

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Philosophie et imaginaire de la mort dans
Bardo-Thödol. Le livre tibétain des morts.
Parcours de libération

Par
Jessie Gagnon

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts (M.A.)
en Philosophie
option Philosophie au collégial

Août 2008

© Jessie Gagnon 2008



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Philosophie et imaginaire de la mort dans
Bardo-Thödol. Le livre tibétain des morts.
Parcours de libération

présenté par :

Jessie Gagnon

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

..... [information retirée / information withdrawn]
président-rapporteur

..... [information retirée / information withdrawn]
directeur de recherche

..... [information retirée / information withdrawn]
membre du jury

Résumé

Cette recherche explore la philosophie et l’imaginaire de la mort dans *Bardo-Thödol*. *Le livre tibétain des morts*. L’un des rituels funéraires du bouddhisme tibétain comporte la lecture du *Bardo-Thödol* au défunt pour le guider à travers les visualisations qui se présentent à lui après la mort afin que, grâce à elles, il puisse être libéré du *samsāra*. L’objectif de ce mémoire d’exégèse consiste à effectuer une lecture symbolique du *Bardo-Thödol* pour tenter de comprendre comment la philosophie bouddhiste tibétaine conjugée à l’imagerie mentale, permettent au défunt de réaliser l’éveil. Cette étude s’appuie sur une méthodologie à deux volets. Le premier volet, théorique et conceptuel, s’intéresse aux enseignements et à la pratique du Vajrayāna, qui constitue le contexte scriptural et doctrinal dans lequel s’inscrit le *Bardo-Thödol*. Le volet symbolique analyse les thèmes liés aux représentations et images de cette œuvre en utilisant notamment les clefs d’interprétation développées par Mircea Eliade et Gilbert Durand. Au terme de cette recherche, la convergence des éléments symboliques révèle la visée sotériologique de l’œuvre mais également sa portée, limitée aux initiés du Vajrayāna.

Mots clés

Bouddhisme tibétain – Vajrayāna – Mort – Bardo – Karma – Éveil – Symbolisme
Mandala – Déeses paisibles et courroucées – Renaissance

Abstract

This research is devoted to philosophy and imaginary of death in *Bardo-Thödol*. *The Tibetan Book of the Dead*. One of Tibetan Buddhism funeral rites includes the reading of *Bardo-Thödol* to the deceased to guide him through the visualisations he will face after death in order to liberate him from *samsara*. The objective of this exegetical master's thesis is an attempt to understand, through the symbolic reading of the *Bardo-Thödol*, how Tibetan Buddhism philosophy combined with mental imagery make the awakening possible for the deceased. This study is supported by two components of the methodology. The first one, theoretical and conceptual, involves the teachings and practices of *vajrayana* which constitutes the scriptural and doctrinal context of the *Bardo-Thödol*. The second, the symbolic component, analyzes the themes related to the representations and images of this work, using specifically the interpretation methods developed by Mircea Eliade and Gilbert Durand. At the end of the research, the convergence of the symbols reveals not only the soteriological designs of the *Bardo-Thödol*, but also its scope, fundamentally limited to vajrayana's insiders.

Keywords

Tibetan Buddhism – Vajrayana – Death – Bardo – Karma – Awakening – Symbolism
Mandala – Peaceful and wrathful deities – Rebirth

Table des matières

Résumé et mots clés.....	p. i
Abstract and keywords.....	p. ii
Table des matières.....	p. iii
Liste des tableaux.....	p. iv
Liste des figures.....	p. v
Liste des abréviations.....	p. vi
Dédicace.....	p. vii
Remerciements.....	p. viii
Introduction.....	p. 1
Chapitre 1. Lumière et reconnaissance : une première possibilité de libération.....	p. 11
I. Les formes de la lumière.....	p. 13
II. Connaissance et reconnaissance.....	p. 24
Chapitre 2. La totalité salvifique : exploration des mandalas et des déités.....	p. 37
I. Le mandala.....	p. 38
II. Les déités.....	p. 50
Chapitre 3. La libération dans le bardo du devenir.....	p. 64
I. Corps mental et karma.....	p. 65
II. La renaissance : symbolisme.....	p. 77
III. Les dernières instructions : techniques et méditations.....	p. 82
Conclusion.....	p. 89
Glossaire.....	p. 94
Bibliographie.....	p.100

Liste des tableaux

Tableau I : Réseau des correspondances entre les cinq familles de bouddhas

Liste des figures

Figure 1 : Mandala des déités paisibles

Figure 2 : Mandala des déités courroucées

Figure 3 : Yama, le dieu de la mort

Liste des abréviations

sk. : terme sanskrit

tib. : terme tibétain

À mon grand-père

*Longtemps, je t'ai contemplé
Absorbé dans tes lectures
Ton geste m'a sans doute plu
Car depuis, je lis comme on s'enfuit*

Remerciements

Je tiens à remercier madame Anna Ghiglione pour son aide, ses encouragements ainsi que ses précieux conseils.

Je voudrais également bénir la vie de m'avoir donné des parents dont aucun froncement de sourcils n'a jamais accompagné mes nombreux retours sur les bancs d'école.

Dans mon cas, je pense qu'un décrochage aurait peut-être été salutaire pour eux.

Introduction

Cicéron a écrit que philosopher, c'est apprendre à mourir. Si tel est le cas, alors force est d'admettre que le bouddhisme est une philosophie qui a développé un véritable « savoir mourir », et ce autant au niveau des enseignements que de la pratique. Dans le bouddhisme, la mort n'est pas occultée mais apprivoisée, démystifiée, que ce soit à travers des notions comme l'impermanence, la vacuité, le non-ego, ou encore grâce à des méthodes très diversifiées. La tradition *Kadampa* du bouddhisme tibétain, par exemple, a élaboré une technique en cinq points comprenant entre autres la familiarisation avec l'impermanence de tous les phénomènes, la méditation sur les causes de la mort et sur le moment de la mort. D'autres pratiques sont beaucoup plus radicales, notamment celle du *thögal*, le « franchissement du pic », dans le bouddhisme tantrique et sur lequel s'appuie en grande partie les descriptions des visualisations du *Bardo-Thödol*. La pratique du *thögal*, qui nécessite des mois de préparation, consiste en une retraite fermée de sept semaines environ pendant lesquelles le disciple, dans une totale obscurité, est complètement reclus et ne possède donc aucune stimulation extérieure, hormis la visite quotidienne d'un maître qui lui donne les instructions pour la méditation. Ainsi, le disciple se retrouve dans un état similaire à la mort et il expérimente, selon la croyance, des états de conscience semblables à ceux qu'il éprouvera pendant et après la mort, notamment sous forme de visualisations spontanées. Pour les bouddhistes, s'il est important d'apprendre à vivre, il est tout aussi important d'apprendre à mourir, car la mort offre une occasion unique de s'affranchir du cycle des renaissances et de réaliser l'éveil, la bouddhité. Il n'est donc pas surprenant que le livre tibétain le plus connu

mondialement soit une œuvre liturgique utilisée lors des rituels funéraires, le *Bardo-Thödol*, popularisé en Occident sous le nom de *Livre tibétain des morts*.¹

L'objectif principal de ce mémoire consiste à effectuer une lecture symbolique du *Bardo-Thödol* afin de comprendre comment l'imagerie mentale, conjuguée à la philosophie bouddhiste tibétaine, permet au défunt d'atteindre la libération du *samsāra* et ainsi s'affranchir du cycle des renaissances au moment de la mort. Avant de définir ces objectifs de manière plus explicite, il convient d'abord d'exposer les raisons pour lesquelles l'aspect symbolique constitue, avec la philosophie bouddhiste, l'autre volet sous lequel sera abordé le *Bardo-Thödol* dans cette étude. Pour ce faire, il nous faut présenter brièvement la tradition philosophique à laquelle appartient le *Bardo-Thödol*. Nous montrerons ainsi la pertinence d'une méthodologie qui insiste sur la dimension symbolique employée dans cette recherche.

L'aventure du *Bardo-Thödol* dans le monde occidental est connue à travers les récits de l'anthropologue Walter Yeeling Evans-Wentz (1878-1965) qui, ayant acquis des manuscrits tibétains lors de ses pérégrinations, se mit en devoir de les diffuser en Europe et en Amérique, et ce en collaboration avec le professeur et traducteur, le Lama Kazi Dawa Samdup (1868-1922). Cependant, les véritables origines du *Bardo-Thödol* sont demeurées obscures jusqu'à la parution, en 2003, du livre de Bryan J. Cuevas *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead* qui retrace pas à pas la genèse ainsi que

¹ Ce titre a été donné au *Bardo-Thödol* par Walter Yeeling Evans-Wentz. Le *Livre égyptien des morts* ayant connu un immense succès après sa publication en 1897, la majorité des commentateurs s'entendent pour dire qu'Evans-Wentz aurait voulu recréer cet engouement autour du *Livre tibétain des morts*. L'expression « Bardo-Thödol » se traduit plutôt par « La libération par l'audition dans les états intermédiaires ». Nous reviendrons sur la signification de ces termes un peu plus loin dans l'introduction.

l'historique de la transmission de ce texte-trésor² dans le monde oriental et occidental.³ On ne peut étudier le *Bardo-Thödol* sans faire référence à la tradition bouddhiste à laquelle il est associé. Le *Bardo-Thödol* est enseigné dans les quatre principales écoles du bouddhisme tibétain, celle des Nyingmapa (les Anciens), des Kagjupa (Transmission orale), des Sakyapa (Terre claire), et celle des Gelugpa (les Vertueux). Puisque c'est l'école des Nyingmapa qui est le plus souvent associée au *Bardo-Thödol*, c'est à cette école que nous ferons généralement référence et, de manière plus particulière, aux enseignements du Vajrayāna. L'école des Nyingmapa comprend neuf « véhicules » ou enseignements dont le Vajrayāna, le « véhicule du diamant », qui est aussi désigné sous le terme de « véhicule tantrique du Tibet ». Les deux autres principaux véhicules, le Hīnayāna et le Mahāyāna, constituent, avec le Vajrayāna, une suite logique d'enseignements et de pratiques puisque le Hīnayāna compose la base du Mahāyāna qui à son tour forme le fondement du Vajrayāna. Considérés comme une forme de bouddhisme ésotérique, les enseignements du Vajrayāna ont longtemps été tenus secrets et n'étaient transmis qu'aux initiés, car les pouvoirs attribués à ses pratiques étaient tels qu'ils pouvaient aussi bien conduire à l'illumination qu'à la folie. La raison principale en est que le Vajrayāna se caractérise essentiellement par son côté pragmatique, c'est-à-dire par l'efficacité des méthodes employées afin que le pratiquant parvienne à l'éveil dans une seule vie et que, par conséquent, il n'ait pas à subir plusieurs renaissances afin de réaliser la bouddhité.

² Les textes-trésor (tib. *gter-ma*) sont des écrits apocryphes renfermant des enseignements par de grands maîtres tibétains. Cependant, ces textes ne peuvent être divulgués publiquement que lorsque le moment approprié est venu. L'emplacement des textes-trésor est alors révélé, généralement sous forme de visions ou de rêves prémonitoires, à des découvreurs de textes (tib. *gter-ston*). Dans le cas du *Bardo-Thödol*, la tradition attribue la paternité de cette oeuvre à Padmasambhava et la découverte à Karma Lingpa sur le mont Gampodar au XIV^e siècle, soit environ six siècles après que le manuscrit y ait été déposé.

³ Cf. l'article de Philippe Cornu, « Le *Bardo Thödröl* : un texte-trésor au singulier destin », in *Les cahiers bouddhiques*, n° 4, décembre 2006, Paris, Université Bouddhique Européenne, p. 27-65.

Parmi les moyens ou expédients salvifiques (sk. *upāya*) utilisés par le Vajrayāna afin que le pratiquant puisse rapidement se libérer du cycle des renaissances, la visualisation se trouve au coeur de nombreux exercices et méditations. C'est que seule l'imagerie mentale permet de mettre l'adepte en contact avec des états qui autrement resteraient impénétrables ou inaccessibles. Le langage est souvent imperméable à des notions comme « nature de bouddha » ou « vacuité », sauf lorsqu'il a recours à certaines techniques dialectiques comme le tétraleme – logique qui abandonne provisoirement le principe du tiers exclu – ou le processus apophatique. Mais l'un des moyens les plus efficaces afin de mettre le disciple directement en relation avec ces concepts demeure la visualisation. Gilbert Durand soulignait d'ailleurs cette dimension propre au langage symbolique et qui donne accès au « non-sensible sous toutes ses formes ».⁴ La visualisation est d'ailleurs employée dès la phase initiale de la pratique du Vajrayāna, et on la retrouve également dans le Mahāyāna. En effet, même si, dans le bouddhisme en général, toute méthode qui contribue aux fins spirituelles poursuivies est employée, le Vajrayāna privilégie néanmoins la visualisation en raison de son efficacité, comme l'explique John Blofeld :

Le but de la visualisation est de gagner la maîtrise de l'esprit, devenir expert à créer des constructions mentales, entrer en contact avec des forces puissantes (elles-mêmes produits de l'esprit) et réaliser des états de conscience supérieurs où la non-existence de l'entité individuelle et la nature non-duelle de la réalité sont transformées de concepts intellectuels en expérience directe de la conscience – la non-dualité n'est plus simple croyance mais réalité vécue. En bref, la visualisation est un yoga de l'esprit.⁵

Le *Bardo-Thödol* développe aussi l'imagerie mentale et c'est pourquoi on ne peut aborder cette oeuvre sans faire référence à la fois à la pensée bouddhiste dont elle est

⁴ Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, Presses universitaires de France, [1964] rééd. 2003, p. 12.

⁵ John Blofeld, *Le bouddhisme tantrique du Tibet. Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique*, Paris, Seuil, [1970] rééd. 1976, p. 93.

issue et à la fois aux techniques et pratiques utilisées et qui donnent lieu aux diverses visualisations. Selon Reginald A. Ray, c'est bien ainsi que se présente la manière d'aborder les trois principaux véhicules du bouddhisme. En effet, le Hīnayāna, le Mahāyāna et le Vajrayāna comportent chacun une triple dimension : la vue, la pratique et le résultat. La vue est reliée à l'approche théorique et philosophique, aux enseignements dispensés sur lesquels peut s'appuyer ensuite la pratique du disciple, soit les diverses méthodes utilisées dans la voie afin d'atteindre le but fixé qui demeure toujours, ultimement, la libération du cycle du *samsāra*, l'illumination, l'éveil. Cela est particulièrement vrai dans le cas du Vajrayāna dont la pratique, comme nous l'avons vu précédemment, vise la libération dans cette vie sans passer par un nombre infini de renaissances. Or, la lecture à voix haute du *Bardo-Thödol* par un Lama au défunt pendant les quarante-neuf jours suivant la mort est un rituel funéraire ayant pour principal objectif l'éveil. À cet égard, le titre de cette œuvre liturgique est explicite puisque l'expression tibétaine « *Bar-do thos-grol* » signifie « La libération par l'audition dans les états intermédiaires ». Chögyam Trungpa définit les états intermédiaires comme « ce qui existe entre deux situations ».⁶ Les états intermédiaires constituent des brèches, des moments privilégiés dans l'existence et qui offrent des possibilités de libération notamment parce qu'il s'y produit une forme de rupture avec l'état de conscience précédent. Dans le bouddhisme, les états intermédiaires, ou bardos, sont au nombre de six : l'existence, les rêves, la méditation, la mort, la réalité absolue et le devenir. Chacun de ces bardos présente des occasions de réaliser l'éveil, mais c'est surtout lors des trois bardos pendant et après la mort, soit le bardo de la mort, le bardo de la réalité absolue et le bardo du devenir, que les potentialités de libération sont les plus nombreuses. Cela s'explique entre autre par le fait que la mort constitue une rupture temporelle à laquelle il

⁶ Chögyam Trungpa, *Bardo. Au-delà de la folie*, Paris, Seuil, [1992] rééd. 1995, p. 93.

est impossible d'échapper et qu'elle renvoie l'être humain à son impermanence ainsi qu'à sa vraie nature d'être éveillé. Selon le bouddhisme tibétain, la conscience du mort peut et même doit être guidée pendant les quarante-neuf jours qui suivent la mort, soit jusqu'au moment où l'être qui n'est pas parvenu à l'illumination prend une nouvelle naissance. Cette période est donc déterminante pour le défunt et c'est pourquoi elle comporte plusieurs rituels dont l'un des plus importants est la lecture du *Bardo-Thödol*.

L'objectif premier du présent mémoire est de démontrer comment, dans le *Bardo-Thödol*, la pratique de la visualisation ainsi que les divers symboles qui s'y rattachent concourent à la libération du défunt. Pour ce faire, nous travaillerons dans un même temps avec la double dimension de la « vue » et de la « pratique » du Vajrayāna qui nous fourniront à la fois les volets théoriques, philosophiques et symboliques nous permettant de montrer comment et dans quelle mesure la lecture du *Bardo-Thödol* aide le défunt à se libérer du cycle des renaissances dans le *samsāra*, à réaliser la bouddhité. L'emphase sera surtout mise sur les visualisations puisqu'elles occupent une place prépondérante dans le *Bardo-Thödol*. Étant donné la nature de notre recherche, une partie importante de cette étude sera donc consacrée à l'analyse symbolique des principaux motifs des visualisations qui se manifestent dans le *Bardo-Thödol*.

Le *Bardo-Thödol* a été au coeur de nombreuses recherches dans des champs d'étude diversifiés. Ainsi, par exemple, les sciences expérimentales se sont penchées sur les questions relatives à la possibilité d'une vie après la mort, alors que l'anthropologie a abordé la question des aspects symboliques et archétypaux du *Bardo-Thödol*. C'est cette dernière approche qui, conjuguée au volet philosophique du bouddhisme tibétain, intéressera plus particulièrement notre étude. En ce qui concerne la dimension

symbolique du *Bardo-Thödol*, il convient de mentionner les recherches menées par le tibétologue Giuseppe Tucci (1894-1984) qui ont permis de replacer les contenus, symboliques ou doctrinaux, issus de textes tibétains comme le *Bardo-Thödol* dans leur contexte historique. L'ouvrage de Francesca Fremantle, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*, publié en 2001, possède le mérite d'exposer à la fois les éléments théoriques et les éléments symboliques du *Bardo-Thödol* d'une manière compréhensible à un lectorat occidental.

Le présent mémoire ne prétend nullement épuiser l'exégèse du *Bardo-Thödol* et constitue une interprétation parmi plusieurs autres, mais son originalité réside d'abord dans l'angle d'approche, qui oriente l'analyse dans l'optique salvifique du texte tibétain, mais surtout dans les outils méthodologiques utilisés qui conjuguent à la fois imaginaire et philosophie. Or, selon Jean-Jacques Wunenburger,⁷ il existe deux manières d'aborder les images, deux attitudes qui se sont développées et radicalisées avec le temps selon l'angle sous lequel l'image est appréhendée. Ainsi, pour la sémiotique, images et symboles se combinent et constituent des signes représentant des concepts abstraits. L'approche sémiotique se fonde sur l'explication des images et des symboles afin d'en extraire le sens, généralement univoque, qui relie le signe au concept qu'il désigne. Par contre, l'approche métaphysique conçoit le symbole comme la représentation d'une manifestation sous-jacente à travers laquelle s'organise tout un réseau de sens et de valeurs. Ce second traitement du symbole se situe ainsi davantage au niveau de la compréhension, de la réflexion et de l'interprétation. À partir de cette dernière conception de l'image, plusieurs méthodologies se sont développées et les clefs d'interprétation utilisées dans ce mémoire feront notamment appel aux travaux de Mircea

⁷ Cf. Jean-Jacques Wunenburger, *Philosophie des images*, Paris, Presses universitaires de France, [1997] rééd. 2001, chapitre 2.

Eliade et de Gilbert Durand. Mircea Eliade s'est intéressé à la phénoménologie des images dans les religions et également à leur visée intentionnelle. Or, comme nous analyserons le *Bardo-Thödol* par rapport au dessein poursuivi dans cette oeuvre, c'est-à-dire la libération du défunt, nous nous référerons aux travaux d'Eliade et plus précisément aux trois ouvrages suivants qui éclaireront cet aspect intentionnel des symboles : *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism, Méphistophélès et l'Androgyne*, et *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*. Nous emploierons également les outils méthodologiques élaborés par Gilbert Durand. Dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Durand élabore deux axes principaux autour desquels s'articulent les symboles, soit le régime diurne et le régime nocturne de l'imaginaire.⁸ Des constellations d'images s'élaborent à l'intérieur de ces deux schèmes et notre étude du *Bardo-Thödol* s'appuiera sur ces grilles de lecture de la méthodologie durandienne.

Le *Bardo-Thödol* a fait l'objet de nombreuses traductions françaises dont celle de Marguerite La Fuente d'après la version anglaise du Lama Kazi Dawa Samdup, celle de Gilles Poulain et Rozane Huart, basée sur la traduction anglaise de Robert A. F. Thurman, et celle de Marie-Laure Aris et Vincent Bardet, d'après la traduction de Francesca Fremantle et Chögyam Trungpa. Le choix de notre traduction pour ce mémoire repose sur les recommandations de Paul Magnin qui, dans son ouvrage *Bouddhisme, unité et diversité*, souligne que la présentation et la traduction française du *Bardo-Thödol* la plus claire qui soit demeure celle de Eva K. Dargyay (traduction de l'allemand par Valdo Secretan). Priva-docent de tibétologie à l'université de Munich, Eva K. Dargyay a œuvré à cette édition du *Bardo-Thödol* en collaboration avec le Lama Anagarika Govinda qui a lui-même été formé par le Dalaï-Lama.

⁸ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, [1960] rééd. 1992, p. 67-70, p. 217-224.

Notre recherche se divisera en trois chapitres qui, tout en étant regroupés par thèmes, respecteront l'ordre dans lesquels les différents motifs symboliques apparaissent dans le *Bardo-Thödol* afin de montrer l'évolution des possibilités de libération offertes au défunt à mesure qu'il poursuit son périple dans les trois états intermédiaires suivant la mort. Ainsi, les deux premiers chapitres aborderont des thèmes qui se retrouvent dans le bardo de la mort et le bardo de la réalité absolue, alors que le troisième chapitre traitera d'éléments propres au bardo du devenir, le dernier état intermédiaire avant la renaissance. La première partie, « Lumière et connaissance : une première possibilité de libération », sera consacrée à l'analyse symbolique de la lumière et à la notion de reconnaissance, principe fondamental du *Bardo-Thödol*. S'il y a un symbole qui forme une constante dans tout récit *post mortem*, c'est bien celui de la lumière. Nous verrons que cette image revêt de nombreuses formes et significations dans le *Bardo-Thödol* et nous tenterons également de comprendre l'interaction qui existe d'une part entre lumière et reconnaissance et d'autre part entre la reconnaissance et toutes les autres visualisations du *Bardo-Thödol*. La deuxième section, intitulée « La totalité salvifique : exploration des mandalas et des déités », examinera trois thèmes qui relèvent davantage de la spécificité du bouddhisme tibétain : les déités paisibles, les déités courroucées et les mandalas. Ces trois éléments symboliques occupent une place prépondérante dans le bardo de la réalité absolue et nous tenterons d'exposer comment ces visualisations présentent de multiples occasions d'éveil pour le défunt.

Finalement, dans le troisième chapitre, « La libération dans le bardo du devenir », nous analyserons d'abord la situation du défunt dans le bardo du devenir qui est très différente de celle qui se présentait au défunt lors des deux états intermédiaires ou bardos précédents, soit le bardo de la mort et le bardo de la réalité absolue. Nous verrons

comment se manifestent symboliquement les particularités du bardo du devenir et dans quelle mesure elles influencent les dernières possibilités d'éveil du défunt dans le *Bardo-Thödol*. Pour terminer, nous étudierons les diverses pratiques et techniques exposées par le Lama afin d'éviter la renaissance dans l'un des mondes du *samsāra*.

Chapitre 1

Lumière et reconnaissance : une première possibilité de libération

Si l'illumination était une création, l'ego pourrait toujours, se réaffirmant, causer un retour à l'état de confusion. L'illumination est permanente parce que nous ne l'avons pas produite, nous l'avons seulement découverte.⁹

*No aham manye suveda iti
No na veda iti veda ca
(Je ne veux pas dire : 'Je le connais bien';
mais je ne veux pas dire davantage : 'Je ne le
connais pas'.)¹⁰*

La lumière constitue un symbole universel qui participe à la fois de la transcendance et de la connaissance, de l'esprit et du sacré. D'une part, la lumière évoque certains des aspects les plus immatériels de l'être humain : son essence, son être divin. D'autre part, elle forme, avec le soleil et le feu, une constellation d'images reliées à la connaissance, au savoir, à la révélation. Que l'on pense à l'allégorie de la caverne de Platon ou à la transfiguration du Christ, la lumière symbolise le dévoilement d'une réalité autre, que cette réalité appartienne à la sphère intellectuelle ou encore qu'elle fasse accéder à une dimension spirituelle, mystique. Selon Edwyn Bevan, l'étroite connexion entre la lumière et la connaissance provient du fait que, de par sa nature, la lumière permet une double révélation : « One of these [properties of light] is the characteristic of light, or of the luminous body, to reveal itself at the same time that it reveals other things. »¹¹ Ainsi, la lumière rend possible non seulement sa propre révélation mais également le dévoilement de ce qui l'entoure. Pour Mircea Eliade, il n'y a qu'un pas entre la lumière

⁹ Chögyam Trungpa, *Pratique de la voie tibétaine. Au-delà du matérialisme spirituel*, Paris, Seuil, 1976, p. 12-13.

¹⁰ Sentence hindoue citée dans Rudolf Otto, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969, p. 187.

¹¹ Edwyn Bevan, *Symbolism and Belief*, New York, Kennikat Press, [1938] rééd. 1968, p. 133.

en tant que représentation de la connaissance intellectuelle et la lumière en tant que symbole de l'expérience mystique. Dans *Méhistophélès et l'Androgyne*, Eliade établit une corrélation entre lumière, initiation, transcendance, et connaissance mystique. Tout contact avec la lumière conduirait nécessairement à une expérience spirituelle qui acquiert une grande valeur puisque « l'expérience de la Lumière change radicalement le statut ontologique du sujet, en le rendant ouvert au monde de l'Esprit ».¹² L'être humain qui connaît l'expérience de la lumière quitte ainsi l'univers profane et pénètre dans la dimension sacrée de l'existence. Or, c'est exactement le phénomène qui se produit dans le *Bardo-Thödol*, puisque, dès les premières phrases qu'il adresse au mourant, le Lama annonce la venue de la lumière :

Noble fils (un tel), maintenant que ta respiration a presque cessé, voici pour toi le moment de chercher une voie car la lumière fondamentale qui apparaît lors du premier état intermédiaire va poindre. Ton Lama t'avait déjà montré cette lumière, la Vérité en Soi (Dharmata) vide et nue, comme l'espace sans limites et n'ayant pas de centre, lucide; c'est l'esprit vierge et sans tache. Voici le moment de le reconnaître. Demeure donc ainsi en elle. Moi aussi je te la ferai découvrir.¹³

Les premières phrases destinées au défunt évoquent deux éléments clés du *Bardo-Thödol* qui seront étudiés dans ce premier chapitre. Le premier concerne le registre de la lumière. Il n'y a pas qu'une seule lumière qui se manifeste dans les états intermédiaires, et c'est pourquoi nous allons d'abord dresser le portrait du champ symbolique de ces différents types de lumières. Une deuxième notion capitale est celle de la reconnaissance. En effet, la lecture du *Bardo-Thödol* au moment de la mort suppose une initiation préalable à certains enseignements et pratiques du Vajrayāna et c'est cette dimension de la reconnaissance que nous allons ensuite explorer dans la deuxième partie

¹² Mircea Eliade, *Méhistophélès et l'Androgyne*, Paris, Gallimard, 1962, p. 93.

¹³ *Bardo-Thödol. Le Livre tibétain des morts*, présenté par Eva K. Dargyay, Paris, Albin Michel, 1981, p. 92.

de ce chapitre, notamment à travers l'analyse de la nature de la lumière dans la pratique du *Dzogchen*.

I. Les formes de la lumière

La lumière se présente sous différents aspects dans le *Bardo-Thödol* : la claire lumière de vacuité, les lumières éclatantes de la sagesse fondamentale des cinq familles de bouddhas, les rayons des bouddhas, et les ternes lueurs des royaumes du *samsāra*. Une majorité de ces manifestations se produisent lors du bardo de la réalité absolue (tib. *chos-nyid-kyi bar-do*), plus précisément lors des visions des déités paisibles. Cependant, c'est le premier état intermédiaire du *Bardo-Thödol* que traverse le défunt, c'est-à-dire le bardo douloureux du moment de la mort (tib. *'chi-kha'i bar-do*) qui introduit la toute première luminosité : « Maintenant la luminosité, la claire lumière de la Vérité en Soi, parfaitement pure, va t'apparaître. Tu dois la reconnaître. »¹⁴ Mais seuls les êtres qui sont parvenus à un haut degré de spiritualité peuvent discerner cette forme de lumière puisque, contrairement aux autres visions des lumières de sagesse qui se présenteront ensuite au défunt dans le bardo de la réalité absolue, la première luminosité qui apparaît au défunt lors de la mort « n'est constituée d'aucune essence, aucune couleur, aucune substance. Elle n'a aucune caractéristique qui puisse être un point de référence. »¹⁵ Elle est la pure lumière de vacuité, la manifestation du *dharmakāya* ou corps de vacuité, l'une des trois formes sous lesquelles se manifeste la nature de bouddha dans le Mahāyāna et le Vajrayāna.¹⁶ Cette claire lumière fondamentale qui apparaît au défunt dans le *Bardo-*

¹⁴ Ibid., p. 98.

¹⁵ Ibid., p. 98.

¹⁶ La tradition du Mahāyāna a développé la notion des trois corps de Bouddha ou *trikāya* qui constituent les trois aspects sous lesquels se manifeste le Bouddha. Le *nirmānakāya*, le corps de manifestation, représente

Thödol est donc une des formes d'expression de l'esprit d'éveil sous l'aspect du *dharmakāya*, le corps absolu ou corps de vacuité, ce qui explique pourquoi seuls ceux qui sont très avancés sur la voie spirituelle peuvent la reconnaître car elle ne possède aucun attribut, aucune propriété. Elle est la manifestation la plus subtile de la nature de bouddha ou de l'esprit d'éveil. Par contre, chacune des cinq lumières de sagesse qui se présente ensuite lors des visions des cinq familles de bouddhas¹⁷ possède une couleur particulière qui la caractérise et facilite la reconnaissance pour le défunt. Ces deuxièmes formes de lumières, ainsi que toutes les autres expressions de la nature de l'esprit qui se présenteront dans la suite du *Bardo-Thödol* (détités paisibles et courroucées, mandalas), sont des émanations du *sambhogakāya*, le corps de jouissance à travers lequel la nature de bouddha prend différents aspects. En ce qui concerne l'aspect coloré des lumières de sagesse, Francesca Fremantle souligne l'importance du symbolisme des couleurs dans le Vajrayāna : «We often experience emotions in terms of color, and we find that certain colors arouse certain moods. So when we bring colors into the context of vajrayana, they become a very natural and effective means of linking to the awakened state of mind.»¹⁸

Nous allons d'abord analyser cette polychromie des lumières des cinq familles de bouddhas dans l'ordre où ces lumières apparaissent au défunt.

le personnage historique du Bouddha, Siddhārtha Gautama. À travers le *sambhogakāya*, le corps de jouissance, le Bouddha apparaît sous différentes formes d'énergies (lumière, déités, mandalas). Le troisième corps, le *dharmakāya*, corps de vacuité ou corps de la Loi, est le corps absolu, la manifestation la plus pure et la plus subtile de la nature de Bouddha. Sans forme et sans concept, le *dharmakāya* est à la base de tous les phénomènes.

¹⁷ Les cinq familles de bouddhas, aussi appelées les cinq *jina* ou les cinq vainqueurs, sont les représentations des cinq sagesse ou principes d'éveil. Les cinq familles de bouddhas illustrent la possibilité de transformer les cinq passions, soit l'ignorance, le désir, la colère, l'orgueil et la jalousie en cinq sagesse, respectivement la connaissance, la compassion, l'apaisement, la générosité et la subjugation. Les cinq familles de bouddhas permettent également l'organisation d'un réseau de correspondance entre les phénomènes. Cf. tableau I, p. 19 et Paul Magnin, *Bouddhisme, unité et diversité. Expériences de libération*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 521-527.

¹⁸ Francesca Fremantle, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*, Boston, Shambhala, 2001, p. 294.

La première et la deuxième couleur des lumières de sagesse qui se manifestent au défunt sont le bleu et le blanc. Ces deux couleurs constituent une première paire significative d'images reliées au symbolisme de la vacuité, de la non-dualité et de la métamorphose. Le bleu et le blanc représentent deux couleurs très immatérielles qui, en ce sens, participent encore de la vacuité propre à la toute première luminosité émanant du corps de vacuité, le *dharmakāya*. Sur le plan symbolique, ces couleurs apportent deux éléments très intéressants, surtout lorsqu'on considère le fait que ce sont les couleurs des deux premières lumières qui se présentent au défunt. Le bleu, couleur de la famille du bouddha Vairocana, symbolise le « climat de l'irréalité – ou de la surréalité – immobile, le bleu résout en lui-même les contradictions, les alternances – telle celle du jour et de la nuit – qui rythment la vie humaine ».¹⁹ Plus spécifiquement encore, « [la] lumière bleue de la Sagesse du Dharma – dhātu (loi, ou conscience originelle) est d'une éblouissante puissance, mais c'est elle qui ouvre la voie de la Libération ».²⁰ Le bleu évoque la suspension du temps et représente la non-dualité qui est précisément un aspect de l'esprit d'éveil. En effet, la conscience du mort doit demeurer dans la non-dualité afin que le défunt puisse reconnaître toutes les visions qui se présentent à lui comme étant la manifestation de sa propre nature d'être éveillé et non comme des phénomènes extérieurs. Quant au blanc, couleur associée au bouddha Aksobhya, il symbolise la métamorphose :

Absolu et n'ayant d'autres variations que celles qui vont de la matité à la brillance, il signifie tantôt l'absence, tantôt la somme des couleurs. Il se place ainsi tantôt au départ tantôt à l'aboutissement de la vie diurne et du monde manifesté, ce qui lui confère une valeur idéale, asymptotique. Mais l'aboutissement de la vie – le moment de la mort – est aussi un moment transitoire, à la charnière du visible et de l'invisible, et donc un autre départ. Le

¹⁹ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont, 1969, p. 111.

²⁰ *Ibid.*, p. 112.

blanc – candidus – est la couleur du candidat, c'est-à-dire de celui qui va changer de condition [...]²¹

Sur le plan symbolique, le bleu et le blanc annoncent donc un changement, une transformation. Effectivement, au moment de sa mort et pendant toute la lecture du *Bardo-Thödol*, le défunt est appelé à devenir à son tour un bouddha, un être éveillé. Mais peu importe l'issue de son parcours à travers les trois bardos de la mort, le défunt va inévitablement « changer de condition », que ce soit pour réaliser sa nature d'être éveillé, ou pour renaître dans l'un des six mondes du *samsāra*.²² C'est pourquoi le blanc est également, selon Kandinsky, « un 'rien' avant toute naissance, avant tout commencement. »²³ Il convient maintenant de poursuivre avec les troisième et quatrième lumières qui forment une deuxième constellation d'images reliées cette fois au feu, au soleil. Ainsi, le jaune, couleur de la lumière de sagesse du bouddha Ratnasambhava, constitue « la plus chaude, la plus expansive, la plus ardente des couleurs »²⁴, alors que le rouge, lumière du bouddha Amitābha, « [tourbillonne] comme un soleil, qui jette son éclat sur toutes choses avec une *immense et irrésistible puissance* ». ²⁵ Le rouge est également, dans le *Bardo-Thödol*, « la forme sublimée de l'élément feu ». ²⁶ Ainsi, avec le jaune et le rouge, le soleil et le feu, ce sont les aspects de l'illumination, de la connaissance et de la purification qui apparaissent. En effet, « [au] feu sacrificiel de l'Hindouisme, le Bouddha substitue le feu intérieur, qui est à la fois connaissance

²¹ Ibid., p. 107.

²² Il existe six mondes ou conditions d'existence dans le bouddhisme : le monde des dieux, le monde des titans ou demi-dieux, le monde des humains, le monde des animaux, le monde des esprits avides et le monde des êtres infernaux.

²³ Wassily Kandinsky, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, Paris, Denoël, 1969, p. 128-129.

²⁴ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, op. cit., p. 431.

²⁵ Ibid., p. 663.

²⁶ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 120.

pénétrante, illumination et destruction de l'*enveloppe* ». ²⁷ Durand et Bachelard voient deux réseaux possibles d'images reliées au feu, suivant la manière dont il est produit :

G. Durand distingue, avec Bachelard, deux directions ou deux constellations psychiques dans la symbolique du feu, suivant qu'il est obtenu, comme on vient de le dire, par percussion ou par frottement. Dans le premier cas, il s'apparente à l'éclair et à la flèche et possède une valeur de purification et d'illumination : il est le *prolongement igné de la lumière*. Pur et feu ne sont en sanscrit qu'un même mot. ²⁸

Le jaune et le rouge constituent donc un deuxième réseau de symboles associés cette fois au feu spiritualisant, au soleil, à la lumière, à la purification. Ainsi passe-t-on d'une première paire de couleurs, le bleu et le blanc, couleurs immatérielles, annonciatrices d'une métamorphose, à un deuxième couple de couleurs, le jaune et le rouge, couleurs chaudes, qui évoquent l'illumination. Enfin, le vert est la couleur de la dernière lumière de sagesse qui se présente au défunt. Il est à mi-chemin entre les deux paires de couleurs précédentes : « [...] le vert, valeur moyenne, médiatrice entre le chaud et le froid, le haut et le bas, est une couleur rassurante, rafraîchissante, *humaine*. » ²⁹ Or, pour Kandinsky, « [le] vert absolu est la couleur la plus calme qui soit. Elle n'est le siège d'aucun mouvement. Elle ne s'accompagne ni de joie, ni de tristesse, ni de passion. » ³⁰ Au premier abord, il semble donc qu'il y ait une certaine progression dans la polychromie des lumières que l'on retrouve dans les visions du *Bardo-Thödol*, ce qui pourrait faciliter la reconnaissance de ces lumières de sagesse par le défunt. En effet, ces manifestations débutent par des lumières de couleurs très abstraites et immatérielles, le bleu et le blanc, pour passer à des couleurs chaudes, un peu plus proches de l'être humain de par leur configuration symbolique, le rouge et le jaune, le feu et le soleil, pour

²⁷ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, op. cit., p. 350.

²⁸ Ibid., p. 352.

²⁹ Ibid., p. 795.

³⁰ Wassily Kandinsky, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, op. cit., p. 125.

terminer avec une couleur médiane plus humaine, le vert. Toutefois, lorsqu'on se réfère à la description du *Bardo-Thödol*, la lumière verte d'Amoghasiddhi, couleur symboliquement « rassurante », « humaine », et « calme » suscite une réaction de grande frayeur chez le mort puisqu'elle apparaît tout aussi terrifiante que les quatre autres lumières de sagesse des bouddhas, comme on peut le constater dans cet extrait : « C'est la suprême connaissance de l'accomplissement spontané des actes, éblouissante, verte, lumineuse, claire, violente et effrayante, constellée de grains de lumière les uns dans les autres. [...] Ton œil peut à peine en supporter la lumière. Ne crains rien! »³¹ En fait, les cinq lumières de sagesse sont de couleurs variées parce qu'elles forment une chaîne d'associations notamment avec les familles de bouddhas, leurs emblèmes, les éléments, et les points cardinaux.³² Ainsi, en plus des champs symboliques que nous avons observés, la polychromie des lumières de sagesse présente un deuxième niveau de signification que l'on retrouve à l'intérieur de ce réseau de concordances où chaque couleur exprime, dans le bouddhisme tibétain, une qualité de l'esprit d'éveil, une sagesse ou une connaissance particulière. La lumière bleue du bouddha Aksobhya représente la « sagesse de l'espace qui embrasse tout »³³, c'est-à-dire la connaissance de la véritable nature de l'univers. La lumière blanche du bouddha Vairocana est la connaissance de l'apparence-vacuité, symbolisée très souvent par le miroir qui illustre à la fois l'aspect illusoire mais réel des phénomènes. La lumière jaune de Ratnasambhava est associée à l'équanimité qui est la sagesse représentée par ce bouddha. La lumière rouge du bouddha Amitābha symbolise le discernement et enfin la lumière verte d'Amoghasiddhi correspond à l'accomplissement des activités éveillées.³⁴

³¹ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 123.

³² Cf. tableau I, p. 19.

³³ Sogyal Rinpoché, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, Paris, La Table Ronde, [1992] rééd. 2003, p. 498.

³⁴ Nous étudierons ces cinq qualités-de-bouddha de manière plus détaillée dans le chapitre 2.

Famille de bouddhas	Vairocana	Aksobhya	Ratnasambhava	Amitābha	Amoghasiddhi
Couleur	Blanche	Bleue	Jaune	Rouge	Verte
Point cardinal	Centre	Est	Sud	Ouest	Nord
Élément	Espace	Eau	Terre	Feu	Air
Saison	—	Hiver	Automne	Printemps	Été
Emblème	Roue	Vajra	Joyau	Lotus	Double Vajra
Agrégat formant l'individualité	Conscience	Forme	Sensation	Conception	Impulsion
Passion qu'il transmute	Ignorance	Colère/Haine	Orgueil	Désir/Attachement	Jalousie
État d'existence dont il libère	Dieux	États infernaux	Humains	Esprits avides	Titans ou anti-dieux
Sagesse	Sphère de tout objet de connaissance	Sagesse semblable au miroir	Équanimité	Discrimination	Accomplissement spontané des actes
Qualité-de-bouddha	Sérénité Ouverture d'esprit (Style bouddha)	Intelligence Calme pondéré (Style vajra)	Générosité Équanimité (Style ratna)	Amour désintéressé Compassion (Style padma)	Dynamisme Action (Style karma)
Étapes sur la voie du salut	Moyens de salut	Éveil du coeur	Ascèse	Éveil spirituel	Entrée dans le Nirvāna
Parèdre	Akasadhātesvarī	Locanā	Mamakī	Pāndarāvasinī	Samayatārā
Heruka	Bouddha Heruka	Vajra Heruka	Ratna-Heruka	Padma-Heruka	Karma-Heruka

Tableau I : Réseau des correspondances entre les cinq familles de bouddhas

La lumière se manifeste également sous forme de rayons. Les bouddhas qui apparaissent lors des visualisations sont des êtres rayonnants et lumineux : « À ce moment-là arrivent les légions célestes d'Amoghasiddhi le Baghavan, dardant les rayons lumineux de sa compassion pour accueillir le mort. »³⁵ Il semble que les rayons lumineux des bouddhas servent à établir un contact direct entre la divinité et le défunt où transparaissent non seulement la compassion des bouddhas mais également les formes de connaissances ou de sagesse conduisant à la bouddhité : « Noble fils, du cœur des divinités Père-Mère, de ces cinq familles, brillent les quatre³⁶ suprêmes connaissances d'un rayonnement éclatant; tendues vers toi, comme les rayons du soleil, elles pénètrent chacune séparément dans ton cœur. »³⁷ Les rayons sont à la fois connexion et transmission. Ils connectent le mort à la transcendance, puisque le contact s'établit toujours directement du cœur de la divinité au cœur du défunt. Les rayons offrent également la compassion, ce sont des « rayons de la compassion ».³⁸ Ainsi l'image du rayon lumineux dévoile le lien étroit qui unit la déité au mort. Pour Edwyn Bevan, ce lien particulier entre une divinité et un être humain peut paraître contradictoire puisqu'il exprime à la fois l'identité et l'altérité, mais c'est précisément à travers l'image du rayon qui prend sa source dans la lumière que cette apparente contradiction peut être comprise :

Such an idea of Beings in one way identical with God and in another way distinct from God might obviously seem to involve a contradiction, and when men cast about for some figure which might make the apparent contradiction intelligible, the analogy of a luminous body and the ray proceeding from it almost immediately presented itself.³⁹

³⁵ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 123.

³⁶ Comme nous l'avons vu précédemment, il y a cinq sagesse ou connaissances suprêmes reliées aux cinq lumières de sagesse et aux cinq familles de bouddhas. Mais puisque le mort n'a pas encore atteint l'éveil à ce moment de la lecture du *Bardo-Thödol*, la cinquième lumière de sagesse, c'est-à-dire l'accomplissement spontané des actes éveillés, ne peut se manifester puisque cette forme de sagesse ne peut se réaliser qu'au moment où le défunt parvient à la libération. (Cf. *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 129 et Sogyal Rinpoché, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, op. cit., p. 498).

³⁷ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 128.

³⁸ *Ibid.*, p. 116.

³⁹ Edwyn Bevan, *Symbolism and Belief*, op. cit., p. 134.

L'image du rayon lumineux permet donc une identification entre le défunt et sa nature d'être éveillé, puisque la potentialité de réaliser l'éveil est là, latente, tout au long de la vie terrestre mais elle se révèle de manière plus flagrante lors de la mort, et tout particulièrement dans le bardo de la réalité absolue, car c'est à ce moment que la nature de bouddha, à travers le *sambhogakāya*, le corps de jouissance, se manifeste sous différentes visualisations. Par conséquent, le bardo de la réalité absolue constitue un moment privilégié grâce auquel le mort peut découvrir cette réalité ultime qu'il possède en lui, un peu à la manière d'une semence, comme l'écrit Eliade :

On peut dire qu'aux termes de cette théorie la nature originelle de l'homme est un être spirituel autolumineux (= pensée-*ātman*), identique à l'embryon d'un Bouddha. La nature de la « réalité », de la pensée et du bouddhisme est la lumière. Le concept selon lequel chacun porte, enfoui en soi, l'embryon du Tathāgata, est comparable à l'ancienne série des homologues indiennes : dieu-esprit-lumière-semence.⁴⁰

Le rayon lumineux est une façon symbolique pour illustrer cette nature de bouddha (sk. *tathāgatagarbha*) qui permet à chaque être de réaliser la bouddhité. D'après Eliade, « [le] rayonnement du corps est, donc, un syndrome de la transcendance de tout état conditionné : les dieux, les hommes et les Bouddhas rayonnent lorsqu'ils sont dans le *samādhi*, c'est-à-dire lorsqu'ils sont identifiés à la réalité ultime, à l'Être. »⁴¹ Si, pendant la lecture du *Bardo-Thödol*, le défunt n'est pas encore un être lumineux, il est par contre invité à le devenir puisque, lors de chacune des apparitions des familles de bouddhas, la même formule revient dans laquelle le mort est appelé à être « dissous en lumière d'arcs-en-ciel du cœur de Baghavan et de sa parèdre. »⁴² Cependant, tout repose sur les prédispositions du défunt. En effet, le rayon, en plus de représenter le lien entre le mort et la divinité ainsi que la potentialité autolumineuse du défunt, c'est-à-dire le fait qu'il a

⁴⁰ Mircea Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978, p. 132.

⁴¹ Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, op. cit., p. 38.

⁴² *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 120.

la possibilité de réaliser la bouddhité, évoque également l'idée que toute l'issue du processus repose, en fin de compte, sur le mort lui-même, puisque c'est lui qui reçoit les rayons des bouddhas : « Un être rayonnant est de nature ignée, apparenté au soleil. Il pourra réchauffer, stimuler et féconder, ou au contraire brûler, sécher, stériliser, selon les dispositions du sujet qui recevra ses rayons. »⁴³ Or, il y a deux dimensions qui influenceront sur la disposition du défunt lors de la lecture du *Bardo-Thödol*. La première réside dans la capacité du mort de reconnaître les nombreuses visualisations qui se manifestent à lui, puisque la reconnaissance est le maître mot du Vajrayāna et de l'une de ses pratiques, le *Dzogchen* : « Reconnaître cette essence qui gît en nous et ne plus nous en distraire, tel est le but de la pratique du Dzogchen. »⁴⁴ Cette dimension de la reconnaissance fera d'ailleurs l'objet de la deuxième partie de ce premier chapitre. L'autre aspect qui joue un rôle essentiel sur la disposition du défunt est le *karma* dont l'ascendant est symbolisé par le troisième type de lumières du *Bardo-Thödol* que nous allons maintenant examiner.

En plus de la première luminosité, expression du *dharmakāya*, le corps de vacuité, des cinq lumières de sagesse et des rayons lumineux des bouddhas, émanations du *sambhogakāya*, le corps de jouissance, il y a une troisième catégorie de lumières qui apparaissent au mort lors du bardo de la réalité absolue. Ces lumières représentent les six différents états d'existence dans le *samsāra* : le royaume des enfers, des esprits avides, des animaux, des humains, des demi-dieux ou titans, et celui des dieux. Ainsi, parallèlement aux lumières de sagesse, de « pales et ternes lueurs » associées à chacun de ces mondes apparaissent lors des visions des cinq familles de bouddhas, comme l'illustre cet extrait qui se rapporte à la manifestation du bouddha Aksobhya : « Une terne lueur gris fumée te parvient simultanément avec cette lumière blanche de la sagesse

⁴³ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, op. cit., p. 640.

⁴⁴ Philippe Cornu, *Le miroir du cœur. Tantra du Dzogchen*, Paris, Seuil, 1994, p. 45.

fondamentale. »⁴⁵ D'une part, ces deux types de lumières, les lumières de sagesse et les pales lueurs, symbolisent les deux issues qui attendent le mort lors de la lecture du *Bardo-Thödol*, à savoir l'illumination ou la renaissance dans l'un des mondes du *samsāra*.⁴⁶ D'autre part, tout comme chacune des lumières reliées aux cinq familles de bouddhas était associée à une forme de sagesse de l'esprit d'éveil, chacune des ternes lueurs est la manifestation des cinq passions, ces émotions négatives qui engendrent le mauvais *karma* et la souffrance : la colère, la jalousie, l'orgueil, le désir et l'ignorance. Cependant, pour Francesca Fremantle, ces cinq passions sont l'énergie pure des lumières de sagesse qui se manifestent à un niveau impur, samsarique : « They are really nothing but distortions of enlightened energy, therefore they too are included within the five families. »⁴⁷ Le problème réside dans le fait que le mort risque de s'identifier davantage à cette forme d'énergie lors du bardo de la réalité absolue puisque les empreintes karmiques ne s'effacent pas avec la mort. Conséquemment, le défunt se reconnaît dans la forme d'énergie négative qui s'est le plus manifestée pendant son existence et il est attiré par elle. C'est pourquoi le *karma*, la loi de la causalité, est déterminante tout au long du *Bardo-Thödol*, et on peut le constater ici dans la vision de Ratnasambhava : « Ceux dont l'orgueil est puissant et qui, ayant accompli de nombreux actes nuisibles, ont d'épais voiles en leur esprit, seront effrayés par les crochets lumineux de la compassion des Bouddhas et ils s'enfuiront malgré la chance qu'ils avaient d'obtenir la vue pénétrante. »⁴⁸ Les émotions et les actions qui ont dominé l'existence du défunt jouent donc un rôle fondamental puisqu'elles vont influencer sur l'attitude que le défunt va adopter par rapport aux visions qui se présentent à lui pendant les trois états intermédiaires

⁴⁵ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 116.

⁴⁶ Il existe également une troisième possibilité qui consiste à renaître dans la Terre Pure, ce qui facilite la pratique du Dharma et, par conséquent, la réalisation de l'éveil. Cf. *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 64 et également Bokar Rinpoche, *Death and the Art of Dying in Tibetan Buddhism*, San Francisco, ClearPoint Press, 1993, p. 70-73.

⁴⁷ Francesca Fremantle, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*, op. cit., p. 114.

⁴⁸ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 117-118.

suivant la mort. Il est à noter que l'image des voiles recouvrant l'esprit utilisée dans cet extrait est très significative puisqu'elle rappelle l'idée que la réalité ultime de toute chose est toujours présente mais se trouve dissimulée sous les illusions forgées par l'ignorance d'un esprit conceptualiste et dualiste. Le mort qui, lors du bardo de la réalité absolue, ne parvient pas à la vue pénétrante, fuit les lumières de sagesse et se réfugie dans la vision des ternes lueurs. Il demeure ainsi captif du *samsāra*, « prisonnier du grand océan de souffrance de la ronde des existences »⁴⁹ et il ne peut s'en libérer.

II. Connaissance et reconnaissance

La lecture du *Bardo-Thödol* ne peut être utile que si le mourant a été initié, à un moment ou à un autre de sa vie, aux enseignements du Vajrayāna. En effet, le mode sous lequel se présente le *Bardo-Thödol* est celui de la « reconnaissance », et non de la « connaissance ». Il s'agit, au moment de la mort, de « re-connaître », donc de connaître de nouveau, et seule cette reconnaissance permet de réaliser l'éveil. Les diverses visualisations qui se déploient présupposent une initiation préalable, comme le démontrent ces deux extraits : « Si tu ne connais pas la clef des instructions, tu ne reconnaîtras pas les sons, les lumières et les rayonnements et tu erreras dans le cycle des existences »⁵⁰, « Maintenant, le huitième jour, les légions divines des buveurs de sang apparaissent. Reconnais-les sans être distrait. »⁵¹ Ainsi, bien qu'il constitue un guide à travers les trois états intermédiaires entre la mort et la renaissance, le *Bardo-Thödol* s'adresse principalement à ceux qui ont pratiqué le Vajrayāna de leur vivant, ou du moins, qui se sont familiarisés avec ses différents enseignements. Comme l'écrit Eliade,

⁴⁹ Ibid., p. 130.

⁵⁰ Ibid., p. 113.

⁵¹ Ibid., p. 145.

«[ceux] qui savent peuvent entrer, mais la Porte est fermée pour ceux qui ne savent pas.»⁵² En fait, si la porte est « fermée », c'est surtout parce que le défunt n'est pas capable de mettre à profit les diverses visions des lumières de sagesse, des déités paisibles et courroucées et des mandalas qui se déploient pendant les états intermédiaires suivant la mort puisqu'il ne les reconnaît pas. Ainsi, le défunt qui n'a pas été initié aux divers enseignements et pratiques du Vajrayāna ne sera pas en mesure de saisir les nombreuses opportunités qui s'offrent à lui pour parvenir à l'illumination. Toutefois, si la connaissance et la pratique préalables sont des conditions de libération, elles ne constituent pas un accès direct vers l'éveil. En effet, c'est la reconnaissance qui importe ici et, dans ce processus, le défunt doit prendre une part active. Bachelard avait décelé cet élément à la fois actif et passif de la lumière qui se donne tout en laissant une part agissante à celui qui se trouve en sa présence : « Dans les espaces infinis, la lumière ne fait donc *rien*. Elle attend l'œil. Elle attend l'âme. Elle est donc la base de l'illumination spirituelle.»⁵³ Cet aspect rappelle celui du rayon dont l'action bienveillante dépendait de la disposition du sujet. Bien que le défunt n'ait pas à chercher la lumière puisque, comme nous l'avons vu précédemment, les lumières de sagesse des bouddhas apparaissent à de nombreuses reprises, la difficulté consiste plutôt pour lui à reconnaître ces visualisations comme étant sa véritable nature : « Noble fils, tout ceci vient du déploiement et de la potentialité inhérente à ta propre connaissance et ne vient pas d'ailleurs.»⁵⁴ Par conséquent, ce qui empêche le mort de parvenir à l'éveil n'est pas l'absence de la lumière spirituelle puisque, lors des bardos du douloureux moment de la mort et de la réalité absolue, le défunt pénètre dans un registre sacré où la lumière est omniprésente. L'obstacle principal réside plutôt dans la crainte, dans la terreur éprouvée

⁵² Mircea Eliade, *Méhistophélès et l'Androgyne*, op. cit., p. 28.

⁵³ Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 174.

⁵⁴ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 129.

devant ces visions qui provoquent des réactions très fortes de peur et d'effroi, comme l'illustre ce passage caractéristique :

Cette lumière jaune provenant du cœur du divin père Ratnasambhava et de la mère divine t'atteint si directement que tu n'en peux supporter la vue. Simultanément avec cette lumière de sagesse, la lueur bleue de l'état humain t'atteint au cœur. À cause de ton orgueil, tu éprouves pour elle de l'attraction et cela suscite ta crainte de la lumière jaune rayonnante et éclatante, au point que tu voudrais la fuir.⁵⁵

Nous avons donc observé que deux types de lumières apparaissent au mort simultanément : une lumière éclatante qui cause la crainte, et une terne lueur qui provoque l'attraction. En fait, dans l'aspect même à travers lequel se présentent ces deux types de lumière, il y a un élément qui explique en partie les réactions opposées que suscite chez le défunt la vision de ces manifestations. Il s'agit de la concentration de la lumière. Alors que les lueurs pales et ternes constituent une lumière diffuse, les lumières de sagesse des bouddhas, elles, sont très concentrées :

[...] la lumière de la suprême connaissance discriminative qui brille éclatante et constellée de grains lumineux les uns à l'intérieur des autres, et elle jaillit du cœur d'Amitabha le divin père et du cœur de la mère divine; dardant ses rayons, pour toi presque insupportables, elle te touche au cœur.⁵⁶

L'effroi suscité par ces visualisations s'explique donc de deux manières. D'une part, cette forme de lumière est composée de disques lumineux appelés « thiglés »⁵⁷, elle provient du cœur d'une déité et se rend jusqu'au cœur du défunt. D'autre part, l'intensité, l'ardeur des lumières de sagesse est si puissante que leur éclat en devient

⁵⁵ Ibid., p. 118.

⁵⁶ Ibid., p. 121.

⁵⁷ Les *thiglés* possèdent plusieurs significations différentes selon qu'ils sont considérés du point de vue du tantrisme ou du *Dzogchen*. Dans ce passage, les *thiglés* sont envisagés avant tout dans leur dimension visuelle. Ils constituent les disques lumineux qui forment les lumières de sagesse des bouddhas. Cf. Philippe Cornu, *Le miroir du cœur. Tantra du Dzogchen*, op. cit., p. 162-168.

presque insoutenable. D'après Bevan, une forte concentration de lumière peut susciter une violente réaction de peur et d'angoisse, ce qu'il relie à l'idée d'« effroi mystique » ou de « terreur sacrée », un concept qui avait été élaboré par Rudolf Otto, comme Bevan l'explique :

And there is one thing which ought to be noticed giving a special character to the impression made by a high degree of concentrated light, by a dazzling blaze, as against the impression made by mild, diffused light : the glory may have in it a quality of terror. The Divine, the Holy, as Rudolf Otto has made us realize, has in it an awfulness akin to terror. When therefore the symbol of glory is applied to God, its appropriateness may be due not only to the admiration aroused by concentrated light, but to the fear.⁵⁸

Or cette peur suscitée par le contact avec le sacré, avec le divin, ne devient-elle pas encore plus grande lorsque le mort n'a pas été initié, à travers les pratiques du Vajrayāna, à de telles visions ? Ou encore, lorsque ces manifestations du divin doivent être reconnues comme siennes, comme c'est le cas dans le *Bardo-Thödol* ? Car il s'agit en effet pour le mort de devenir bouddha à son tour et d'ainsi réaliser sa propre nature, son état d'être primordial. C'est pourquoi seule la connaissance rend alors possible la reconnaissance de ce qui, au départ, est *mirum*, c'est-à-dire de ce qui constitue un mystère divin et semble être inconnu et extérieur à soi. La connaissance mais aussi l'expérience préalable acquise grâce aux diverses pratiques du Vajrayāna permettent au défunt d'aller au-delà des émotions violentes et parfois négatives que suscite le mystère :

L'objet réellement mystérieux est insaisissable et inconcevable non seulement parce que ma connaissance relative à cet objet a des limites déterminées et infranchissables, mais parce qu'ici je me heurte à quelque chose de « tout autre », à une réalité qui, par sa nature et son essence, est incommensurable et devant laquelle je recule saisi de stupeur.⁵⁹

⁵⁸ Edwyn Bevan, *Symbolism and Belief*, op. cit., p. 143.

⁵⁹ Rudolf Otto, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, op. cit., p. 48.

La connaissance devient donc, dans les états intermédiaires suivant la mort, l'une des conditions de libération puisqu'elle permet précisément d'éviter que le défunt ne se maintienne dans une conscience duelle alors qu'il est invité, au contraire, à s'unir, à se dissoudre, et ainsi à réaliser sa nature essentielle : « Détends profondément ton esprit en la non-conceptualisation. Dans cet état, toutes les formes divines et toutes les radiations lumineuses se fondront en toi et tu deviendras Bouddha. »⁶⁰ Dans le *Bardo-Thödol*, la reconnaissance est d'ailleurs comparée à la réunion de deux êtres chers : « Tu trouveras la vue pénétrante comme une mère retrouve son enfant ou comme on retrouve un ami. »⁶¹ Mais quelle est cette connaissance dont il est question ici ? Et quelle initiation permet au défunt de reconnaître les différentes visualisations décrites dans le *Bardo-Thödol* et lui permet surtout de le libérer de son état d'être conditionné ?

Dans le *Bardo-Thödol*, il s'agit évidemment de l'initiation au Vajrayāna, le tantrisme tibétain. Tout comme de nombreuses voies spirituelles, le Vajrayāna ne se réduit pas uniquement à l'enseignement, au savoir intellectuel, à la « vue », mais il repose également sur l'expérience mystique, sur la pratique. Chögyal Namkhai Norbu écrit d'ailleurs : « La réalisation n'est pas une connaissance à propos de l'univers, mais l'expérience vivante de la nature de l'univers. »⁶² La connaissance n'est donc pas d'ordre uniquement intellectuel mais expérientiel également. Par ailleurs, le mode de transmission est particulièrement important dans le Vajrayāna puisqu'il s'appuie principalement sur un moyen direct, la transmission orale de maître à disciple, ce que Otto désigne sous l'expression *viva vox*. Dans ce type d'introduction directe à l'enseignement et à la pratique, l'élément fondamental réside dans l'engagement du

⁶⁰ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 129.

⁶¹ Ibid., p.129.

⁶² Chögyal Namkhai Norbu, *Dzogchen et Tantra. La Voie de la Lumière du bouddhisme tibétain*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 103.

pratiquant puisque « même sous la forme de la *viva vox*, la simple parole est inefficace si l' 'esprit qui est dans le cœur' ne vient pas au-devant d'elle, s'il n'y a pas affinité entre la parole et celui qui la reçoit[...] »⁶³ Ainsi, il y a une forme de contrat tacite qui s'établit entre le maître spirituel et le disciple, qui est d'ailleurs mentionné dans l'introduction du *Bardo-Thödol* où l'on donne certaines instructions sur la lecture du texte : « Et celui qui, auparavant, avait une maîtrise de l'enseignement spirituel mais a rompu son lien initiatique avec son Lama, a obligatoirement besoin de la lecture, puisque depuis qu'il a manqué à son vœu inviolable, il fait partie de ceux qui devront subir à nouveau un état d'existence misérable. »⁶⁴ Dans le bouddhisme tibétain, le Lama prodigue les enseignements du Dharma et guide le disciple dans sa pratique et c'est pourquoi l'adepte doit lui accorder toute sa confiance et lui témoigner une profonde dévotion.

Outre l'engagement ou la participation, Chögyal Namkhai Norbu identifie quatre autres aptitudes requises de la part d'un pratiquant du Vajrayāna : la diligence, la présence, la pratique effective et *prajñā*, la « connaissance qui va au-delà »⁶⁵, c'est-à-dire qui est à la fois intelligence et sagesse. Enfin, un dernier point essentiel qu'il convient de mentionner ici : contrairement à d'autres voies du bouddhisme, le Vajrayāna n'est pas une voie graduelle mais se veut une voie directe qui mène à l'illumination. Par conséquent, le Vajrayāna n'est pas constitué d'une série d'étapes à franchir, mais il laisse plutôt au pratiquant la possibilité de choisir parmi une multiplicité de pratiques celles qui seront le plus adaptées à ses capacités.⁶⁶

⁶³ Rudolf Otto, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, op. cit., p. 98.

⁶⁴ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 109.

⁶⁵ Cf. Chögyal Namkhai Norbu, *Dzogchen et Tantra. La Voie de la Lumière du bouddhisme tibétain*, op. cit., p. 162-163.

⁶⁶ Au sujet des différentes voies et pratiques dans le Vajrayāna, cf. Chögyal Namkhai Norbu, *Dzogchen et Tantra. La Voie de la Lumière du bouddhisme tibétain*, op. cit., chap. VII, « La Voie ».

En ce qui concerne le bardo de la réalité absolue, l'une des pratiques du Vajrayāna que l'on y retrouve est celle du *Dzogchen*, la « Grande Perfection ». Le *Dzogchen* est à l'école des Nyingmapa ce que le *Mahāmudrā* ou « Grand Symbole » est aux nouvelles écoles en ce que ces pratiques constituent les deux formes de réalisation les plus élevées enseignées. Très semblables, le *Dzogchen* et le *Mahāmudrā* comportent des exercices sans formes, ce qui signifie qu'elles ne s'appuient sur aucune méthode de visualisation. Le *Dzogchen* repose principalement sur l'autolibération dans l'état de *rigpa*, c'est-à-dire de la conscience éveillée. Le *rigpa* est un état de conscience qui est au cœur du *Dzogchen* et rejoint l'image de la lumière en tant qu'expression de l'esprit d'éveil : « Rigpa est l'état de présence claire et éveillée qui transcende les limites de l'esprit ordinaire. En essence vide et primordialement pur, Rigpa a pour nature la luminosité spontanément présente et pour énergie une incessante compassion. »⁶⁷ Ce n'est que dans l'état de *rigpa* que les passions ou les poisons de l'esprit que sont l'ignorance, la colère, l'orgueil, le désir et la jalousie peuvent se libérer spontanément au lieu de devoir être éliminés en cultivant le renoncement, comme c'est le cas dans les enseignements du Hīnayāna par exemple. Par ailleurs, grâce à la pratique du *Dzogchen*, les diverses manifestations qui se déploient lors du bardo de la réalité absolue pourront être perçues comme autant d'expressions de l'esprit d'éveil. Dans le *Dzogchen*, la Base⁶⁸, l'état primordial de l'individu et de l'univers et d'où émergent les visualisations du *Bardo-Thödol*, est considérée sous trois aspects reliés entre eux : l'Essence, la Nature et l'Énergie. L'Essence désigne la vacuité de l'esprit, la Nature fait référence à la manifestation de l'esprit à travers le monde phénoménal, et l'Énergie traite des trois

⁶⁷ Philippe Cornu, *Le miroir du cœur. Tantra du Dzogchen*, op. cit., p. 41.

⁶⁸ La Base, la Voie et le Fruit composent la division tripartite de tout véhicule bouddhiste. La Base constitue la condition fondamentale de l'individu, son essence, la Voie désigne les diverses pratiques, et le Fruit concerne la réalisation. Pour une explication détaillée de ces trois concepts dans le *Dzogchen*, cf. Chögyal Namkhai Norbu, *Dzogchen et Tantra. La Voie de la Lumière du bouddhisme tibétain*, op. cit., Ch. VI « La Base », Ch. VII « La Voie » et Ch. VIII « Le Fruit ».

modes de manifestation de ces phénomènes. À travers le Base, la Nature et l'Énergie, « [l'univers] est compris comme le jeu spontané de l'énergie de l'état primordial ». ⁶⁹ Eliade reprend lui aussi cette image du jeu et établit une relation de sens entre feu, lumière et cosmogonie lorsqu'il écrit : « La flamme et la lumière symbolisent donc, dans l'Inde, la création cosmique et l'essence même du Cosmos, justement parce que l'Univers est conçu comme la libre manifestation de la divinité, en dernière analyse : son 'jeu'. » ⁷⁰ Puisque la nature de la Base, c'est-à-dire la nature de l'état primordial de l'univers, est de se manifester à travers les êtres et les phénomènes, les possibilités sont infinies. Le *Bardo-Thödol* rend compte de ces multiples potentialités, notamment à travers les différentes manifestations des déités paisibles et courroucées : « Le onzième jour t'apparaît le très haut Padma-Heruka de l'ordre Padma des divins buveurs de sang. Sa peau est de couleur rouge sombre, il a trois têtes, six bras, quatre jambes écartées. La tête de droite est blanche, la gauche bleue, celle du milieu rouge foncé ! » ⁷¹ Ainsi, parallèlement au symbolisme propre à chaque vision, on repère toute la dimension de l'aspect créatif inhérent à l'univers qui s'exprime sous ces manifestations. Cet état constitue, selon Sogyal Rinpoché, « le champ illimité, toujours spontané et parfait, d'une créativité dynamique et incessante ». ⁷² Cependant, l'ignorance du défunt mais également sa volonté de conserver son ego peuvent transformer les visions du *Bardo-Thödol* en obstacles. Le processus de la mort engendre une dissolution du corps et des éléments qui le composent et les frontières qui délimitaient l'ego du monde extérieur deviennent alors indistinctes, ce qui pourrait favoriser l'émergence d'un état de non-dualité. Mais le danger réside dans le risque que le défunt tente de restaurer son identité et se reconstitue en observateur face aux diverses visualisations qui se présentent dans le *Bardo-Thödol*,

⁶⁹ Chögyal Namkhai Norbu, *Dzogchen et Tantra. La Voie de la Lumière du bouddhisme tibétain*, op. cit., p. 102.

⁷⁰ Mircea Eliade, *Méphisophèles et l'Androgyne*, op. cit., p. 41.

⁷¹ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 149.

⁷² Sogyal Rinpoché, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, op. cit., p. 291.

opérant ainsi une séparation duelle entre les projections de son esprit et lui-même. Or, les visions des bardos ne constituent pas une réalité extérieure mais elles ne sont que le déploiement de l'énergie de l'esprit d'éveil, ce que le Lama se fait un devoir de rappeler ponctuellement au défunt : « Tous les phénomènes ou possibilités de manifestation t'apparaîtront sous la forme des corps des divinités et des lumières, reconnais-les comme étant l'irradiation de ton propre esprit. »⁷³ C'est pourquoi seul l'être qui sait demeurer dans le *rigpa*, dans cet état de vue claire, pénétrante, non conceptuelle, spontanée, peut reconnaître les manifestations du *Bardo-Thödol* pour ce qu'elles sont :

En effet, selon la vue, tous les phénomènes du samsâra et du nirvâna résultent du déploiement spontané de la base primordiale de l'esprit. Selon qu'on les reconnaît pour tels ou qu'on les croit autres, on est éveillé ou plongé dans l'illusion. La différence est opérée par la reconnaissance de rigpa. Au sein de rigpa, toute apparence, toute pensée ou émotion est parfaite et libre depuis toujours.⁷⁴

Ainsi, comme nous avons pu l'observer avec la pratique du *Dzogchen*, le Vajrayâna n'est pas une voie de renonciation et de sacrifices visant par exemple à éradiquer complètement les émotions perturbatrices, les poisons de l'esprit que sont l'ignorance, la colère, l'orgueil, le désir et la jalousie. Le Vajrayâna travaille plutôt avec ce qui *est* puisqu'il s'agit, pour le pratiquant, de laisser toutes les pensées, les émotions et les phénomènes surgir et se déployer librement afin qu'ils se libèrent automatiquement. Cela se produit dès lors qu'un individu est dans l'état de *rigpa* puisque « c'est le fait de demeurer sans distraction en rigpa qui fait la différence. En regardant directement tout ce qui s'élève dans l'esprit sans rien juger ni modifier artificiellement, toute émergence se libère naturellement, sans laisser de trace. »⁷⁵ C'est pourquoi la présence, l'attention constitue le motif de l'une des phrases clés que le Lama adresse au mort périodiquement

⁷³ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 157.

⁷⁴ Philippe Cornu, *Le miroir du cœur. Tantra du Dzogchen*, op. cit., p. 67.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 139.

tout au long de la lecture du *Bardo-Thödol* : « Noble fils, écoute sans distraction ! »⁷⁶

Cette phrase récurrente introduit généralement chaque nouvelle vision des déités paisibles et courroucées afin de rappeler constamment au mort qu'il doit être présent en *rigpa* afin que les diverses manifestations des déités constituent pour lui une réelle opportunité lui permettant de réaliser l'éveil. Mais pour être capable d'entrer dans cet état au moment de la mort, il faut y avoir été initié pendant l'existence. Encore une fois, le principe de la reconnaissance est fondamental, comme l'explique Philippe Cornu : « Il ne suffit pas en effet de recevoir un enseignement avec la compréhension intellectuelle, il n'est pas non plus suffisant de se voir présenter *rigpa*, encore faut-il pouvoir le reconnaître directement, l'identifier sans se fourvoyer. »⁷⁷ C'est précisément parce que la mort constitue un moment de bouleversements intenses où l'être humain perd tous ses repères habituels que seul celui qui a pratiqué assidûment ne sera pas distrait par la peur ou l'angoisse que peuvent susciter l'expérience des phénomènes décrits dans le *Bardo-Thödol*. « Mourir sans contrôle conscient entraîne la perte de tout ce que vous vous êtes efforcé d'apprendre si durement dans cette vie, et il ne subsistera en vous que les empreintes de cette connaissance »⁷⁸ écrit Geshe Kelsang Gyatso. C'est pourquoi, malgré toutes les initiations et les enseignements reçus, la mort constitue en quelque sorte l'épreuve finale pour le disciple. Eliade considère d'ailleurs la mort comme étant l'initiation ultime puisque, pour celui qui n'a pas réalisé la bouddhité pendant sa vie terrestre, la mort représente la dernière possibilité de libération avant la renaissance : « L'expérience de la Lumière *post mortem* constitue la dernière, et peut-être la plus difficile, épreuve initiatique. »⁷⁹ Le fait que la mort constitue l'initiation la plus pénible peut s'expliquer de trois manières dans le *Bardo-Thödol*. Dans un premier temps, la

⁷⁶ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 152.

⁷⁷ Philippe Cornu, *Le miroir du cœur. Tantra du Dzogchen*, op. cit., p. 185.

⁷⁸ Geshe Kelsang Gyatso, *Claire Lumière de Félicité. Le Mahamudra dans le Bouddhisme du Vajrayana*, France, Dharma, 1986, p. 130.

⁷⁹ Mircea Eliade, *Méhistophélès et l'Androgyne*, op. cit., p. 45.

perte des repères associés à l'existence humaine est un obstacle qui risque de déstabiliser le défunt : «Tu disposes de ce qu'on appelle le corps-mental venu des tendances inconscientes de ton esprit. Comme tu n'as plus de corps de chair et de sang, tu n'as rien à craindre des sons, de la lumière et des rayonnements qui te parviennent puisque tu ne peux mourir.»⁸⁰ Dans un deuxième temps, il y a un sentiment d'urgence qui se fait sentir dans le *Bardo-Thödol* puisque le temps est compté avant la prochaine renaissance. En effet, même si les possibilités de libération sont nombreuses pendant les trois états intermédiaires suivant la mort, elles ne sont pas illimitées. Chaque vision des divinités paisibles et courroucées, des lumières de sagesse et des mandalas ne se présente qu'une seule fois au défunt. Conséquemment, même si chaque jour dans le bardo de la réalité absolue offre une nouvelle possibilité de libération, ces « jours » sont comptés.⁸¹ Dans un troisième temps, la présence du *karma* se fait sentir pendant le *Bardo-Thödol*, ce qui peut constituer un obstacle important à la libération. Nous avons remarqué que, dans le bardo de la réalité absolue, les *karma* se manifestent à travers la vision des ternes lueurs qui apparaissent simultanément avec les lumières de sagesse. Ces lueurs vont exercer une attraction plus ou moins grande sur le défunt, notamment parce qu'il souhaite retourner à ce qui lui est familier, comme l'explique Francesca Fremantle : « However, we have a deep, instinctive longing to return to individual existence, and so, at the same time as the visions of enlightenment, we dimly perceive pathways leading back to the six

⁸⁰ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 112-113. Nous explorerons plus avant l'aspect du corps mental dans le troisième chapitre.

⁸¹ Les mots « journée » ou « jour » employés dans ce texte ainsi que dans le *Bardo-Thödol*, ne signifient pas une durée de vingt-quatre heures mais plutôt une période de méditation dans laquelle le défunt a pu demeurer sans distraction : « Dans le *Livre des Morts tibétain*, des périodes comptées en un certain nombre de jours sont attribuées aux expériences du bardo de la dharmata. Il ne s'agit pas de jours solaires de vingt-quatre heures, car dans le domaine de la dharmata, de telles limites de temps et d'espace sont totalement transcendées. Ce sont des « jours de méditation » et ils se réfèrent au temps que nous avons pu passer, sans distraction, dans la nature de l'esprit, ou dans un même état d'esprit. Si nous n'avons pas acquis de stabilité dans notre pratique de la méditation, ces jours pourront être extrêmement courts, et l'apparition des déités paisibles et courroucées si fugace que nous ne nous rendrons peut-être même pas compte qu'elle a eu lieu. » (Sogyal Rinpoché, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, op. cit., p. 499-500.)

realms of samsara.»⁸² Les *karma* influencent également la prochaine renaissance, lorsque le mort se retrouve dans le bardo du devenir : « Alors luiront sur toi les six lumières des six règnes d'existence. La lumière la plus intense brillera là où tes actions passées te feront renaître.»⁸³ C'est pourquoi la mort telle qu'elle se présente dans le *Bardo-Thödol* peut être considérée comme l'épreuve initiatique ultime, et ce autant pour le pratiquant du Vajrayāna que pour celui qui n'a aucune connaissance de ces enseignements.

Le registre de lumière dans lequel le défunt se trouve plongé dès le début du *Bardo-Thödol* indique que le moment du contact avec la réalité ultime est arrivé. Nous avons vu que, dans l'état intermédiaire du moment de la mort, la lumière se manifeste d'abord à travers la première luminosité, émanation du *dharmakāya*, le corps de vacuité. Puis, dans le bardo de la réalité absolue, la lumière apparaît sous la forme de rayons et des cinq lumières de sagesse associées aux cinq familles de bouddhas. Ces deux autres types de lumières sont autant d'expressions du corps de jouissance, le *sambhogakāya*. La présence de la lumière dans le *Bardo-Thödol* révèle une première forme de possibilité de libération. Cependant, les pales et ternes lueurs des mondes du *samsāra* se manifestent également et exercent, elles aussi, leur influence sur le mort puisqu'à travers elles c'est la loi du *karma* qui agit sur le défunt. Sogyal Rinpoché écrit : « [...] il est important de savoir que le moment de la mort révèle deux aspects de nous-mêmes : notre nature absolue, et notre nature relative – ce que nous sommes et ce que nous avons été dans cette vie.»⁸⁴ L'image de la lumière peut donc également être considérée par rapport aux différents temps de la vie de l'individu. Les ternes lueurs représentent la condition

⁸² Francesca Fremantle, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*, op. cit., p. 65.

⁸³ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 185. Une section du troisième chapitre sera d'ailleurs consacrée à l'étude du symbolisme du karma dans le bardo du devenir.

⁸⁴ Sogyal Rinpoché, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, op. cit., p. 467.

d'existence passée du défunt mais également sa condition d'existence future, dans le cas où le mort ne réaliserait pas la bouddhité dans les états intermédiaires suivant la mort. La première luminosité et les lumières de sagesse des bouddhas représentent la nature absolue du défunt, son état primordial, qui n'a ni de début ni de fin. Pour ce qui est du troisième type de lumières, les rayons lumineux, ils symbolisent eux aussi l'expression de la nature de bouddha qui se trouve à l'intérieur de chaque individu. Toutefois, la réalisation de cette nature éveillée dépend de la condition d'esprit du mort pendant le bardo de la réalité absolue. Comme nous avons pu le constater, cette disposition du défunt lors de la lecture du *Bardo-Thödol* est elle-même étroitement liée à la connaissance et à la reconnaissance des enseignements du Vajrayāna. Plus particulièrement, elle a trait à la pratique du *Dzogchen* grâce auquel le mort qui parvient à maintenir son esprit dans l'état non-dual de *rigpa*, peut considérer les différentes manifestations du *Bardo-Thödol* pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire autant d'expressions de l'esprit d'éveil.

Chapitre 2

La totalité salvifique : exploration des mandalas et des déités

*En cercle très parfait, sans principe et sans bout,
Qui sans circonférence a son centre partout ;
Il a tout, est partout, voire est un Tout suprême
Qui n'étant rien est Tout, et n'est que l'Être même.⁸⁵*

Le premier chapitre présentait la lumière et la reconnaissance comme une première possibilité de libération offerte au défunt dans le *Bardo-Thödol*. La notion de totalité constitue un deuxième grand thème lié à la délivrance du *samsāra* que nous aborderons dans ce deuxième chapitre. Dans le bouddhisme, la totalité est l'Unité qui, grâce à l'énergie créatrice de l'esprit d'éveil, multiplie ses manifestations et peut ainsi rejoindre un plus grand nombre d'êtres afin de les sauver. Le principe de la totalité tel que nous l'entendons ici se traduit donc par différents symboles dont les expressions diversifiées deviennent autant d'expédients salvifiques, c'est-à-dire de moyens permettant de réaliser la bouddhité.

Dans son essai sur la totalité, Christian Godin écrit : « Les Upanishads définissent même la perte dans le Tout, la fusion en lui comme une délivrance. L'Inde a développé une eschatologie et une sotériologie de la totalité. »⁸⁶ L'expérience de la totalité permet au disciple de réconcilier les diverses polarités opposées de son être afin de dépasser le dualisme et le conceptualisme inhérents à sa nature d'être conditionné. En effet, la totalité est liée à la libération dans la mesure où elle est compréhension de l'univers,

⁸⁵ Jean de Labadie, cité par Christian Godin, *La Totalité. Deuxième Section. Les pensées totalisantes*, Paris, Champ Vallon, 1998, p. 202.

⁸⁶ Christian Godin, *La Totalité. Troisième Section. La philosophie*, Paris, Champ Vallon, 2000, p. 193.

intégration des opposés et transmutation de l'énergie négative, samsarique, en énergie positive, un procédé qui est au cœur des enseignements et de la pratique du Vajrayāna. Selon Martin Brauen, l'une des particularités du bouddhisme tantrique⁸⁷ est précisément de considérer l'entière d'un phénomène, c'est-à-dire de travailler d'une manière intégrale plutôt que parcellaire : « La vision globale du bouddhisme tantrique exclut la possibilité de s'attaquer sélectivement aux fautes et aux impuretés, mais postule une action holistique qui tient compte des interrelations mutuelles et du droit à l'existence de la totalité de la nature. »⁸⁸ Plusieurs des symboles que l'on retrouve dans le *Bardo-Thödol* représentent la totalité et opèrent globalement. Dans ce deuxième chapitre, nous allons examiner ces différentes représentations ainsi que la manière dont elles fonctionnent. Dans un premier temps, nous étudierons l'image du mandala et son évolution à l'intérieur du *Bardo-Thödol*. Dans un deuxième temps, nous verrons comment les différents éléments symboliques des déités paisibles et courroucées ainsi que du couple primordial contribuent à la libération du défunt.

I. Le mandala

Issu de la tradition hindouiste, le mandala est un symbole polyvalent dans le bouddhisme tibétain. Utilisé lors de cérémonies liturgiques et initiatiques, il est peint ou construit avec différents matériaux selon des techniques particulières et il constitue une forme d'art en soi. Il représente alors le royaume des déités et il fait également figure d'offrande. Lorsqu'il est employé dans la pratique individuelle, le mandala devient une pratique de visualisation très efficace. Comme nous allons le voir, il facilite la

⁸⁷ Rappelons que le Vajrayāna est considéré comme le bouddhisme tantrique du Tibet.

⁸⁸ Martin Brauen, *Mandala. Cercle sacré du bouddhisme tibétain*, Lausanne, Favre, [1992] rééd. 2004, p. 147.

concentration et permet également de transmuter l'énergie samsarique en énergie pure, une technique qui est à la base des enseignements du Vajrayāna. Il peut être associé au symbole du cercle puisqu'en sanskrit, le mot *mandala* signifie « cercle » et que son image picturale prend généralement cette forme. Le mandala et le cercle ont ceci de particulier qu'ils introduisent un double mouvement, comme l'explique Christian Godin :

Image dialectique par excellence, le cercle, première synthèse, conjoint l'intériorité (le point central) et l'extériorité (la circonférence), l'unité et la multiplicité, le repliement et le déploiement. [...] Le fait que le centre (l'Un transcendant) peut ne pas figurer mais reste néanmoins ce dont tout (la circonférence) procède, est, dans cette symbolique, déterminant. L'absence – un vide qui n'est pas néant – induit la présence et c'est un point aveugle qui produit la visibilité.⁸⁹

Dans les symboles du cercle et du mandala se retrouve donc le principe de vacuité correspondant à l'intériorité, au point central, à l'unité à partir de laquelle la multiplicité se déploie. À travers ce symbole, on observe à la fois la vacuité, le mode d'être réel des choses (l'unité, correspondant au centre du cercle), et à la fois la potentialité infinie de l'univers (le multiple, représenté par la circonférence du cercle). On observe donc une interdépendance entre le centre, l'unité, le non manifesté, et la périphérie, le multiple, le manifesté, puisque l'un ne peut exister sans l'autre. En effet, sans le monde phénoménal, qui est illustré par la périphérie, l'être humain peut difficilement accéder au centre du mandala, soit à la véritable nature des *dharma*, des phénomènes, qui est pure vacuité. Lorsqu'ils sont combinés, le centre et la circonférence forment la totalité puisqu'ils sont la synthèse de l'un et du multiple. Par ailleurs, le double mouvement qui va de l'intérieur vers l'extérieur et de l'extérieur vers l'intérieur constitue l'un des principes fondamentaux de cette image et il n'est donc pas étonnant que cette notion se retrouve

⁸⁹ Christian Godin, *La Totalité. Première Section. De l'imaginaire au symbolique*, Paris, Champ Vallon, 1998, p. 273.

également dans la signification tibétaine du terme *mandala*, comme l'expose Tatjana

Blau :

En tibétain, mandala se dit « Kyil-Khor », ce qui veut dire à peu près centre-périphérie. Tout cercle se compose d'un centre et d'une périphérie. Alors que le pourtour est perceptible par les sens et se définit dans le temps et l'espace, le milieu, le centre reste un mystère – intemporel, sans espace, échappant à toute représentation. Dans le bouddhisme tibétain, ce milieu mystérieux représente le commencement et la fin de tout ce qui est. Avec son langage imagé, le mandala est donc une carte géographique pour la compréhension de l'univers et en même temps du paysage intérieur de l'âme humaine.⁹⁰

Il est intéressant de souligner la notion de mystère qui est introduite par Blau dans cet extrait, car le mandala tient également lieu de parcours initiatique où le disciple est appelé à effectuer une intériorisation progressive le conduisant à la révélation de la présence de l'être éveillé, de la nature de bouddha qui se trouve en lui mais qui, jusqu'alors, était demeurée inconnue et constituait un *mirum*, un mystère divin, selon l'expression de Otto.⁹¹ Grâce à la visualisation de ce symbole, le pratiquant découvre ainsi la quintessence de son être et de l'univers. La double trajectoire du mandala peut également être associée à la naissance et à la mort, deux mouvements contraires dont l'un représente la différenciation progressive, la manifestation de l'être dans l'univers des phénomènes, alors que l'autre constitue le retour vers l'Unité, la Base⁹² d'où surgissent tous les phénomènes :

[...] there are two movements which can be defined by any number of directions : a movement toward and a movement away ; a forward movement, the movement of birth, is away from the center point toward the world of differentiation ; a backward movement toward the point is the movement of death, or reabsorption in the realm of infinite potential.⁹³

⁹⁰ Tatjana Blau, *Mandalas tibétains. Tout procède du milieu, tout retourne au milieu*, Paris, Le Courrier du livre, 1998, p. 37.

⁹¹ Cf. supra, p. 27.

⁹² Cf. supra, p. 30-31.

⁹³ José Argüelles et Miriam Argüelles, *Mandala*, Berkeley, Shambala, 1972, p. 16.

En ce qui concerne la contradiction apparente entre les principes de multiplicité et d'unité, Godin observe encore que le multiple n'est pas l'antithèse de l'unité : « [le] multiple n'est pas tant la négation de l'unité que l'un de ses modes possibles d'apparition. »⁹⁴ Effectivement, dans le *Bardo-Thödol*, les nombreuses visualisations des bouddhas, que ce soit sous leur forme paisible ou courroucée, montrent que la pluralité ne va pas à l'encontre de l'unité puisque toutes ces visions sont issues de l'esprit d'éveil, de la nature de bouddha présente en chaque être, comme l'explique le Lama au défunt : « Lorsque les légions célestes des cinquante-huit buveurs de sang surgiront de l'intérieur de ton cerveau, reconnais que tout ce qui t'apparaît n'est que l'irradiation de ton propre esprit. Tu te fondras alors immédiatement en les divinités buveuses de sang et deviendras Bouddha. »⁹⁵ D'ailleurs, cette idée d'une totalité qui, partant de l'unité, s'exprime à travers la multiplicité est le principe même de la Base primordiale qui constitue l'essence de tout individu selon le bouddhisme tibétain.⁹⁶

Il convient d'aborder brièvement l'aspect pragmatique du mandala puisque celui-ci exerce une grande influence sur l'attention du pratiquant. Cette image constitue un expédient salvifique efficace dans la mesure où la visualisation de ce symbole permet au défunt d'entrer dans un état de profonde concentration et d'éviter ainsi l'éparpillement ou l'égarément de l'esprit lors des méditations : « [...] the yogi places himself mentally within the *mandala*, and thereby performs an act of concentration and, at the same time, of « defence » against distraction and temptation. The *mandala* « concentrates » ; it preserves one from dispersion, from distraction. »⁹⁷ Grâce aux nombreux mandalas qui se déploient dans le *Bardo-Thödol*, le mort peut parvenir à se recentrer sur les paroles

⁹⁴ Christian Godin, *La Totalité. Première section. De l'imaginaire au symbolique*, op. cit., p. 456.

⁹⁵ *Bardo-Thödol*, p. 156.

⁹⁶ Cf. supra, p. 30-31.

⁹⁷ Mircea Eliade, *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*, New Jersey, Princeton University Press, [1952] rééd. 1991, p. 53.

prononcées par le Lama, à être vigilant et à « [écouter] sans distraction ! »⁹⁸ Les visualisations de ces symboles permettent donc de calmer l'agitation mentale et de pacifier l'esprit.

Le mandala est également utilisé comme un moyen permettant au mort d'explorer les diverses dimensions de son être afin qu'il puisse comprendre comment elles sont reliées entre elles, qu'il soit capable de les intégrer et de transformer l'énergie impure, samsarique en énergie pure grâce à un changement de perception où *rigpa*, la vision claire et pénétrante des êtres éveillés, se substitue à la conception ordinaire, fruit de l'illusion et de l'ignorance. Le premier mandala que nous étudierons est celui des déités paisibles. Cette image se construit progressivement avec les apparitions successives des cinq familles de bouddhas⁹⁹, en commençant par le centre avec la vision du bouddha Vairocana, puis celle d'Aksobhya à l'est, de Ratnasambhava au sud, d'Amitābha à l'ouest, et enfin d'Amoghasiddhi au nord. À travers la composition de ce premier mandala, le mort parcourt les différentes formes de sagesse associées à chacune des familles de bouddhas et qui se manifestent sous la forme de lumières éclatantes, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Chaque lumière présente au mort une qualité de l'esprit éveillé, alors que chaque tenebre représente cette même énergie mais sous son aspect samsarique :

Ces cinq facteurs – l'ignorance au centre, la colère à l'est, l'orgueil au sud, la passion à l'ouest et la jalousie au nord – constituent un portrait complet de notre monde. De ce point de vue, nous sommes nous-mêmes le mandala idéal. Dans la mesure de nos ressources limitées, nous sommes dotés de toutes les richesses de l'existence, de tous ses aspects colorés et intelligents.¹⁰⁰

⁹⁸ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 147.

⁹⁹ Cf. supra, p. 14, note 17.

¹⁰⁰ Chögyam Trungpa, *Mandala. Un chaos ordonné*, Paris, Seuil, 1994, p. 47-48.



Figure 1 : Mandala des déités paisibles. Au centre le bouddha Vairocana entouré des bouddhas Aksobhya, Ratnasambhava, Amitābha et Amoghasiddhi et des bodhisattvas Samantabhadra, Mañjuśrī, Avalokiteśvara et Maitreya.

Ainsi, la manifestation de chacune des sphères de ce premier mandala constitué par les déités paisibles permet au défunt de découvrir et d'intégrer l'entièreté des dimensions qui composent son être. De chacune des familles de bouddhas émane une forme de sagesse qui, comme nous le verrons, peut être affiliée d'une manière particulière au défunt selon son tempérament.¹⁰¹ Le mandala n'a donc pas pour objectif de combattre ou de refouler l'énergie distordue, mais plutôt de la transformer en énergie pure, ce qui s'inscrit en droite ligne dans les enseignements du Vajrayāna où l'accent est mis sur la pureté de la perception, sur la vision juste plutôt que sur l'éradication des cinq passions que sont l'ignorance, la colère, l'orgueil, le désir et la jalousie. En fait, selon Giuseppe Tucci : « Si l'un l'emportait sur l'autre – et le mandala perdrait alors la symétrie de ses parties – la vie psychique de l'homme en serait troublée : le salut et le retour seraient interdits. »¹⁰² Cependant, si le mandala maintient la totalité de ses parties, cela implique également la conservation de ses oppositions internes. De ce fait, cette image ne poursuit-elle pas la dualité qui constitue pourtant un obstacle majeur à la réalisation de l'éveil ? En fait, selon Trungpa, le mandala est « une façon d'aborder les choses sous un angle relatif : si cela existe, alors ceci existe, et si ceci existe, alors cela existe. »¹⁰³ En conséquence, les divers éléments qui composent ce symbole sont considérés sous la forme d'une complémentarité, d'une interdépendance. Rappelons que la visée première du mandala ne passe pas par la destruction des aspects négatifs mais par leur harmonisation :

Once again the lesson of the opposites : nothing can be defined or exist by itself, but only through its opposite ; only when they are mutually supportive can there be a release of creative power between the perpetually generated polar forces. The basic theme of

¹⁰¹ Cf. infra, p. 52-53 et tableau 1, p. 19.

¹⁰² Giuseppe Tucci, *Théorie et pratique du Mandala*, Paris, Fayard, [1949] rééd. 1982, p. 59.

¹⁰³ Chögyam Trungpa, *Mandala. Un chaos ordonné*, op. cit., p. 29.

many Mandala rituals is the transformation of destructive energy through harmony of the opposites.¹⁰⁴

Le mandala oeuvre donc au niveau de la totalité de l'énergie de l'individu et c'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles il est employé dans le Vajrayāna. En effet, les enseignements et la pratique du Vajrayāna ne cherchent pas à supprimer les cinq passions mauvaises en les éliminant au moyen de renoncations et de sacrifices puisque ce véhicule bouddhique considère que tous les *dharma*, tous les phénomènes sont des manifestations de la nature de bouddha. C'est pourquoi le Vajrayāna tente plutôt d'opérer une transformation de ces cinq passions en la sagesse ou qualité-de-bouddha correspondante¹⁰⁵, et ce grâce entre autres à la méthode du *Dzogchen* où, au moyen de *rigpa*, la vision claire et pure, les pensées parviennent à s'autolibérer.¹⁰⁶ Il s'agit donc, pour le pratiquant, d'aller au-delà du chaos et de la confusion engendrés par l'ignorance et l'illusion afin de retrouver la sagesse inhérente à sa nature d'être éveillé. Après que chacune des sphères du mandala des déités paisibles se soient manifestées au défunt à travers l'apparition des cinq familles de bouddhas, le mandala des déités paisibles se déploie ensuite complètement lors du sixième jour :

En ce moment, dans le Royaume Céleste Central appelé le Déploiement de Source Lumineuse, le Très Haut Vairocana le divin Père-Mère, t'apparaît comme auparavant. Du Royaume Céleste de l'Est, appelé l'Actualisation de la Joie, t'apparaît le Bouddha Vajrasattva, le divin Père-Mère. Du Royaume Céleste du Sud, appelé la gloire Éclatante, t'apparaît le Bouddha Ratnasambhava, le divin Père-Mère. Du Royaume Céleste de l'Ouest, appelé les Champs de Félicité ou l'empilement de Lotus t'apparaît le Bouddha Amitabha le divin Père-Mère. Du Royaume Céleste du Nord, appelé le Parachèvement des Actes Excellents, t'apparaît dans une vaste étendue de lumière d'arcs-en-ciel, le Bouddha Amoghasiddhi le divin Père-Mère.

¹⁰⁴ José Argüelles et Miriam Argüelles, *Mandala*, op. cit., p. 92.

¹⁰⁵ Cf. infra, p. 52-53 et tableau I, p. 19.

¹⁰⁶ Cf. supra, p. 30-32.

O noble fils, autour des divinités Père-Mère des cinq familles
t'apparaissent maintenant les terrifiants gardiens du seuil [...] ¹⁰⁷

Il est intéressant de noter que, dans cet extrait du *Bardo-Thödol*, l'harmonisation des opposés ne se retrouve pas seulement représentée dans le symbole du mandala mais également dans celui du couple primordial, à travers l'union des divinités Père-Mère, image que nous examinerons plus attentivement dans la dernière partie de ce chapitre. Dans cette citation, on constate également que le mandala occupe une autre fonction : il représente le royaume de chacune des familles de bouddhas. En effet, le mandala est un palais pour les déités, une véritable forteresse, comme le montre d'ailleurs la présence des « gardiens du seuil » : « In the classical Tibetan Mandala, this cosmogenic process is often conceived of as a palace or fortress of sumptuous appearance and awesome dimensions and levels of defense. Not only is the Mandala literally a cosmic plan, but also a celestial palace. Such Mandalas are the “homes” of the Deity. »¹⁰⁸ Qu'il fasse figure de royaume des déités ou qu'il serve de support à la méditation, ce symbole constitue un espace sacré et, de ce fait, il représente l'une des voies donnant accès à la libération puisque « là où le sacré se manifeste dans l'espace, le réel se dévoile ». ¹⁰⁹ Or, c'est précisément le réel et sa nature essentiellement vide et insubstantielle que le défunt doit parvenir à discerner et à reconnaître lors des trois états intermédiaires suivant la mort.

Il n'y a pas que le mandala des déités paisibles qui se déploie dans le *Bardo-Thödol* car, comme le montre Tucci, l'efficacité de ce symbole réside précisément dans les innombrables possibilités de combinaisons qu'il contient. Ainsi, le mandala se doit de ne

¹⁰⁷ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 126-127.

¹⁰⁸ José Argüelles et Miriam Argüelles, *Mandala*, op. cit., p. 91.

¹⁰⁹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, [1957] rééd. 1965, p. 57.

pas être une représentation statique et unique mais dynamique et plurielle, et ce toujours dans le but de rejoindre le plus d'êtres possible :

[...] si le mandala est un guide du salut destiné à éveiller la conscience libératrice, il doit assumer un nombre infini d'aspects. Dès le début, le Bouddhisme a admis en effet l'immense variété spirituelle ou intellectuelle des créatures, en vertu de laquelle la vérité, pour agir et atteindre efficacement les cœurs, doit se refléter de mille manières différentes : une vérité absolue, dogmatique, inaltérable serait sans utilité. Le Bouddha se comporte envers ses créatures comme un médecin envers ses malades. Le médecin sait qu'en elle-même, la maladie est une abstraction : il n'y a que des malades dans le cadre d'une maladie.¹¹⁰

C'est pourquoi, en plus du mandala des déités paisibles, d'autres visualisations de ce type se déploient dans le *Bardo-Thödol* et présentent différents éléments au défunt. Il convient de mentionner le « mandala des détenteurs de la connaissance [qui] est entouré d'innombrables légions de dakinis. »¹¹¹ Dans la deuxième partie du bardo de la réalité absolue, on retrouve également le mandala des déités courroucées où l'on remarque, encore une fois, la présence du centre et des quatre points cardinaux ainsi que l'image du couple primordial. Tout comme le mandala des déités paisibles, qui prenait forme en commençant par le « Royaume Céleste Central »¹¹², celui des déités courroucées débute également avec le centre pour procéder ensuite vers les quatre points cardinaux. C'est donc généralement à partir du centre, de l'unité, que le mandala se déploie dans la multiplicité de ses expressions. Ces différents passages du *Bardo-Thödol* montrent également l'importance accordée à la notion de projection puisque toutes les visualisations sont les manifestations de l'esprit du défunt. En effet, le mandala des déités courroucées surgit du cerveau du mort, alors que le mandala des déités paisibles, que nous avons analysé précédemment, émerge du cœur du défunt. Philippe Cornu

¹¹⁰ Giuseppe Tucci, *Théorie et pratique du Mandala*, op. cit., p. 79.

¹¹¹ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 133. Les *dakini* sont des divinités féminines d'un rang inférieur qui accompagnent d'autres divinités.

¹¹² *Ibid.*, p. 113.



Figure 2 : Mandala des déités courroucées. Au centre, Bouddha-Heruka en union avec sa consort, Bouddha-Krodhesvari. À l'est, Vajra-Heruka en union avec Vajra-Krodhesvari, au sud Ratna-Heruka en union avec Ratna-Krodhesvari, à l'ouest Pama-Heruka en union avec Padma-Krodhesvari et au nord, Karma-Heruka en union avec Karma-Krodhesvari. Ils sont entourés de nombreux bodhisattvas et autres déités courroucées.

explique que ces mandalas proviennent effectivement de deux endroits et exercent leur action salvatrice de manière différente :

Situé au niveau du cœur, dans la *citadelle des joyaux*, le mandala des Dêités paisibles apparaît sous la forme d'un disque lumineux ou thiglé des cinq couleurs, où se déploient les formes des bouddhas. [...] Les Dêités paisibles correspondent à l'état de quiétude de l'esprit, les Courroucés représentant plutôt l'aspect de mouvement de l'esprit. [...] Les Dêités courroucées sont l'expression du dynamisme des cinq Sagesse. Autrement dit, elles jaillissent des Paisibles et se déploient dans la tête, dans ce que l'on nomme le « Palais de conque du cerveau ».¹¹³

Des divers mandalas qui se déploient dans le *Bardo-Thödol* émanent donc des expressions de la nature de l'esprit très variées dont la visée demeure cependant toujours la même, soit éveiller le défunt à sa nature de bouddha.

En résumé, les mandalas du *Bardo-Thödol* constituent des expédients salvifiques qui visent un triple objectif. Premièrement, ils entraînent des techniques de visualisation qui ont pour effet de recentrer le défunt sur les paroles prononcées par le Lama. Deuxièmement, en présentant au mort ses différents aspects opposés mais interdépendants, les mandalas lui permettent de découvrir ces dimensions de son être et de les harmoniser en convertissant l'énergie samsarique en énergie pure. Il s'agit donc d'amener le défunt d'une conception différenciée, conceptualisée à une perception non-dualiste. Enfin, l'équilibre de cette multiplicité permet un retour et une fusion dans l'unité primordiale, une réabsorption du défunt dans l'Unité indifférenciée, la dissolution dans le grand Tout. C'est alors la réalisation de la nature de bouddha, du *dharmakāya*, le corps de vacuité.¹¹⁴ Néanmoins, lors de la lecture du *Bardo-Thödol*, les mandalas sont

¹¹³ Philippe Cornu, *Le miroir du cœur. Tantra du Dzogchen*, p. 202, 211. En ce qui concerne la notion de thiglé, cf. supra, p. 26, note 57.

¹¹⁴ Cf. supra, p. 13, note 16.

employés comme des procédés de visualisation et le défunt ne doit jamais oublier que ces symboles sont, comme toutes les autres manifestations d'ailleurs, des formes de l'esprit d'éveil et qu'il n'ont donc pas d'existence extérieure. Autrement dit, à la manière des lumières de sagesse, des rayons de bouddhas et des déités paisibles et courroucées, les mandalas ne sont que d'autres moyens de mettre le défunt en contact avec sa propre nature de bouddha.

II. Les déités

Les divinités qui se manifestent tout au long du *Bardo-Thödol* sont départagées en deux : les déités paisibles, qui apparaissent en premier dans le bardo de la réalité absolue, puis les déités courroucées. Ces deux groupes de déités forment, comme nous l'avons vu précédemment, deux mandalas complémentaires. En fait, bien qu'elles revêtent des aspects physiques fort différents, les déités paisibles et irritées ne sont en réalité que les deux facettes des mêmes bouddhas, comme le Lama l'explique au défunt dans cet extrait de la vision de Ratna-Heruka : « Vénère-le avec dévotion car il est en réalité le très haut Ratnasambhava uni à la divinité-mère. Reconnais-le, tu obtiendras à l'instant même la libération. »¹¹⁵ Ainsi, la manifestation de chaque déité courroucée n'est que le retour de la divinité paisible mais sous des traits horribles. Même les noms qui les désignent sont, dans la majorité des cas, inchangés, et seul le terme « Heruka » leur est ajouté.¹¹⁶

Le mot « Heruka », qui signifie « Buveur de sang », est l'épithète attribuée à la divinité

¹¹⁵ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 148.

¹¹⁶ Ainsi, lors des manifestations des déités courroucées, Vairocana devient Bouddha Heruka, Vajrasattva est Vajra-Heruka, Ratnasambhava devient Ratna-Heruka, Amitābha, dont la famille est souvent appelée Padma, devient Padma-Heruka, et enfin, Amoghasiddhi est Karma-Heruka. Le lien entre ce dernier bouddha et le nom qui lui est attribué sous sa forme courroucée a trait à la sagesse propre à ce bouddha qui est l'accomplissement spontané des actes ou encore la loi karmique.

courroucée mâle, « le ‘sang’ étant le symbole de l’attachement égotique au ‘soi’ individuel »¹¹⁷, alors que le terme « Krodhesvari » réfère à la parèdre sous sa forme courroucée.¹¹⁸ Il est important de souligner que les bouddhas qui apparaissent sous leur aspect irrité sont une spécificité propre à la tradition de l’école Nyingmapa : « The visions that appear during the bardo of dharmata are collectively known as the hundred peaceful and wrathful deities ; the peaceful deities are common to all the vajrayana traditions, but the wrathful deities are specifically Nyingma and are not found in quite the same form anywhere else.»¹¹⁹ L’initiation préalable aux particularités de cette tradition tibétaine est donc déterminante, particulièrement dans cette section du *Bardo-Thödol* puisque la fonction salvifique des bouddhas sous leur apparence terrifiante ne peut être effective que dans la mesure où le défunt possède une certaine connaissance de ces représentations. Dans le cas contraire, ces manifestations risqueraient de créer encore plus de confusion, comme l’explique Fremantle :

So the sudden fear aroused by these new visions is likely to be devastating unless some sort of previous connection with them exists in the mind ; by trying to escape from them in panic, one will fall headlong toward rebirth in samsara. If one reacts with horror or aggression, these negative emotions will propel one in the direction of the lower realm. On the other hand, if there is the slightest glimmer of recognition, the intensity of the situation actually helps to focus the mind. Through sheer terror, one takes refuge in that glimpse of something familiar without being distracted, and so one attains at least partial liberation and reaches a higher state.¹²⁰

Une fois de plus, on constate que la notion de reconnaissance, que avait été étudiée dans le premier chapitre, demeure très importante. Ce qui différencie essentiellement les

¹¹⁷ Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001, p. 113.

¹¹⁸ Pour une description détaillée de l’origine des Herukas dans la tradition de l’école Nyingmapa, cf. Francesca Fremantle, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*, p. 313-314.

¹¹⁹ Francesca Fremantle, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*, op. cit., p. 259.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 307-308.

déités paisibles et courroucées, hormis leur apparence, c'est la forme que prend l'énergie de l'esprit d'éveil à travers elles. Ainsi, dans un premier temps, les bouddhas apparaissent sous leur forme pacifique, sous leurs traits lumineux, pleins de compassion et de bienveillance. Dans un deuxième temps, ils prennent un aspect irrité et terrifiant afin que le mort, dans sa frayeur, puisse s'accrocher à la parcelle de connaissance qu'il perçoit à travers ces visions redoutables. À chacune des cinq familles de bouddhas correspond une qualité particulière qui est, selon Trungpa, l'expression de la sagesse fondamentale. Nous présenterons d'abord brièvement ces cinq « qualités-de-bouddha » pour revenir ensuite sur les caractéristiques symboliques propres aux déités courroucées.

Le principe de totalité qui est à l'œuvre chez les déités se traduit par le fait que chacune des cinq familles de bouddhas est associée à une forme de sagesse ou à une qualité particulière¹²¹, ce qui facilite la reconnaissance auprès du défunt puisque, au cours de sa pratique, celui-ci a développé une affinité avec l'une de ces qualités ou de ces types d'énergie. Bien que chacune des formes de sagesse se retrouve potentiellement en tous les êtres, l'une d'entre elles va avoir été plus développée pendant l'existence selon les aptitudes et le tempérament de chaque personne. Par conséquent, dans les états intermédiaires du *Bardo-Thödol*, il est plus facile pour le défunt de s'identifier à ce qui fut prédominant chez lui, de reconnaître sa « famille spirituelle » en quelque sorte, comme l'explique Pierre Arènes : « Cette notion de filiation ou d'affiliation est d'abord exprimée par les termes *kula* ou *gotra* (tib. *rigs*), clan, famille ou lignée. Par *gotra*, on entend certaines dispositions innées ou acquises qui permettent à un être d'atteindre le *nirvana*. »¹²² De ce fait, le défunt peut se reconnaître davantage dans l'intelligence et le calme pondéré de la famille Aksobhya, et, pour reprendre l'expression de Trungpa, il

¹²¹ Cf. tableau I, p. 19.

¹²² Pierre Arènes, *La déesse Sgrol-ma (Tara). Recherches sur la nature et le statut d'une divinité du bouddhisme tibétain*, Leuven, Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, 1996, p. 104.

possède alors une « clarté de style vajra ». Le défunt peut avoir développé la générosité et l'équanimité de la famille Ratnasambhava, ou alors l'amour désintéressé et la compassion de la famille Amitābha, la « clarté de style padma ». Il peut également se reconnaître dans le dynamisme, l'action, la confiance de la famille Amoghasiddhi, la « clarté de style karma » ou encore dans la magnanimité, la sérénité et l'ouverture d'esprit de la famille Vairocana. Cela explique l'importance capitale que revêt la pluralité, même si toutes ces qualités-de-bouddha ou ces formes de sagesse procèdent toujours d'un seul point de départ : « Ces principes sont autant d'énoncés de la clarté, chacun dans un domaine différent. Il y a une clarté de style vajra, une autre de style ratna, et d'autres de styles padma, karma et bouddha. Toutes les énergies sont l'état de clarté et de luminosité. »¹²³ Ces différentes « clartés » ou sagesse sont donc cinq aspects, cinq styles de l'esprit d'éveil reliés à chacune des cinq familles de bouddhas. Ainsi, les déités déploient, lors de leur apparition successive dans le mandala, les différents aspects de la nature de bouddha qui les caractérisent. Le défunt qui a développé et nourri une certaine affiliation avec l'une de ces qualités-de-bouddha durant sa pratique peut reconnaître plus aisément la vision de sa famille spirituelle lorsque celle-ci se manifeste dans le *Bardo-Thödol*.

En ce qui concerne les déités courroucées, elles constituent en quelque sorte la solution extrême puisqu'elles prennent un aspect terrifiant qui risque d'effrayer le défunt et de provoquer chez lui un sentiment de panique. Mais les déités courroucées ne sont que les déités paisibles qui emploient une autre forme d'énergie de l'esprit d'éveil, intense et passionnée :

¹²³ Chögyam Trungpa, *Mandala. Un chaos ordonné*, op. cit., p. 120.

C'est le courroux sans colère et sans haine, c'est être dans l'état d'invincibilité. Elle est courroucée comme le serait une flamme vive qui ne permet pas aux concepts relatifs ou dualistes de se poser sur elle. Si une situation dualiste se présente, elle est automatiquement incinérée, consumée. Pourtant, cette puissance contient aussi énormément de paix en même temps. [...]¹²⁴

Qu'ils apparaissent sous leurs traits paisibles ou irrités, les bouddhas cherchent en fait à contrer l'ignorance et la souffrance des êtres peu importe le moyen qui doit être utilisé. Tout comme les mandalas, les déités sont des expédients salvifiques qui prennent de nombreuses formes afin de pouvoir déclencher auprès du défunt l'élément de reconnaissance lui permettant d'atteindre l'éveil et de le libérer des illusions qui prolongent son errance dans le cycle des existences du *samsāra*. Chacune des composantes qui constituent la représentation iconographique des divinités irritées possède, tout comme chez les paisibles, une signification particulière. Bien que ces éléments forment chez les déités courroucées des descriptions qui semblent parfois macabres à première vue, l'analyse de ces symboles révèle cependant leur profonde visée sotériologique. Par exemple, dans cette manifestation du Bouddha Heruka, tous les détails sont significatifs :

Le glorieux Bouddha Heruka t'apparaîtra, de couleur brun foncé, à trois têtes, six bras et quatre jambes. Son visage de droite est blanc, celui de gauche est rouge et celui du milieu est brun foncé. Son corps est une masse resplendissante. Ses neufs yeux d'une fixité terrifiante te regardent dans les yeux. Ses sourcils tremblent comme l'éclair et ses canines sont luisantes comme le cuivre, il profère un éclat de rire : A-la-la haha. Il siffle puissamment : Chou-ou ! Ses cheveux roux se dressent comme des flammes ! Le soleil, la lune et des crânes humains couronnent ses têtes ! Son corps est orné de guirlandes de serpents et de têtes fraîchement coupées ! De ses six bras, le premier à droite porte une roue, celui du centre une hache et le dernier une épée, tandis que le premier bras à gauche tient à la main une cloche, celui du centre un soc de charrue et le dernier un crâne.¹²⁵

¹²⁴ Ibid., p. 95.

¹²⁵ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 145-146.

Certains de ces symboles sont polysémiques mais les clefs d'interprétation sont toutes reliées, d'une manière ou d'une autre, à des moyens salvifiques ou à l'expression de l'éveil réalisé. D'abord, selon Tchenky Sènguè, la couleur brun foncé du Heruka signifie « l'ignorance purifiée dans la sagesse du dharmadatou ».¹²⁶ En effet, comme il s'agit, dans cet extrait, de la manifestation courroucée de Vairocana, l'énergie samsarique que ce bouddha transforme est l'ignorance qu'il transmue en connaissance suprême, la « sagesse du dharmadatou » qui dissipe l'ignorance et les illusions. Ensuite, le Heruka possède trois têtes, six bras, quatre jambes et neuf yeux. Plusieurs significations peuvent être attribuées à ce symbolisme numérologique. Tout d'abord, selon Fremantle, une déité dotée de plusieurs membres illustre la multiplicité des pouvoirs : « In general, whether in peaceful or wrathful deities, the possession of many limbs shows the multiplicity and universality of their powers, while specific symbolic meanings may also apply in each particular case. »¹²⁷ La différence principale entre les interprétations concernant les divers membres des déités se situe donc au niveau de ces pouvoirs. Les trois têtes du Heruka, jumelée à la couleur des trois visages (blanc, rouge et brun foncé) peuvent être traduites, entre autres, comme l'expression de la victoire sur les trois poisons ou les trois passions : la haine, le désir, et l'ignorance.¹²⁸ Les trois têtes peuvent également symboliser les trois portes de la libération : la réalisation de la vacuité, l'absence de caractéristiques et l'absence de souhaits. Les six bras du Heruka peuvent représenter les six perfections (sk. *pāramitā*) conduisant à l'illumination : le don,

¹²⁶ Tchenky Sènguè, *Petite encyclopédie des divinités et symboles du bouddhisme tibétain*, France, Claire Lumière, 2002, p. 37.

¹²⁷ Francesca Fremantle, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*, op. cit., p. 316.

¹²⁸ Les trois passions dont il est question ici et qui sont également évoquées dans la symbolique des trois précipices correspondent à la classification la plus simple de ces passions, soit l'ignorance, le désir et la colère. La classification en cinq passions ou poisons qui a été utilisée précédemment en relation avec les cinq familles de bouddhas, est également employée. Cf. Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, op. cit., p.428-430 et Paul Magnin, *Bouddhisme, unité et diversité. Expériences de libération*, p. 146-149.

la moralité, la patience, l'énergie, la concentration et la sagesse.¹²⁹ Ils peuvent également être interprétés comme la libération des six états d'existence du *samsāra*, soit le royaume des dieux, des titans, des humains, des animaux, des esprits avides et des enfers. Les quatre jambes du Heruka peuvent être reliées à l'élimination des quatre formes de naissance dans le *samsāra* qui sont la naissance par une matrice, par un œuf, par fermentation et par apparition spontanée.¹³⁰ Cela peut aussi symboliser la victoire sur les quatre démons tentateurs ou *māras* qui font obstacle à la réalisation de l'éveil. Enfin, pour terminer avec la numérogie symbolique, les neuf yeux signifient entre autres que le Heruka possède la capacité de voir et de connaître le passé, le présent et le futur.¹³¹ En ce qui concerne les parures du Heruka, le soleil et la lune représentent, tout comme l'union du bouddha et de sa parèdre, la complémentarité des moyens salvifiques, un aspect qui sera analysé plus en détail dans la prochaine section consacrée au couple primordial. Quant aux ornements plus macabres du Heruka, tels les crânes humains qui ornent ses trois têtes et les « guirlandes de serpents et de têtes fraîchement coupées », ils symbolisent la libération des émotions perturbatrices qui ont été transmutes en qualités-de-bouddha.¹³² Ces derniers éléments symboliques montrent que l'intégration des opposés est possible puisque, comme l'écrit Fremantle, « the poisons need not be abandoned or destroyed, but can be displayed as adornments once their energy is used correctly ». ¹³³ Les six objets que brandit le Heruka, soit la roue, la hache, l'épée, le soc de charrue, la cloche et le crâne, sont également reliés à des moyens qui, conjugués ensemble, permettent au pratiquant de réaliser la bouddhité. La roue est l'emblème de

¹²⁹ Cf. Paul Magnin, *Bouddhisme, unité et diversité*, op. cit., p. 268-297.

¹³⁰ Il convient d'expliquer que la matrice est le lieu de la renaissance humaine, l'oeuf et la fermentation sont les lieux de la renaissance animale et la renaissance spontanée peut, selon le karma du défunt, mener à une renaissance dans le monde des dieux, des titans, des esprits avides ou des enfers.

¹³¹ Pour un symbolisme numérogie complet, cf. Tchenky Sèngué, *Petite encyclopédie des divinités et symboles du bouddhisme tibétain*, op. cit., p. 38-39-40.

¹³² Cf. supra, p. 52-53 et tableau I, p. 19.

¹³³ Francesca Fremantle, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*, op. cit., p. 318.

la famille du bouddha Vairocana, la manifestation paisible du bouddha Heruka : « [...] il siège sur le trône du Lion, de couleur blanche, tenant en sa main la roue à huit rayons et enlaçant la mère divine »¹³⁴. Ce symbole peut également être interprété comme une arme qui agit contre l'ignorance et la distraction : « The weapon symbolism of the wheel entered Buddhism in the form of the protective wheel which is part of the meditative visualizations of particular tantric rituals. »¹³⁵ La hache et l'épée évoquent également les armes du guerrier qui se bat contre l'ignorance et contre la croyance en l'existence de l'ego. Quant à l'image du soc de charrue, elle exprime de manière métaphorique la Loi de la coproduction conditionnée ou loi karmique : « The plowshare roots out the causes of suffering and prevents the sowing of negative karmic seeds. »¹³⁶ La cloche est reliée à la vacuité, autant par sa conformation physique que par le son qu'elle produit : « Sa *partie creuse* représente la vacuité et son *battant* le « son » de la vacuité (c'est-à-dire sa dynamique contenant potentiellement la manifestation), qui naît du silence, se répand, puis se résorbe dans le silence. »¹³⁷ Enfin, le crâne est un rappel de l'impermanence, l'une des notions fondamentales du bouddhisme, car elle permet de comprendre que la véritable nature des phénomènes est vacuité. Par conséquent, chacun des éléments qui constituent la représentation iconographique du Heruka symbolise soit une arme contre l'illusion, soit un moyen de parvenir à l'éveil. En fait, le Heruka apparaît sous les traits d'un guerrier luttant contre l'ignorance qui est à l'origine de la souffrance des êtres dans la philosophie bouddhiste. Par ailleurs, on peut observer une relation d'isomorphisme entre la hache et l'épée du Heruka et le glaive, symbole diarétique par excellence chez Durand : « L'arme dont se trouve muni le héros est donc à la fois symbole de puissance

¹³⁴ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 114.

¹³⁵ Loden Sherap Dargyab Rinpoche, *Buddhist Symbols in Tibetan Culture. An Investigation of the Nine Best-Known Groups of Symbols*, Massachusetts, Wisdom Publications, 1995, p. 30.

¹³⁶ Francesca Fremantle, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*, op. cit., p. 321.

¹³⁷ Tchenky Sènguè, *Petite encyclopédie des divinités et symboles du bouddhisme tibétain*, op. cit., p. 57.

et de pureté. Le combat revêt mythologiquement un caractère spirituel sinon intellectuel, car 'les armes symbolisent la force de spiritualisation et de sublimation' ». ¹³⁸ Les déités du *Bardo-Thödol* ne livrent pas seulement un combat contre l'ignorance mais leurs armements servent aussi à couper les liens qui attachent le défunt aux illusions et à la vie terrestre :

Tout appel au Souverain céleste se fait contre les liens, tout baptême ou illumination consiste pour l'homme à « délier », « déchirer » les liens et les voiles d'irréalité, et comme l'écrit Eliade la situation temporelle et la misère de l'homme 's'expriment par des mots clefs qui contiennent l'idée de liage, d'enchaînement, d'attachement'. ¹³⁹

L'attachement constitue précisément l'une des passions ou poisons dont l'être doit se libérer pour parvenir à l'éveil. De nombreux passages du *Bardo-Thödol* incitent d'ailleurs le défunt à renoncer à son ancienne vie et à ses illusions, que ce soit au tout début du bardo de la réalité absolue : « Ne t'accroche pas à cette vie. Même si tu t'y attaches, tu n'as pas le pouvoir de demeurer ici. » ¹⁴⁰ ou à la fin du bardo du devenir : « Même si tu te sens encore attaché aux biens laissés derrière toi, tu ne pourras ni les obtenir ni les utiliser. Renonce donc à désirer avidement ces biens laissés derrière toi. Rejette-les loin de toi. Prends la décision ferme de les abandonner. » ¹⁴¹ Ainsi, les nombreuses apparences sous lesquelles les déités du *Bardo-Thödol* se manifestent expriment la totalité des aspects de l'énergie d'éveil afin de rejoindre le plus d'êtres possibles. De plus, les diverses caractéristiques iconographiques de ces bouddhas illustrent de manière symbolique les moyens salvifiques employés afin de libérer les êtres du cycle des renaissances.

¹³⁸ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 181.

¹³⁹ Ibid., p. 188-189.

¹⁴⁰ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 111-112.

¹⁴¹ Ibid., p. 182.

La totalité s'exprime également à travers le symbole du couple primordial. L'union de chaque bouddha avec sa parèdre, son épouse, est un thème qui se retrouve dans toutes les familles de bouddhas, et ce autant du côté des déités paisibles que des déités courroucées : « Vajrasattva au corps bleu, tenant à la main le vajra à cinq branches, est assis sur un éléphant ; il est bouche à bouche avec la mère divine, Bouddha Locana »¹⁴² ; « La mère-divine Padma-Krodhesvari enlace son corps, de la main droite entoure son cou et de la gauche porte à sa bouche un crâne emplis de sang. Le divin-père uni bouche à bouche avec la mère-divine sort du côté ouest de ton cerveau et t'apparaît. »¹⁴³ À chaque divinité masculine correspond ainsi une divinité féminine spécifique nommée « parèdre » lorsqu'elle apparaît sous sa forme paisible et « Krodesvari » lorsqu'elle se manifeste sous sa forme courroucée.¹⁴⁴ Le symbole du couple primordial peut être interprété de deux manières. D'une part, Godin et Tucci y voient une forme de totalité et d'union des opposés, ce qui ferait écho au symbole du mandala. Godin écrit : « La totalité comme conjonction des opposés (*union oppositorum*) sera souvent symbolisée par le coït entre l'homme et la femme (le soleil et la lune). »¹⁴⁵ Pour Tucci, l'union du couple divin rappelle l'importance de la réintégration des antagonismes :

De même que le mariage sacré, *hiéros gamos*, est au coeur du fonctionnement religieux de l'humanité, de même l'union mystique est au centre de la vie spirituelle des êtres humains. On dit que l'union fait la force, c'est aussi tout à fait vrai dans le domaine intérieur. Notre mental repose sur la dualité, l'opposition des contraires : s'ils sont en conflit stérile, l'énergie mentale sera drainée en permanence, alors que s'ils peuvent être harmonisés, elle sera libérée et pourra participer pleinement au progrès intérieur. »¹⁴⁶

¹⁴² Ibid., p. 116.

¹⁴³ Ibid., p. 149.

¹⁴⁴ Cf. tableau I, p. 19.

¹⁴⁵ Christian Godin, *La Totalité. Première Section. De l'imaginaire au symbolisme*, op. cit., p. 309.

¹⁴⁶ Jacques Vigne, *Le mariage intérieur en Orient et en Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 9.

Que ce soit lors des visions des déités paisibles ou lors des manifestations des déités courroucées, l'union des divinités masculines et féminines illustre la manière dont doivent cohabiter les énergies qui se retrouvent en chaque être humain. D'autre part, la deuxième interprétation qui peut être donnée à ce symbole concerne davantage la problématique du *Bardo-Thödol* puisqu'elle a trait aux deux principes qui, lorsqu'ils sont réunis, rendent la libération possible, comme l'union des parents engendre l'enfant. En effet, le bouddha et sa parèdre sont considérés comme le père divin (*yab*) et la mère divine (*yum*) et de leur union survient l'éveil puisque chacun d'eux apporte un des éléments nécessaires au salut de l'être : « Dans le symbolisme tantrique cette connaissance supérieure est hypostasiée en qualité de parèdre de la divinité, et l'œuvre se change en père (*yab*), la connaissance supérieure en mère (*yum*), tandis que de leur union procède l'éveil identique par nature à la conscience absolue.»¹⁴⁷ Selon Fremantle, bien que plusieurs caractéristiques puissent être associées au principe masculin et féminin, le sens de l'union du couple divin demeure celui de l'illumination rendue possible grâce à la combinaison et à la compréhension de deux principes indispensables à la réalisation de l'éveil comme la vacuité et l'apparence, ou la vérité relative et la vérité absolue.¹⁴⁸ De manière plus générale, la parèdre symbolise la sagesse et la vacuité alors que le bouddha représente le moyen habile. L'interdépendance du couple divin est d'ailleurs exprimée à maintes reprises dans le *Bardo-Thödol* où le Lama invite le défunt à demeurer « en l'union de la claire luminosité et de la vacuité éblouissante et nue »¹⁴⁹ puisque « [la] vacuité est lucidité et la lucidité est vacuité ».¹⁵⁰ Par ailleurs, le symbole de l'union du bouddha et de sa parèdre se retrouve également dans cette prière récursive que le Lama

¹⁴⁷ Giuseppe Tucci, *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, Paris, Payot, 1993, p. 96.

¹⁴⁸ Cf. Francesca Fremantle, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*, op. cit., p. 258.

¹⁴⁹ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 171.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 178.

invite le défunt à réciter et où chaque membre du couple divin possède des fonctions salvatrices complémentaires :

Hélas, maintenant que j'erre dans le cycle des existences sous le pouvoir d'un violent orgueil, que sur le chemin de lumière qui fait apparaître la sagesse fondamentale de l'équanimité, le Baghavan Ratnasambhava me guide et que sa sublime parèdre Mamaki me pousse par-derrière, délivrez-moi du sentier vertigineux des peurs de l'état intermédiaire, et conduisez-moi à la Bouddhité pure et parfaite.¹⁵¹

Cet extrait présente le salut sous une forme métaphorique. Le couple divin encadre le défunt et, alors que le bouddha, placé devant le mort, le guide et lui montre le chemin, la parèdre, située derrière, pousse le défunt hors du précipice. En fait, la métaphore qui est à l'origine de cette prière est reliée à la conception tibétaine de l'état intermédiaire en tant que passage périlleux à franchir, une sorte de col de montagne plein de crevasses et de gouffres. C'est d'ailleurs à la chute que sont associés les retours dans les divers mondes du *samsāra*, comme c'est le cas dans ce passage du *Bardo-Thödol* qui concerne la renaissance dans le monde des animaux : « Ne te laisse pas attirer par la terne lueur verte des animaux. N'y aspire pas. Si tu dois être attiré par elle, tu tomberas dans le règne des animaux ignorants et tu souffriras éternellement de la stupidité et de la bêtise du monde où tu te seras laissé prendre. »¹⁵² L'image archétypale de la chute est également associée aux trois poisons ou passions que sont l'agression, l'attachement et l'ignorance : « Ton chemin sera barré par trois précipices, blanc, rouge et noir. Ils t'engloutiront et te mettront en morceaux. Noble fils, ce ne sont pas des crevasses, ce sont en réalité les trois passions mauvaises : l'aversion, l'attachement et l'aveuglement. »¹⁵³ L'autre élément qui vient compléter l'explication de cette métaphore est celle du « crochet de délivrance » que possède le bouddha et qui tire sa provenance de

¹⁵¹ Ibid., p. 119-120.

¹⁵² Ibid., p. 134.

¹⁵³ Ibid., p. 175. Sur les trois passions mauvaises, cf. supra, p. 55, note 128.

l'iconographie hindoue où « le dieu conduit l'homme au-delà des malheurs et des dangers, comme le cornac avec son crochet conduit l'éléphant ». ¹⁵⁴ Ainsi, le bouddha et sa parèdre tiennent des rôles salvateurs et s'associent dans cette métaphore où le défunt peut être retiré de l'abyme de l'état intermédiaire grâce au crochet de délivrance du bouddha qui le hisse et à la parèdre qui le pousse hors du gouffre.

Le principe de totalité à l'œuvre dans le *Bardo-Thödol* exprime l'énergie créatrice de l'esprit d'éveil qui se multiplie afin de rejoindre les êtres et de les sauver. Les symboles des mandalas, des déités paisibles et courroucées et du couple primordial sont donc efficaces parce qu'ils sont pluriels et qu'ils manifestent différents aspects de la bouddhité qui, puisqu'elle est présente en chaque être humain, peut être découverte. Nous avons vu comment les mandalas permettent à la fois au défunt de se concentrer sur les paroles prononcées par le Lama et à la fois d'accepter tout le manifesté, de ne pas nier aucun des aspects de la réalité afin de pouvoir ensuite revenir au non-manifesté de la réalité ultime, c'est-à-dire à la vacuité : « C'est tout cela que vous avez à réconcilier : le manifesté et le non-manifesté, le statique et le dynamique, le masculin et le féminin, l'actif et le passif. » ¹⁵⁵ Les mandalas et les déités permettent également au défunt de reconnaître sa nature de bouddha à travers la famille spirituelle à laquelle correspond la sagesse ou la qualité de l'esprit d'éveil qu'il aura développée durant sa pratique du Vajrayāna. Sous leur apparence paisible et courroucée, les bouddhas visent également à contrer l'ignorance qui est à l'origine de la souffrance des êtres et qui empêche leur libération. L'étude symbolique de la description du Bouddha Heruka a d'ailleurs montré que chaque élément de cette représentation correspond à un moyen salvifique. Nous avons également pu relever un nouveau thème dans l'analyse de l'image du Bouddha

¹⁵⁴ *Bardo-Thödol* (commentaires), p. 104.

¹⁵⁵ Arnaud Desjardins, *L'audace de vivre*, Paris, La Table Ronde, 1989, p. 33.

Heruka, celui du guerrier spirituel qui s'oppose à la renaissance dans l'un des mondes du *samsāra*. En effet, l'isomorphisme ascensionnel lumière-hache-épée conjugué à l'image archétypale de la chute et à celle des lumières de sagesse posent l'hypothèse d'un régime diurne de l'imaginaire qui sous-tendrait le *Bardo-Thödol*. D'un côté se dressent les puissances bénéfiques sous leurs multiples manifestations, paisibles et lumineuses, ou courroucées et guerrières, comme l'explique Durand :

La lumière nous est apparue en effet, sous sa forme symbolique du doré et du flamboyant, comme simple attribut naturel du sceptre et du glaive. Nous verrons sous peu que tous ces symboles constellent autour de la notion de Puissance et que la verticalité du sceptre, l'agressivité efficiente du glaive sont les garants archétypaux de la toute-puissance bénéfique.¹⁵⁶

D'un autre côté, la chute dans l'un des mondes du *samsāra*, la renaissance, le retour dans la temporalité menacent toujours le défunt qui n'a pas encore su reconnaître les multiples manifestations de l'esprit d'éveil qui se sont présentées à lui dans le bardo de la réalité absolue. Au terme de ce chapitre, nous nous retrouvons au seuil du bardo du devenir, le dernier état intermédiaire du *Bardo-Thödol* avant la renaissance, un bardo où les possibilités de réaliser l'éveil sont bien minces car la confusion du défunt ne fait que s'accroître.

¹⁵⁶ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 137.

Chapitre 3

La libération dans le bardo du devenir

*Death, I fear not
But rebirth do I fear
As rebirth follows the way of
karma.¹⁵⁷*

Ni dans le royaume de l'air, ni dans le milieu de la mer, ni si tu t'enfonces dans les creux de montagnes, nulle part tu ne trouves sur la terre un lieu où tu puisses échapper au fruit de tes mauvaises actions.¹⁵⁸

Le bardo du devenir (tib. *srid-pa bar-do*) compose la dernière partie du *Bardo-Thödol* et constitue en quelque sorte l'ultime planche de salut du défunt puisqu'il est l'état intermédiaire qui précède immédiatement la renaissance. Si le défunt ne parvient pas à réaliser l'éveil à ce moment, il renaîtra dans l'un des six mondes du *samsāra*.¹⁵⁹ Caractérisé entre autres par l'influence prépondérante du karma, par le corps mental que possède le défunt et par la description des différents procédés qui visent à empêcher la renaissance, le bardo du devenir tranche nettement avec le bardo de la réalité absolue. En effet, dans le bardo du devenir, les différentes expressions de l'esprit d'éveil qui se manifestaient précédemment à travers les visualisations des lumières de sagesse, des déités et des mandalas ne surgissent plus spontanément devant le défunt. La reconnaissance, qui composait l'instruction clef du bardo de la réalité absolue, semble maintenant insuffisante. À cette étape-ci du parcours, les opportunités de libération du cycle des renaissances s'amenuisent considérablement pour le mort qui entre progressivement dans un état de grande confusion.

¹⁵⁷ Kyungpo Neljor, cité par Bokar Rinpoche, *Death and the Art of Dying in Tibetan Buddhism*, p. 42.

¹⁵⁸ Stance 71 du *Dhammapada*, cité par A. Des Georges, *La réincarnation des âmes selon les traditions orientales et occidentales*, Paris, Albin Michel, 1966, p. 246.

¹⁵⁹ Cf. supra p. 16, note 22.

Dans ce troisième chapitre, nous tenterons de comprendre comment, malgré les difficultés rencontrées, certains éléments du bardo du devenir parviennent à rendre possible la réalisation de la bouddhité. Dans la première partie, nous aborderons les diverses caractéristiques du corps mental, cette forme particulière que revêt le mort dans le bardo du devenir, et nous verrons également comment se développe l'imaginaire relié au karma. La deuxième partie sera consacrée à l'étude de la dimension symbolique de la renaissance. Enfin, dans la troisième partie nous traiterons brièvement des modes de fermeture de la matrice, lieu de la renaissance, ainsi que de deux techniques de méditation propres au Vajrayāna qui avaient été mentionnées à quelques reprises lors du bardo de la réalité absolue mais sur lesquelles le Lama insiste particulièrement dans le bardo du devenir, soit les méditations sur le *Yidam*, la déité d'élection personnelle associée au pratiquant du Vajrayāna, et sur le *Mahāmudrā*, le « Grand Symbole », une technique de méditation qui s'apparente au *Dzogchen*.

I. Corps mental et karma

Depuis le début du *Bardo-Thödol* jusqu'au bardo du devenir, il est très peu fait mention de la condition du mort, de son état physique et psychologique, de l'entité qu'il est devenu. L'ouverture du texte présente une description succincte du processus de la mort qui traite brièvement de la dissolution des souffles et des éléments¹⁶⁰, mais ce qui constitue l'entité à laquelle s'adresse le Lama pendant la lecture du *Bardo-Thödol* demeure inconnue jusqu'au bardo du devenir. Sogyal Rinpoché explique que, dans le *Bardo-Thödol*, le mort expérimente en fait deux états différents :

¹⁶⁰ Pour une description détaillée du processus physique de la mort dans le bouddhisme tibétain, cf. Lati Rinpoché et Jeffrey Hopkins, *La mort, l'état intermédiaire et la renaissance dans le bouddhisme tibétain*, France, Dharma, 1980.

La principale caractéristique du bardo du devenir est que le rôle principal y est joué par l'*esprit*, alors que le bardo de la dharmata se déroulait au sein du royaume de Rigpa. Nous possédons ainsi un corps de lumière dans le bardo de la dharmata, et un corps mental dans le bardo du devenir.¹⁶¹

Comme nous allons le constater, le mort est grandement influencé par ce corps mental ou corps subtil qu'il possède et avec lequel il devra prendre une part beaucoup plus active afin de réaliser la bouddhité. Contrairement au bardo de la réalité absolue où l'esprit d'éveil s'exprimait à travers les visions de lumières, de déités et de mandalas qui défilaient les unes après les autres et où le défunt n'avait qu'à reconnaître l'une de ces manifestations comme étant le reflet de sa propre nature pour parvenir à l'illumination, dans le bardo du devenir le mort doit lui-même invoquer les déités, notamment sa déité personnelle, son *Yidam*, car les visualisations n'apparaissent plus spontanément. Par ailleurs, une épreuve de taille attend le mort puisque c'est dans le bardo du devenir qu'il est confronté pour la première fois à sa vie passée et à sa mort. En effet, c'est à ce moment que le défunt semble mesurer toute l'ampleur de la signification du mot « mort », ce qui constitue pour lui une douloureuse prise de conscience :

Noble fils, avec le corps dont tu disposes actuellement, tu rencontreras tes parents et amis comme dans un rêve. Mais tu leur adresseras la parole et ils ne te répondront rien. Tu verras tes parents et amis pleurer et tu penseras : « Je suis mort, que dois-je faire ? » Tu souffriras comme un poisson rôti sur le sable brûlant.¹⁶²

Le corps mental est source de grandes souffrances, mais si le défunt sait l'utiliser avec discernement, le corps mental peut l'aider à parvenir à l'éveil, comme nous allons le voir.

¹⁶¹ Sogyal Rinpoché, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, p. 514.

¹⁶² *Bardo-Thödol*, p. 174.

Il est intéressant de noter que le corps mental du *Bardo-Thödol* est pourvu de certaines caractéristiques qui recourent en partie les descriptions occidentales d'expériences de morts cliniques qui ont été recensées.¹⁶³ Dans un court paragraphe, le Lama résume ainsi les cinq attributs du corps mental : « Avec le corps de chair précédent et futur, caractéristique du bardo du devenir, pourvu de tous ses sens, errant sans obstruction, possédant le pouvoir des miracles sous le contrôle du karma, voyant avec l'œil pur divin, ceux qui ont la même nature. »¹⁶⁴ La première particularité du corps mental est qu'il assure la transition entre la vie passée et la prochaine renaissance et qu'il maintient, de ce fait, la chaîne karmique qui les unit. Mais il ne faut pas s'y tromper : le corps mental ne constitue pas une « âme » puisque le concept d'un « moi » permanent, tout comme l'existence même d'un « moi », ne s'accorde absolument pas avec la philosophie bouddhiste dans laquelle la croyance en un ego est une illusion de l'esprit. Mais alors, la question qui se pose est celle-ci : qu'est-ce qui transmigre ? Plusieurs explications ont été élaborées par les différentes écoles de pensée bouddhiques¹⁶⁵ mais elles se recourent toutes en ce qu'elles font ressortir l'idée fondamentale de la chaîne karmique : « En réalité, le point de jonction du Bouddhisme et du Brahmanisme au sujet de la Transmigration est que, pour les deux pensées, celle-ci s'effectue par la force des actes et que la délivrance de ce cycle douloureux se réalise par la méditation, le détachement et l'ascèse. »¹⁶⁶ Le corps mental possède en effet les résidus karmiques de toutes les vies antérieures du défunt car chacun des actes commis par un être génère, à un moment ou à un autre, sa juste rétribution. C'est le principe de la fructification du karma.

¹⁶³ Plusieurs ouvrages ont été écrits sur ce sujet. Je mentionnerai seulement l'un des premiers en la matière, celui de Raymond Moody, *La vie après la vie*, Paris, Robert Laffont, 1981.

¹⁶⁴ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 170.

¹⁶⁵ Le bouddhisme tibétain a notamment utilisé l'image de l'*ekotibhava*, celle d'un support qui, un peu à la manière d'un fil qui joint ensemble les diverses fleurs d'une guirlande, enfilerait les diverses existences d'un être. C'est la « transformation sur un même fil ». Cf. A. Des Georges, *La réincarnation des âmes selon les traditions orientales et occidentales*, op. cit., p. 252.

¹⁶⁶ A. Des Georges, *La réincarnation des âmes selon les traditions orientales et occidentales*, op. cit., p. 253.

De plus, les habitudes acquises durant l'existence forment une tendance karmique de sorte qu'un être agit et réagit d'une certaine manière face aux événements et ces prédispositions sont également présentes après la mort : « When the mind exits the body and goes through the phases of the bardos, the outlook the mind will experience will depend also on the habits that had been developed before. The mind will not experience what you want but will take habitual course.»¹⁶⁷ Tous ces éléments jouent un rôle important dans le bardo du devenir en ce qu'ils influencent la prochaine renaissance. Le corps mental est donc dit « précédent » parce qu'il contient le passé mais il est également « futur » puisque le bardo du devenir permet au mort d'appréhender progressivement sa prochaine renaissance dans l'un des six mondes du *samsāra*. En ce qui concerne cette première caractéristique du corps mental, elle offre une possibilité de libération seulement si le mort parvient à choisir une renaissance convenable, ce qui est très difficile dans la mesure où la loi du karma est inéluctable : « Il a été dit que même le Bouddha ne peut changer la fructification de notre karma ni s'en mêler, et qu'il est impossible de faire quoi que ce soit une fois que nous sommes dans l'un ou l'autre de ces mondes. »¹⁶⁸ La possibilité de libération se joue donc sur ce dernier point puisque, étant dans le bardo du devenir, le mort se trouve encore dans un état intermédiaire. C'est pourquoi, tant qu'il n'est pas encore dans l'un des mondes du *samsāra*, il lui est toujours possible de réaliser l'éveil. La deuxième propriété du corps mental concerne les cinq sens du défunt qui sont tous intacts dans le bardo du devenir, même si le mort était, par exemple, aveugle ou sourd au moment de sa mort. Le défunt est en pleine possession de ses moyens et il peut donc entendre distinctement les instructions que lui donne le Lama, mais il peut aussi être distrait par tout ce qui se passe sur la terre : les rites traditionnels entourant ses funérailles, la peine de ses parents et amis. Ainsi, selon qu'il tire profit de

¹⁶⁷ Bokar Rinpoche, *Death and the Art of Dying in Tibetan Buddhism*, op. cit., p. 88.

¹⁶⁸ Chögyam Trungpa, *Bardo. Au-delà de la folie*, p. 241.

la lecture du *Bardo-Thödol* ou qu'il demeure attaché à sa vie passée, les cinq sens et l'attention « neuf fois plus vive »¹⁶⁹ du défunt dans le bardo du devenir peuvent constituer un avantage ou un inconvénient. À ces caractéristiques du corps mental s'ajoutent le « pouvoir des miracles sous le contrôle du karma » ainsi que « l'œil pur divin ». Grâce à cet œil pur divin, celui qui erre dans le bardo du devenir a la capacité de percevoir les êtres qui renaîtront dans le même monde que lui. Il est donc en mesure de savoir si sa prochaine naissance sera par exemple dans le monde des dieux ou des esprits avides. Cette forme de clairvoyance constitue un atout précieux car celui qui connaît le lieu de sa renaissance peut éviter qu'elle ne se produise en pratiquant le détachement le plus complet, c'est-à-dire en évitant d'éprouver de l'aversion ou de l'attraction face à cette renaissance. De plus, lorsque le mort ne peut éviter une nouvelle naissance, ce don de clairvoyance lui permet de voir les lieux où le Dharma est enseigné et c'est là qu'il doit tenter de renaître afin de poursuivre son cheminement spirituel, ce qui lui permettra de réaliser l'éveil dans une prochaine existence. Quant au « pouvoir des miracles », le Lama spécifie bien que ces pouvoirs ne résultent pas des mérites accumulés par le mort pendant sa vie mais qu'ils sont simplement une autre caractéristique du corps mental dans le bardo du devenir. Ces facultés permettent au mort de lire dans l'esprit des gens et de connaître leurs véritables motivations et sentiments le concernant, ce qui peut constituer un grand danger pour le défunt qui doit demeurer extrêmement vigilant dans ses jugements, ses pensées et ses émotions au risque d'y perdre jusqu'à sa foi et tout le progrès spirituel accompli pendant sa vie terrestre, comme l'illustre cet exemple :

Lorsque le *Kamkani* et la *Purification du Monde des Existences Impures* sont récités à tes funérailles, les pouvoirs supranormaux que tu possèdes sous l'effet de ton karma te permettent de voir que les rituels sont exécutés de manière incorrecte par tel ou tel officiant, avec nonchalance, distraction et non-observance des

¹⁶⁹ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 195.

vœux. En conséquence, tu perdras confiance et tu penseras : « Ils se moquent de moi. » Pensant ainsi, tu seras rempli de désespoir et de tristesse. Non seulement tu n'auras pas de dévotion mais tu ne croiras plus et cela te fera descendre dans les états d'existences inférieures.¹⁷⁰

Dans le bardo du devenir, le mort doit faire très attention à ses moindres émotions et pensées qui risquent de sceller son sort pour la prochaine existence en le poussant à tout moment dans une mauvaise renaissance dans les mondes inférieurs des animaux, des esprits avides ou des enfers. La dernière qualité du corps mental est sa capacité de se déplacer très rapidement d'un endroit à un autre sans entraves. Cependant, le Lama souligne qu'il y a deux lieux bien précis où le mort ne peut aller : le siège du Vajra et la matrice. Le siège du Vajra est l'endroit de l'illumination du Bouddha historique, Siddhārtha Gautama, et représente donc le lieu de l'éveil, ce que le mort n'a pas encore réalisé et c'est pourquoi il ne peut s'y rendre lors de son errance. En ce qui concerne l'entrée dans la matrice, elle signifierait automatiquement la renaissance, et comme le temps n'est pas encore venu pour le mort de renaître, c'est le deuxième endroit où il ne peut aller. Cette capacité de se mouvoir instantanément ne favorise toutefois pas véritablement la libération puisque le corps mental permet au mort de poursuivre son errance à la recherche d'un nouveau corps ou d'un lieu pour renaître, alors que le défunt devrait plutôt profiter de cette dernière chance de libération qui lui est accordée dans le bardo du devenir pour méditer et se concentrer sur les instructions que lui donne le Lama.

Plusieurs comparaisons traitent du corps mental dans le bardo du devenir : « Noble fils, quand tu es emporté par le vent mouvant de ton karma, sans aucune liberté, ton esprit sans aucun support est semblable à une plume emportée par le vent. »¹⁷¹ ; « Noble fils, tes impressions vont te projeter dans des états de joie et de souffrance, comme si tu y

¹⁷⁰ Ibid., p. 182.

¹⁷¹ Ibid., p. 174.

étais jeté par une catapulte ! »¹⁷² ; « Ton esprit doit être maté comme un cheval tenu en bride. »¹⁷³ ; « Il est comme une catapulte ou comme le fait de placer dans le flot d'une rivière un arbre géant que cent hommes ne pourraient manier. Par voie d'eau on le transporte en un instant là où l'on veut. Il est aussi semblable au mors du cheval. »¹⁷⁴

Ces images mettent l'accent sur l'extrême agitation et la formidable mobilité des pensées et émotions du mort dans le bardo du devenir ainsi que sur l'importance de contrôler ces pensées. Le corps mental peut difficilement se stabiliser sous l'effet du karma et ressent les effets des actes des vies précédentes, ce qui constitue un inconvénient. Tout comme l'image de la catapulte, la comparaison entre l'esprit et la plume dans le vent illustre cette instabilité émotionnelle du défunt dans le bardo du devenir. Le vent fait également référence aux influences du karma qui se manifestent métaphoriquement sous la forme d'une tempête, thème important que nous allons analyser en détail dans la prochaine section. Cette instabilité émotionnelle peut néanmoins produire un revirement positif puisqu'une seule pensée bienveillante (méditation sur la vacuité, le Dharma, le *Yidam* ou le *Mahāmudrā*, par exemple) peut avoir un effet bénéfique et influencer la prochaine renaissance. La vivacité d'esprit du défunt dans le bardo du devenir peut constituer un atout, ce qu'illustre la comparaison entre l'esprit et l'« arbre géant que cent hommes ne pourraient manier » mais qui est pourtant aisément emporté par la rivière. Cette image évoque la possibilité de libération instantanée qui peut s'opérer même à ce stade du *Bardo-Thödol*. Le symbole de l'eau est significatif puisqu'il rappelle les différentes initiations vécues par le défunt pendant sa pratique. En effet, « l'eau rituelle des initiations tibétaines est le symbole des vœux, des engagements pris par le postulant »¹⁷⁵ et, en ce sens, il est intéressant de noter que l'arbre

¹⁷² Ibid., p. 180.

¹⁷³ Ibid., p. 188.

¹⁷⁴ Ibid., p. 204-205.

¹⁷⁵ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 304.

auquel est comparé le défunt, se retrouve plongé dans l'eau de la rivière, ce qui suggère le rite initiatique. L'eau possède également un pouvoir sotériologique de purification, de régénération, ce qui peut se produire effectivement pour le défunt à condition qu'il essaie le plus possible de « prolonger les résultats du bon karma ». ¹⁷⁶ En fait, ce sont avant tout la concentration et le contrôle de soi qui peuvent faire la différence dans le bardo du devenir, ce qu'illustre d'ailleurs la comparaison de l'esprit avec le cheval. Cette image fait allusion à un aspect particulier de la représentation bouddhique de la mort dans laquelle l'esprit ou le corps mental, composé du souffle vital (tib. *rlung*, sk. *prañā*) est comparé à un cheval qui porte sur lui l'esprit d'éveil. Cependant, comme l'expliquent les commentateurs du *Bardo-Thödol*,

[si] l'esprit n'est pas maîtrisé, ce solitaire ne se laisse pas apprivoiser et la distraction survient alors dans la méditation. Pendant l'état intermédiaire, cette vitalité, ce souffle, devient si revêche, à cause de ce qui le pousse vers une renaissance, qu'il fait chanceler et vaciller la nature profonde qu'il porte en croupe. ¹⁷⁷

Ainsi, bien que la nature de bouddha soit toujours présente, elle ne peut se manifester que lorsque le défunt parvient à dompter son esprit et son corps mental, comme il le ferait avec un cheval rétif. Car ce n'est pas dans l'agitation mais dans le calme que peuvent s'accomplir les méditations qui permettront au défunt de se maintenir dans la conception non-duelle et la vue pénétrante, qui l'aideront à faire face à l'épreuve de la fermeture de la matrice, ou encore qui le guideront dans le choix de la matrice lorsque la renaissance devient inévitable. L'attention du défunt est sollicitée tout au long du bardo du devenir et un important effort de concentration est demandé au mort qui doit d'abord apprivoiser son corps mental, un état complètement nouveau pour lui et qui peut

¹⁷⁶ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 189.

¹⁷⁷ *Bardo-Thödol* (commentaires), p. 173-174.

lui nuire ou jouer en sa faveur, selon le degré de contrôle de soi dont le défunt saura faire preuve.

En plus du corps mental qui doit être maîtrisé, le bardo du devenir soumet le défunt au karma qui se manifeste d'une manière particulièrement imagée :

Noble fils, à ce moment-là la tempête de ton karma deviendra si furieuse et menaçante ! Sa colère deviendra intolérable et elle t'agrippera par-derrière ! N'aie pas peur. Ce ne sont que tes propres illusions. Une terrible obscurité, profonde et intolérable, te précède avec des cris effrayants de « Frappe-le ! tue-le ! ». N'aie pas peur. Des démons mangeurs de chair apparaîtront à ceux qui sont aveuglés, brandissant des armes et poussant des cris de guerre : « Frappe-frappe, tue-tue ! » Et tu croiras que des bêtes féroces et des nuées de guerriers te poursuivent dans une tempête de neige et de pluie. Aveuglé, tu t'enfuiras. Des sons fracassants grossiront le hurlement de l'orage comme si les montagnes s'écroulaient, que les mers débordaient et que le feu crépitait. Ton chemin sera barré par trois précipices, blanc, rouge et noir. Ils t'engloutiront et te mettront en morceaux.¹⁷⁸

Comme toutes les autres visions du *Bardo-Thödol*, ces visualisations ne sont que des projections provenant de l'esprit du défunt. Cependant, contrairement au bardo de la réalité absolue dans lequel apparaissaient des manifestations de l'esprit d'éveil à travers les lumières de sagesse, les mandalas et les déités, dans le bardo du devenir le défunt doit affronter les expressions de son karma qui se traduisent par des apparitions apocalyptiques. Dans le bardo du devenir, les conditions de l'état intermédiaire sont modifiées de trois façons pour le défunt. Premièrement, comme nous l'avons vu précédemment, le mort ne possède plus un corps de lumière mais un corps mental et la vivacité de son esprit s'en trouve accrue. Cela signifie alors que si l'esprit n'est pas maîtrisé, le défunt est incapable de se maintenir en méditation et, constamment distrait, il est soumis aux influences du monde phénoménal. Deuxièmement, on assiste au retour

¹⁷⁸ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 175.

des quatre éléments de la cosmologie traditionnelle indienne – l’air, la terre, l’eau et le feu – qui se manifestent dans l’extrait cité à travers les images du hurlement de l’orage, de l’écroulement des montagnes, des mers débordantes et du feu qui crépite. Enfin, les diverses dissolutions qui s’étaient produites au moment de la mort se reforment partiellement pour intégrer le corps mental, notamment les quatre-vingt conceptions indicatives – le désir, la honte, l’agitation, l’envie, la compassion, etc. – et les vents ou souffles qui leur servent de support, ainsi que toutes les tendances karmiques des vies précédentes.¹⁷⁹ Tous ces facteurs viennent réveiller les mécanismes d’attachement et d’aversion du défunt, ce qui a pour effet de maintenir celui-ci dans la saisie dualiste. Par conséquent, les possibilités de réaliser la bouddhité s’amenuisent graduellement lorsque le mort passe du bardo de la réalité absolue au bardo du devenir, comme l’explique Sogyal Rinpoché :

[...] parti de son état le plus pur – la Luminosité fondamentale – en passant par son état de lumière et d’énergie – les apparitions du bardo de la dharmata – il parvient maintenant, dans le bardo du devenir, à la manifestation plus grossière encore d’une forme mentale. À ce stade, c’est l’inverse du processus de dissolution qui a lieu : les souffles réapparaissent, accompagnés des états de pensée liés à l’ignorance, au désir et à la colère.¹⁸⁰

La description du karma fait d’ailleurs mention de trois précipices qui représentent le retour des passions mauvaises que sont, comme Sogyal Rinpoché l’indique, l’ignorance, le désir et la colère.¹⁸¹ Par ailleurs, il est intéressant de noter la répétition de l’idée d’aveuglement dans le passage du *Bardo-Thödol* cité plus haut, car l’aveuglement est directement associé au concept d’ignorance, source de toutes les souffrances du *samsāra*. Le thème du défunt aveugle et aveuglé par la tempête de son karma ainsi que la

¹⁷⁹ Cf. Lati Rinpoché et Jeffrey Hopkins, *La mort, l’état intermédiaire et la renaissance dans le bouddhisme tibétain*, op. cit., en particulier la préface de Jeffrey Hopkins et le chapitre 1 « Les étapes de la mort ».

¹⁸⁰ Sogyal Rinpoché, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, op. cit., p. 515.

¹⁸¹ Cf. supra, p. 55, note 128.

description cauchemardesque qui s'ensuit nous conduisent à une constellation d'images associées à deux catégories de symboles dans le régime diurne de l'imaginaire de Gilbert Durand, soit les symboles nyctomorphes, reliés à la nuit, et les symboles thériomorphes, images associées à l'animalité. Alors que le bardo de la réalité absolue faisait pénétrer le mort dans un registre de lumière, le bardo du devenir plonge le mort dans les ténèbres, dans une « terrible obscurité, profonde et intolérable » qui renvoie ainsi directement à la cécité du défunt. De plus, « [la] valorisation négative du noir signifierait, selon Mohr : péché, angoisse, révolte et jugement. »¹⁸² Effectivement, on observe deux de ces éléments dans le bardo du devenir. D'abord, le Lama fait souvent allusion à l'angoisse ressentie par le défunt et on retrouve également un passage intitulé « la pesée des actes » qui consiste en une forme de tribunal où Yama, le dieu de la mort, fait le décompte de toutes les actions, bonnes et mauvaises, du défunt.¹⁸³ Viennent se greffer aux symboles nyctomorphes des ténèbres et de la cécité, les symboles thériomorphes des « démons mangeurs de chair », des « bêtes féroces », auquel s'ajoute Yama qui, suite à la pesée des actes, « te tranchera la gorge, il t'arrachera le cœur et déchirera tes entrailles, léchant ton cerveau, buvant ton sang, dévorant ta chair, rongant tes os ».¹⁸⁴ Ces symboles thériomorphes nous mènent directement à l'archétype de l'animal dévorant, de l'ogre anthropophage à laquelle se joint la variation thériomorphe des « cris effrayants » et des « sons fracassants », qui forment ce que Durand nomme un « isomorphisme négatif des symboles animaux, des ténèbres et du bruit ».¹⁸⁵ C'est ainsi que se manifeste le karma auquel le mort ne peut échapper dans le bardo du devenir. Les impressions et les émotions jumelées à l'incontournable loi karmique à laquelle le défunt doit faire face sont illustrées dans cette constellation d'images associées à l'angoisse devant la mort.

¹⁸² Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 97.

¹⁸³ Cf. *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 177-179.

¹⁸⁴ Ibid., p. 177-178.

¹⁸⁵ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 96.



Figure 3 : Yama, le dieu de la mort. Plusieurs des éléments qui le caractérisent dans cette représentation iconographique correspondent à la description du Bouddha-Heruka, l'une des déités courroucées. On observe notamment les cinq crânes humains qui couronnent sa tête et les têtes coupées à sa taille, symboles de la victoire sur les cinq passions : l'ignorance, la haine, l'orgueil, l'attachement et la jalousie. Yama tient à la main un vajra qui représente l'éveil, l'illumination, et un crâne, évocation de l'impermanence. Le corps piétiné symbolise le triomphe sur l'ego.

Mais le véritable danger ne se situe pas dans les supplices infligés par Yama et les bêtes cannibales, dans les tempêtes de neige et de pluie, dans les guerriers armés ou encore dans les hurlements qui montent des ténèbres puisque ce ne sont des visions issues de l'esprit du défunt. Dans tout le *Bardo-Thödol*, la seule menace qui pèse réellement sur le défunt est le retour dans l'un des mondes du *samsāra*.

II. La renaissance : symbolisme

À cause de la tempête du karma qui fait rage autour de lui, le mort prend peur et s'enfuit, cherchant un abri ou un nouveau corps physique. Il va jusqu'à tenter de pénétrer dans son ancien corps mais, comme lui indique le Lama, « [même] si tu essayais d'entrer par neuf fois dans ton cadavre, celui-ci serait gelé si c'est l'hiver, ou décomposé si c'est l'été, ou encore ta famille l'aura brûlé ou mis en terre [...] »¹⁸⁶. C'est ainsi que se déroulent les premières tentatives de renaissance du mort et, dans cette seconde section, nous examinerons d'abord le symbolisme des abris que nous mettrons en rapport avec la précédente constellation d'images liées au karma. Puis, nous verrons comment les visions des six mondes du *samsāra* apparaissent au mort de manière à ce que celui-ci choisisse la meilleure renaissance possible.

Suite à la tempête du karma qui assaille le mort de toute part, celui-ci tente de se trouver un abri dans différents endroits : « Noble fils, à ce moment-là, tu t'arrêteras près des ponts, des temples, des couvents, des cabanes et des huttes. »¹⁸⁷ Le *Bardo-Thödol* mentionne également des crevasses, des failles de rochers, des palais, des grottes, le fond

¹⁸⁶ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 176.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 176.

des bois et la fleur de lotus. Tous ces éléments peuvent être regroupés sous le thème général des symboles de l'intimité ou de l'intériorité. C'est ce thème qui unit à la fois les demeures « construites » (palais, temples, couvents, cabanes, huttes) et les demeures « naturelles » (crevasses, failles de rochers, grottes, fond des bois, fleur de lotus). Il est intéressant d'observer la manière dont la recherche d'un abri par le défunt effectue un renversement des valeurs symboliques reliées à la tempête du karma. Par exemple, les images de l'intimité tellurique, grotte, caverne, failles de rochers et crevasses, réhabilitent à la fois les ténèbres hostiles, les animaux sanguinaires et les bruits sinistres. En effet, quoique tapissées d'une obscurité mystérieuse et constituant souvent le repère de créatures inconnues, ces différents types de cavités deviennent pourtant un refuge pour le défunt et c'est ainsi que « [la] menace des ténèbres s'inverse en une nuit bienfaisante »¹⁸⁸. Un autre thème important que l'on retrouve parmi cette constellation d'images reliées à la demeure est celui que forme l'isomorphisme entre les symboles de la grotte et du ventre maternel. Il existerait effectivement « une corrélation entre la caverne 'obscur et humide' et le monde 'intra-utérin'. »¹⁸⁹ Ce rapprochement est intéressant puisqu'il est la manifestation symbolique du désir du défunt qui, parallèlement à la recherche d'un abri, essaie de découvrir un nouveau corps dans lequel il pourrait renaître. Sur le plan symbolique, ces diverses cavités ne constituent donc pas seulement un refuge, mais elles représentent également une intimité fémininoïde où transparaît la quête active d'une renaissance par le défunt. C'est dans les profondeurs archétypales de la terre-mère que se situent à la fois la promesse du repos éternel (l'ensevelissement) et celle de la germination : « La grotte est considérée par le folklore comme matrice universelle et s'apparente aux grands symboles de la maturation et de

¹⁸⁸ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 268.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 276.

l'intimité tels que l'œuf, la chrysalide et la tombe. »¹⁹⁰ Que ce soit sous la forme d'abris végétaux (le fond des bois et la fleur de lotus), ou encore à travers les multiples visages de la demeure, qu'elle soit luxueuse (palais, temple) ou modeste (cabane, hutte, couvent), les autres aspects du refuge évoqués dans le *Bardo-Thödol* prolongent ce thème de l'intimité et de l'intériorité. Ainsi, à la valorisation négative des ténèbres, des bêtes anthropophages et du bruit vient se substituer une valorisation positive de la nuit illustrée par cette constellation d'images reliées à l'intimité et au repos. Toutefois, ce renversement symbolique de la nuit n'est pas favorable puisque le repli du mort dans un tel abri constitue une possibilité de renaissance comme l'explique le Lama : « Et à cause de ta crainte d'en sortir, tu t'attacheras à cette cachette, et tu auras peur de faire face à l'extérieur à toutes les peurs du bardo. Et caché à l'intérieur, là où rien ne te menace, tu prendras une mauvaise naissance qui t'enchaînera à de nombreuses souffrances. »¹⁹¹ C'est pourquoi on voit se dessiner un deuxième renversement symbolique lorsque le défunt décide de poursuivre son errance et se trouve confronté à la vision des six mondes du *samsāra*.

Le monde du *samsāra* dans lequel le mort va renaître lui apparaît sous la forme d'une vision particulière. Lorsqu'on compare les images rattachées à ces six mondes, quatre d'entre elles semblent faire contrepoids au symbolisme des abris qui servent de refuge pendant la tempête du karma, et ce sont les quatre conditions d'existence dans lesquelles la renaissance est la moins souhaitable. Par contre, les renaissances favorables, c'est-à-dire celle dans le monde humain et dans le monde des dieux, engendrent des visions agréables. L'union d'un homme et d'une femme est le symbole de la renaissance humaine, la meilleure selon la philosophie bouddhiste puisqu'elle

¹⁹⁰ Ibid., p. 276.

¹⁹¹ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 199.

permet au défunt de poursuivre sa pratique spirituelle, comme l'explique Sogyal Rinpoché : « Si vous devez renaître, ou si votre intention est de revenir à l'existence afin de poursuivre votre chemin spirituel et d'aider autrui, vous ne devriez pénétrer dans aucun monde à l'exception du monde humain. Seul ce dernier, en effet, garantit des conditions propices au progrès spirituel. »¹⁹² La renaissance humaine est considérée comme un état d'existence très précieux et ce pour deux raisons. Premièrement, le Dharma est enseigné dans le monde humain et il est donc possible pour quiconque le désire de s'engager sur la voie spirituelle. Deuxièmement, contrairement aux dieux qui jouissent de tout en abondance et sont, de ce fait, moins déterminés dans leur pratique spirituelle, les humains possèdent une curiosité naturelle et une soif qui les poussent à trouver un sens à leur existence et c'est pourquoi ils sont plus réceptifs aux enseignements du Dharma.

La deuxième renaissance favorable, celle dans le monde des dieux, est représentée par la vision de temples somptueux, richement décorés, et le Lama enjoint d'ailleurs le défunt à entrer dans ces lieux s'il lui est possible de le faire. L'image du temple recouvert de pierres précieuses représente à la fois la dimension spirituelle et l'abondance matérielle que l'on retrouve dans ce monde. Selon Fremantle, bien que la naissance humaine soit préférable, ce type de renaissance est aussi recherché par les bouddhistes : « Human beings can be reborn in these lower heavens by following conventional religious practices and doing good deeds. Although they are still within the world of desire, they are considered to be very fortunate places of rebirth, the reward for many successive lives of virtue. »¹⁹³ Toutefois, tous les autres règnes d'existence prennent des apparences hostiles. Le monde des titans est un bosquet qui tourne comme une roue de

¹⁹² Sogyal Rinpoché, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, op. cit., p. 531.

¹⁹³ Francesca Fremantle, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*, p. 168-169.

feu alors que le monde animal est symbolisé par des cavernes, des nids d'herbe et des précipices. Le monde des esprits avides reprend le thème de la caverne, mais c'est une caverne écroulée à laquelle s'ajoutent des « troncs d'arbres noirs » et de « sombres étendues »¹⁹⁴. Enfin, la représentation des enfers contient plusieurs éléments, le premier s'apparentant au chant des sirènes homériques : « [...] tu entendras des mélodies chantées par ceux qui ont un mauvais karma. Tu te sentiras contraint de t'y rendre malgré toi ou tu croiras traverser de sombres régions aux maisons noires ou rouges et devras marcher sur des routes noires pleines de trous noirs. »¹⁹⁵ À travers la vision des précipices du monde animal et des trous noirs des enfers, l'archétype de la chute refait surface, écartant ainsi l'euphémisation introduite par la descente dans les entrailles de la terre et dans les autres refuges du défunt lors de la tempête du karma. Les « sombres étendues » du monde des esprits avides, les « sombres régions » et les « routes noires » des enfers réintroduisent les symboles nyctomorphes. Les anciens abris végétaux, fond des bois et fleur de lotus, sont devenus des milieux inhospitaliers : bosquet tournoyant comme une roue de feu et troncs d'arbres noirs. La cabane et la hutte ont fait place à des maisons rouges ou noires érigées en des endroits funestes. Ces représentations des mondes du *samsāra* s'opposent aux images de l'intimité et de l'intériorité féminin, elles sont l'antithèse de l'abri dont elles prennent d'ailleurs plusieurs des manifestations inverses telles que décrites par Durand : « Les qualités négatives de cet univers hostile au repos et à la profondeur seraient le superficiel, la sécheresse, la netteté, la pauvreté, le vertige, l'éblouissement et la faim. »¹⁹⁶ Ainsi, lorsque la renaissance devient inévitable, on assiste à un deuxième renversement symbolique où les anciens refuges trouvés par le défunt et qui étaient associés à des valeurs positives de protection et d'intimité se transforment en des visions de lieux sinistres afin que le mort ne soit pas tenté d'y

¹⁹⁴ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 198.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 198.

¹⁹⁶ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 306.

pénétrer. Néanmoins, entre la tempête du karma et ces apparitions des différents mondes du *samsāra*, il reste encore une importante section du *Bardo-Thödol* dans laquelle le Lama expose au mort les différents procédés afin de lui permettre de fermer la porte de la matrice et d'éviter ainsi la renaissance.

III. Les dernières instructions : techniques et méditations

Il existe deux méthodes générales pour fermer la porte de la matrice. La première consiste à prévenir l'accès de la matrice grâce entre autres à la méditation, et la seconde repose sur cinq techniques ayant pour but la clôture de la matrice. La première méthode réside en grande partie dans la maîtrise de l'esprit et les pratiques du *Yidam* et du *Mahāmudrā*. Le Lama avait fait mention des méditations sur le *Yidam* et le *Mahāmudrā* à quelques reprises dans le bardo de la réalité absolue mais ces deux techniques, propres au bouddhisme tantrique, prennent une place importante dans le bardo du devenir et c'est pourquoi il convient ici de les aborder brièvement. Tout comme les divers modes de visualisation étudiés dans les chapitres précédents – *Dzogchen*, lumières de sagesse, déités paisibles et courroucées, mandalas – les méditations sur le *Yidam* et sur le *Mahāmudrā* présupposent une initiation préalable de l'adepte. En ce qui concerne la pratique du *Yidam*, elle vient en quelque sorte sceller le vœu du disciple lorsque celui-ci s'engage sur le chemin de la voie :

[...] en tibétain *yid* = le mental, *dam* = lien, promesse ; les Yidams sont des émanations des Bouddhas sous une forme correspondant aux caractéristiques de l'esprit de chaque être, l'aidant ainsi à réaliser la Bouddhité, et à laquelle chacun est lié par la promesse faite lorsque le lama confère le pouvoir de méditer sur ce Yidam.¹⁹⁷

¹⁹⁷ John Blofeld, *Le bouddhisme tantrique du Tibet. Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique*, p. 205.

Le *Yidam* est la déité personnelle de l'adepte. Choisi parmi les multiples déités du bouddhisme tantrique, il est sélectionné par le guide spirituel du disciple en fonction de la personnalité de celui-ci et selon la forme de sagesse d'éveil qui s'apparente le plus à son être soit, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, les sagesse de type vajra, ratna, padma, karma et bouddha qui correspondent aux cinq familles de bouddhas.¹⁹⁸ Même si la méditation sur le *Yidam* est une technique adoptée par le débutant, elle n'est pourtant pas abandonnée lorsque le disciple atteint des niveaux spirituels plus élevés puisque cette pratique comporte quatre degrés de compréhension.¹⁹⁹ D'abord vénéré puis visualisé comme une déité complètement extérieure, le *Yidam* sera progressivement associé à la nature de bouddha qui se situe en chaque disciple ainsi qu'à la vacuité, comme le démontre d'ailleurs ce passage du *Bardo-Thödol* : « O noble fils, quel que soit le Yi-dam que tu as choisi, visualise-le clairement, insubstantiel, insaisissable comme le reflet de la lune dans l'eau. Il apparaît mais n'a aucune nature propre, il est comme un mirage, comme le reflet de la lune dans l'eau. »²⁰⁰ Le Lama insiste sur l'idée que le *Yidam* est comme le « reflet de la lune dans l'eau » et cette comparaison souligne la vacuité du *Yidam*, le fait qu'il n'existe pas de manière objective mais qu'il n'est que la manifestation de l'esprit d'éveil du disciple. Il n'est pas étonnant que le Lama fasse allusion au *Yidam* à de nombreuses reprises dans le *Bardo-Thödol* puisque c'est au moment de la mort que le *Yidam* devient particulièrement important. En effet, étant donné que cette déité fait partie de la pratique quotidienne de méditation de l'adepte, il est plus aisé pour celui-ci de l'invoquer dans des moments de grande confusion et de bouleversements comme c'est le cas lors de la mort. De plus, puisque le *Yidam* est

¹⁹⁸ Cf. supra, p. 52-53 et tableau I, p. 19.

¹⁹⁹ Cf. John Blofeld, *Le bouddhisme tantrique du Tibet. Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique*, op. cit., p. 204-213. Sur la pratique du *Yidam*, cf. Reginald A. Ray, *Secret of the Vajra world : the Tantric Buddhism in Tibet*, Boston, Shambhala, 2001, ch. 10 : "Tantric Practice : Meditation on the Yidam".

²⁰⁰ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 187.

désigné en fonction de la forme de sagesse que le disciple doit développer, la manifestation de cette déité lors des états intermédiaires suivant la mort est le signe que le défunt a véritablement cheminé sur le plan spirituel lors de son existence terrestre : « La dévotion envers le Yidam est d'une valeur particulière pour préparer à la mort ; car ce qui apparaît à ce moment-là sera ce vers quoi aura le plus tendu l'adepte. »²⁰¹ Le *Yidam* constitue ainsi une première technique de visualisation pour éviter la renaissance puisque si le défunt parvient à méditer sur sa déité personnelle lors du bardo du devenir, il lui sera possible de maîtriser son esprit qui ne souhaitera ni ne cherchera la matrice. Quant au *Mahāmudrā*, aussi appelé « Grand Symbole », cette pratique s'apparente beaucoup à celle du *Dzogchen*, la « Grande Perfection », que nous avons abordée dans le premier chapitre. Le *Mahāmudrā* comporte la division tripartite de la Base, de la Voie et du Fruit²⁰² et il s'adresse aux disciples qui ont atteint un niveau supérieur puisque cette technique de méditation n'est pas supportée par la visualisation d'une déité mais elle repose sur la contemplation directe de la nature non-duelle des phénomènes. C'est pourquoi, tout comme le *Dzogchen*, le *Mahāmudrā* est classé dans la « voie sans forme » puisqu'il ne s'appuie que sur l'esprit du disciple. En fait, le *Mahāmudrā* et le *Dzogchen* sont semblables à deux chemins différents qui conduisent à la même destination, soit la contemplation non-duelle et l'expérience de la vacuité.²⁰³ L'essence du *Mahāmudrā* et du *Dzogchen* pourrait être résumée dans ces phrases que le Lama adresse au mort dans les dernières pages du *Bardo-Thödol* :

‘Toute chose est l'esprit, l'esprit lui-même ne naît ni ne cesse, il est vacuité.’ En pensant cela on laisse l'esprit demeurer en lui-même tel qu'il est, un avec lui, comme l'eau versée dans l'eau, sans

²⁰¹ John Blofeld, *Le bouddhisme tantrique du Tibet. Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique*, op. cit., p. 211.

²⁰² Cf. supra, p. 30-31.

²⁰³ Pour une description et une explication détaillée du *Mahāmudrā* et du *Dzogchen*, cf. Dzogchen Ponlop Rinpoche, *Wild awakening. The heart of Mahamudra & Dzogchen*, Boston, Shambhala, 2003.

artifice, sans adjonction. On le laisse être tel qu'il vient, profondément détendu, ouvert, délié et parfaitement libre.²⁰⁴

Mis à part les méditations sur le *Yidam* et le *Mahāmudrā*, la deuxième méthode générale pour éviter la renaissance se compose de cinq techniques différentes où le mort, qui se trouve alors au seuil de la renaissance, doit clore la porte de la matrice. Les deux premières techniques de fermeture de la matrice se ressemblent et elles utilisent également le *Yidam* mais d'une manière différente de celle qui a été décrite précédemment. Au lieu de méditer sur la vacuité du *Yidam*, le défunt, confronté à la vision de l'accouplement de ses futurs parents, utilise sa déité personnelle qui représente alors une forme sublimée de l'union physique. Ainsi, l'homme et la femme qui s'unissent ne représentent plus ses parents mais son *Yidam* ou encore l'union des déités père-mère (*yab-yum*) des familles de bouddhas.²⁰⁵ Cela a pour effet de maintenir l'esprit du défunt dans un état de dévotion tout en empêchant l'aversion ou le désir face à l'union de l'homme et de la femme, ce qui plongerait immédiatement le défunt dans sa prochaine vie. La troisième technique pour clore la matrice se fonde également sur le renoncement à toute forme de jalousie, de convoitise, de colère, et le défunt n'a qu'à répéter avec une profonde conviction une intention bien particulière : « Hélas, désormais je ne veux ni haïr ni désirer. »²⁰⁶ À travers cette prière du défunt on retrouve les racines de ce qui maintient les êtres dans la souffrance, dans l'illusion et dans le *samsāra* : la haine et le désir ; ou encore, la saisie dualiste, c'est-à-dire la croyance en un sujet et en un objet. Comme l'explique Philippe Cornu, « en tibétain, nous l'avons vu, le sujet est *dzinpa*, 'celui qui saisit', et l'objet *zoungwa*, 'ce qui est saisi'. On ne peut être plus clair : le sujet-objet est au cœur de l'attachement dualiste. »²⁰⁷ Par conséquent, plus encore que la

²⁰⁴ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 193.

²⁰⁵ Cf. supra, p. 59-60.

²⁰⁶ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 192.

²⁰⁷ Philippe Cornu, *Le miroir du cœur. Tantra du Dzogchen*, p. 146.

reconnaissance qui prévalait dans le bardo de la réalité absolue, ce sont le contrôle de soi et le détachement qui doivent prédominer dans le bardo du devenir. En effet, dans le bardo de la réalité absolue, les visualisations des lumières de sagesse, des déités et des mandalas apparaissent spontanément et devaient être reconnues comme des manifestations de la nature de bouddha par le défunt afin que celui-ci puisse réaliser l'éveil. Par contre, dans le bardo du devenir, il n'y a plus de visions spontanées. Le défunt, pourvu d'un corps mental, erre pendant un temps puis se trouve confronté à la matrice. Les possibilités de renaissance se multiplient et c'est pourquoi le défunt doit s'assurer de demeurer dans le détachement puisque, dans le bardo du devenir, la puissance de la pensée est telle que « [tout] ce à quoi tu aspireras se réalisera pour toi »²⁰⁸, comme l'explique le Lama au défunt. Les deux derniers modes de clôture de la matrice sont des méditations qui font référence à la vacuité et au caractère illusoire de toute chose. Encore une fois, les voiles qui aveuglent l'esprit du mort doivent être dissipés, c'est-à-dire que l'ignorance fondamentale qui entraîne la saisie dualiste et la croyance en la réalité et en l'ego doivent être extirpées du défunt. D'ailleurs, dans ces deux méditations, on retrouve plusieurs notions associées à l'idée d'irréalité : illusion d'optique, mirage, rêve, écho, impermanence, inconstance, mensonge. En fait, ce qui est visé à travers ces diverses pratiques, c'est la compréhension que tout est vacuité, car seule cette pensée peut saper l'attachement et l'aversion qui sont à l'origine de la souffrance et de la renaissance, comme l'explique Bokar Rinpoche :

When illusion ceases, appearances continue to exist but they are no longer assimilated as *objects* grasped by a *subject*. They are perceived as the manifested aspect of the mind or natural radiance of the mind. But in this case, attachment and aversion have no substance and therefore no suffering occur.²⁰⁹

²⁰⁸ *Bardo-Thödol*, op. cit., p. 188.

²⁰⁹ Bokar Rinpoche, *Death and the Art of Dying in Tibetan Buddhism*, op. cit., p. 48.

Malgré toutes ces techniques, il peut arriver que le mort soit incapable de clore la matrice. Dans ce cas, le Lama continue d'accompagner le défunt jusqu'à la fin de son parcours dans le bardo du devenir en lui donnant les instructions pour l'aider à choisir la meilleure matrice, c'est-à-dire celle où la renaissance sera le plus profitable. Évidemment, la renaissance dans l'un des mondes inférieurs, que ce soit les états infernaux, le monde des esprits avides ou celui des animaux, doit être évitée, car en plus de fournir des conditions d'existence éprouvantes, le Dharma n'y pas enseigné, pas plus d'ailleurs que dans le monde des titans, même si les conditions d'existence paraissent plus clémentes. Comme nous l'avons vu précédemment, le monde des dieux offre une renaissance relativement positive selon les bouddhistes et le Lama incite d'ailleurs le défunt à entrer dans ce règne d'existence s'il le peut. Mais en fait, c'est surtout dans le monde humain que le défunt a le plus d'opportunités de poursuivre son cheminement spirituel et de réaliser l'éveil.

Ce chapitre nous a permis de constater que, bien que le bardo du devenir présente de nombreux obstacles à la libération des cycles du *samsāra*, il comporte néanmoins plusieurs éléments qui permettent d'éviter la renaissance. C'est dans le bardo du devenir que le défunt prend véritablement conscience de sa condition. Pour la première fois depuis son décès, il se rend compte qu'il est mort, qu'il ne peut plus communiquer avec les membres de sa famille et ses amis et qu'il doit laisser son ancienne vie. De plus, le défunt doit composer avec un corps mental, ce qui constitue un avantage seulement dans la mesure où le défunt parvient à avoir un certain contrôle de soi, qu'il ne se laisse pas distraire par les événements qui se produisent sur terre après sa mort, ou encore par la peur que suscitent les visions du karma. Comme on a pu le constater, l'influence du karma est très puissante dans le bardo du devenir et elle est représentée par une série de

symboles nyctomorphes et thériomorphes. Devant cette menace, le mort tente de trouver un abri afin de se protéger de la tempête de son karma. C'est ainsi qu'un premier renversement symbolique se produit à travers les représentations de ces différents refuges qui sont autant d'images de l'intimité et de l'intériorité. Plus que de simples abris, ces lieux expriment en fait le profond désir de renaissance du défunt. Cependant, le but du *Bardo-Thödol* est d'éviter la renaissance et c'est pourquoi un deuxième renversement symbolique s'effectue lors des différentes visions des mondes du *samsāra*. Les lieux de repos, de sécurité et d'intimité féminin deviennent hostiles et inhospitaliers. Seuls les mondes des dieux et des humains, les deux règnes d'existence propices à la poursuite du cheminement spirituel, échappent à ces descriptions lugubres. Par ailleurs, le bardo du devenir présente plusieurs techniques qui aident le défunt à clore la porte de la matrice afin d'éviter la renaissance dont les méditations sur le *Yidam* et sur le *Mahāmudrā*. En résumé, le bardo du devenir offre lui aussi des possibilités de libération à condition que le défunt soit particulièrement vigilant et attentif car, contrairement au bardo de la réalité absolue où les diverses manifestations de l'esprit d'éveil surgissent spontanément et où, de ce fait, la reconnaissance devient le mot d'ordre, les instructions clés du bardo du devenir sont plutôt la maîtrise de soi et le détachement puisque chaque impulsion de haine ou de désir détermine la prochaine renaissance et met fin à ce dernier état intermédiaire.

Conclusion

Le *Bardo-Thödol* se veut un guide à l'expérience mystique vécue par le défunt dans les quarante-neuf jours qui suivent la mort. Mais, plus encore, la lecture du *Bardo-Thödol* auprès du mort est un rite funéraire dont le but est explicitement indiqué dans le titre même du texte, *Bardo-Thödol*, expression qui se traduit par « La libération par l'audition dans les états intermédiaires ». Le Lama qui entreprend la lecture du *Bardo-Thödol* auprès du défunt ne souhaite pas seulement le guider dans l'au-delà mais il désire que, grâce aux instructions contenues dans le *Bardo-Thödol*, le mort soit libéré du cycle du *samsāra*. C'est donc le titre original de cette œuvre liturgique tibétaine qui a inspiré l'angle adopté pour l'étude du *Bardo-Thödol* dans cette recherche. Et, ainsi que nous avons pu le constater tout au long de ce travail, ce sont les enseignements et les pratiques du Vajrayāna qui ont justifié le recours aux méthodes d'analyse symbolique employées comme clefs d'interprétation. En effet, l'omniprésence des visualisations dans le *Bardo-Thödol* suggère que cette forme de pratique spirituelle, particulièrement utilisée dans le Vajrayāna, constitue l'*upāya* ou l'expédient salvifique auquel a recours le *Bardo-Thödol* afin que le défunt parvienne à réaliser l'éveil dans les trois états intermédiaires suivant la mort. Le propos de notre mémoire était donc de montrer comment et dans quelle mesure l'imagerie mentale du *Bardo-Thödol* permet au défunt de parvenir à l'illumination.

Nous avons d'abord observé que les deux premiers états intermédiaires suivant la mort, soit le bardo de la mort et le bardo de la réalité absolue, plongent le défunt dans un registre lumineux. Nous avons remarqué comment la nature de l'esprit d'éveil s'exprime à travers différents types de lumières qui se manifestent spontanément au mort. Dans le bardo de la mort, la lumière se présente sous l'aspect de la luminosité de la Vérité en soi,

correspondant au *dharmakāya*, le corps de vacuité. Puis, dans le bardo de la réalité absolue, la lumière prend la forme de lumières polychromes de sagesse des cinq familles de bouddhas et de rayons lumineux qui mettent le mort en contact avec la nature divine de son être. Par ailleurs, nous avons relevé l'influence du karma, déjà présente à ce stade du *Bardo-Thödol*, et qui apparaît à travers un autre type de lumière, les pales et ternes lueurs des mondes du *samsāra*. Nous avons également souligné l'importance de la reconnaissance, l'instruction fondamentale à ce stade du *Bardo-Thödol*, où entrent en jeu l'initiation et la pratique du Vajrayāna pendant l'existence. Dans le deuxième chapitre, nous avons vu que les visualisations du bardo de la réalité absolue, tout en ayant leur source dans l'Un indifférencié, se déploient dans une multiplicité de manifestations qui contribuent à la réalisation de la bouddhité à travers des symboles propres à l'imaginaire tibétain : les mandalas et les déités paisibles et courroucées. Nous avons pu constater comment ces différentes images collaborent à la réalisation de l'éveil. Les mandalas possèdent un pouvoir de concentration qui permet d'éviter que l'attention du mort ne soit dispersée et ils rendent également possible l'intégration des opposés. Quant aux déités paisibles et courroucées, nous avons remarqué que leurs différences ne sont qu'apparentes puisqu'en fait, ces déités ne font que présenter les différents aspects de la nature de bouddha. Par ailleurs, chacun des éléments de la représentation iconographique des déités, même les plus macabres attributs des déités courroucées, possède une signification symbolique qui exprime généralement l'éveil réalisé. De plus, nous avons observé que certains attributs des déités sont isomorphes avec l'image du guerrier spirituel ce qui, combiné aux symboles de la lumière divine et des ténèbres samsāriques, a soulevé l'hypothèse d'un régime diurne de l'imaginaire dans le *Bardo-Thödol*.

Le bardo du devenir, qui a été l'objet d'étude du troisième chapitre, nous a plongé dans un univers symbolique complètement différent où l'influence du karma se fait pressante et constitue un obstacle puissant à la libération du défunt. Nous avons discerné deux renversements symboliques qui s'effectuent suite à la tempête du karma à laquelle le mort tente d'échapper. Le premier renversement constitue à la fois une euphémisation des symboles nyctomorphes et thériomorphes reliés à la tempête du karma et à la fois le désir de renaissance du défunt à travers les différents refuges qui forment une constellation d'images reliées à l'intériorité et à l'intimité féminin. Toutefois, nous avons vu comment le deuxième renversement symbolique transforme ces abris en lieux inhospitaliers afin que le mort ne soit pas tenté d'y pénétrer pour y trouver une renaissance. De plus, nous avons étudié les différentes caractéristiques du corps mental avec lequel le mort évolue dans le bardo du devenir et nous avons vu comment chacune d'elles pouvait constituer un avantage ou un inconvénient pour la libération. Enfin, nous avons remarqué comment le *Bardo-Thödol* accompagne le mort jusqu'au seuil de sa prochaine naissance puisque les dernières instructions concernent non seulement la fermeture de la matrice, ce qui a pour but d'éviter la renaissance, mais également le choix de l'un des six mondes du *samsāra* lorsque la renaissance devient inévitable.

En prenant appui sur les aspects de la « vue » et de la « pratique » du Vajrayāna, c'est-à-dire sur les volets théoriques, philosophiques et symboliques, nous pouvons conclure que la convergence des éléments symboliques du *Bardo-Thödol* contribuent à la libération du défunt, ce que vise précisément l'accomplissement de ce rite funéraire. Par contre, il est important de souligner l'importance fondamentale de la reconnaissance et de la maîtrise de soi, deux notions clés dans le *Bardo-Thödol*. Sans ces deux aptitudes, les diverses visualisations, qui offrent pourtant de nombreuses possibilités de réaliser la

bouddh  t  , se perdent les unes après les autres. La reconnaissance et la maîtrise de soi dans l'au-delà renvoient directement à la connaissance et à la discipline dans l'ici-bas qui, en ce qui concerne le *Bardo-Thödol*, ne peuvent être acquises qu'à travers les enseignements et la pratique du Vajray  na. L'initiation devient ainsi capitale car la lecture du *Bardo-Thödol* fait peu de sens pour celui qui ne sait rien du Vajray  na ou du bouddhisme tibétain. Par conséquent, force est d'admettre que le *Bardo-Thödol* libère dans la mesure où il guide celui qui sait déjà de quoi sera fait le chemin. D'ailleurs, l'ignorance n'est-elle pas la cause de toutes souffrances, le voile qui obscurcit la nature de bouddha qui est à l'intérieur de nous et qui nous fait confondre la réalité apparente de la réalité ultime? Lorsque cette ignorance se poursuit dans les   tats intermédiaires suivant la mort, les visualisations ne signifient plus rien et la mort, qui offre pourtant de nombreuses possibilités de libération puisqu'elle met le défunt en contact avec sa véritable nature d'être éveillé, ne sera qu'un passage avant le retour dans l'un des six mondes du *sams  ra*. Les manifestations des lumières, des déités paisibles et courroucées, et des mandalas constituent diverses représentations de l'esprit d'éveil qui est présent depuis toujours dans chaque être. Au fond, l'instruction est fort simple : « Ils sont de toute éternité le déploiement des potentialités de ta propre connaissance. C'est pourquoi reconnais-les donc pour ce qu'ils sont. »²¹⁰

Cette lecture symbolique du *Bardo-Thödol* nous permet de ramener ce texte tibétain à des structures de l'imaginaire plus générales. En ce qui concerne l'hypothèse soulevée dans le premier chapitre concernant la possibilité d'un régime diurne de l'imaginaire qui sous-tendrait le *Bardo-Thödol*, plusieurs constantes symboliques entérinent cette hypothèse, notamment l'opposition continue que l'on retrouve entre la lumière et les

²¹⁰ *Bardo-Thödol*, p. 127.

ténèbres, l'identification des déités paisibles et courroucées aux guerriers héroïques, et l'archétype de la chute. Toutefois, ces éléments ne nous permettent pas de conclure que le *Bardo-Thödol* appartient au régime diurne de l'imaginaire puisqu'il est important de rappeler que ce texte est extrait d'un cycle littéraire intitulé *La libération spontanée par la dévotion aux divinités paisibles et courroucées*. Il nous faut insister sur ce point car seule une étude exhaustive de tous les écrits relatifs à ce cycle littéraire pourrait donner une vue d'ensemble de l'imaginaire symbolique relié à la mort dans le bouddhisme tibétain, ce qui pourrait d'ailleurs être l'objet de recherches futures. Cela pourrait également conduire à des études comparatives sur le symbolisme des œuvres liturgiques accompagnant les rituels funéraires d'autres traditions. Cependant, comme notre mémoire se limitait à la seule analyse du *Bardo-Thödol*, l'essentiel est d'avoir démontré comment la philosophie et l'imaginaire de la mort sont employés dans ce texte tibétain afin de contribuer à la libération du défunt.

Glossaire

D'après Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*
et Paul Magnin, *Bouddhisme, unité et diversité*

Baghavan : L'expression *Baghavan* est l'une des épithètes du Bouddha et signifie « celui qui a la bonne part », le bienheureux, le vénéré du monde.

Bardo : Le bardo, ou état intermédiaire, est fondé sur la notion bouddhique d'impermanence et il désigne chacun des différents états de conscience qui se succèdent constamment au cours de la vie et de la mort. Il existe six bardos, les trois bardos de la vie : le bardo naturel de la vie, le bardo des rêves et le bardo de la méditation, et les trois bardos de la mort : le bardo du moment de la mort, le bardo de la réalité absolue et le bardo du devenir.

Base, Voie, Fruit : La Base, la Voie et le Fruit composent la division tripartite des enseignements bouddhistes. La Base porte sur la condition fondamentale, la nature réelle de l'être et des phénomènes, leur essence. La Voie désigne les diverses pratiques reliées à chacun des véhicules ou enseignements du bouddhisme. Le Fruit a trait à la réalisation de l'éveil grâce à la combinaison des enseignements (la Base) jumelés à la pratique (la Voie) qui permet de se libérer des illusions.

Cinq familles de bouddhas : Dans le Vajrayāna, les cinq familles de bouddhas, aussi appelées les cinq familles de *jina* (vainqueurs), sont les représentations symboliques des cinq sages ou principes d'éveil : la sérénité et l'ouverture d'esprit (bouddha Vairocana), la générosité et l'équanimité (bouddha Ratnasambhava), l'amour désintéressé et la compassion (bouddha Amitābha), l'intelligence et le calme pondéré (bouddha Aksobhya), le dynamisme, l'action et la confiance (bouddha Amoghasiddhi). Les cinq familles de bouddhas permettent également l'organisation d'un réseau de relations entre les différents phénomènes, notamment les points cardinaux, les éléments et les agrégats formant l'individualité.

Corps mental : Le corps mental est l'entité qui erre dans le bardo du devenir lorsque le mort n'est pas parvenu à réaliser l'éveil lors du bardo de la mort ou du bardo de la réalité absolue. Le corps mental est ce qui permet de maintenir la chaîne karmique entre deux existences. Mais le corps mental ne doit pas être associé aux concepts de l'âme ou de l'ego qui vont à l'encontre de la philosophie bouddhiste selon laquelle le « moi » constitue une illusion de l'esprit. Composé de résidus karmiques, le corps mental est l'entité qui assure la transmigration d'une vie à une autre.

Dharma : Le Dharma désigne les enseignements du Bouddha qui indiquent la voie à suivre afin de réaliser l'éveil, de parvenir à la libération du cycle des renaissances dans le samsāra. À ne pas confondre avec les dharmas qui font référence aux phénomènes et aux expériences de l'existence.

Dharmakāya : voir *Trois corps*

Dzogchen : Enseigné par l'école bouddhiste Nyingmapa et l'école Youngdroung bön, la pratique du Dzogchen s'adresse généralement aux disciples qui ont atteint un niveau supérieur puisque le Dzogchen est une voie sans forme, c'est-à-dire que sa pratique ne s'accompagne d'aucun support comme la visualisation ou la récitation de mantras. Aussi appelé « Grande Perfection », le Dzogchen consiste à voir les phénomènes dans leur perfection naturelle et spontanée.

Voir également *Rigpa*

État intermédiaire : voir *Bardo*

Heruka : Le terme *Heruka*, qui signifie « buveur de sang » désigne le bouddha lorsque celui-ci se manifeste sous son apparence irritée, courroucée. Dans ce contexte, le sang symbolise l'attachement à l'ego.

Karma : Ce concept désigne non seulement les actes et les intentions derrière les actions mais également les effets que ces actes entraînent selon la loi de la production interdépendante des phénomènes. Ainsi, les actions et les volitions sont comparées à des graines semées dont les fruits parviennent à maturité dans cette vie ou dans une autre

suivant un principe de cause à effet. Lors des états intermédiaires suivant la mort, le karma produit une tendance karmique qui influence la prochaine renaissance d'un être. Voir également *Samsāra et Nirvāna*.

Krodhesvari : Le terme *Krodhesvari* désigne la parèdre, l'épouse du bouddha, lorsqu'elle se manifeste sous sa forme courroucée. Dans le *Bardo-Thödol*, elle apparaît alors en union avec le *Heruka* qui lui est associé.

Lama : Dans le bouddhisme tibétain, le Lama désigne le maître spirituel du disciple. Il est celui qui enseigne le Dharma et qui guide le disciple dans son cheminement spirituel.

Mahāmudrā : « Grand Symbole ». Apparenté au *Dzogchen*, le *Mahāmudrā* appartient également à la voie sans forme parce que sa pratique ne s'appuie sur aucun moyen de méditation (visualisation de mandalas, de déités, récitation de mantras). La pratique du *Mahāmudrā* a pour objectif la contemplation non-duelle des phénomènes et l'expérience de la vacuité.

Mandala : Le mandala constitue un espace sacré dans le bouddhisme puisque, sur un plan cosmologique, il représente le palais, le royaume des déités et, sur le plan de la pratique spirituelle, il sert de support à de nombreuses visualisations. Le mandala exprime alors les relations entre les différentes énergies de l'esprit d'éveil et permet au disciple d'entrer progressivement en contact avec ces formes de sagesse.

Matrice : La matrice est le lieu où s'accomplit la renaissance d'un être.

Nature de bouddha : La nature de bouddha est la présence de la bouddhité qui habite chaque être. Elle rend possible la réalisation de l'éveil pour ceux et celles qui cheminent sur la voie. Dans le Vajrayāna, la nature de bouddha réunit toutes les qualités de sagesse, regroupées notamment dans les cinq familles de bouddhas. L'essence véritable de la nature de bouddha est à la fois vacuité et clarté.

Nirmānakāya : voir *Trois corps*

Nirvāna : Le *nirvāna* signifie la fin de la fructification du karma et la libération du cycle des renaissances par la réalisation de l'éveil, alors que l'illusion et l'ignorance se dissipent pour laisser place à la vision réelle de ce qui est, de l'univers.

Parèdre : La parèdre est l'épouse du bouddha, la déité féminine qui lui est associée lorsque le bouddha se manifeste sous sa forme paisible, pacifique.

Voir également *Krodhesvari* et *Yab-yum*

Passion : Les passions ou poisons sont les émotions négatives qui empêchent la réalisation de l'éveil car elles génèrent un mauvais karma et maintiennent l'être dans l'ignorance de sa véritable nature. Les passions peuvent être regroupées selon diverses classifications, notamment, de manière plus générale, sous les trois passions : la colère, le désir et l'ignorance. Le *Bardo-Thödol* fait également référence à la division en cinq passions : la colère-haine, le désir-attachement, l'ignorance, l'orgueil et la jalousie qui sont associées à chacune des cinq familles de bouddhas qui les transmue en énergie de sagesse.

Renaissance : La renaissance est la transmigration d'un courant de conscience d'une vie à une autre. La cause de la renaissance est reliée à la loi de la fructification du karma selon laquelle chaque acte (germe) engendre une rétribution (fruit) grâce à un principe de cause et d'effet. Lorsqu'un acte n'a pas produit de résultat dans cette vie, il s'ensuit nécessairement qu'il en produira dans une autre vie et que la conscience qui l'a généré doit le récolter. La notion de renaissance ne doit pas être confondue avec celle de réincarnation qui fait référence à l'idée d'un être permanent, d'une âme qui prend naissance dans un corps différent.

Voir également *Karma*

Rigpa : Utilisé surtout dans la pratique du *Dzogchen*, rigpa désigne la nature de l'esprit dans sa manifestation originelle, composée de vacuité et de luminosité. Lorsqu'un être est en rigpa, il est dans un état non conceptuel, sans attachement et sans distraction, ce qui permet aux pensées qui surgissent de se libérer d'elles-mêmes, automatiquement.

Samsāra : En tibétain le mot *samsāra* (tib. 'khor-ba) se traduit par « cercle vicieux ». Il désigne les conditions d'existence dans lesquelles un être erre tant qu'il n'est pas parvenu

à réaliser l'éveil. Le *samsāra* comprend six destinées ou conditions d'existence : le domaine des enfers, des esprits avides, des animaux, des humains, des titans ou demi-dieux, et des dieux. Le karma d'un être influence sa prochaine renaissance dans l'une de ces six conditions d'existence.

Sambhogakāya : voir *Trois corps*

Trois corps : Les trois corps, ou *trikaya*, sont les formes sous lesquelles le bouddha se manifeste aux êtres afin de les guider sur le chemin de l'éveil. Les trois corps comportent deux corps formels, le *nirmānakāya* et le *sambhogakāya*, et un corps spirituel, le *dharmakāya*. Le *nirmānakāya* ou corps de manifestation, représente le personnage historique du Bouddha, Siddhārtha Gautama, qui enseigna le Dharma. Le *sambhogakāya* ou corps de jouissance, est l'apparition du Bouddha sous différentes formes d'énergies (lumière, déités, mandalas), que l'on observe notamment lors du bardo de la réalité absolue dans le *Bardo-Thödol*. Enfin, le *dharmakāya*, le corps de vacuité ou corps de la Loi, est la manifestation la plus subtile de la nature de Bouddha. Dans le *Bardo-Thödol*, on le retrouve dans le bardo du moment de la mort, lors de la manifestation de la première luminosité qui est pure vacuité.

Upāya : Aussi désigné sous le terme d' « expédient salvifique », le terme *upāya* réfère à l'ensemble des moyens utilisés par les maîtres spirituels afin de faire comprendre aux pratiquants les enseignements du bouddhisme.

Vacuité : La vacuité désigne la nature véritable des phénomènes et des êtres, c'est-à-dire leur absence de substantialité et d'être en soi.

Vajrayāna : Aussi appelé « Véhicule du Diamant » et « Véhicule tantrique du Tibet » le Vajrayāna consiste en une série d'enseignements et de pratiques qui se caractérisent principalement par l'efficacité des moyens et techniques utilisés afin de permettre au disciple de parvenir à l'éveil en une seule existence. Dans le bouddhisme tibétain, la pratique du Vajrayāna suit généralement les enseignements du Hīnayāna (Petit Véhicule) et du Mahāyāna (Grand Véhicule).

Yab-yum : L'expression tibétaine *yab-yum* désigne l'union du père (*yab*) et de la mère (*yum*), c'est-à-dire du bouddha et de sa parèdre dont l'accouplement symbolise la combinaison des deux principes nécessaires à la réalisation de l'éveil, soit la sagesse et les moyens adéquats pour parvenir à la libération.

Yidam : Le yidam est la déité d'élection attribuée par le maître spirituel au pratiquant. Le yidam est choisi en fonction des prédispositions et du tempérament du disciple et cette déité fait l'objet de divers types de visualisations permettant au pratiquant de réaliser progressivement la nature de bouddha.

Bibliographie

Corpus

Bardo-Thödol. Le livre tibétain des morts, présenté par Eva K. Dargyay, en collaboration avec Gesche Lobsang Dargyay, traduit de l'allemand par Valdo Secretan, revu et corrigé sur le texte tibétain sous la direction de Lama Teunzag, Paris, Albin Michel, 1981.

Le livre des morts tibétains ou Les expériences d'après la mort dans le plan du Bardo, suivant la version anglaise du Lama Kazi Dawa Samdup, traduction française de Marguerite La Fuente, précédée d'une préface de Jacques Bacot, Paris, A. Maisonneuve, 1974.

Le livre des morts tibétain : comme il est communément intitulé en Occident connu au Tibet sous le nom de Le grand livre de la libération naturelle par la compréhension dans le monde intermédiaire, traduit en anglais et commenté par Robert A. F. Thurman, traduit de l'anglais par Gilles Poulain et Rozane Huart, Paris, Bartillat, 2006.

Le livre des morts tibétains : la grande libération par l'audition pendant le Bardo, nouvelle traduction à partir du tibétain avec un commentaire par Francesca Fremantle et Chögyam Trungpa, traduction française par Marie-Laure Aris revue par Vincent Bardet, Paris, Le Courrier du livre, 1998.

Littérature secondaire

Arènes, Pierre, *La déesse Sgrol-ma (Tara). Recherches sur la nature et le statut d'une divinité du bouddhisme tibétain*, Leuven, Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, 1996.

Argüelles, José et Miriam Argüelles, *Mandala*, Berkeley, Shambala, 1972.

Bachelard, Gaston, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949.
— *La poétique de l'espace*, Paris, Presses universitaires de France, [1957] rééd. 1998.

Bevan, Edwyn, *Symbolism and Belief*, New York, Kennikat Press, [1938] rééd. 1968.

Blau, Tatjana, *Mandalas tibétains. Tout procède du milieu, tout retourne au milieu*, Paris, Le Courrier du livre, 1998.

Blofeld, John, *Le bouddhisme tantrique du Tibet. Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique*, Paris, Seuil, [1970] rééd. 1976.

Bonardel, Françoise, « Bouddhisme et philosophie : la question de l'identité », in *Les cahiers bouddhiques*, n° 1, juin 2005, Paris, Université Bouddhique Européenne, p. 102-123.

- Brauen, Martin, *Mandala. Cercle sacré du bouddhisme tibétain*, Lausanne, Favre, [1992] rééd. 2004.
- Chevalier, Jean et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont, 1969.
- Cornu, Philippe, *Le miroir du cœur. Tantra du Dzogchen*, Paris, Seuil, 1994.
 — *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001.
 — « Le Bardo Thödrol : un texte-trésor au singulier destin », in *Les cahiers bouddhiques*, n° 4, décembre 2006, Paris, Université Bouddhique Européenne, p. 27-65.
- Cuevas, Bryan J., *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*, New York, Oxford University Press, 2003.
- Depraz, Natalie, « Être présent à l'instant de la mort. Le bouddhisme comme phénoménologie pratique », in *Les cahiers bouddhiques*, n° 3, mars 2006, Paris, Université Bouddhique Européenne, p. 129-143.
- Des Georges, A., *La réincarnation des âmes selon les traditions orientales et occidentales*, Paris, Albin Michel, 1966.
- Desjardins, Arnaud, *L'audace de vivre*, Paris, La Table Ronde, 1989.
- Durand, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, Presses universitaires de France, [1964] rééd. 2003.
 — *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, [1969] rééd. 1992.
- Eliade, Mircea, *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*, New Jersey, Princeton University Press, [1952] rééd. 1991.
 — *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, [1957] rééd. 1965.
 — *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris, Gallimard, 1962.
 — *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978.
- Frédéric, Louis, *Les dieux du bouddhisme. Guide iconographique*, Paris, Flammarion, 1992.
- Fremantle, Francesca, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*, Boston, Shambhala, 2001.
- Godin, Christian, *La Totalité. Première Section. De l'imaginaire au symbolique*, Paris, Champ Vallon, 1998.
 — *La Totalité. Deuxième Section. Les pensées totalisantes*, Paris, Champ Vallon, 1998.
 — *La Totalité. Troisième Section. La philosophie*, Paris, Champ Vallon, 2000.
- Gyatso, Geshe Kelsang, *Claire Lumière de Félicité. Le Mahamudra dans le Bouddhisme du Vajrayana*, France, Dharma, 1986.
- Jung, Carl G., *Man and his symbols*, New York, Laurel Edition, 1964.

- Kandinsky, Wassily, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, Paris, Denoël, 1969.
- Magnin, Paul, *Bouddhisme, unité et diversité. Expériences de libération*. Paris, Les Éditions du Cerf, 2003.
- Moody, Raymond, *La vie après la vie*, Paris, Robert Laffont, 1981.
- Norbu, Chögyal Namkhai, *Dzogchen et Tantra. La Voie de la Lumière du bouddhisme tibétain*, Paris, Albin Michel, 2006.
- Otto, Rudolf, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969.
- Ray, Reginald A., *Secret of the Vajra world: the Tantric Buddhism in Tibet*, Boston, Shambhala, 2001.
- Rinpoche, Bokar, *Death and the Art of Dying in Tibetan Buddhism*, San Francisco, ClearPoint Press, 1993.
- Rinpoche, Dzogchen Ponlop, *Wild awakening. The heart of Mahamudra & Dzogchen*, Boston, Shambhala, 2003.
- Rinpoché, Lati et Jeffrey Hopkins, *La mort, l'état intermédiaire et la renaissance dans le bouddhisme tibétain*, France, Dharma, 1980.
- Rinpoche, Loden Sherap Daggyab, *Buddhist Symbols in Tibetan Culture. An Investigation of the Nine Best-Known Groups of Symbols*, Massachusetts, Wisdom Publications, 1995.
- Rinpoché, Sogyal, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, Paris, La Table Ronde, [1992] rééd. 2003.
- Schnetzler, Jean-Pierre, *De la mort à la vie. Transmigration et Réincarnation. Science et Bouddhisme*, Paris, Dervy, 2006.
- Sèngué, Tchenky, *Petite encyclopédie des divinités et symboles du bouddhisme tibétain*, France, Claire Lumière, 2002.
- Trungpa, Chögyam, *Pratique de la voie tibétaine. Au-delà du matérialisme spirituel*, Paris, Seuil, 1976.
 — *Bardo. Au-delà de la folie*, Paris, Seuil, [1992] rééd. 1995.
 — *Mandala. Un chaos ordonné*, Paris, Seuil, 1994.
- Tucci, Giuseppe, *Théorie et pratique du Mandala*, Paris, Fayard, [1949] rééd. 1982.
 — *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, Paris, Payot, 1993.
- Vigne, Jacques, *Le mariage intérieur en Orient et en Occident*, Paris, Albin Michel, 2001.
- Wunenburger, Jean-Jacques, *Philosophie des images*, Paris, Presses universitaires de France, [1997] rééd. 2001.