

Revue d'Etudes Tibétaines



numéro un — Octobre 2002

Revue d'Etudes Tibétaines

numéro un — Octobre 2002

Publié par l'Esa 8047 du CNRS, 22 avenue du Président Wilson, 75016 Paris.

Directeur : Jean-Luc Achard

Comité de rédaction : Anne Chayet, Pierre Arènes, Jean-Luc Achard.

Comité de lecture : Pierre Arènes (CNRS), Anne-Marie Blondeau (EPHE) Anne Chayet (CNRS), Françoise Pommaret (CNRS), Jean-Luc Achard (CNRS).

Périodicité

La périodicité de la *Revue d'Etudes Tibétaines* est bi-annuelle, les mois de parution étant Octobre et Avril. Les contributions doivent parvenir au moins deux (2) mois à l'avance. Les dates de proposition d'articles au comité de lecture sont Février pour une parution en Avril et Août pour une parution en Octobre.

Participation

La participation est ouverte aux membres statutaires des équipes CNRS, à leurs membres associés, aux doctorants et aux chercheurs non-affiliés.

Les articles et autres contributions sont proposées aux membres du comité de lecture et sont soumis à l'approbation des membres du comité de rédaction. Les articles et autres contributions doivent être inédits ou leur ré-édition doit être justifiée et soumise à l'approbation des membres du comité de lecture.

Les documents doivent parvenir sous la forme de fichiers Word 98, dans une disquette MAC (exclusivement), un disque Zip ou un CD-rom.

Comptes-rendus

Les livres proposés pour compte-rendu doivent être envoyés à la *Revue d'Etudes Tibétaines*, Esa 8047 (Tibet), 22, avenue du Président Wilson, 75016 Paris.

Langues

Les langues acceptées dans la revue sont le français (en priorité), l'anglais, l'allemand et l'italien.





Revue d'Etudes Tibétaines

numéro un — Octobre 2002

Pierre Arènes

Herméneutique des *Tantra* : les “Six extrêmes (ou possibilités alternatives)” (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*). A propos d'un exemple de prégnance des modèles exégétiques des *sūtra*

page 4

Jean-Luc Achard

La Base et ses sept interprétations dans la tradition rDzogs chen

page 44

La liste des Tantras du *rNying ma'i rgyud 'bum* selon l'édition établie par Kun mkhyen 'Jigs med gling pa

page 62

Herméneutique des *Tantra* : les “Six extrêmes (ou possibilités alternatives)” (*saṭkoṭi* ; *mtha' drug*). A propos d'un exemple de prégnance des modèles exégétiques des *sūtra*

par Pierre Arènes (CNRS)

L'extraordinaire transfert culturel qui s'est opéré entre l'Inde et le Tibet, pour l'essentiel, entre le 8^e et le 12^e siècle et achevé au 14^e s.¹, s'est déroulé en un gigantesque processus de circulation, de réception, de transmission des textes, pour la plupart, religieux, en l'occurrence indo-bouddhiques. Leur transmission, leur traduction et leur exégèse ont revêtu une importance capitale dans le déroulement d'un tel processus dont les acteurs étaient animés par le souci constant de protéger cet héritage et de préserver son authenticité. Par la suite, les problèmes d'interprétation des textes canoniques bouddhiques² et plus particulièrement de l'herméneutique des *tantra*, ont conservé une importance considérable dans le bouddhisme tibétain et, de ce fait, pour l'histoire des textes et de leur interprétation.

L'étude de l'herméneutique des *tantra* bouddhiques³, apparemment si singuliers, conduit à s'interroger, non seulement, sur l'histoire des normes /

¹ Cf. D. Seyfort Ruegg *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*, Paris, Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation indienne, 1995, pp. 146-147.

² Cf. E. Lamotte, 1949 : “La Critique d'interprétation dans le bouddhisme”, *Annuaire de l'Institut de philologie et d'Histoire Orientale et Slave*, 9 (1949) 341-361 ; D. Seyfort Ruegg : “Purport, implicature and presupposition : Sanskrit *abhiprāya* and Tibetan *dgongs pa / dgongs gzhi* as hermeneutical concepts”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 13, 1985, pp. 309-325 ; “Allusiveness and obliqueness in Buddhist texts : *saṃdhā*, *saṃdhi*, *saṃdhyā* and *abhisaṃdhi*”, *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, Institut de Civilisation indienne, 1986, pp. 295-325 ; M. Broido, “Intention and suggestion in the *Abhidharmakośa* : *Sandhābhāṣā* revisited”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 13, 1985, pp. 327-381.

³ La présente étude s'inscrit dans le cadre d'une recherche plus large, commencée il y a quelques années : v. Pierre Arènes, “Herméneutique des *tantra* : étude de quelques usages du “sens caché” : Du sens caché (*garbhyārtha* ; *sbas don*), de sa fonction acroamatique pour l'enseignement des *tantra*, de son usage comme sens accommodative dans certains textes canoniques transitionnels ou hybrides”, *J. I. A. B. S.*, vol. 21, no. 2, 1998, pp. 173-227) ; “Un exemple d'application à un *tantra*, du quatrième des “Sept ornements” (*saptālaṃkāra* ; *rgyan bdun*) : les Quatre modes d'explication (*caturvidh-ākhyāyikā* ; *bshad tshul bzhi*)”, à paraître dans les Actes du 8^e Séminaire de l'I.A.T.S. (1998) ; “Herméneutique des *Tantra* : le *Ye shes rdo rje kun las btus pa'i*

catégories de perception de ces textes⁴, de leur classement et de leur désignation (élément clé pour leur enseignement et leur usage), mais aussi sur les modèles d'intelligibilité choisis ou effectifs dans l'histoire de leur interprétation. L'appareil herméneutique des "Sept ornements" (*saptālaṃkāra* ; *rgyan bdun*) lié au cycle du *Guhyasamājatantra*⁵ et à l'école Ārya ('Phags lugs pa), semble avoir fait preuve, au cours des siècles, dans la tradition herméneutique tibétaine - sans doute en raison de l'importance des procédures de transmis-

rgyud las 'byung ba'i rgyan bdun rnam par dgrol ba de Śraddhākaravarman. Un exemple de modélisation de l'appareil herméneutique des "Sept ornements" des (*saptālaṃkāra* ; *rgyan bdun*), à partir de son application à un *tantra*", in *Religion and Secular Culture in Tibet*, pp. 163-183, edited by Henk Blezer, *Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS, 2000*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, pp. 163-185.

En ce qui concerne la tradition herméneutique bouddhiste, il n'est pas question, ici, d'en faire un exposé exhaustif, je rappellerai seulement brièvement que, dans le bouddhisme indien, la critique d'interprétation et les systèmes herméneutiques se sont développés en raison de l'ampleur et la diversité de la littérature canonique, pour maintenir une nécessaire cohérence entre de nombreux textes qui présentent, apparemment, des contradictions ou même des différences notables dans la manière de traiter un sujet ; certains textes sont à prendre à la lettre, d'autres doivent être interprétés pour ne pas être en contradiction avec le reste de la doctrine. Les *tantra*, quant à eux, présentent des difficultés supplémentaires : pour l'essentiel, ils ne sont pas constitués d'exposés doctrinaux théoriques mais renvoient à des pratiques spécifiques, parfois relevant du secret, dont ils constituent, en quelque sorte, les "manuels de pratique". Nombre d'énoncés de textes de *tantra* requièrent des explications, par exemple, parce qu'ils sont codés, ou que leur formulation ramassée et elliptique prend une valeur provocante par référence au point de vue de la morale bouddhiste courante. Pour plus de détails, je renverrai à mon article, *J. I. A. B. S.*, vol. 21, no. 2, 1998, pp. 177-180.

⁴ V. K. Mimaki (1994), "Doxographie tibétaine et classifications indiennes" dans *Bouddhisme et cultures locales - Quelques cas de réciproques adaptations*, Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991, édités par Fukui Fumimasa et Gérard Fussman, Paris : E.F.E.O. A propos de la classification des *tantra* en "*tantra* de la Cause", "*tantra* de la Voie" et "*tantra* du Fruit", v. Pierre Arènes (2002).

⁵ Selon E. Steinkellner, les "sept ornements" ne sont applicables qu'au *Guhyasamāja* (E. Steinkellner, "Remarks on Tantristic Hermeneutics", *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium*, edited by Louis Ligeti, Akademiai Kiado, Budapest, 1978, p.451, n. 17) : il est possible qu'à l'origine, il en ait été ainsi mais M. Broido (1988, "Killing, Lying, Stealing and Adultery : A Problem of Interpretation in the Tantras", in *Buddhist Hermeneutics*, edited by Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute University of Hawai'i Press, p. 73) et R. Thurman (1988, "Vajra Hermeneutics" in *Buddhist Hermeneutics*, p. 133) soulignent leur application généralisée. En outre, bien qu'on ait souvent affirmé qu'ils aient été propres au *Guhyasamāja*, on trouve les "Six extrêmes (ou possibilités alternatives)" (*saṅkoṭi*; *mtha' drug*) mentionnés dans le *tantra*-racine du *Kālacakra* (*Kālacakramūlatantra*, T. 362), (v. cit. du *sNga 'gyur rnying ma pa'i bstan pa'i rnam gzhag legs bshad snang ba'i dga' ston*, 166b, de Dudjom Rinpoché. A propos de ce texte, v. *infra*, n. 8 et 9).

sion des enseignements écrits et oraux⁶ - non seulement d'une remarquable pérennité mais aussi d'une grande stabilité et solidité malgré quelques variantes apparemment mineures. L'appareil des "Sept ornements" constituerait-il un "type" herméneutique, i.e. un modèle⁷ herméneutique faisant autorité, voire un "stéréotype", i.e. un agencement figé de pratiques herméneutiques devenues références normatives ? Saurait-il échapper à cette tension entre tradition et innovation si souvent à l'œuvre dans l'histoire des textes et des idées ?

Afin de tenter de le vérifier, il m'a semblé utile d'étudier l'une de ces variantes apparemment mineures, en examinant un document récent, contemporain, l'exposé consacré à l'herméneutique des *tantra*, composé par le grand maître *rnying ma pa*, bDud 'joms Rin po che (bDud 'joms 'Jigs 'bral Ye shes rDo rje, 1904-1987). Il s'agit d'un passage du *sNga 'gyur rnying ma pa'i bstan pa'i rnam gzhag legs bshad snang ba'i dga' ston*⁸, ouvrage traduit et édité sous le titre de : *The Nyingma School of Tibetan Buddhism : Its Fundamentals and History*, par Gyurme Dorje avec la collaboration de Matthew Kapstein.⁹

Dans ce passage qui semble avoir échappé à l'attention des chercheurs férus d'herméneutique, la manière originale dont l'auteur a présenté le troisième des "Sept ornements", i.e. les "Six extrêmes (ou possibilités alternatives)" (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*), m'a paru constituer un exemple particulièrement intéressant d'une de ces variantes.

Dans ce texte conforme, en général, à la manière dont sont définis, dans la tradition des *bshad thabs*, ou "méthodes, moyens d'explication", ceux des "Sept ornements" dont il traite, l'exposé des "Six extrêmes" apparaît comme un exemple, d'abord d'une manière pragmatique d'user des appareils herméneutiques, ensuite du caractère parfois incertain de leur champs d'application (*tantra* ou *sūtra*), enfin de la prégnance éventuelle des modèles exégétiques des *sūtra*.

⁶ En ce qui concerne l'importance de la fonction vicariante, de la consécration rituelle et la critique des exégèses non autorisées, en l'absence de la guidance d'un maître (*vajr-ācārya*), cause d'errements hétérodoxes, v. C. Scherrer-Schaube (2000), "Contre le libertinage. Un opuscule de Tabo adressé aux tantristes hérétiques ?" dans le volume d'hommage à Raniero Gnoli, édité par Raffaella Torella, Roma, IsMEO, 2002.

⁷ Au sens étymologique, de *modellus* / *modulus*, i.e. mesure, norme. v. *Le Robert Dictionnaire Historique de la Langue Française* (1998), PR-Z, p. 3956, F-PR, pp. 2559-2560.

⁸ Mani Printing Works, Kalimpong, 1967, pp. 334-340.

⁹ *The Nyingma School of Tibetan Buddhism : Its Fundamentals and History*, translated and edited by Gyurme Dorje with the collaboration of Matthew Kapstein. vol. 1, Boston : Wisdom Publications, 1991: pp. 290-294.

Parmi les “Sept ornements”¹⁰, deux, les “Six extrêmes (ou possibilités alternatives)” (*saṭkoṭi* ; *mtha’ drug*) et les “Quatre modes d’explication” (*bshad tshul bzhi* ; *caturvidhākhyāyikā*) ont été assez souvent séparés des autres, voire considérés comme essentiels¹¹. Ces deux ornements ont pour fonction assignée, selon Tsong kha pa (1357-1419), de “commenter la pensée [ou l’intention (*dgongs pa* ; *abhiprāya*)] du tantra-racine”¹². Mais, alors que les “Quatre modes d’explication” sont exclusivement utilisés pour les tantra¹³ et,

¹⁰ Les “Sept ornements” sont composés, selon l’ordre le plus courant, de :

1. la “présentation”(upodghāta ; *gleng bslang*) ou les “cinq présentations”: i. le nom (*ming* ; *saṃjñā*), ii. le destinataire (*ched* ; *nimittam*), iii. l’auteur (*byed pa po* ; *kartā*), iv. l’étendue (*tshad* ; *pramā*), et v. le but (*dgos pa* ; *prayojana*) ;
2. les “manières d’atteindre la perfection, de devenir *buddha*” (*tshang rgya tshul*) / les “quatre procédures” (*nyāya* ; *rigs pa (bzhi)*): i. le continuum (*rgyud* ; *saṃtana*), ii. la base (*gleng gzhi* ; *nidāna*), iii. les mots certains (*nges (pa’i) tshig* ; *nirukti*), et iv. la cause (*rgyu* ; *hetu*) ;
3. les “six extrêmes”, ou “six possibilités alternatives” (*mtha’ drug* ; *saṭkoṭi*) : i. sens à interpréter (*drang don* ; *neyārtha*), ii. sens certain [ou définitif] (*nges don* ; *nūtārtha*), iii. explication spécialement intentionnelle (*dgongs (pas) bshad (pa)* ; *saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita*), iv. non spécialement intentionnelle (*dgongs min* ; *na saṃdhyā bhāṣita-*), v. explication conforme au code lexical (*sgra ji bzhin pa* ; *yathāruta*), et vi. explication non conforme au code lexical (*sgra ji bzhin ma yin pa* ; *nayathāruta*) ;
4. les “quatre modes d’explication” (*bshad tshul bzhi* ; *caturvidhākhyāyikā*) : i. le sens littéral (*akṣarārtha* ; *yig don*), ii. [l’explication selon] le sens commun ou “sens général” (*samastāngārtha* ; *spyi’i don*), iii. [l’explication selon] le sens caché (*garbhyārtha* ; *sbas (pa’i) don*), et iv. l’explication selon le sens ultime” (*kolik-ārtha* ; *mthar thug pa’i don*) ;
5. les “manières d’expliquer” (*chad tshul*) / les “deux manières d’expliquer aux auditeurs” (*dvividhabheda* ; *nyan pa po la bshad tshul gnyis*) ;
6. [la nature de] “l’auditeur” (*nyan pa po*) / “les cinq [sortes d’] individus” (*pañcapud-gala* ; *gang zag lnga*) ;
7. “les deux vérités certaines” (*satyadvayavinirṇaya* ; *bden gnyis nges pa*).

¹¹ Tsong kha pa les distingue clairement pour leur fonction (v. *infra*, n. 12) ; M. Broido “Some Tibetan methods of explaining the *tantras*”, dans *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, éd. par E. Steinkellner et H. Tauscher, Vienne (1983), leur consacre l’essentiel de son étude des *bshad thabs* parce qu’ils seraient les seuls à être strictement herméneutiques. De même, E. Steinkellner (1978, p. 451) leur reconnaît un caractère spécial.

¹² Cf. Tsong kha pa, *dPal gsang ba ‘dus pa’i bshad pa’i rgyud Ye shes rdo rje kun las btus pa’i rgya cher bshad pa rGyud bshad thabs kyi man ngag gsal bar bstan pa zhes bya ba*, P. 6198, vol. 160, 151. 5. 8. Tsa, 174 a : *khyad par lnga ldan gyi rtsa rgyud de’i dgongs pa ‘grel pa’i tshul ni mtha’ drug dang tshul bzhir nges la / des ni rgyan gnyis pa dang gsum pas ston no //*.

plus particulièrement, pour les *tantra* du *yoga* sans supérieur (*anuttarayogatantra*), les “six possibilités alternatives” sont utilisées aussi, couramment, mais de manière différente et avec des acceptions différentes, dans la tradition exégétique des *sūtra*¹⁴.

C'est exclusivement à ces deux ornements que bDud 'joms Rin po che, consacre son exposé, confirmant par là, leur caractère plus proprement exégétique¹⁵.

De cet exposé, je ne commenterai, ici, que l'ornement des “Six extrêmes (ou possibilités alternatives)” tout en le confrontant à la tradition herméneutique mais je m'attacherai surtout à étudier la conception que se fait bDud 'joms Rin po che, de la deuxième paire alternative : “l'explication au moyen d'une intention [spéciale]” (*dgongs pas bshad pa*) et : “l'explication n'usant pas d'intention [spéciale]” puisque que c'est là que se manifeste ce qui pourrait apparaître comme une innovation de l'auteur.

Les “Six extrêmes” (ou possibilités alternatives ; *saṅkoṭi* ; *mtha' drug*) selon bDud 'joms Rin po che.

bDud 'joms Rin po che présente, d'abord, brièvement, les appareils herméneutiques des *tantra*, et, en particulier, les six “limites” ou “six possibilités alternatives” (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*) et les quatre modes d'explication (*bshad tshul bzhi* ; *caturvidhākhyāyikā*) d'une manière qui pourrait nous paraître quelque peu, doublement paradoxale¹⁶.

¹³ Peut-être le sens “caché” ferait-il exception dans un cas très particulier, mais, le texte auquel il est appliqué pourrait être tenu pour un *tantra* (v. P. Arènes, J.I.A.B.S., 1998, pp. 201-209).

¹⁴ Cf. Les six possibilités alternatives (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*) qui forment le troisième “ornement”, sont déjà connus de l'exégèse non tantrique mais les termes y ont des acceptions et/ou usages différents (cf. E. Lamotte, 1949, *op. cit.*, pp. 341-361 ; E. Steinkellner, 1978, *op. cit.*, pp. 451-452 ; M. Broido (1983), p. 21).

¹⁵ Ces deux ornements apparemment bien éloignés de la préoccupation pédagogique patente du 5^e voire du 6^e ornement ((5) les “manières d'exposer” (*'chad tshul*) / les “deux manières d'expliquer aux auditeurs” (*dvidvidhabheda* ; *nyan pa po la bshad tshul gnyis*) (6) [la nature de] “l'auditeur” (*nyan pa po*) / “les cinq [sortes d'] individus” (*pañcapudgala* ; *gang zag lnga*)), sont néanmoins véritablement hantés par ces mêmes préoccupations puisque celles-ci interviennent de manière capitale, directement ou indirectement, dans la définition des instances d'interprétations comme on le verra plus loin.

¹⁶ V. bDud 'joms Rin po che (1967), *sNga 'gyur rnying ma pa'i bstan pa'i rnam gzhag*, p. 334, l. 1-2 :

/ de ltar gzhal bya thun min rgyud lung man ngag nges pa'i gsangs rgyud rdo rje'i tshig shin tu brling bar gnas pa rnam ni ltar snang rtog ge'i lung dang rig pas nam

En effet, tout en affirmant, pour l'établissement de la signification et de la manière de pratiquer les *tantra* secrets (*gsangs rgyud*), des *tantra* "non communs" (*mtshun min*), etc., la validité de l'usage du 3^e et du 4^e des Sept Ornaments, il justifie cet usage, en récusant celui de la "prétentieuse sophistique", raisonneuse et imbue de son autorité (*ltar snang rtog ge'i lung dang rig pas*)¹⁷. D'abord, *a priori*, les textes auxquels pourrait s'appliquer un tel type d'exégèse - textes qui, pour l'essentiel, semblent se présenter comme des sortes de "manuels" de pratique de *yoga* ou des protocoles méditationnels renvoyant surtout à une expérience pratique - paraissent bien éloignés des textes doctrinaux théoriques connus pour être l'objet des controverses raffinées des diverses écoles philosophiques. Ensuite, mais il s'agit là d'un effet d'humour dont bDud 'joms Rin po che ne saurait être responsable, il n'est pas assuré que les appareils herméneutiques (ou parties d'entre eux) censés éclaircir les passages les plus difficiles des *tantra*, n'apparaissent pas, par-

yang gtan la mi phebs pas / 'jal byed mtha' drug tshul bzhi'i sgo nas rtogs par bya ste / :

"Ainsi, les *tantra* non communs [qui doivent être l']objet d'une compréhension exacte (*gzhal bya*), les *āgama*, les préceptes et les *tantra* secrets [dont l'authenticité est] certaine, qui demeurent sauvegardés dans les énoncés de *vajra*, ne doivent pas être établis par autorité ou raison d'une prétentieuse sophistique (*ltar snang rtog ge'i lung dang rig-pas*), mais ils doivent être compris au moyens des instruments (*'jal byed*: litt., mesure) [d'intelligibilité que constituent] les "Six extrêmes (ou possibilités alternatives)" (*mtha' drug*) et les "Quatre modes [d'explication]" (*[bshad] tshul bzhi*)".

Le terme *gzhal bya* est particulièrement difficile à rendre : "objet épistémologique" (*tshad mas rtogs par bya ba*) (v. Krang dbyi sun, *et alii* (1985) : *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, Mi rigs dpe skrun khang, DZA-AH, p. 2416) ; on pourrait comprendre aussi, "objet d'une réalisation véritable".

¹⁷ V. *supra*, n. 16. Il faut noter que certains maîtres de la lignée à laquelle appartenait bDud 'joms Rin po che, ont manifesté moins de méfiance vis à vis de *lung* et de *rig pa* : l'érudite *rnying ma pa*, Rong zom chos kyi bzang po (XI^e s.), dans son commentaire des difficultés (*dka' grel*) du *Guyagarbhatantra*, *Le commentaire [semblable à] un Joyau* (*dKon mchog 'grel*), utilise, pour établir l'authenticité de ce *tantra*, un ensemble de critères, "les trois témoignages" (*dpang po gsum*) parmi lesquels figure celui qu'il appelle "le témoignage du raisonnement" (*rigs pa'i dpang po*). Plus encore, le célèbre Mi pham rNam rgyal rgya mtsho (1846-1912), dans son introduction (intitulée '*Od gsal snying po*) au commentaire du *Guyagarbhatantra* de Klong chen rab 'byams pa (1308-1363), utilise, pour convaincre les sceptiques de l'authenticité des vues (*lta ba*) *rnying ma pa* concernant les *tantra*, les moyens bien connus de *lung* et *rigs pa* (autorité (des Ecritures) et raison): (communication de Dorji Wangchuk au IX^e congrès de l'Association Internationale pour les Etudes Tibétaines, Leyden, 2.000). A propos des positions théoriques de Mi pham, concernant l'herméneutique, v. M. Kapstein, "Mi pham's Theory of Interpretation", dans *Buddhist Hermeneutics*, edited by Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute University of Hawai'i Press, 1988, pp. 149-174.

fois¹⁸, à certains, comme d'une clarté douteuse, d'une pertinence incertaine, d'une complexité excessive, c'est à dire dotés de quelques uns des traits qu'il est convenu d'attribuer à la sophistique. Il va de soi qu'il n'en est rien pour bDud 'joms Rin po che, comme en témoignent la vigueur et la clarté de son exposé.

En réalité, les *tantra* et leurs commentaires, comme les *sūtra*, n'échappent pas aux débats et aux controverses¹⁹. Comme le reste de la Doctrine, comme les *sūtra*, ils doivent être enseignés et expliqués. Et peut-être plus encore que les *sūtra*, en raison des dangers du mésusage de moyens de salut aussi puissants²⁰, ils doivent être "préparés" pour reprendre l'étymologie d' *alaṃkāra* (*rgyan* : ornement) proposée par E. Steinkellner²¹, non seulement en vue de la variété des publics auxquels ils seront proposés, i.e., des pratiquants qui devront les mettre en œuvre, mais encore en vue de ceux (les maîtres) qui devront les enseigner !

L'usage des "Sept Ornaments" (*saptālaṃkāra* ; *rgyan bdun*) ne relève donc pas d'une sophistique superflue et artificielle. Il est tout à fait justifié par des raisons pédagogiques ou sotériologiques et la manière dont bDud 'joms Rin po che présente les 3^e et 4^e d'entre eux, n'est qu'apparemment "paradoxale".

¹⁸ V. M. Broido (1983), p. 34 ; il faut s'étonner de ce que, contrairement à ce qui se passe pour les *sūtra*, peu de chercheurs s'intéressant aux *tantra*, fassent si peu référence à leurs appareils herméneutiques.

¹⁹ V. à ce propos, l'article très fouillé de M. Broido "Killing, Lying, Stealing and Adultery : A Problem of Interpretation in the Tantras", in *Buddhist Hermeneutics*, 1988, pp. 71-118.

²⁰ Cf. Candrakīrti (*Pradīpoddyotana*) cité par R. Thurman (1988), pp. 127-128).

²¹ Dans la tradition bouddhiste indienne (Āryadeva, Bhavyakīrti), *alaṃkāra* est expliqué comme quelque chose qui embellit (à l'instar d'un joyau) ou qui parachève ; Tsong kha pa présente les "sept ornements" comme des bijoux embellissant le *tantra*-racine. E. Steinkellner (1978, p. 450, n.15) propose de traduire *alaṃkāra* (*rgyan*) par "préparation", en revenant à une autre acception du mot (cf. J. Gonda, *The meaning of the word alaṃkāra*, Selected Studies II, Leiden, 1975, p. 265) ; R. Thurman (*op. cit.*, p. 147, n. 20) conteste cette traduction.

E. Steinkellner a tout à fait raison d'affirmer qu'on ne peut prendre au pied de la lettre le terme "ornement" : c'est le cas, par exemple, pour le sixième qui définit les différents types de destinataires, et qu'en quelque sorte, de plusieurs manières, ces "ornements" servent à organiser ou à "préparer" l'enseignement de (ou à partir de) textes tantriques. Il ne me paraît pas nécessaire, pour autant, d'abandonner la traduction par "ornement". En effet "ornement", en français, comme *alaṃkāra* en sanskrit, est polysémique: entre "apprêt" et "préparation", il n'y a pas un gouffre sémantique (comme le rappelle J. Gonda, *ornare*, en latin a le sens de *équiper*) et "ornement", me semble-t-il, comme le terme tibétain (*rgyan*) choisi pour traduire *alaṃkāra*, peut fonctionner de manière métaphorique.

Le troisième des “Sept Ornaments” — i.e. “six extrêmes”(saṭkoṭi ; mtha’ drug) — qui nous intéresse, ici, plus particulièrement, se compose de trois paires de possibilités alternatives :

1. sens à interpréter (*drang don* ; *neyārtha*) - sens certain (ou définitif) (*nges don* ; *nītārtha*) ;
2. explication spécialement intentionnelle (*dgongs (pas) bshad (pa)* ; *saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita*) - non spécialement intentionnelle (*dgongs min* ; *na saṃdhyā bhāṣita-*) ;
3. explication conforme au code lexical (*sgra ji bzhin pa* ; *yathāruta*) - explication non conforme au code lexical (*sgra ji bzhin ma yin pa* ; *nayathāruta*).

Avant d’aborder en détail ce que nous en dit bDud ‘joms Rin po che, il convient de rappeler quelques uns des caractères de cet ornement.

N’était-ce une certaine disparité des paires qui le composent, cet ornement, en raison de sa complexité, pourrait constituer, à lui tout seul, une manière d’appareil herméneutique mais il apparaît structurellement et fonctionnellement, un peu moins cohérent que l’ornement des “Quatre modes d’explication”²². Le fait, déjà noté, d’avoir été utilisé, contrairement aux “Quatre modes d’explication”, au moins pour la première paire, pour l’exégèse des *sūtra*²³, pourrait expliquer le flottement, dans l’usage qui en est fait, qu’a pu constater M. Broido dans son article sur l’interprétation de recommandations apparemment contraires à l’éthique bouddhiste faites dans certains *Tantra*²⁴. Cela pourrait aussi expliquer le caractère particulier du commentaire que donne bDud ‘joms Rinpoche lui-même, de l’explication recourant à l’existence d’une “intention spéciale” (*dgongs (pas) bshad (pa)* ; *saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita*) pour expliquer et dissiper le caractère provoquant de certains énoncés de *vajra* (*vajrapāda* ; *rdo-rje’i tshig*). Les composantes des

²² Les “quatre modes d’explication” apparaissent, comme un système cohérent dont la fonction essentielle semble bien de constituer une transition graduelle permettant de guider les débutants plus ou moins avancés vers les étapes les plus hautes de la pratique des *Anuttarayogatantra*, ainsi que d’assurer, à l’instar du “sens caché” une continuité nécessaire du point de vue psychologique, didactique et sotériologique, entre *sūtra* et *tantra* (V. P. Arènes, “Un exemple d’application à un *tantra*, du quatrième des “Sept ornements” (*saptālaṃkāra* ; *rgyan bdun*): les Quatre modes d’explication (*caturvidhākhyāyikā* ; *bshad tshul bzhi*)”, à paraître dans les Actes du 8e Séminaire de l’ I.A.T.S. (1998)).

²³ V. *supra*, n. 14.

²⁴ V. M. Broido, *op. cit.* (1988).

“six possibilités alternatives”, malgré l’impression d’hétérogénéité qu’elles peuvent donner parce qu’elles se réfèrent à différents aspects du procès linguistique de communication²⁵, concourent bien, néanmoins, aux yeux de certains commentateurs, à un processus commun d’élucidation et confèrent donc à cet ornement son unité : pour Āryadeva (*Pradīppodyottana-nāma-ṭīka*), leur fonction est essentiellement de combattre toute tendance à transformer en stéréotype la pensée du ou des Buddha : alternative de *artha* (*neya* ou *nīta*), pour lutter contre l’idée que les “mots” (du Buddha) ont un seul sens - alternative de *śabda* (*yathāruta* / *nayathāruta*) pour lutter contre l’idée que les pensées du Buddha sont exprimées toujours par les mêmes mots - alternative de *artha* et *śabda* de pour lutter contre l’idée d’un *dharma* doté d’un sens ou d’une expression “fixe”²⁶.

Analyse de l’exposé de bDud ‘joms Rin po che

“ Un seul énoncé de vajra (*rdo rje'i tshig gi rgyud*) est à même d’exprimer des significations différentes à l’intention (*dgongs nas*) de ceux qui ont la chance de comprendre la pure réalité [ultime](*de kho na nyid*) et à ceux qui n’ont pas cette chance ”²⁷.

²⁵ Pour E. Steinkellner, la deuxième et la troisième paire de des Six possibilités alternatives ((2) : explication spécialement intentionnelle (*dgongs (pas) bshad (pa)* ; *saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita*) - non spécialement intentionnelle (*dgongs min* ; *na saṃdhyā bhāṣita-*) ; (3) explication conforme au code lexical (*sgra ji bzhin pa* ; *yathāruta*) - explication non conforme au code lexical (*sgra ji bzhin ma yin pa*; *nayathāruta*) indiquent différentes sortes de discours alors que la première paire (sens à interpréter (*drang don* ; *neyārtha*) - sens certain (ou définitif)(*nges don* ; *nūārtha*)) serait herméneutique (v. E. Steinkellner, 1978, p. 452).

²⁶ Āryadeva (*Pradīppodyottana - nāma - ṭīka* ; *sgron ma gsal ba zhes bya ba'i 'grel bshad*, P. 2659, vol. 61, 61. 1.1. - 86. 5. 5. (19a6) cité par M. Broido (1988), pp. 94-95. L’opposition entre *artha* et *śabda* (son et sens) est bien connue en ce qui concerne les *alaṃkāra* (v. M.C. Porcher, *Figures de style en sanscrit, Théorie des Alaṃkāraśāstra*, Collège de France, Institut de Civilisation Indienne, 1978, p. 15). Bu ston rin chen grub (1290-1364) et Tsong kha pa (1357-1419) utilisent cette “grille” pour commenter le troisième et le quatrième ornement (v. A. Wayman, *The Buddhist Tantras, Light on Indo-Tibetan Esotericism*, London, Routledge and Kegan, 1973, p. 129; M. Broido (1983), p. 21 et (1988), p. 109, n. 83).

²⁷ V. Dudjom Rin po che (1967), *sNga 'gyur rnying ma pa'i bstan pa'i rnam gzhag*, p. 334 :

/ yang dag de kho na nyid kyi don rtogs pa'i skal pa med pa dang yod pa la dgongs nas rdo rje'i tshig gi rgyud gcig gis tha dad pa'i don ston par byed pa ste /.

bDud ‘joms Rin po che présente, d’abord, une analyse de l’utilité ou de la fonction de ce mode d’expression, voire de ce type de discours utilisé dans la *tantra*, dont les caractères particuliers sont linguistiques et non linguistiques, et qui est appelé en tibétain *rdo rje tshig* et en sanskrit *vajrapāda* et qu’il est bien difficile de traduire en français puisqu’on pourrait hésiter entre “mots de *vajra*”, “stance de *vajra*”, “syntagme de *vajra*” suivant les contextes. Cette analyse présente donc la fonction du *rdo rje tshig* comme d’abord pédagogique puisque leur caractère essentiel serait d’être polysémique (*tha dad pa’i don*), en vue de deux types de public dont l’un seulement aurait la capacité de comprendre la “pure réalité” *de ko na nyid*, la réalité “ultime”, la manière d’être, ultime, de la réalité.

Le sens à interpréter (*drang don ; neyārtha*) et le sens certain, définitif ou explicite (*nges don ; nītārtha*).

Il aborde ensuite la première paire des “Six possibilités alternatives”, celle comportant le sens à interpréter (*drang don ; neyārtha*) et le sens certain, définitif ou explicite (*nges don ; nītārtha*).

“ Parmi les [énoncés de *vajra*], [ceux de] sens à interpréter [ont trait aux diverses] composantes des moyens qui introduisent au mode d’être interne des *maṇḍala* (*maṇḍala* de poudres colorées, etc.), des offrandes, des signes et des gestes symboliques (*mudrā*) de la main, des offrandes ignées (*homa*), du stade de création (*utpattikrama ; bskyed rim*), des réalisations issues des offrandes de festins rituels, etc.

Quant au[x énoncés de *vajra* de] sens certain, [ils correspondent aux] textes qui traitent des canaux [d’énergie] (*rtsa ; nādī*), des “vents” (*rlung ; vāyu*), de *bodhicitta*²⁸ en relation avec le stade d’achèvement (*sampannakrama ; rdzogs rim*), du continuum de la

de kho na nyid, mot à mot “cela seulement même”, est un terme difficile à traduire en français; il est défini comme *gzhan ma ‘dras pa* (non mêlé à autre chose), *stong nyid de gnas lugs* (manière d’être ainsi de la vacuité), *mthar thug* (ultime) (v. Krang dbyi sun et alii : *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, Mi rigs dpe skrun khang, 1985, TA - TSHA, p. 1280).

²⁸ *byang chub kyi sems* . A propos de ce terme, v. R.A. Stein, *Vie et chants de ‘Brug pa Kun legs, le yogin*, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1972, p. 319 (n. 5 et 6): “Les deux Bodhicitta, ou Kunda et Bodhicitta, il ne faut pas les abîmer quand on achève l’état de Buddha”. R.A. Stein explique : “les deux Bodhicitta sont celles de la Vérité Relative (Amour et Miséricorde) et celle de la Vérité Absolue”. R.A. Stein ajoute que la pensée de *Bodhi* désigne à la fois le sperme (*kunda* : jasmin) et la Pensée Illuminée [Pensée d’Eveil] qui saisit directement la Vacuité.

cause (*rgyu*[’i]*rgyud*)²⁹ [i.e.] l’état naturel (*gnas lugs*)³⁰ de l’esprit [qui est] claire lumière (’*od gsal* ; *prabhāsvāra*)³¹ par nature, de l’essence de *tathāgata* (*de bzhin gshegs pa’i snying po* ; *tathāgatagarbha*)³², de la suprême *mahāmudrā* immuable³³.”

²⁹ Ce terme renvoie au premier élément d’un système de partition et d’intelligibilité des *tantra* : -1) le “*Tantra* de la cause” (*rgyu’i rgyud* ; *hetutantra*) - 2) le *Tantra* du moyen (*thabs kyi rgyud* ; *upāyatantra*) - 3) le “*Tantra* du fruit” (*phalatantra* ; ’*bras bu’i rgyud*), le stade d’union au delà de l’étude (*mi slob pa’i zung ’jug* ; *āsikṣayuganaddha*), l’état de Vajradhara. Le *Guhyasamājatantra* comporte une définition fort brève de ceux-ci, donnant au mot *tantra* son sens plein, celui de continuité ou continuum (*rgyun*), et, expliquant que par le moyen (*thabs* ; *upāya*), la base, i.e. la cause, est purifiée et que le fruit en est le résultat. Le “*Tantra* de la cause” (*hetutantra*) est synonyme de “*tantra* de la base” (*gzhi’i rgyud* ; *prakṛitantra*) et correspond, selon Naropā, au pratiquant semblable au joyau, ou selon Śānti-pa et Abhayākara, à la nature de l’esprit. Le *Tantra* du moyen (*thabs kyi rgyud* ; *upāyatantra*) est synonyme du “*tantra* de la voie” (*lam gyi rgyud* ; *mārgatantra*), le stade d’union au delà de l’étude (*mi slob pa’i zung ’jug* ; *āsikṣayuganaddha*), c’est l’état de Vajradhara (v. Pierre Arènes (2002)).

³⁰ Selon H. V. Guenther (*The life and teaching of Naropa*, translated from the original Tibetan with a philosophical commentary based on the oral transmission, Oxford, Oxford Univ. Press, 1963, p.48), chez les bKa’ brgyud pa et les rNying ma pa, on distingue entre *gnas lugs* qu’il traduit par *being in itself* et *yin lugs* qu’il traduit par *being this or that*, ces deux aspects étant à la fois solidaires et distincts. Pour les dGe lugs pa, *gnas lugs* correspond à deux choses : *skabs kyi gnas lugs*, nature circonstancielle des phénomènes, et *mthar thug gi gnas lugs*, nature ultime des phénomènes, vacuité (v. R.A. Stein, *op. cit.* (1972), p. 56, n.3).

³¹ A propos du *tathāgatagarbha*, v. les deux ouvrages de D. S. Ruegg : *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra, études sur la sotériologie et la gnoséologie du Bouddhisme*, “BEFEO”, vol. LXX, Paris, E. F. E. O., 1969, et *Le Traité du Tathāgatagarbha de Bu-ston Rin Chen Grub, traduction du De bzin-gshegs pa’i sñin-po gsal zin mdzes par byed pa’i rgyan*, PEFEO, vol. LXXXVIII, Paris, E. F. E. O., 1973.

³² La Claire Lumière est l’avant dernière deux dernières étapes du stade d’achèvement, i.e. la Claire Lumière (*prabhāsvāra* ; ’*od gsal*) et l’Union (*yuganaddha* ; *zung ’jug*). Le stade d’achèvement comporte cinq étapes dont les trois premières sont : (1) ”la parole isolée” (*vagvivikta* ; *ngag dben*) correspondant à la récitation de *vajra* (*vajrajāpa* ; *rdor bzlas*); (2) ”l’esprit isolé” (*cittavivikta* ; *sems dben*) correspondant à la purification de l’esprit (*cittaviśuddhi* ; *sems rnam par dag pa*) ; (3) ”le corps illusoire” correspondant à l’auto-bénédition (*svādhiṣṭhāna* ; *bdag la byin gyis brlab pa* (v. Katsumi Mimaki et Tōru Tomabechi, *Pañcakrama Sanskrit and Tibetan Text Critically Edited with Verse Index and Facsimile, Edition of the Sanskrit Manuscripts*, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco : pour les cinq étapes : I. *Vajrajāpakrama*, p. 1 II. *Sarvaśuddhiviśuddhikrama*, p. 15 ; III. *Svādhiṣṭhānakrama*, p. 31 ; IV. *Paramarahasayasukhābhisambodhikrama*, p. 41 ; V. *Yuganaddhakrama*, p. 49).

³³ bDud ’joms Rin po che, *op. cit.* (1967), pp. 334-335 : / *de la drang don ni / rdul tshon sogs dkyil ’khor dang / mchod pa dang / brda’ dang lag pa’i phyag rgya dang / sbyin sreg dang / bskyed rim dang / las tshogs bsgrub pa la sogs pa nang gi tshul la*

Il ne définit pas le sens à interpréter de manière linguistique, il se borne à indiquer le type de réalité religieuse à laquelle il renvoie, le type de sujet traité dans les énoncés qui en relèvent : activités dévotionnelles ou rituelles *mandala*, offrandes, *mudrā* et symboles, offrandes ignées ; pour lui, le sens à interpréter est clairement en relation avec le stade de création. Et, de même, il définit les énoncés de sens certain ou définitif par les sujets qui y sont abordés, à savoir les exercices de *yoga* visant la maîtrise des canaux d'énergie, etc. (*rtsa rlung*) propres au stade d'achèvement de l'*anuttara-yogatantra*, ainsi que la manière d'être (*gnas lugs ; vyavastha*) du continuum de la base, la Claire Lumière (nature ultime de l'esprit), la Mahāmudrā immuable, le *Tathāgatagarbha*, notions reliées elles aussi, au stade d'achèvement.

La tradition exégétique, en ce qui concerne cette première paire de possibilités alternatives qui pour les *tantra*, au contraire des *sūtra*, peut être appliquée au même passage d'un texte³⁴, considère que le sens certain ou définitif correspond à des pratiques plus avancées que celles décrites par le "sens à interpréter"³⁵, et destinées à des individus capables de voir la réalité pure, l'ainsité (*de kho na nyid / ji lta ba*)³⁶. Certains exégètes comme Tsong kha pa (1357-1419)³⁷ et dBal mang dKon mchog rgyal mtshan (1764-1863) expliquent, de manière linguistique, que le sens à interpréter est ce qui expose, d'un énoncé comportant deux sens, le sens obvie (*dngos zin*)³⁸ et que le sens définitif est celui par lequel les deux sens sont exposés³⁹. Sans être aussi

'jug pa'i thabs yan lag dang bcas pa rnamso / / nges don ni / rdzogs pa'i rim pa rtsa rlung byang chub kyi sems bcing ba dang / rang bzhin gyis 'od gsal ba'i sems kyi gnas lugs rgyu rgyud de bzhin gshegs pa'i snying po / phyag rgya chen po mchog tu mi 'gyur ba bston pa'i gzhung rnam te /.

³⁴ V. M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 21.

³⁵ V. M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 22.

³⁶ V. Padma dkar po, *Gsang ba 'dus pa'i rgyan ces bya ba mar lugs thun mong ma yin pa'i bshad pa*, *Collected Works (gSung 'Bum) of Kun mkhyen Padma dKar po*, Kargyud sungrab Nyamso Khang, Darjeeling W.B., 1973, vol. 16, p. 136 ; v. M. Broido, (1983), *op. cit.*, p. 37.

³⁷ V. M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 21, 37 et n. 83 (citation de Tsong kha pa, *Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgya cher 'grel pa*, Otani, vol. 160, p.150, *bKa'-'bum*, TSA, 218 a 4).

Broido, 1983 : 21.

³⁸ V. dBal mang dkon mchog rgyal mtshan, *rGyud sde bzhi'i spyi'i don rnam par bzhag pa sngags pa'i 'jug pa'i sgo*, *The Collected Works of dBal mang dKon mchog rGyal mtshan*, reproduction de l'édition de A mchog dGa' ldan chos 'khor gling, vol. 5, Gyal tan Gelek Nam gyal, New Delhi, 1974, p. 24 (*dngos zin gyi don*).

³⁹ *ibid.*

précis, bDud 'joms Rin po che fournit, néanmoins, une explication conforme, pour l'essentiel⁴⁰, à celles de la tradition puisqu'il rapporte le sens à interpréter et le sens certain, définitif ou explicite aux deux stades des *Anuttarayogatantra*, qui correspondent à des degrés différents d'avancement des pratiques et des pratiquants.

Explication spécialement intentionnelle (*dgongs (pas) bshad (pa)* ; *saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita*) - non spécialement intentionnelle (*dgongs min* ; *na saṃdhyā bhāṣita-*) ;

En ce qui concerne la deuxième paire de possibilités alternatives du 3^e ornement, au lieu d'exposer, d'abord, le point de vue de bDud 'joms Rin po che, je commencerai plutôt, afin de faire ressortir son originalité, par rappeler l'essentiel des positions admises par la tradition exégétique tibétaine, voire indienne.

D'abord, les qualifications de "*dgongs (pas) bshad (pa)*" (*saṃdhyā bhāṣita-(saṃdh(y)āya bhāṣita-)*)⁴¹ "explication au moyen d'intention spéciale" ou "*dgongs min*" (*na saṃdhyā bhāṣita-*) "explication ne recourant pas à une intention spéciale" ne sont pas appliquées à un même passage⁴². Relatives l'une à l'autre, la seconde est la négation de la première.

La première, l'explication recourant à une intention spéciale, concerne des passages des *tantra* dont le sens apparent semble contraire aux enseignements bouddhistes courants⁴³, et contredisent les usages mondains (*'jig rten pa'i*)⁴⁴.

Les énoncés ne sont pas à prendre à la lettre⁴⁵ et sont destinés aux pratiquants les plus intelligents ou de facultés supérieures⁴⁶ (*gdul bya dbang po*

⁴⁰ Même pour certains détails, il utilise des exemples similaires à ceux utilisés par Tsong kha pa (*Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgya cher 'grel pa*, Otani, vol. 160, *bKa'-bum*, TSA, 207 b 5 (v. M. Broido, (1983), *op. cit.*, p. 37).

⁴¹ V. D.S. Ruegg (1985), *op. cit.*, p. 309.

⁴² V. M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 22.

⁴³ V. M. Broido (1983), *op. cit.*, pp. 22-23.

⁴⁴ *Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra* ; *Ye shes rdo rje kun las btus pa*, P. 84, vol. 3, 253. 4. 4 ; Candrakīrti, Bhavyakīrti, Bu ston, Padma dKar po (v. M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 109, n. 83) ; Pad ma dKar po, *Gsang ba 'dus pa'i rgyan ces bya ba mar lugs thun mong ma yin pa'i bshad pa* (= *gSang'dus rgyan*), 36a2 (v. M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 35).

⁴⁵ Bu-ston rin chen grub: *dPal gsang ba 'dus pa'i ũkka sGron ma rab tu gsal ba*, The Collected Works of Bu-ston, prt 9, *gSung 'bum*, edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra International Academy of Indian Culture, New Delhi, 1967, vol. TA, 24b.5 (v. M. Broido, 1983, *op. cit.*, p. 22).

⁴⁶ dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, *rGyud sde bzhi'i spyi'i don rnam par bzhag pa sngags pa'i 'jug pa'i sgo*, p. 24 ; Bu ston (*dPal gsang ba 'dus pa'i ũkka sGron ma*

mchog gi); ils visent un autre sens, non commun aux pratiquants de *tantra* inférieurs⁴⁷. Ce qui caractérise aussi ces énoncés, c’est que les mots qui les composent, mots dits “contraires”⁴⁸ (*gal ba’i* ; *viruddha*) sont dotés d’un sens qui n’est pas celui assigné habituellement par le lexique⁴⁹ : ils contredisent donc les *śāstra*⁵⁰ mais aussi la logique⁵¹ et le monde⁵².

Bien que leur sens soit inhabituel, ils ne ressortissent pas à la qualification de *sgra ji bzin ma yin pa* (*nayathāruta*) réservé aux textes “codés”.

Exposé de bDud ‘joms Rin po che

“L’explication par intention [spéciale](*dgongs bshad*) [est] ce qui doit être compris en dépendance du fondement intentionnel (*dgongs gzhi*) du sens exprimé au moyen d’expressions “contraires” et de phrases qui [quoique] différentes, renvoient à un seul [et même] sens de[s stades de] création et d’achèvement (*bkskyed rdzogs*). [Il faut considérer], en outre, les intentions [spéciales] se rapportant à des significations [qui quoique] différentes, sont exprimées par une seule [et même] phrase de *vajra*, en vertu de quoi [on est amené à distinguer] une “intention de temps” (*dus la dgongs pa*) une “intention de signification” (*don la dgongs pa*) et une “intention de pensée” (*bsam la dgongs pa*).

En ce qui concerne la première intention [spéciale], c’est comme pour l’affirmation : “La parfaite bouddhité est atteinte en un instant” qui a été faite avec une intention se référant à une survenue future.

En ce qui concerne le second [type d’]intention [spéciale], il est illustré par cette affirmation tirée de la *Mahāmāyā* : “Après l’avoir

rab tu gsal ba, 24b) (cité par M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 22) ; Pad-ma dKar-po, *gSang ’dus rgyan*, 36a2 (Broido (1983), *op. cit.*, 35).

⁴⁷ V. dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁸ V. dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, (*op. cit.*, p. 24) qui donne une variante : / [...] *don gzhan la dgongs nas sgra ’gal ba gzhan gyis ston pa’i bshad pa de /*.

⁴⁹ V. M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 23.

⁵⁰ V. M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 95 et p. 109, n. 83 : Āryadeva, *Pradīpodyottana-nāma-īka* ; *sgron ma gsal ba zhes bya ba’i ’grel bshad*, P. 2659, vol. 61, 21a1.

⁵¹ V. M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 97 ; Kumāra : *Pradīpa dīpa ṭīpanī-hṛdayādarśa-nāma*, 207a 3 : contraire à la logique (*nyāyaviruddha*) : comme de parler de vêtement à propos d’un pot (en réalité, il s’agirait plutôt de non pertinence).

⁵² La plupart des commentateurs et, en particulier, la référence indienne en la matière : Candrakīrti (v. M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 93 : *Pradīpodyottana* de Candrakīrti, sDe dge, 35b5); Reste l’ambiguïté de traduction entre le tib. *tshig* : mot / énoncé (pluriel pas toujours indiqué) et *pāda* : stance.

ravie à tous les *buddha*, il faut jouir de la jeune fille née de la suprême déité ” - [affirmation faite] avec l'intention de signifier qu'il faut constamment jouir de la Mère de tous les *buddha*, la Prajñāpāramitā qui, de même nature que l'image apparaissant à la surface d'un miroir de divination, est la Vacuité dotée de l'excellence de toutes les formes.

En ce qui concerne le troisième type d'intention [spéciale], il est illustré par cette injonction tirée du *Hevajratāntra* : “ Vous devez tuer les êtres animés (*srog chags*), qui a été faite avec l'intention de signifier qu'il faut “tuer” la saisie du soi (*bdag 'dzin*) désignée par le nom “vent de la grande vie” (*srog chen po'i rlung*)⁵³.”

Explication spécialement intentionnelle (*dgongs (pas) bshad (pa)* ; *saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita*)

bDud 'joms Rin po che définit l'explication par intention spéciale, en ne retenant que deux éléments essentiels de la définition traditionnelle à savoir que les textes qui en relèvent sont exprimés en phrases / termes “contraires”⁵⁴ et qu'on a recours pour les expliquer à une “intention [spéciale]”.

Mais ce faisant, bDud 'joms Rin po che. introduit un terme qui n'est pas habituellement utilisé dans l'herméneutique des *tantra*, l'expression de *dgongs bzhi*⁵⁵ ou “fondement intentionnel”, dont D. Seyfort Ruegg, à propos des

⁵³ bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), pp. 335 - 336 : // *bskyed rdzogs kyi don gcig la rdo rje'i tshig tha dad pas / de dang 'gal ba'i tshig gi sbyor bas bcings te brjod don dgongs gzhi la ltos nas go dgos pa ni dgongs bshad do / / yang na rdo rje'i tshig gcig la don tha dad pa'i dgongs pa gnas pa ste / de'i dbang tu byas na / dus la dgongs pa / don la dgongs pa / bsam pa la dgongs pa'o / / dang po ni / ma'ongs pa'i dus na 'byung ba la dgongs nas/ skad gcig gis rdzogs sangs rgyas / / zhes gsungs pa lta bu / gnyis pa ni / sangs rgyas thams cad kyi yum shes rab kyi pha rol tu phyin ma rnam pa kun gyi mchog dang ldan pa'i stong pa nyid pra phab kyi rang bzhin lta bu la dus rtag tu longs spyod dgos par dgongs nas / sangs rgyas kun las phrogs nas ni / lha mchog las skyes bu mo spyod / / [336] ces ma hā mā yā las gsungs pa lta bu dang / gsum pa ni srog chen po'i rlung gi ming du bstan pa bdag 'dzin gsod dgos pa la dgongs nas / he ba dzra las kyod kyis srog chags bsad par bya ces sogs gsungs pa lta bu / yang brjod don dgongs gzhi la mi ltos par brjod byed dngos bstan tsam gyis gsal bar go ba ni dgongs pa can ma yin pa ste kyod kyis srog chags bsad mi bya / / brdzun gyi tshig kyang smra mi bya / / zhes sogs gsungs pa lta bu'o / /*

En ce qui concerne l'explication par le nom “vent de la grande vie” (*srog chen po'i rlung*), il y a là, bien sûr, un jeu sur les mots *srog chags* et *srog chen po*, une conivence philologique.

⁵⁴ bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), 335.3.

⁵⁵ bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), 335.3.

sūtra, a fait une étude magistrale⁵⁶. En effet, le terme *dgongs bzhi* n'apparaît pas en relation avec l'appareil des "six extrêmes" ou "six possibilités alternatives" (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*)⁵⁷, il est, en revanche, employé de deux manières pour l'exégèse des *sūtra* : d'une part, selon son acception la plus large pour parler de l'intention que véhiculent directement ou indirectement tous les *sūtra*⁵⁸ cette intention est alors comprise comme *dgongs pa* ou *dgongs gzhi*, d'autre part dans un sens plus restreint et plus précis, en relation avec le dispositif herméneutique des "quatre intentions allusives" (*abhiprāya* ; *dgongs pa*), auquel cas, il correspond à ce qui est signifié de manière ultime (*pāramārthika*)⁵⁹ par le Buddha ; son usage est impliqué par une situation de communication particulières : lorsque les individus (*vineya*) auxquels s'adresse le Buddha, ne possèdent pas la disposition d'esprit (*bsam pa* ; *āsaya*) leur permettant d'accéder à certaines notions qu'il a, alors, à l'esprit, le Buddha leur enseigne quelque chose qui ne concorde pas avec le reste de ses enseignements. L'exégète postule, alors, le *dgongs bzhi* et le définit en se fondant sur l'ensemble du *corpus* des enseignements du Buddha et de la tradition des commentaires écrits et oraux⁶⁰. Dans ce sens, le fondement intentionnel est alors l'un des trois critères utilisés pour établir le caractère intentionnel d'un enseignement, les deux autres étant le motif (*dgos pa* ; *prayojana*)⁶¹ et l'incompatibilité entre le sens obvie (*dnegos la dnegos byed* ; *mukhyārthabādha*) d'un *sūtra* et le propos réel du Buddha qui doit être établi en fonction de l'ensemble des paroles du Buddha (*buddhavacana*)⁶².

⁵⁶ D. Seyfort Ruegg (1985), *op. cit.*, pp. 309-325.

⁵⁷ D. Seyfort Ruegg (1985), *op. cit.*, pp. 310-311. Ce terme, apparaît dans l'œuvre de bSod nams rtse mo (1142-1182), Sa skya Paṇḍita (1182-1251), Bu ston (1290-1364), rGyal sras thogs med (1295-1369). Parmi les exemples de *dgongs gzhi* cités par Bu ston dans son traité sur le *tathāgatagarbha*, on trouve la non-substantialité (*nairātmya* ou *nihsvabhāvātā*) et la vacuité (*śūnyatā*). La vacuité est considérée par les herméneuticiens comme le fondement intentionnel d'un enseignement intentionnel (*ābhiprāyika*) du Buddha, quand un enseignement direct (*dnegos su* ; *mukhya*) de la dite vacuité a été estimé inapproprié à un certain type d'auditeur, en raison du fait que celui-ci était susceptible d'être troublé ou effrayé par l'idée de vacuité.

⁵⁸ C'est à dire, même ceux qui ne sont pas qualifiés d'intentionnels (*ābhiprāyika*).

⁵⁹ D. Seyfort Ruegg (1985), *op. cit.*, p. 312.

⁶⁰ D. Seyfort Ruegg (1985), *op. cit.*, p. 313.

⁶¹ Il convient de pas confondre le fondement intentionnel (*dgongs gzhi*) et le motif ou but (*dgos pa*) qui, lui, correspond à une intention propédeutique ou salvifique plus restreinte (v. D.S. Ruegg (1985), *op. cit.*, p. 315). Le terme *dgos pa* se retrouve aussi dans autre dispositif proprement tantrique, le premier des sept ornements : (1) la "présentation" (*upodghāta* ; *gleng bslang*) ou les "cinq présentations" : [1] le nom (*ming* ; *saṃjñā*), [2] le destinataire (*ched* ; *nimittam*), [3] l'auteur (*byed pa po* ; *kartā*), [4] l'étendue (*tshad* ; *pramā*) [5] le but (*dgos pa* ; *prayojana*). V. *supra*, n. 10.

⁶² D. Seyfort Ruegg (1985), *op. cit.*, p. 311.

bDud 'joms Rin po che innove encore en expliquant “*dgongs bshad*” par le polysémisme des énoncés de *vajra* et la variété expressive et lexicale des énoncés se rapportant à un même point de la réalité évoquée (ici les deux stades de l’Anuttarayogatantra).

Mais là où bDud 'joms Rin po che semble s’écarter plus particulièrement des explications traditionnelles de l’explication recourant à une “intention spéciale”, c’est lorsqu’il introduit trois types d’intention (*dgongs pa*) (335.4) dont il ne semble pas être fait mention habituellement, lors de l’exposé de telles explications.

Il distingue une “intention de temps” (*dus la dgongs pa*) une “intention de signification” (*don la dgongs-pa*) et une “intention de pensée” (*bsam la dgongs pa*) ; pour chacune, il propose un exemple sous forme de citation. Chacun de ses exemples présente un énoncé paradoxal, contraire (apparemment) à la doctrine bouddhiste et requiert une interprétation par intention spéciale.

On aura reconnu ici, trois des “quatre intentions allusives” (*abhiprāya* ; *dgongs pa*)⁶³ qui forment un dispositif herméneutique utilisé pour l’exégèse des *sūtra* et mentionné dans le *Mahāyānasūtrālamkāra* (Maitreya) ainsi que dans le *Mahāyānasamgraha* d’Asaṅga (IV^e s.) etc., et leurs commentaires⁶⁴. Ces trois intentions allusives⁶⁵ auxquels correspondent les trois “intentions” de bDud 'joms Rin po che, sont :

⁶³ Le *Bhāṣya* sur le *Mahāyānasūtrālamkāra* établit des liens étroits entre les quatre intentions allusives (*abhiprāya* ; *dgongs pa*) et les quatre arrière-pensées (*abhisamḍhi* ; *Idem dgongs*), en outre, les quatre intentions allusives sont décrites comme des formes d’ “arrière-pensée de remède” (*pratipakṣābhisamḍhi*) ; néanmoins, certains commentateurs tibétains (Bu ston Rin chen grub et rGyal tshab Darma rin chen) établissent une distinction entre ces deux dispositifs herméneutiques : les quatre intentions allusives relèvent d’un *dgongs gzhi* : alors que les quatre arrière-pensées relèvent d’un *dgos pa* (v. *supra*, n. 61). Pour toutes ces remarques, leurs implications et leurs développements, je renverrai à la remarquable étude de D. Seyfort Ruegg (1986) : “Allusiveness and obliqueness in Buddhist texts : *saṃdhā*, *saṃdhi*, *saṃdhyā* and *abhisamḍhi*”, *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, Institut de Civilisation indienne, pp. 295-325 et, en particulier, aux pp. 301-302.

⁶⁴ D.Seyfort Ruegg (1986) pp. 295-325.

⁶⁵ La première des quatre intentions allusives est l’ “allusion à une parité” (*samatābhiprāya* ; *mnyam pa nyid la dgons pa*). “*samatābhiprāya* : intention ayant trait à une égalité, par exemple quand il [= le Buddha] dit : “C’est moi qui dans ce temps là, étais Vipāśvin, le parfait illuminé ” (v. Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* ; *Theg pa chen po bsdus pa*, P. 5549, vol. 112, 215. 1. 1 - 236. 4. 2 (Toh. 4048), trad. E.Lamotte,

- l'intention de faire allusion à une autre époque (*kalāntarābhīprāya* ; *du gzhān la dgongs pa*) : c'est la 2^e⁶⁶ de ce dispositif et les exemples donnés habituellement concernent aussi l'instantanéité ou la rapidité de l'obtention de l'état de *buddha*⁶⁷.

- l'intention de faire allusion à un autre sens (*arthāntarābhīprāya* ; *don gzhān la dgongs pa*) est la 3^e de ce dispositif et, bien que les exemples proposés habituellement soient très divers, on retiendra celui qu'en donne Asaṅga : "Quand on aura servi autant de *Buddha* qu'il y a de grains de sable dans le Gange, on comprendra le Grand Véhicule⁶⁸" dont l'intention est de faire comprendre que la "Loi Sainte" (*āryadeśanā*), connaissable par intuition personnelle (*pratyātmavedya*) est difficile à connaître⁶⁹.

(1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, Institut orientaliste, Louvain la Neuve, t. II, p. 130.

'Jam-dbyangs-bzhad-pa donne le même exemple : / *da de'i tshes sans-rgyas rNam-gzigs-su gyur-to / zhes-pa lta-bu mnyam-pa nyid la dgongs-pa ste* / i.e. : "[Lorsque le Buddha a dit] : "A cette époque, j'étais le *buddha* Vipasyin" une telle affirmation est allusion à une parité: [allusion à] la parité de [*dharmakāya*]" (cf. Kun-mkhyen 'Jam-dbyangs-bzhad-pa, *Grub mtha'i rnam bshad rang gzhān grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mcho skye dgu'i re ba kun skong* composé en 1699 (= *rang 'grel*), édition de Bla-brang-bKra-shis-'khyil, p. 384).

Ici, l'auteur fait allusion à la parité ou égalité des *buddha* en ce qui concerne leur *dharmakāya* mais il n'affirme pas que le *Buddha*, Śākyamuni, a été le *buddha* Vipāśvin.

⁶⁶ L'ordre des 4 intentions est parfois différent : v. E. Lamotte, (1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, d'Asaṅga, t. II, pp. 130-132 ; 'Jam dbyangs bzhad pa, *Grub mtha' chen-mo*, pp. 383-384 ; D Seyfort Ruegg (1986), pp. 300-301 : les 2^e et 3^e intentions sont interverties.

⁶⁷ V. E. Lamotte, (1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, d'Asaṅga, t. II, p. 130: "*Kalāntarābhīprāya* : intention ayant trait à un autre temps, par exemple quand il dit : "Rien qu'en évoquant le nom du Tathāgata Bahurātna, on est prédestiné à la suprême et parfaite illumination [...] ou encore quand il dit : "Ceux qui feront un vœu en vue de la Sukhāvātī, ceux-là iront y renaître". 'Jam dbyangs bzhad pa donne aussi comme exemple l'affirmation selon laquelle le vœu de renaître à Sukhāvātī, permettrait à celui qui le formule, de renaître dans ce paradis ; il explique que si le résultat de ce vœu est certain, le moment de sa réalisation est indéterminé (*Grub mtha' chen-mo*, op. cit., p. 384).

⁶⁸ E. Lamotte, (1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, d'Asaṅga, t. II, pp. 130-131.

⁶⁹ E. Lamotte, (1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, d'Asaṅga, t. II, pp. 130-131, n.3. 'Jam-dbyangs bzhad-pa donne un exemple différent fort intéressant : Dans le *Prajñāpāramitāsūtra*, le *Buddha* affirme que tous les

- l'intention de s'adapter à la pensée des individus (*pudgalāśayābhiprāya* ; *gang zag gi bsam pa la dgongs pa*) la 4^e de ce dispositif et les exemples qui sont donnés sont des minorisations ou valorisations de certains aspects de l'éthique suivant les individus auxquels l'enseignement s'adresse, plutôt différents de celui proposé par bDud 'joms Rin po che. Par exemple, le *Mahāyānasamgraha* explique que c'est le type d'intention qui préside à l'action du Buddha lorsque celui-ci critique chez quelqu'un, le même acte de générosité qu'il avait loué chez un autre⁷⁰.

On remarquera d'abord que les dénominations utilisées par bDud 'joms Rin po che sont à peine différentes de celles du dispositif des quatre intentions allusives. Quant aux exemples dont il fait état - hormis le premier, une citation de la *Litanie des noms de Mañjuśrī* (*Mañjuśrī nāma samgīti*) v. 141c)⁷¹ selon laquelle la Bouddhité pourrait être obtenue en un instant - ils

phénomènes sont dépourvus de nature propre ; pour les *cittamātra* ce n'est pas admissible et cette affirmation fait allusion à un autre sens car son sens ne peut être conforme à l'expression littérale (*sgra ji bzhin pa ma yin pa* ; *na yathāruta*) ('Jam-dbyangs bzhad-pa, *Grub mtha' chen mo*, *op. cit.*, p. 384) : / *chos thams cad ngo bo nyid med ces pa lta bu ste don sgra ji bzhin pa ma yin pa'i phyir* /. Les *cittamātra* complètent une telle formulation qu'ils jugent allusive et elliptique par l'affirmation de la triple absence de nature propre (*ngo bo nyid med*) :

1. les existants conventionnels (*kun rtags*) sont de caractéristiques dépourvues de nature propre ;
2. les existants dépendants sont de naissance dépourvue de nature propre.
3. les existants certains (*yongs su grub pa*) sont ultimement dépourvus de nature propre.

(Cf. K. Mimaki, *Blo Gsal Grub Mtha'*, *Chapitres IX (Vaibhāṣika) et XI (Yogācāra) édités Chapitre XII (Mādhyamika) édité et traduit*, Zinbun Kagaku Kenkyusyo, Université de Kyoto, Kyoto, 1982, p. 241).

⁷⁰ V. E.Lamotte, (1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, d'Asaṅga, t. II, p. 131. E.Lamotte cite aussi (p. 131, n. 4) l'*Upanibandhana* (trad. chinoise par Huiian-tsang) qui expose le point d'une manière plus claire : "D'abord, Bhagavat vante un don chez l'avare (*matsara*) puis il critique ce même don chez l'homme généreux (*dānaruci*). D'abord, Bhagavat vante la moralité (*śīla*) chez l'homme dissolu, puis il critique cette même moralité chez l'homme honête (*śīlavat*) pour amener ce dernier à cultiver un bien d'une catégorie supérieure". De son côté, 'Jam-dbyangs bzhad-pa, propose comme exemple d'actions relevant d'une telle intention, le fait de dire que s'adonner à la générosité est supérieur au respect de l'éthique ou même le fait d'encourager ou louer quelqu'un qui se contente d'une seule racine de vertu : ces actions, en effet, sont adaptées à certains individus et leur permettent de progresser ('Jam dbyangs bzhad pa, *op. cit.*, p. 384).

⁷¹ bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), 335.4. 5. "En ce qui concerne la première intention [spéciale], c'est comme pour l'affirmation : "La parfaite bouddhité est atteinte

n'apparaissent pas comme aussi pertinents, aussi éclairants que ceux des *sūtra* et des *śāstra*⁷². En effet, son second exemple, tiré du *Tantra Mahāmāya*, montre comment, par l'usage d'une désignation métaphorique de la Prajñā-ājñāpāramitā⁷³, est visée une autre signification que la signification apparente. On pourrait dire que cet exemple pourrait aussi bien illustrer, "l'intention de pensée".

De même, son troisième exemple illustrant la "l'intention de pensée" ("Vous devez tuer les êtres animés", *kyod kyis srog chag bsad par bya* : 336.2) pourrait aussi bien illustrer "l'intention de signification". D'un certain point de vue, un tel type de critique serait, bien sûr, susceptible de s'adresser aussi bien aux exemples donnés pour les quatre intentions allusives utilisées pour l'exégèse des *sūtra* tant il est évident que toutes ces formulations intentionnelles sont faites pour s'adapter à la pensée, c'est à dire à la disposition d'esprit de certains individus, que toutes ont en vue un autre sens, et que, de ce fait, elles pourraient relever de "l'intention de faire allusion à un autre sens" et de "l'intention de s'adapter à la pensée des individus". Mais il ne s'agit pas, ici, de souligner une caractéristique qui n'est, en fait, que le trait propre de tout énoncé à caractère intentionnel mais d'émettre quelque réserve quant à la pertinence de certains exemples de Dudjom Rin po che. En effet, si l'on examine les exemples donnés pour les quatre intentions allusives utilisées pour l'exégèse des *sūtra*, on peut trouver un certain fondement à leur dénomination respectives : la première d'entre elles, fondée (comme l'exemple de Dudjom Rin po che) sur l'allusion à un autre temps, se distingue bien des autres ; la seconde, "l'intention de faire allusion à un autre sens", illustrée par ce qu'on pourrait appeler une métaphore hyperbolique (les grains de sable du Gange) produisant un effet de sens, s'adresse à un public qui n'est pas défini, alors que la troisième, "l'intention de s'adapter à la pensée des individus" s'adresse à un individu très précis (par exemple, l'avare ou le généreux)

en un instant" qui a été faite avec une intention se référant à une survenue future " (texte tib., v. *supra*, n. 53).

⁷² V. E.Lamotte, (1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, d'Asaṅga, t. II, pp. 130-132 ; 'Jam dbyangs bzhad pa, *Grub mtha' chen mo*, pp. 383-384.

⁷³ bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), 335.6. : "jeune fille née de la suprême déité" (*lha mchog las skyes bu mo*) ("En ce qui concerne le second [type d']intention [spéciale], il est illustré par cette affirmation tirée de la *Mahāmāyā* : "Après l'avoir ravie à tous les *buddha*, il faut jouir de la jeune fille née de la suprême déité" - [affirmation faite] avec l'intention de signifier qu'il faut constamment jouir de la Mère de tous les *buddha*, la Prajñāpāramitā [...] qui, est la Vacuité [...]") (v. *supra*, traduction complète, p.11, et texte tib., n. 53).

et de ce fait cherche bien à s'adapter à l'état d'esprit d'un individu particulier : il n'apparaît pas que l'exemple de l'une puisse illustrer l'autre. En revanche, en l'absence de commentaire, la pertinence et le caractère distinctif de deux des exemples proposés par bDud 'joms Rin po che n'apparaissent pas clairement fondés.

Cet exemple” (*kyod kyis srog chag bsad par bya* : 336.2) illustrant la “l'intention de pensée” tiré du *Hevajatantra*, dont on ne voit pas bien comment il illustre plus proprement que celui de “l'intention de signification”, une adaptation à la pensée de certains individus, est néanmoins particulièrement intéressant. Il s'agit en effet d'une recommandation provocante, contredisant l'éthique, et enjoignant de tuer les être vivants, qui, sous des formes presque similaires, se retrouve dans divers *tantra*⁷⁴.

En fait, cet exemple ressortit bien à l'herméneutique des *tantra* et fait l'objet de nombreux commentaires dans la tradition indienne comme dans la tradition tibétaine⁷⁵. Il se voit expliqué suivant des modes d'interprétation très divers : ses occurrences du *Kālacakratantra*, du *Hevajatantra* et du *Guhya-samājatantra* (quelques unes), ne sont pas expliquées en recourant à une intention spéciale mais au moyen de la première paire des six possibilités alternatives (sens définitif ou à interpréter : *nītārtha* / *neyārtha*)⁷⁶. Seule une occurrence du *Guhyasamājatantra* est interprétée par recours à une intention spéciale⁷⁷. mais aucune “intention de pensée” (*bsam la dgongs pa*) telle que la

⁷⁴ *Kālacakratantra, Hevajatantra et Guhyasamājatantra* (v. M. Broido (1988), *op. cit.*, pp. 72, 90-93).

⁷⁵ V. M. Broido (1988), *op. cit.*, pp. 71-115.

⁷⁶ M. Broido (1988), *op. cit.*, pp. 73, 90, 92 : *Kālacakratantra*, ed. Lokesh Chandra, III, 97c,d ; *Hevajatantra*, éd. Snellgrove, II. ii. 13 et II. iii. 29-30; II. ii. 13; *Guhya-samājatantra*, éd. Bagchi, V. 5c-6b, IX. 3-22, XVI. 59c-60b.

⁷⁷ M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 73, 77-78, 90, 92-93 :

sens définitif ou à interpréter: *nītārtha* / *neyārtha* :

L'injonction de tuer du *Kālacakratantra* (ed. Lokesh Chandra, III, 97c, d) est interprétée par le *Vimalaprabhā*, de la manière suivante : *neyārtha* : un tel acte ne pourrait être accompli pour le bien des êtres que par un pratiquant disposant des cinq *abhijñā*, tout autre commettrait un acte très grave le destinant aux enfers ; *nītārtha* : *tuer* signifie “arrêter le *prāṇa* (*srog*) au sommet de la tête” (M. Broido (1988), *op. cit.*, pp. 73, 77-78).

La même injonction du *Hevajatantra* (éd. Snellgrove, II. iii. 29-30) est interprétée (Vajragarbha) suivant le *nītārtha*, de la même manière mais l'interprétation selon le *neyārtha* n'est pas donnée (M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 90).

En ce qui concerne le *Guhyasamājatantra*, l'une des occurrence de cette injonction (éd. Bagchi, IX. 3-22) est commentée en termes de *nītārtha* et *neyārtha* par le *Pradīpoddyotana* de Candrakīrti : l'explication selon le *nītārtha* ne serait pas très claire, mais, en tout cas, en rapport avec le stade d'achèvement (*sampannakrama* ; *rdzogs*

définit bDud ‘joms Rin po che n’est mentionnée à ce propos. En outre, aucune des explications données, même celle par intention spéciale, n’indique l’élimination de la saisie du soi (*bdag ‘jin ; ātma-graha*)⁷⁸ comme interprétation. Néanmoins, il n’est pas sûr, pour autant, qu’une telle explication soit contraire, par nature, à l’orthodoxie exégétique : d’une part, il se pourrait qu’il existe plusieurs interprétations différentes pour ce même passage du *Hevajra-tantra*⁷⁹, d’autre part, l’explication de bDud ‘joms Rin po che présente, quand même, au moins un trait commun avec quelques unes de celles qui ont été données pour cette injonction de meurtre, à savoir, de faire intervenir la vacuité (*śūnyatā*), l’absence d’existence en soi (*niḥsvabhāvatā*)⁸⁰.

Explication non spécialement intentionnelle (*dgongs min ; na samdhyā bhāṣita-*)

Exposé de bDud ‘joms Rin po che (suite)

“ Sont [dits] dépourvus d’intention spéciale (*dgongs pa can ma yin pa*), les énoncés tels que «Vous ne devez pas tuer d’êtres vivants; vous ne devez pas non plus proférer de mensonges» dont la signification, exprimée simplement de manière directe (*dngos bstan tsam gyis*), ne dépend pas d’un fondement intentionnel (*dgongs gzhi*)⁸¹. ”

rim); pour le *neyārtha*, Candrakīrti explique que dire qu’il faut tuer les êtres signifie qu’il faut les “vider” [d’existence en soi] (M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 92).

explication spécialement intentionnelle (*dgongs (pas) bshad (pa) : samdhyā bhāṣita :*

le *Pradīpoddyotana* (35b5) de Candrakīrti commente, selon un tel mode d’explication, un passage du *Guhyasamājatantra* (éd. Bagchi, V. 5c-6b), en expliquant que “tuer les êtres vivants” signifie qu’il faut comprendre que les cinq *skandha*, etc. sont dépourvus de substance, il ajoute que ces injonctions à accomplir certaines pratiques, formulées en des termes paradoxaux (provoquants) sont à interpréter selon un mode d’explication “spécialement intentionnel” (M. Broido (1988), *op. cit.*, pp. 92-93).

⁷⁸ V. *supra*, p. 14 : il faut “ tuer ” la saisie du soi (c’est à dire obtenir la perception directe de l’absence d’existence intrinsèque du soi de l’individu) (v. bDud ‘joms Rin po che, *op. cit.* (1967), 336.1.: [...] *bdag ‘dzin gsod dgos pa la dgongs nas / he ba dzra las kyod kyis srog chags bsad par bya ces sogs gsungs* [...])

⁷⁹ Bien que M. Broido (1988, *op. cit.*, p. 91) cite deux passages similaires (éd. Snellgrove, II. ii. 13 et II. iii. 29-30), seul l’un (éd. Snellgrove, II. iii. 29-30) constitue une injonction de meurtre, interprétée dans le texte lui-même comme renvoyant à la pratique de *ekacitta* (*sems cig*) (?).

⁸⁰ V. *supra*, n. 77.

⁸¹ bDud ‘joms Rin po che, *op. cit.* (1967), 336. 2-3. : / *yang brjod don dgongs gzhi la mi ltos par rjod byed dngos bstan tsam gyis gsal bar go ba ni dgongs pa can ma yin pa ste / kyod kyis srogs chags bsad mi bya // brdzun gyi tshig kyang smra mi bya // zhes sogs gsungs pa lta bu’o /*

L'explication ne recourant pas à une intention spéciale n'appelle pas de commentaire particulier, si ce n'est que pour l'illustrer, bDud 'joms Rin po che présente comme exemple une formule prohibant le meurtre, conforme à l'éthique bouddhiste et opposée à celle qui sert d'exemple à l'explication spécialement intentionnelle.

Explication conforme au code lexical (*sgra ji bzhin pa; yathāruta*) - explication non conforme au code lexical (*sgra ji bzhin ma yin pa; nayathāruta*).

En ce qui concerne la dernière paire de possibilités alternatives, i.e. les catégories de sens conformes ou non aux mots, la tradition fait état d'énoncés composés de termes forgés par les *tathāgata*, les fameux *kothākya* inconnus des lexiques et des traités de grammaire, des usages linguistiques, qualifiés souvent de *brda* (symboles ou signes) *glo bur du brda* (signifiants lexicaux de circonstance)⁸². Ces nouveaux codes lexicaux secrets qui pourraient ne valoir que pour un texte, ont été utilisés pour désigner les dix vents (courants d'énergie), etc.⁸³

Exposé de bDud 'joms Rin po che (suite):

“Les énoncés “conformes au code lexical”, sont ceux qui, traitant de [d'activités] rituel[le]s telles que *maṇḍala*, offrandes ignées (*homa*), gâteaux sacrificiels (*gtor ma*), etc., sont exprimés en des termes courants dans les traités (*śāstra*) de forme et de signification mondaines⁸⁴; les énoncés “non conformes au code lexical”, sont ceux qui sont scellés⁸⁵ au moyens des [mots-]signes⁸⁶ du langage secret des *tath-*

⁸² V. Tsong kha pa, *op. cit.* (P. 6198, vol. 160), 218 a4-a6 ; M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 38.

⁸³ V. Kumāra, *Pradīpadīpa-ṭippanī-hṛdayādarśa-nāma*, 207a7 (cit. de Broido (1988), p. 97) : “Les mots *koṭākhyā*, etc. sont dits “non conformes au code lexical” parce qu'on ne les trouve ni dans le monde ni dans les *śāstra*. Il y a deux sortes de mots : les mots courants et les mots techniques. Les mots courants sont, par exemple, les mots *vache*, *cheval*, *homme*, [...] *éléphant*, *brahmin*, etc. Les termes techniques sont, par exemple, *tattva*, *bhūtakoṭi*, *triratna*, etc. Les mots *koṭākhyā*, n'étant ni techniques ni courants, n'ont pas de sens (*artha*) [ou bien, n'ont pas de référent ?]. Alors pourquoi les *buddha* les emploient-ils ? Ils sont propres aux *tathāgata* : en fait, ce sont les marques des cinq *tathāgata*, utilisées par égard à ce *buddhārtha* si difficile à comprendre pour les logiciens et les grammairiens. Néanmoins, Āryadeva les a compris différemment dans son *Caryāmelāpakapradīpa*, et les a associés aux cinq *vāyu*, *prāṇa*, etc.” ; v. aussi Tsong kha pa, *op. cit.* (P. 6198, vol. 160), 211a4 ; dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, (*op. cit.*, p. 25) ; M. Broido (1983), p. 39 ; Broido, (1988), p. 97.

⁸⁴ *don dang ming 'jig rten pa'i bstan bcos* : les activités décrites sont, bien sûr, religieuses mais elles relèvent du monde conventionnel.

⁸⁵ *bcings pa* littéralement : liés.

āgata, inconnus des traités “mondains” tels que les *kothākyā*, etc., utilisés comme noms des dix “vents”, ou bien tels que le terme *ālikāli* utilisé à la place de “union-libération”(sbyor grol)⁸⁷ dans *Le tantra de l’embryon*⁸⁸ *secret (Guhyagarbha)*⁸⁹. Puisque toutes les significations secrètes possibles et les moyens de les exprimer se bornent [à ces six possibilités alternatives], on les appelle “les six limites”(mtha’ drug)⁹⁰.”

⁸⁶ *skad ky brda yis* : le terme *brda* est le plus souvent traduit par “signe” ou “symbole”. Ici, ces traductions ne semblent pas convenir puisqu’il s’agit de mots forgés et dotés d’un signifié arbitraire, aussi m’a-t-il semblé nécessaire d’ajouter “mot”. Le *Bod rgya tshig mdzod chen mo* (Krang dbyi sun et alii (1985), Mi rigs dpe skrun khang, TA-TSHA, p. 1483) définit *brda* comme *go byed*, i.e. “signifiant”, “qui fait sens”, “qui fait comprendre” ; puis pour *brda skad* : *ming brda dang skad rigs* : “nom (/ mot) signe (ou signifiant lexical) et sorte de langue”.

⁸⁷ Pour l’interprétation de ces termes, les pratiques auxquelles elles ont pu donner lieu et les polémiques les concernant, v. Samten G. Karmay, “The Ordinance of lHa Bla ma Ye shes ‘od ” dans *The Arrow and the Spindle Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*, p. 7 (Mandala Book Point, 1998, Kathmandu : réédition d’articles parus en 1980, dans *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson, Warmister Aris and Phillips*) ; D. Seyfort Ruegg, “Deux Problèmes d’exégèse et de pratique tantriques selon Dipamkaraśrījñāna et le Painḍapātika de Yavadvīpa : Suvarṇadvīpa ” in M. Strickmann (éd.) *Tantric and Taoist studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 1, “Mélanges chinois et bouddhiques ”, vol. XX, Bruxelles, Institut belge des Hautes études chinoises, 1981, pp. 214, 219, 222, 223 ; R. Thurman (1988), p. 127) : Candrakīrti dans la *Pradīpoddyotanā*, évoque le cas de yogins qui, prenant à la lettre certains enseignements, se livraient à l’inconduite ; C. Scherrer-Schaube (2000) *op. cit.*, pp. 4-6, 9-10.

⁸⁸ En ce qui concerne la traduction de *garbha*, bien que dans la tradition sino-japonaise, le sens de “matrice” (*tsang*) ait été retenu et soit recevable, il m’a semblé préférable de pas utiliser une telle traduction métonymique et de suivre plutôt, de même que D.S. Ruegg, la tradition indo-tibétaine qui attribue à *garbha* le sens plus précis d’embryon ou graine (sanskrit), voire d’ “essence” (tib. *snying po*) (v. D.S. Ruegg (1995) : “Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism ”, *JABS* 18/2).

⁸⁹ A propos du *Guhyagarbha* et des ouvrages qui s’y rapportent, v. D. Martin (1987), “Illusion Web - Locating the *Guhyagarbha Tantra* in Buddhist Intellectual History ”, in C.I. Beckwith (ed.), *Silver on Lapis, Tibetan Literary and History*, Bloomington, The Tibet Society, p. 175-220 ; J.-L. Achard (1999) : *L’Essence Perlée du Secret, Recherches philologiques et historiques sur l’origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying ma pa*, Turnhout, Brepols, pp. 67, 70.

⁹⁰ bDud ‘joms Rin po che, *op. cit.* (1967) : 336. 3-6 - 337.1. : / *don dang ming ‘jig rten pa’i bstan bcos sogs la yongs su grags pa’i tshig gis gsungs pa dkyil ‘khor dang sbyin sreg dang gtor ma la sogs pa’i cho ga rnam ni sgra ji bzhin pa yin la // ‘jig rten pa’i bstan bcos la ma grags shing de bzhin gshegs pa’i gsang ba’i skad kyi brda yis bcings pa / rlung bcu’i ming la ko tā khyāh la sogs pa dang / rgyud gsang ba snying por sbyor sgrol la ā li kā li zhes pa lta bu ni sgra ji bzhin ma yin pa ste / gsang ba’i tshig dang don thams cad ‘di las mi ‘da’ bas mtha’ drug ces / bya’o //*

Si l'on se rapporte à la tradition issue de Candrakīrti⁹¹ telle qu'elle a été exposée plus haut, la description que fournit Dudjom Rin po che y semble tout à fait conforme ; quant à sa remarque finale concernant la définition du terme *mtha'* (*koṭi*) "limite", dans *mtha' drug* qu'on a traduit par "extrême" ou "possibilité alternative", elle reprend la définition classique du mot (telle qu'elle est donnée, par exemple pour *mtha' grub* (*siddhanta*)), puisqu'elle insiste sur le caractère exhaustif des possibilités d'interprétation fournies par ces trois paires.

Pour conclure, on peut dire que la partie de l'exposé de bDud 'joms Rin po che, qui fait ici l'objet de notre étude, est particulièrement claire, son expression, vigoureuse, ses définitions, "pratiques". Cet exposé est plutôt général, sauf justement, en ce qui concerne l'"explication recourant à une intention spéciale", et, hormis pour cette dernière, tout à fait conforme à la tradition herméneutique.

Comment alors expliquer la présence de trois, à peine altérées, des quatre intentions allusives (*abhiprāya* ; *dgongs-pa*) - utilisées pour l'exégèse des *sūtra* - dans l'explication de la deuxième paire de possibilités alternatives" (*saṭkoṭi* ; *mtha' drug*) ?

Peut-on penser que, bDud 'joms Rin po che, à l'instar de ces habitants des flancs de l'Acropole qui utilisaient des pierres du Parthénon pour construire leur maison, aurait aussi emprunté à un système institutionnalisé herméneutique des *sūtra*, pour bâtir "sa" conception de la deuxième paire de possibilités alternatives ?!

Pour considérer sérieusement, un instant, une telle hypothèse, il faudrait d'abord qu'il y ait eu un "Parthénon" herméneutique et que les appareils exégétiques respectifs des *sūtra* et des *tantra* aient constitué des blocs isolés dépourvus de toute relation théorique et pratique entre eux, ce qui est loin d'être avéré. Pour expliquer cet écart par rapport aux expressions les plus courantes de certains éléments de l'appareil des "Sept Ornaments" et surtout, pour l'apprécier, il faudrait donc non seulement poser la question des rapports entre l'herméneutique des *sūtra* et celle des *tantra*, mais encore celle de l'origine, du statut, de l'usage des "Sept Ornaments", voire celle de l'image des pratiques herméneutiques que s'est faite l'historiographie bouddhique récente.

Avant même de considérer ce qui dans la composition, la situation ou les rapports des appareils exégétiques respectifs des *sūtra* et des *tantra*, aurait pu

⁹¹ V. R. Thurman *op. cit.* (1988), p. 139.

favoriser interpolations ou confusions, il faut d’abord se demander si, à une époque antérieure quelconque, un état des appareils exégétiques des textes bouddhiques n’aurait pas été susceptible, sinon d’autoriser, du moins d’expliquer ou de justifier la liberté que semble avoir prise bDud ‘joms Rin po che dans ses développements concernant l’“explication recourant à une intention spéciale” ?

A vrai dire, dans l’état actuel des recherches sur le sujet, il est difficile de brosser un tableau exact de ce qu’étaient les appareils exégétiques bouddhiques des *sūtra* et des *tantra* avant que les Sept Ornements n’apparaissent en tant qu’appareil constitué (c’est à dire avant le *Vajrajñānasamuccayatantra* ou le *Pradīpoddyotanā* de Candrakīrti⁹²) ; néanmoins, il n’est pas déraisonnable d’imaginer un ensemble de dispositifs aux contours flous (i.e. éventuellement partiellement concurrents) constitués, diachroniquement, au gré des besoins et des circonstances, dont certains, ou tous, auraient, d’abord, pu être utilisés indifféremment pour les *sūtra* et les *tantra* avant de se spécialiser dans des usages distincts. Un certain nombre de faits pourrait peut-être étayer une telle hypothèse. D’abord, la multiplicité des instruments ou dispositifs herméneutiques appliqués aux *sūtra*. Ces dispositifs se présentent, si l’on peut dire, en ordre dispersé : il n’existait sans doute pas (et il n’existe toujours pas) d’appareil unique : les deux catégories d’interprétation que sont le “sens certain” (sk.: *nītārtha* ; tib. : *nges don*) et le “sens à élucider” (sk.: *neyārtha* ; tib. : *drang don*)⁹³, ainsi que le concept de *pramaṇa*⁹⁴ constituent des éléments capitaux de la gnoséologie de l’épistémologie bouddhistes ; d’autres notions, ou dispositifs, jouent un rôle non moins important : les principes des Quatre Fiabiles (sk.: *pratisaraṇa* ; tib.: *rton pa*), les Quatre Raisonnements (sk.: *yukti* ; tib.: *rigs pa*), les Quatre Intentions allusives (sk.: *abhiprāya* ;

⁹² *Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra* ; *Ye shes rdo rje kun las btus pa*, P. 84, vol. 3, 252. 3. 2 - 254. 1. 5 (Toho. 447). Y. Matsunaga remet en question le fait que le *Vajrajñānasamuccayatantra*, au moins dans sa deuxième partie, soit la source des “sept ornements” et donc la source du *Pradīpoddyotana* de Candrakīrti (cf. Y. Matsunaga (1964), “A Doubt to Authority of the *Guhyasamāja-Ākhyāna-tantras*”, in *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 12., pp. 20-23 / 840-837. L’origine du système ou/et de ses éléments reste, malgré tout, incertaine : selon E. Steinkellner, certains des “sept ornements” (les six *koṭi*) proviendraient de l’exégèse non tantrique (*op. cit.*, p. 449 et 452 ; v. aussi M. Broido, : *op. cit.* 1988, p. 107, n. 64. Selon E. Steinkellner, Candrakīrti serait l’auteur de la mise en forme des “sept ornements” en tant qu’ensemble ou “système” herméneutique Cf. E. Steinkellner, *op. cit.*, p. 449.

⁹³ Cf. E. Lamotte (1949), pp. 348-353 ; D. S. Ruegg (1986), pp. 297-299.

⁹⁴ Traduit parfois par “instrument critère” ou “connaissance valide” : v. K. Mimaki : *Blo Gsal Grub Mtha'*, *Chapitres IX (Vaibhāṣika) et XI (Yogācāra) édités Chapitre XII (Mādhyamika) édité et traduit*, Zinbun Kagaku Kenkyusyo, Université de Kyoto, Kyoto, 1982, pp. 175, 177, 251.

tib.: *dgongs pa*) ou les Quatre Arrière-pensées (sk.: *abhisam̐dhi* ; tib. : *ldem dgongs*)⁹⁵. L'éventualité de l'autonomie de ces divers dispositifs n'est pas inenvisageable puisque déjà, comme l'a suggéré D.S. Ruegg, bien que certains de ces dispositifs ou certains éléments de ces dispositifs aient pu être utilisés en relation les uns avec les autres, il semblerait (pour les catégories de *ābhiprāyika* et de *neyārtha* par exemple) que leur autonomie ait d'abord prévalu⁹⁶. On peut aussi inscrire au crédit de cette hypothèse d'un usage multivoque (i.e. pour les *sūtra* et les *tantra*) de ces dispositifs ou de certains éléments de ces dispositifs herméneutiques, le sentiment (partagé et exprimé) de nombreux maîtres et doxographes indiens⁹⁷ que *sūtra* et *tantra* sont complémentaires, les premiers se prolongeant dans les seconds, les uns et les autres constituant les éléments essentiels d'une même stratégie sotériologique⁹⁸: E. Steinkellner⁹⁹ quant à lui, a émis l'hypothèse selon laquelle les six possibilités alternatives” (*saṭkoṭi* ; *mtha' drug*, i.e. le troisième des “Sept Ornaments”) seraient dérivées d'une exégèse non tantrique antérieure¹⁰⁰, que Candrakīrti serait l'auteur de la mise en forme des “sept ornements” en tant qu'ensemble ou “système” herméneutique¹⁰¹, et que ceux-ci pourraient donc avoir été constitués d'éléments d'origines diverses. Dans la perspective ouverte par notre première hypothèse, il est aussi possible d'en formuler plusieurs autres, éventuellement complémentaires de celle de E. Steinkellner; en effet, il

⁹⁵ E. Steinkellner, D. Seyfort Ruegg, M. Broido ont été parmi les premiers à montrer que ces notions ainsi que celle de fondement intentionnel (*dgongs gzhi*) avaient été mentionnées et exposées dans la littérature canonique et non canonique du bouddhisme indien : *Akṣayamatīnirdeśasūtra*, *Samādhirājasūtra*, *Sam̐dhinirmocanasūtra*, *Mahāyānasūtrālamkāra Laṅkāvatārasūtra*, *Abhidharmasamuccaya* d'Asaṅga *Mahāyānasamgraha*, et leurs commentaires. Mais c'est cette dernière notion de fondement intentionnel et, plus largement, la notion clé d'intention (*abhiprāya* ; *dgongs pa*) (et ses dérivées) qui a retenu l'attention des spécialistes ces quinze dernières années. Cf. D. S. Ruegg, (1986), pp. 298, 300-302, 304-307, 309; D. S. Lopez, *On the Interpretation of the Mahayana Sutras* (1988) in *Buddhist Hermeneutics*, edited by Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute University of Hawai'i Press, pp. 47-71.

⁹⁶ Cf. D. Seyfort Ruegg (1985), p. 319.

⁹⁷ V. P. Arènes (1998), pp. 210-216.

⁹⁸ Le *pāramitāyāna* a été présenté comme véhicule de la cause (*rgyu'i thegs pa*) alors que les *tantra* étaient considérés comme véhicule du fruit (*'bras bu'i thegs pa*), le *tantrayāna* se voyant assigné une fonction complémentaire de celle du *pāramitāyāna*, dans le cadre d'une perspective commune, celle de l'obtention des trois corps d'un *buddha*. Présente dans le *Guhyasamājatantra*, et dans la tradition commentariale tibétaine, cette même grille, “cause - moyen - résultat” a été aussi appliquée aux *tantra* seuls. (v. Pierre Arènes (2002) *op. cit.*, pp. 173-176.

⁹⁹ E. Steinkellner (1978), *op. cit.*, pp. 449, 451-452.

¹⁰⁰ “earlier non tantristic exegesis”, *ibid.*, p. 452.

¹⁰¹ V. *supra*, n. 92.

n'est pas du tout inconcevable que l'usage de certains de ces dispositifs se soit spécialisé et ait été plus systématiquement associé aux *tantra* ou aux *sūtra*; on peut également imaginer, si l'on admet que l'émergence des *tantra*, en tant que textes, ait été postérieure à celle des *sūtra*; que certaines catégories herméneutiques utilisées pour les *sūtra*; l'aient été aussi pour les *tantra*; que la manière elle-même d'en user, pour s'adapter aux caractères propres des *tantra*, se soit modifiée et/ou que, pour les mêmes raisons, des catégories ou des dispositifs originaux aient été élaborés. Car s'il est vrai comme on l'a noté plus haut¹⁰², que certains instruments exégétiques sont à la fois présents dans les *sūtra*, et dans les *tantra* (comme par exemple, dans les "possibilités alternatives" des Sept Ornaments, le "sens certain" et le "sens à élucider") et qu'ils ont pu, de ce fait, constituer, bien qu'ils fussent employés d'une manière un peu particulière, les vecteurs d'une certaine confusion, il est tout aussi vrai que d'autres dispositifs (comme les "quatre modes d'explication" (*bshad tshul bzhi* ; *caturvidhākhyāyikā*)¹⁰³ semblent tout à fait originaux, i. e. propres aux *tantra*.

Mais s'il n'est donc pas inconcevable qu'à une certaine époque, la diversité, voire la disparité, le polytélisme des appareils herméneutiques aient pu favoriser le nomadisme de certaines catégories exégétiques, ou l'éclectisme des exégètes, comment, alors, admettre qu'un tel état de fait ait pu resurgir comme le refoulé d'une improbable conscience historique, voire se soit prolongé, après que fut apparu un appareil herméneutique cohérent malgré tout et institué, celui des "Sept Ornaments" ?

On ne peut, en effet, douter de ce que l'appareil des Sept Ornaments ait bien constitué un modèle (i.e. un outil de référence) pour l'exégèse des *tantra*. Pour s'en convaincre, il n'est que de voir le nombre d'auteurs qui, au moins au Tibet sinon en Inde, s'y sont référés¹⁰⁴. Mais a-t-il été pour autant, un modèle stable, fixé, reconnu, de forme unique, d'appareil herméneutique ? Si l'on devait se contenter des exposés des exégètes tibétains, on disposerait déjà d'une vue assez précise et cohérente de cet appareil mais il se trouve que l'on dispose aussi d'un exposé résumé (53 vers introducteurs du *Pradīpoddyotana* de Candrakīrti, qui est extrêmement cité dans la tradition tibétaine et dont la source - ce point étant controversé - serait le *Vajrajñānasamuccayatantra*¹⁰⁵;

¹⁰² V. *supra*, n. 14.

¹⁰³ i. le sens littéral (*akṣarārtha* ; *yig don*), ii. [l'explication selon] le sens commun ou "sens général" (*samastāngārtha* ; *spyi'i don*), iii. [l'explication selon] le sens caché (*garbhyārtha* ; *sbas (pa'i) don*), et iv. l'explication selon le sens ultime (*kolikārtha* ; *mthar thug pa'i don*).

¹⁰⁴ V. M. Broido (1982).

¹⁰⁵ Y. Matsunaga (1964), pp. 16-25 / 844-835) ; v. aussi M. Broido, *op. cit.* 1988, p. 107, n. 64 ; E. Steinkellner (1978). Pour les détails de cette controverse, v. *supra*, n.

outre ce dernier texte (considéré comme parole du Buddha (*buddha pravacana*)) où l'on trouve des exemples développés d'application de certains des sept ornements, on dispose encore d'un exposé plus fouillé, le *Jñānavajrasamuccaya - nāma-tantrodbhavasaptālamkāravimocana*¹⁰⁶ de Śraddhākaravarman (XIe s.), si bien qu'il est possible de se faire une idée précise de ce qu'il était en Inde avant sa diffusion au Tibet ainsi que de l'étonnante stabilité dont son expression a bénéficié dans la tradition exégétique tibétaine.

Si donc l'on ne peut douter de la stabilité et de la pérennité de cet appareil, il est néanmoins permis de s'interroger sur son statut : a-t-il toujours été, si l'on peut dire, "interprété" de la même manière, en a-t-on fait toujours un usage identique ? A-t-il constitué l'unique référence, à l'exclusion de tout autre mode de "préparation"¹⁰⁷ des *tantra* ?

En fait, certains spécialistes (E. Steinkellner¹⁰⁸) ont affirmé que l'appareil des Sept Ornements était un dispositif exégétique propre au cycle du *Guhyasamājatantra*, que chaque *tantra* requérait une stratégie herméneutique propre (M. Broido¹⁰⁹), que la tradition herméneutique tibétaine avait eu tendance à harmoniser l'usage des différents *tantra* selon un mode qui n'aurait pas été celui de la tradition indienne et avait utilisé le *bshad thabs* des "Sept Ornements" pour tous les principaux *tantra* de la classe *anuttara*¹¹⁰, pour tout dire, que cette place prééminente des "Sept Ornements"¹¹¹ aurait été le fait de la tradition tibétaine. En fait, le problème semble extrêmement complexe.

98, p. 24 ; le *Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra* (*Ye shes rdo rje kun las btus pa*, P. 84, vol. 3, 252. 3. 2 - 254. 1. 5 (Toho. 447)) fait l'objet de divers commentaires comme le *rGyud thams cad kyi rgyal po dpal gsang ba 'dus pa'i rgya cher bshad pas sgron ma gsal ba'i tshig don ji bzhin 'byed pa'i mtshan gyi yang 'grel* de Tsong kha pa.

¹⁰⁶ *La parfaite explication des Sept Ornements tiré du Tantra du compendium de la Sagesse adamantine* (*Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgyud las 'byung ba'i rgyan bdun rnam par dgrol ba*, P. 2654, vol. 60, 138. 2. 5. - 139. 1. 4. Cordier, *rGyud 'grel*, XXIX, 2, traduit par l'auteur et Rin chen bzang po; trad. française par P. Arènes dans "Herméneutique des *Tantra* : le *Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgyus las 'byung ba'i rgyan bdun rnam par dgrol ba* de Śraddhākaravarman. Un exemple de modélisation de l'appareil herméneutique des "Sept ornements" (*saptālamkāra* ; *rgyan bdun*), à partir de son application à un *tantra* ", in *Religion and Secular Culture in Tibet* (2002), *op. cit.*, pp. 179-183.

¹⁰⁷ *V. supra*, n. 21.

¹⁰⁸ V. E. Steinkellner, *op. cit.* (1978), p. 451, n. 17).

¹⁰⁹ V. M. Broido (1988), p. 73.

¹¹⁰ V. M. Broido (1988, p. 73) et R. Thurman (1988, p. 133).

¹¹¹ En réalité, l'appareil des Sept Ornements s'il a été prédominant, n'est pas le seul à avoir été utilisé : on peut en effet citer l'appareil des "Six instructions" (*gdams sngag*

Sans doute, un certain nombre de traits propres aux *tantra* et à leur exégèse contribue-t-il à cette impression de diversité voire de disparité sinon des outils, à tout le moins, des usages herméneutiques.

On pourrait citer, par exemple, la différence de stratégie sotériologique adoptée par les *tantra* pères (*pitṛ-tantra*) et les *tantra*-mères (*mātr*)¹¹² qui les rendrait susceptibles de traitement herméneutique différent¹¹³. Ensuite, si, comme le souligne M. Broido¹¹⁴, l'existence de l'appareil des "Sept Ornaments" et son fonctionnement présupposent une hiérarchisation et un classement des textes de *tantra*, il faut reconnaître qu'il est bien difficile d'en établir le tableau précis alors qu'il semblerait que les commentaires eux-mêmes, ne précisent pas toujours leur niveaux d'interprétation¹¹⁵. De même, force nous est de constater que, dans les divers *tantra*, malgré une similitude partielle de taxinomie herméneutique, règne (comme on l'a vu plus haut à propos de l'interprétation de l'injonction de meurtre¹¹⁶) une certaine diversité, une relative liberté dans l'usage des outils exégétiques.

Mais le problème aussi est complexe parce qu'il semble bien qu'en même temps que cette apparente diversité, ait été à l'œuvre, et pas seulement, comme on l'a déjà noté, dans la tradition tibétaine¹¹⁷, mais aussi dans la tradition indienne des subcommentaires, une tendance marquée à la systématisation et à la régularisation¹¹⁸. En outre, on peut se demander, puisqu'on retrouve les mêmes instruments herméneutiques dans divers cycles de *tantra*¹¹⁹ si ce sentiment de disparité ne serait pas dû à l'usage pluriel, souple et pragmatique d'un même (?) ensemble *non nommé* de dispositifs, employés pas toujours en

drug) dont la correspondance avec les "Sept Ornaments" a été étudiée par M. Broido (v. Broido, 1983, pp. 29-35).

¹¹² Pour une explication du sens de ces termes v. A. Wayman et F.D. Lessing, *Mkhas Grub Rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras rGyud sde spyihi rnam par gzag pa rgyas par brjod*, La Haye-Paris, Mouton, 1968, pp. 250-269.

¹¹³ V. M. Broido (1988), p. 82.

¹¹⁴ V. M. Broido (1983), p. 28 : il tente d'esquisser un tableau de la hiérarchie en cascade des textes-racines, de leurs commentaires et subcommentaires.

¹¹⁵ *ibidem*.

¹¹⁶ V. *supra* n. 77.

¹¹⁷ V. *supra* n. 111.

¹¹⁸ V. M. Broido (1988), *op. cit.* p. 94 : essai de mise en ordre de variantes des *saṅkoṭi* (*mtha' drug*). Cette tendance n'est pas propre à l'exégèse des *tantra*, puisque Asaṅga aurait élargi à tous les *sūtra*, l'usage des quatre intentions allusives " (*abhiprāya* ; *dgongs-pa*) : v. D. Seyfort Ruegg (1985), p. 320.

¹¹⁹ L'article de M. Broido "Killing, Lying, Stealing and Adultery : A Problem of Interpretation in the Tantras ", in *Buddhist Hermeneutics* (1988) le montre amplement (on peut citer, parmi de nombreux exemples, les *saṅkoṭi* nommément cités dans le *Kālacakra-tantra* (v. bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), p. 166b).

même temps, en des contextes divers et si cet ensemble de dispositifs ne serait pas le même que celui qui aurait été rassemblé et aurait trouvé nom - celui des “Sept Ornaments” - dans la littérature exégétique du *Guhyasamājatantra* ? Il serait alors assez logique que la tradition tibétaine ait accordé une grande importance à l'appareil des “Sept Ornaments” étant donné que tous les textes du cycle du *Guhyasamāja* ont le privilège d'être classés comme parole de *buddha* (*buddhavacana*).

Pour trouver des exemples susceptibles d'autoriser, sinon d'expliquer des libertés semblables à celle que bDud 'joms Rin po che paraît avoir prise dans ses développements concernant l'“explication recourant à une intention spéciale”, il n'est pas question, ici, de broser un tableau minutieux des pratiques herméneutiques évoquées plus haut, aussi me bornerai-je à évoquer un antécédent prestigieux puisqu'il s'agit de Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251). bDud 'joms Rin po che n'est pas le premier à considérer de manière pragmatique l'herméneutique des textes canoniques : en effet, le hiérarque et savant Sa skya pa, non seulement, prône l'usage des “Six possibilités alternatives” (*saṭkoṭi* ; *mtha' drug*). comme instrument d'exégèse textuelle (*zhung bshad pa*) pour les *sūtra* et les *tantra*¹²⁰, tout en citant le *Pradīpoddyotana* de Candrakīrti¹²¹, mais il explique aussi, comme bDud 'joms Rin po che, “l'interprétation par intention spéciale” au moyen des quatre “intentions allusives” (*abhiprāya*) : mieux encore, il a recours aux quatre “arrière-pensées” (*abhisam̄dhi* ; *ldems dgongs*)¹²² utilisées en général, elles aussi pour l'explication des *sūtra*. De même, Pad ma dkar po (1527-1592)

¹²⁰ V. D. Seyfort Ruegg (1985), p. 310 ; Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, *mKhas pa rnams'jug pa'i sgo zhes bya ba'i bstan bcos*, Mi rigs dpe skrun khang, lHa sa, 1981, p. 106 : // *mtha' drug gang gis shes pa de* // *gzhung bshad pa la shin tu mkhas / /* ; p.108 : *mtha' drug mi shes na mdo rgyud gang bshad kyang nor bar 'gyur te / [...] mtha' drug gi tshul rgyas par gzhan du shes par bya'o* // *'di lta bu'i bshad pa'i tshul legs par shes na / mdo rgyud kyi dgongs pa legs par shes shing brgal lan gyis gtan la 'bebs pa mkhas par 'gyur ro* // . Le *mKhas pa rnams'jug pa'i sgo* aurait été composé durant la première décennie du XIIIe s.

¹²¹ Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, *op. cit.*, p. 108.

¹²² V. Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, *op. cit.*, p.106 : // *dgongs pa bshad pa ni mnyam pa nyid la sogs pa dgongs pa bzhi dang / gzhug pa la ldem por dgongs pa la sogs pa ldem dgongs bzhi shes pas sangs rgyas dang byang chub sems dpa'i tshig don 'gal bar snang ba rnams dgongs pa shes pas mi 'gal bar 'gyur ro* // . On voit, ici, que leur but assigné est de rendre leur sens à des énoncés apparemment de sens contraire (*tshig don 'gal bar snang ba rnams*) à la doctrine.

considère les “Six possibilités alternatives” comme applicables aux *sūtra* et aux *tantra*¹²³.

On voit qu’hormis les minimes variations auxquelles peut conduire toute nouvelle formulation de l’appareil des “Sept Ornaments”, certains commentateurs, se sont accordé une relative liberté pour ce qui est de l’usage et l’explication de cet appareil ; on voit aussi que cette liberté n’est pas contraire ni à l’esprit ni à la lettre de l’appareil lui-même puisqu’il semble bien exister une parenté¹²⁴ pas seulement de dénomination entre les “intentions” (allusives)(*dgongs pa*)¹²⁵ des *sūtra*, et l’explication par intention spéciale (*dgongs pas bshad pa*) des *tantra* et, bien que leur définitions respectives ne soient pas tout à fait identiques, elles ne sont pas pour autant contradictoires et, d’une certaine manière, elles seraient même plutôt complémentaires. En effet, la définition de l’explication par intention spéciale telle qu’elle est donnée dans les exposés des “Sept Ornaments”, reste très générale et ne distingue pas, au contraire des quatre intentions allusives (*abhiprāya* ; *dgongs pa*), les divers contextes auxquels ce type d’explication est susceptible de s’appliquer. On comprend alors, qu’étant donné la parenté des divers dispositifs, leurs fins communes, et pour palier les limites de certains éléments des “Sept Ornaments”, certains commentateurs comme bDud ‘joms Rin po che, en aient usé d’une manière aussi pragmatique. On peut se demander si, encouragé par la rigueur des penseurs bouddhistes, l’historiographe moderne n’aurait pas tendance à opérer une lecture par trop systématique des textes exégétiques et méconnaître le “pragmatisme éclairé” voire “inspiré” qui semble avoir régné dans l’exégèse tantrique.

En conclusion, pour ce qui est de la fonction de “modèle” de l’appareil des Sept Ornaments”, on peut affirmer qu’il est assuré d’une solide existence et pérennité, étant donné le caractère minime des variations enregistrées concernant sa configuration ; pour ce qui est de son caractère de stéréotype, on vient de voir qu’une relative liberté prévalait quant à l’usage et parfois l’explication des outils herméneutiques qu’il proposait.

En ce qui concerne sa diffusion, on savait qu’elle était relativement large puisque des commentateurs éminents des traditions¹²⁶ Sa Skya, Ge lug, bKa’

¹²³ V. Pad ma dkar po, *dBu ma gzhung lugs gsum gsal bar byed pa nges don grub pa’i shing rta*, fol.9b-10b (M. Broido : “*Abhiprāya* and Implication in Tibetan linguistics ”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 12, (1984), pp. 25-26 et D.S. Ruegg (1985), n.10, p. 322).

¹²⁴ V. D. Seyfort Ruegg (1985), pp. 509-510, 315, 319.

¹²⁵ Il faudrait y ajouter *dgongs gzhi*.

¹²⁶ Les plus représentatives seraient celles des grands lettrés bSod nams rtse mo (1142-1182), Sa skya Paṇḍita Kun dga’ rgyal mtshan (1182-1251), *rje* Tsong kha pa (1357-

brgyud, Jo nang s'étaient référés à l'appareil des Sept Ornaments" ou l'avaient exposé. Pour ce qui est de la tradition rNying ma pa et en dépit de la place éminente que le cycle du *Guhyasamājantra* y occupe, il ne semble pas que la littérature exégétique ait fait abondamment référence aux "Sept Ornaments" en tant que tels. Il faut noter, à ce propos, que l'exposé de bDud 'joms Rin po che ne porte pas sur l'appareil des "Sept Ornaments" dans son ensemble mais seulement deux d'entre eux (certes considérés parfois comme essentiels) et que la dénomination même ("Sept Ornaments") n'est pas utilisé ; il faut noter également que, comme Mi pham rNam rgyal rgya mtsho (1846-1912)¹²⁷, Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan (1552-?) fait allusion aux "Six possibilités alternatives" (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*) et aux huit "intentions", c'est à dire, sans doute, les quatre intentions allusives (*abhiprāya*; *dgongs pa*) ajoutées aux quatre "arrière-pensées" (*abhisamḍhi* ; *ldems dgongs*), sans nommer les "Sept Ornaments"¹²⁸. On peut alors se demander si les références des textes de la tradition rNying ma pa, en matière herméneutique, ne reflèteraient pas un état antérieur à la diffusion (XIe s.?) de l'appareil des "Sept Ornaments". Il est, néanmoins, extrêmement difficile de se prononcer sur ce point pour plusieurs raisons : d'abord, parce que le point de vue exprimé par tel ou tel auteur ne renvoie pas nécessairement à un état de choses, i.e. à l'ensemble des documents disponibles à un moment donné mais à un état d'information de son auteur ; ensuite, parce qu'il serait erroné de concevoir des lignées parallèles véhiculant des traditions exégétiques isolées mais qu'il faudrait plutôt imaginer des réseaux de transmission d'enseignements qui n'ont cessé de s'entrecroiser au fil du temps. Enfin, il faut ajouter à cela que cette importance particulière accordée aux 3e et 4e ornements (les "six possibilités alternatives" (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*) et les quatre modes d'explication (*bshad tshul bzhi* ; *caturvidhākhyāyikā*)) n'est pas le seul fait de commentateurs de la tradition rNying ma pa¹²⁹ et que les raisons de cette distinction peuvent être diverses¹³⁰ si bien qu'on ne saurait pour

1419), sGam po pa bkra shis rnam rgyal, (1512-1587), Pad ma dkar po (1527-1592), Tāranātha (1575-1635), dBal mang dKon mchog rgyal mtshan (1764-1863), Kong sprul blo gros mtha' yas (1813-1899) : v. M. Broido (1983), P. Arènes (1996).

¹²⁷ V. M. Kapstein, 1988, p.151.

¹²⁸ *gSang sngags snga 'gyur la bod du rtsod pa snga phyir byung ba rnam kyī lan du brjod pa nges pa don gyi 'brug sgra*, Collected Writings of Sog blzog pa Blo gros rGyal mtshan, Reproduced from a unique but incomplete *dbu can* manuscript from the library of the Venerable Bdud Jom Rin po ce by Sanye Dorje, vol.1, New Dely, 1975, pp. 555-558.

¹²⁹ Par exemple, le grand maître *dGe lugs pa*, Tsong kha pa, v. *supra*, p. 3, n. 11.

¹³⁰ Il ne s'agit pas d'une disparition de la visée instrumentale et fonctionnelle de cet appareil au profit d'une conception autotélique du discours mais, sans doute, une adaptation

l'instant, qu'émettre des hypothèses. Quoiqu'il en soit, il n'est pas douteux que l'appareil des Sept Ornaments" doive sa pérennité et sa vaste diffusion non seulement à son utilité en matière d'interprétation, mais aussi au fait qu'il représente (et, plus particulièrement, les 3^e et 4^e ornements) un ensemble de contraintes validantes appliquées aux *tantra*, gouvernant leur transmission, leur enseignement et leur usage.

BIBLIOGRAPHIE

1. Etudes

ACHARD, J. L. :

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

ARENES, P. :

1998 "Herméneutique des *tantra* : étude de quelques usages du "sens caché": Du sens caché (*garbhyārtha* ; *sbas don*), de sa fonction acroamatique pour l'enseignement des *tantra*, de son usage comme sens accommodatrice dans certains textes canoniques transitionnels ou hybrides", *J. I. A. B. S.*, vol. 21, no. 2, 1998, pp. 173-227

2002 "Herméneutique des *Tantra* : le *Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgyud las 'byung ba'i rgyan bdun rnam par dgrol ba* de Śraddhākaravarman. Un exemple de modélisation de l'appareil herméneutique des "Sept ornements" (*saptālamkāra*; *rgyan bdun*), à partir de son application à un *tantra*", in *Religion and Secular Culture in Tibet*, pp. 163-183, edited by Henk Blezer, *Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS, 2000*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, pp.163-185.

2003 "Un exemple d'application à un *tantra*, du quatrième des "Sept ornements" (*saptālamkāra* ; *rgyan bdun*) : les Quatre modes d'explication (*caturvidhākhyāyikā* ; *bshad tshul bzhi*)" ; à paraître dans les Actes du 8^e Séminaire de l' I.A.T.S. (1998).

BROIDO, M.

1983 "Some Tibetan methods of explaining the *tantras*", dans *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, éd. par E. Steinkellner et H. Tauscher, Vienne.

1984 "Abhiprāya and Implication in Tibetan linguistics", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 12, pp. 1- 33.

au contexte historique. En effet, la critique textuelle entretient une relation très étroite avec la critique de validité ; on comprend aisément, vu l'importance des enjeux, qu'il ne soit pas tout à fait exclu qu'une sorte de rhétorique de l'appartenance et de la filiation ait pu se faire jour, commandant l'adhésion à des principes d'exclusion et des critères de validation afin de faire reconnaître l'orthodoxie de textes aux origines controversées (il semble bien que ce soit dans une telle problématique que s'exprime Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan (v. *supra*, n. 128)).

- 1985 “Intention and suggestion in the Abhidharmakośa : *Sandhābhāṣā revisited*”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 13, pp. 327-381.
- 1988 “Killing, Lying, Stealing and Adultery : A Problem of Interpretation in the Tantras”, in *Buddhist Hermeneutics*, édité par Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute - University of Hawaiï Press, pp. 71-118.
- DUDJOM RINPOCHE (BDUD ‘JOMS RIN PO CHE)
- 1991 *The Nyingma School of Tibetan Buddhism : Its Fundamentals and History*, translated and edited by Gyurme Dorje with the collaboration of Matthew Kapstein. vol. 1, Boston: Wisdom Publications.
- GONDA, J.
- 1975 *The meaning of the word alamkāra*, Selected Studies II, Leiden.
- GUENTHER, H. V.
- 1963 *The life and teaching of Naropa*, translated from the original Tibetan with a philosophical commentary based on the oral transmission, Oxford, Oxford Univ. Press.
- KAPSTEIN, M.
- 1988 “Mi pham’s Theory of Interpretation”, dans *Buddhist Hermeneutics*, edited by Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute University of Hawaiï Press, pp. 149-174.
- KARMAY, Samten G.
- 1980 “The Ordinance of lHa Bla ma Ye shes ‘od” dans *The Arrow and the Spindle Studies in History, Mythos, Rituals and Beliefs in Tibet*, pp. 3-17 (Mandala Book Point, 1998, Kathmandu : réédition d’articles parus en 1980, dans *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, Warmister Aris and Phillips.
- LAMOTTE, E.
- 1949 “La Critique d’interprétation dans le bouddhisme ”, *Annuaire de l’Institut de philologie et d’Histoire Orientale et Slave*, 9, pp. 341- 361.
- 1973 *La Somme du Grand Véhicule d’Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, Institut orientaliste, Louvain la Neuve.
- LESSING F.D. et WAYMAN, A.
- 1968 *Mkhas Grub Rje’s Fundamentals of the Buddhist Tantras rGyud sde spyihi rnam par gzhas pa rgyas par brjod*, La Haye-Paris, Mouton.
- LOPEZ, D.S.
- 1988 “On the Interpretation of the Mahayana Sutras”, in *Buddhist Hermeneutics*, edited by Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute University of Hawaiï Press, pp. 47-71.
- REY, A. (*et alii*)
- 1998 *Le Robert Dictionnaire Historique de la Langue Française*, Dictionnaires Le Robert, Paris.

MARTIN, D.

- 1987 “ Illusion Web - Locating the *Guhyagarbha Tantra* in Buddhist Intellectual History ”, in C.I. Beckwith (ed.), *Silver on Lapis, Tibetan Literary and History*, Bloomington, The Tibet Society, p. 175-220.

MATSUNAGA, Y.

- 1964 “ A Doubt to Authority of the *Guhyasamāja-Ākhyāna-tantras* ”, in *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 12, pp. 16-25 / 844-835.

MIMAKI, K.

- 1982 *Blo Gsal Grub Mtha'*, Chapitres IX (*Vaibhāṣika*) et XI (*Yogācāra*) édités Chapitre XII (*Mādhyamika*) édité et traduit, Zinbun Kagaku Kenkyusyo, Université de Kyoto, Kyoto.
- 1994 “ Doxographie tibétaine et classifications indiennes ” dans *Bouddhisme et cultures locales — Quelques cas de réciproques adaptations*, Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991, édités par Fukui Fumimasa et Gérard Fussman, Paris : E.F.E.O.

MIMAKI, K et TōRU TOMABECHI (éd.)

- 1994 *Pañcakrama Sanskrit and Tibetan Texts Critically Edited with Verse Index and Facsimile Edition of the Sanskrit Manuscripts*, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco.

PORCHER, M.C.

- 1978 *Figures de style en sanscrit, Théorie des Alamkāraśāstra*, Collège de France, Institut de Civilisation Indienne.

SCHERRER-SCHAUBE, C.

- 2000 “ Contre le libertinage. Un opuscule de Tabo adressé aux tantristes hérétiques ? ” dans le volume d'hommage à Raniero Gnoli, édité par Raffaella Torella, Roma, IsMEO.

SEYFORT RUEGG, D.

- 1969 *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra, études sur la sotériologie et la gnoseologie du Bouddhisme*, BEFEO, vol. LXX, Paris, E. F. E. O.
- 1973 *Le traité du Tathāgatagarbha de Bu-ston Rin Chen Grub*, traduction du *De bzin-gsegs pa'i snying po gsal zhing mdzes par byed pa'i rgyan*, BEFEO, vol. LXXXVIII, Paris, E. F. E. O.
- 1981 “ Deux Problèmes d'exégèse et de pratique tantriques selon Dipamkaraśrījñāna et le Paiṇḍapātika de Yavadvīpa : Suvarṇadvīpa ” in M. Strickmann (éd.) *Tantric and Taoist studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 1, Mélanges chinois et bouddhiques, vol. XX, Bruxelles, Institut belge des Hautes études chinoises, pp. 212-227.
- 1985 “ Purport, implicature and presupposition : Sanskrit *abhiprāya* and Tibetan *dgongs pa / dgongs gzhi* as hermeneutical concepts ”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 13, pp. 309- 325.

- 1986 “Allusiveness and obliqueness in Buddhist texts : *saṃdhā*, *saṃdhi*, *saṃdhyā* and *abhisamḍhi*”, *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, Institut de Civilisation indienne.
- 1995 “Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism”, *JIABS* 18/2
- 1995 *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*, Paris, Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation indienne.

SNELLGROVE, D. L.

- 1959 *Hevajra Tantra = The Hevajra Tantra. A Critical Study*, vol. I, London Oriental Series, Londres, Oxford Univ. Press.

STEIN, R.A.

- 1972 *Vie et chants de 'Brug pa Kun legs, le yogin*, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose.

STEINKELLNER, E.

- 1978 “Remarks on Tantristic hermeneutics”, dans *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium* (1976) édité par Louis Ligeti, *Acta Orientalia Hungarica*, 1978 Akademiai Kiado, Budapest.

THURMAN, R.

- 1988 “Vajra Hermeneutics” in *Buddhist Hermeneutics* édité par Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute University of Hawai'i Press, pp. 119-148.

WAYMAN, A.

- 1973 *The Buddhist Tantras, Light on Indo-Tibetan Esotericism*, London, Routledge and Kegan.

2 - Textes canoniques :

bKa' 'gyur

Kālacakra-tantra = Paramādhībuddhoddhṛta-śrī-Kālacakranāma-tantra-rāja ; mChog gi dang po'i sangs rgyas las 'byung ba rgyud kyi rgyal po dpal dus kyi 'khor lo, P. 4, vol.1, 127.4.1.-175.1.1.(Toh. 362).

Guhyasamājatantra = Sarvatathāgatakāyavākcittarahasyaguhyasamājanāmamahākālpārāja ; De bzhin gshegs pa thams cad kyi sku gsung thugs kyi gsang chen gsang ba 'dus pa zhes bya ba brtag pa'i rgyal po chen po, P. 81, vol. 3, 174. 3. 5 - 203. 2. 1 (Toh. 442- 443).

Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra ; *Ye shes rdo rje kun las btus pa*, P. 84, vol. 3, 252. 3. 2 - 254. 1. 5 (Toh. 447).

bsTan 'gyur

ĀRYADEVA

Pradīpodyottana-nāma-ṭīkā ; *sGron ma gsal ba[r byed pa] zhes bya ba'i 'grel bshad*, P. 2659, vol. 61, 61.1.1-86.5.5.

ĀRYADEVA

Caryāmelāpakapradīpa ; *sPyod pa bsdus pa'i sgron ma*, P. 2668, vol. 61, 293.5.1. fin du volume 61 (Toh. 1803).

ASAṄGA :

Mahāyānasamgraha ; *Theg pa chen po bsdus pa*, P. 5549, vol. 112, 215. 1. 1 - 236. 4. 2 (Toh. 4048).

KUMĀRA:

Pradīpa-dīpa-ṭippanī-hṛdayādarśa-nāma ; *sGron ma gsal ba mdor bshad pa'i sa bcad (gcod) snying gi me long*, P. 2656, vol. 60, 215.2.1.- 231.2.4.

CANDRAKĪRTI :

Pradīpodyottana-nāma-ṭīkā ; *sGron ma gsal bar byed pa zhes bya ba'i rgya cher bshad pa*, P. 2650, vol. 60, 23. 1. 1 - 117. 3. 7 (Toh. 1785).

BHAVYAKĪRTI :

Pradīpodyotanābhisamdhīprakāśikā-nāma-vyākhyāṭīkā ; *sGron ma gsal bar byed pa'i dgongs pa rab gsal zhes bya ba bshad pa'i ṭīkā*, P. 2658, vol. 60, 239. 1. 1 - fin du vol. (Toh. 1793).

VIMALAMITRA :

Āryaprajñāpāramitāhṛdayaṭīkā ; *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po'i rgya cher bshad pa*, P. 5217, vol. 94, 278. 3. 5 - 285. 2. 2 (Toh. 818).

ŚRADDHĀKARAVARMAN :

Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgyud las 'byung ba'i rgyan bdun rnam par dgrol ba [Jñānavajrasamuccaya - nāma-tantrodbhavasaptālaṃkāravimocana], traduction française P. Arènes (2002), P. 2654, vol. 60, 138. 2. 5. - 139. 1. 4., traduit par l'auteur et Rin chen bzang po.

3 - Ouvrages tibétains

KUN-MKHYEN 'JAM-DBYANGS-BZHAD-PA NGAG DBANG BRTSON 'GRUS (1648-1722) :

Grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba

kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong composé en 1699 (= rang 'grel), édition de Bla brang bKra shis 'khyil.

KRANG DBYI SUN (*et alii*) :

Bod rgya tshig mdzod chen mo, Mi rigs dpe skrun khang, 1985.

BDUD 'JOMS 'JIGS 'BRAL YE SHES RDO RJE (DUDJOM RIN PO CHE) 1904-1987):

sNga 'gyur rnying ma pa'i bstan pa'i rnam gzhas legs bshad snang ba'i dga' ston, Mani Printing Works, Kalimpong, 1967, pp. 334-340.

PADMA DKAR PO (1527-1592) :

Gsang ba 'dus pa'i rgyan ces bya ba mar lugs thun mong ma yin pa'i bshad pa, *Collected Works (gSung 'Bum) of Kun mkhyen Padma dKar po*, Kargyud sungrab Nyamso Khang, Darjeeling W.B., 1973, vol. 16.

dBAL MANG DKON MCHOOG RGYAL MTSHAN (1764-1863) :

rGyud sde bzhi'i spyi'i don rnam par bzhas pa sngags pa'i 'jug pa'i sgo, vol. 5, *The Collected Works of dPal mang dKon mchog rGyal mtshan*, reproduction de l'édition de A mchog dGa' ldan chos 'khor gling, Gyal tan Gelek Nam gyal, New Delhi, 1974, pp. 1-139.

BU STON RIN CHEN GRUB (1290-1364) :

dPal gsang ba 'dus pa'i t̄ikka sGron ma rab tu gsal ba, *gSung 'bum*, in *Collected Works of Buston*, vol. TA, edited by Lokesh Chandra, New Delhi, Int. Acad. Ind. Culture, 1969.

TSONG KHA PA BLO BZANG GRAGS PA (1357-1419) :

rGyud kyi rgyal po dpal gsang ba 'dus pa 'i man ngag Rim lnga rab tu gsal ba'i sgron me shes bya ba, P. 6167, vol. 158-159, 169. 1. 1 - 81. 1. 1.

TSONG KHA PA BLO BZANG GRAGS PA :

dPal gsang ba 'dus pa'i bshad pa'i rgyud Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgya cher bshad pa rGyud bshad thabs kyi man ngag gsal bar bstan pa zhes bya ba, P. 6198, vol. 160, 150. 5. 6 - 173. 1. 8 (Toh. 5286).

TSONG KHA PA BLO BZANG GRAGS PA :

[*dPal gsang ba 'dus pa'i rgya cher bshad pa Sgron ma gsal bar byed pa shes bya ba slob dpon Zla ba grags pa mdzad pa'i mtshan gyis gsal bar bshad pa*], P. 6166, vol. 158, 1. 1. 1 - 169. 1. 1 (Toh. 5282, titre différent : *rGyud thams cad kyi rgyal po dpal gsang ba 'du pa'i rgya cher bshad pas sgron ma gsal ba'i tshig don ji bzhin 'byed pa'i mtshan gyi yang 'grel*).

SA SKYA PANDITA KUN DGA' RGYAL MTSHAN (1182-1251) :

mKhas pa rnams'jug pa'i sgo zhes bya ba'i bstan bcos, Mi rigs dpe skrun khang, IHa sa, 1981.

SOG BZLOG PA BLO GROS RGYAL MTSHAN (1552 - ?) :

gSang sngags snga 'gyur la bod du rtsod pa snga phyir byung ba rnam kyī lan du brjod pa nges pa don gyi 'brug sgra ; Collected Writings of Sog blzog pa Blo gros rGyal mtshan, Reproduced from a unique but incomplete *dbu can* manuscript from the library of the Venerable Bdud Joms Rin po ce by Sanye Dorje, vol.1, New Dely, 1975, pp. 261-601.



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

par Jean-Luc Achard

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. La notion de Base dans le rDzogs chen

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

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

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

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

⁸ *bKra shis mdzes ldan*, p. 256.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Les sept affirmations sur la Base

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Elle apparaît comme étant originellement dénuée d'impuretés.²⁴

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

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

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

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

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

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

²⁷ *Theg mchod mdzod*, p. 276-277.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le Héros à l'Esprit de Parfaite Pureté³⁹ demanda une nouvelle fois
Au Révélateur Samantabhadra :

" — L'Essence elle-même étant primordialement pure,
(L'errance des) êtres animés (dans) le Samsâra est illogique
Dans la mesure où les souillures de l'ignorance sont déjà primordialement
épuisées⁴⁰. "

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

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

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

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

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

Le Héros de l'Esprit requit de nouveau :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliographie

Achard Jean-Luc

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

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

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

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

Karmay, Samten

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

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

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

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

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

* Maitreya

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

Pettit, John Whitney

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

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

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

* Vimalamitra & sKa ba dpal brtsegs (trad.)

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

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

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

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

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

Anonyme

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



LA LISTE DES TANTRAS DU *rNYING MA'I RGYUD 'BUM*
SELON L'ÉDITION ÉTABLIE PAR KUN MKHYEN 'JIGS MED GLING PA*

par Jean-Luc Achard (CNRS)

'Jigs med gling pa (1729-1798) fut l'un des plus importants patriarches de la tradition rNying ma pa et un luminaire précurseur du mouvement *ris med*¹. Il fut également à l'origine de la première édition xylographique du *rNying ma'i rgyud 'bum* (NGB) pour laquelle il établit un catalogue (*dkar chag*) dans son *Ornement qui Embrasse l'Immensité du Monde* ('Dzam gling mtha'i gru khyab pa'i rgyan), plus connu sous le titre abrégé de *L'Histoire des Tantras Anciens* (*rNying rgyud rtogs brjod*). Cette édition est souvent confondue avec celle de dGe rtse rin po che (Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub, 1761-1829) qui fit graver la version proposée par 'Jigs med gling pa en 1771-72² avant d'en préparer une seconde pour laquelle il a d'ailleurs écrit un catalogue incluant une histoire de la tradition rNying ma pa. Il faut donc bien distinguer les deux versions car elles diffèrent sensiblement l'une de l'autre et également préciser que celle de dGe rtse rin po che n'est pas manuscrite mais bien xylographique³.

Les Tantras Anciens

Les Tantras anciens (*rnying rgyud*) représentent un corpus de textes dont la traduction remonte traditionnellement à la période dynastique (8-9^e siècle). Le vaste travail de traductions fut exécuté avec le concours de nombreux pandits indiens parmi lesquels on mentionnera Padmasambhava, Vimalamitra, Vasudhara, Shrî Simha, etc. Au nombre des traducteurs tibétains importants, il faut compter Vairocana, rMa Rin chen mchog, sKa ba dPal brtsegs, gNyags Jñānakumāra, Nam mkha'i snying po, gNubs chen Sangs rgyas ye shes, etc.

Le corpus d'ouvrages traduits incluait très vraisemblablement un ensemble de textes rituels et méditatifs qui devaient accompagner les tantras-racines, des listes servant à indexer les corpus, etc. Toutefois, cet immense effort littéraire n'a pas directement entraîné la constitution d'un corpus spécifique regroupant l'ensemble de ces textes dans une seule collection. La désignation de la collection comme *Les Cent-Mille Tantras Anciens* (*rNying ma'i rgyud 'bum*) est donc postérieure aux traductions. La plus ancienne version est très certainement celle réunie par Kun spangs sgrags rgyal au site de 'Ug pa lung fondé par Zur po che Shākya 'byung gnas (984-1045) qui fut avec gNyags Jñānakumāra et gNubs chen Sangs rgyas ye shes l'un des "trois dépositaires de la transmission" (*bka' babs gsum pa*) des Tantras du Mahāyoga, de l'Anuyoga et de l'Atiyoga. L'une des

* Je tiens à remercier ici Mme Marianne Ginalska qui a accepté de relire cet article.

¹ Sur l'origine et le développement de ce mouvement, voir G. Smith 1970. Pour la vie de 'Jigs med gling pa, voir J. Gyatso, *Apparitions of the Self, passim*.

² Dan Martin, "NGB Historical Notes", p. 9.

³ Voir Achard "Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829) et la constitution du *rNying ma'i rgyud 'bum* de sDe dge", à paraître.

plus récentes est celle de dGe rtse rin po che qui forme l'édition xylographique classique de sDe dge⁴.

La liste des textes établie par 'Jigs med gling pa dans son *Histoire des Tantras Anciens* (p. 666-699) regroupe tout d'abord les titres des Tantras inclus dans la collection, le nombre de chapitres éventuels, ainsi que les noms des pandits et des traducteurs (dans l'éventualité d'un colophon). Beaucoup plus rarement, les informations données par 'Jigs med gling pa indiquent le lieu où la traduction a été effectuée ou encore celui où les textes se trouvaient à son époque (voir *inter alia* les textes nos. 17-19). Il est intéressant de noter que 'Jigs med gling pa mentionne également par endroit l'existence de plusieurs versions d'un même tantra, en précisant celle qu'il a retenue.

Son catalogue n'indique toutefois aucune appartenance doxographique, même s'il est évident que les textes sont organisés de manière très précise en fonction du schéma classique suivant :

1. Les Tantras de l'Atiyoga,
2. Les Tantras de l'Anuyoga et
3. Les Tantras du Mahâyoga.

Il s'agit comme on le voit des tantras supérieurs ou internes (*nang gi rgyud*) qui ont, pour la plupart, été rejetés des canons édités et compilés par les gSar ma pa. Dans sa version, 'Jigs med gling pa ouvre la collection avec les Tantras du *Sems sde*. On voit ici que dGe rtse rin po che n'a pas suivi le catalogue de 'Jigs med gling pa pour sa propre version puisque son organisation des textes du neuvième Véhicule est totalement différente⁵. Il faut noter que les sous-groupes doxographiques ne sont pas énoncés comme formant des collectifs, comme c'est

⁴ Sur les diverses versions et éditions du NGB, voir Dan Martin, "NGB historical notes", *passim* ; Jampa Samten, "Notes on the bKa'-gyur...", p. 396-397 ; Rob Mayer, *A Scripture of the Ancient Tantra Collection, The Phur-pa bcu-gnyis*, p. 223-242. Voir également l'excellent article de Mi nyag Thub bstan chos dar, "rNying ma rgyud 'bum gyi mtshams sbyor", *Krung go'i bod kyi shes rig*, 2000, no. 2, p. 120-140. Dans cet article, Thub bstan chos dar discute 10 versions connues et importantes du NGB, à savoir : 1. la version de Zur po che, 2. celle du fils de Nyang ral, mNga' bdag 'gro mgon dpal, 3. celle de Zur bznag po dpal, 4. celle de Ratna gling pa, 5. celle de Gong ra lo tsâ ba, 6. celle de gTer bdag gling pa, 7. celle du Ve Dalai Lama, 8. celle du monastère de sTag bu brag dmar, 9. celle de 'Jigs med gling pa, et 10. celle de sDe dge (c'est-à-dire celle de dGe rtse rin po che). Il mentionne également l'existence d'autres versions, parmi lesquelles (p. 128) : 1. la version de sKyi grong ; 2. celle de mTshams brag ; 3. celle de gTing skyes ; 4. celle du Vai ro rgyud 'bum ; 5. les deux versions conservées à Kah thog ; 6. celle de dPal spungs ; 7. celle réunie par le second rDzogs chen rin po che ('Gyur med Theg mchog bstan 'dzin) ; 8. celle de Gong 'jo jas sang bsod lus (?) ; 9. celle de Padma bstan skyong, le *sde dpon* de mTsho sna ; 10. celle établie par rDo rje snying po et son frère (?) et 11. celle établie par 'Bri gung Rig 'dzin Chos kyi grags pa. Il mentionne également à la fin de cette section (p. 128) la seconde version de mTshams brag en 46 volumes.

⁵ Cf. note 3 ci-dessus.

le cas dans la version de dGe rtse rin po che. Toutefois, ces subdivisions apparaissent en tâche de fond et sont aisément reconnaissables aux familiers de ces corpus⁶.

I. Les Tantras de l'Atiyoga ou rDzogs chen

a-1. Les Traités de la Section de l'Esprit (Sems sde)

Ces traités regroupent les textes nos. 1-50 répartis dans les volumes 1 et 2 de la collection. Le premier comprend notamment l'ensemble du corpus de *L'Immensité Céleste de Vajrasattva* (*rDo rje sems dpa' nam mkha' che*), l'un des plus importants de la Section de l'Esprit, et qui est intimement associé au *Kun byed rgyal po* (no. 25)⁷ ; il inclut également *La Clef Prodigieuse du Trésor* (*Bang mdzod 'phrul gyi lde mig*, no. 7), traité associé aux textes nos. 8-10, ainsi que *L'Extraordinaire Esprit de Parfaite Pureté* (*Byang chub kyi sems rmad du byung ba*, no. 2, voir également les nos. 17, 19 et 36).

Le second volume regroupe le corpus du *Tantra du Roi Omnicréateur* (*Kun byed rgyal po'i rgyud*) avec l'ensemble de ses traités subsidiaires ou extraits de lui, notamment le corpus des *Dix-huit Tantras* (*rGyud bco brgyad*) qui forme le cœur-même de la Section de l'Esprit. En dernière partie figurent une série d'importants traités de *Sems sde*, non-rattachés à un corpus spécifique⁸.

Les pandits ayant participé à la traduction de ces tantras sont (dans l'ordre des textes présentés par 'Jigs med gling pa) : Shrî Simha (var. Shrî Simhakala), Vimalamitra, Jñânagarbha et Shilendramitra. Les traducteurs tibétains sont Vairocana, g.Yu sgra snying po, g Nubs chen Sangs rgyas ye shes (rDo rje yang dbang gter), sKa ba dPal brtsegs, 'Jing gSal 'bar, gNyags Jñânakumâra et Atsara Dran pa'i ye shes.

a-2. Les Traités de la Section de l'Espace Abyssal (Klong sde)

Les Tantras du *Klong sde* sont regroupés dans le volume 3 (nos. 51-66), avec notamment les traités-racines (*rtsa rgyud*) tels que *Le Tantra du Grand Abîme Infini* (*Klong chen rab 'byams gyi rgyud*, no. 51), *L'Immensité Céleste de Samantabhadra* (*Kun tu bzang po nam mkha' che*, no. 52), *Le Tantra dit de l'Arcane de Sagesse*

⁶ Pour l'organisation générale de l'ensemble de la collection, y compris la Section des Préceptes, voir ci-dessous la liste synoptique. Ce système ne tient pas compte de la répartition des textes du *Man ngag sde en a ti, spyi ti, yang ti et mtha' chen*. Sur cette répartition, voir Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 57-59.

⁷ Sous une forme abrégée, *L'Immensité Céleste de Vajrasattva* est en effet inclus dans le chapitre 30 du *Tantra du Roi Omnicréateur*. Voir Chögyel Namkhai Norbu & Adriano Clemente, *The Supreme Source*, p. 107 et 255.

⁸ A l'exception par exemple du *gSer gyi rus sbal* qui, comme S.G. Karmay l'a montré, appartient au vaste corpus de *La Triple Proclamation de la Grande Perfection* (*rDzogs chen bsgrags pa skor gsum*) ; voir Karmay, *The Great Perfection*, p. 220-223.

(*Ye shes gsang ba zhes bya ba'i rgyud*, no. 56), *Le Tantra de la Perfection de Sagesse, de l'Esprit de Parfaite Pureté* (*Byang chub kyi sems ye shes rdzogs pa'i rgyud*, no. 57), etc.

Les pandits indiens qui ont participé aux traductions sont Shrî Simha et Vimalamitra et les traducteurs tibétains, Vairocana et g.Yu sgra snying po.

a-3. Les Traités de la Section des Préceptes (*Man ngag sde*)

La Section des Préceptes est organisée en quatre groupes de textes⁹ formant en fait six corpus de textes différents, à savoir :

Le cycle extérieur (*phyi skor*), avec notamment *La Fusion Contemplative de Mañjushrî* (*'Jam dpal dgongs pa 'dus pa*, no. 69), *Le Flamboiement des Charniers Amoncellés* (*Dur khrod phung po 'bar b*, no. 71), etc. Les textes n'ont pour la plupart pas de colophon mais l'un d'entre eux (no. 68) est attribué à Vimalamitra et gNyags Jñānakumāra.

Le cycle intérieur, avec notamment *L'Amoncellement Précieux du Tantra Divin* (*Lha rgyud rin chen spuings pa*, no. 81) etc.¹⁰ Ici encore, les textes sont pour la plupart anonymes.

Le cycle secret (*gsang skor*), avec notamment *Le Tantra du Grand Disque Lumineux Omni-Illuminateur* (*Thig le kun gsal chen po'i rgyud*, no. 83), sa version abrégée (no. 87), etc. Les traducteurs sont Shrî Simhaprabha et Vairocana, Vimalamitra, sKa ba dPal brtsegs et Cog ro Klu'i rgyal mtshan.

Le cycle secrétissime (*yang gsang gi skor*) qui comprend le corpus dit des *Dix-sept Tantras* (*rGyud bcu bdun*, nos. 95-111) révélés par lDang ma Lhun rgyal et formant la tradition de *L'Essence Perlée du Secret* (*gSang ba snying thig*) rattachée à Vimalamitra¹¹ ; à ce corpus 'Jigs med gling pa ajoute deux versions du *Klong gsal* (nos. 112-113) qui est le tantra-racine du corpus du *Padma snying thig* et qui est associé à *L'Essence Perlée des Ballerines Célestes* (*mKha' 'gro snying thig*). Toutefois, il s'agit des versions révélées par rDo rje gling pa et non de la version de Ratna gling pa qui est le *Klong gsal* "classique" du *mKha' 'gro snying thig*.

Le cycle du sPyi ti yoga qui comprend les textes nos. 114-128, avec notamment *Le Tantra qui éradique le Samsâra à sa source et sa fin, les Perles de l'Elixir Ambrosiaque formant l'Union des Manifestations et de l'Existence* (*sNang srid kha sbyor bdud rtsi bcud thigs 'khor ba thog mtha' gcod pa'i rgyud*, no. 114) qui est présenté en 110 chapitres et qui en compte 108 dans la version proposée par dGe rtse rin po che (sDe dge, Kha, fol. 204a-265b), mais également le *Tantra de l'Ambrosie s'enroulant dans l'Océan, les Flamboyantes Lumières quintessentielles du Soleil et de la*

⁹ 1. Les cycles extérieur et intérieur (*phyi nang gi skor*), 2. le cycle secret (*gsang skor*), 3. le cycle secrétissime insurpassable (*yang gsang bla med skor*) et 4. les cycles du *sPyi ti* et du *Yang ti*.

¹⁰ Les listes précises des traités à inclure dans les sections *phyi skor* et *nang skor* sont encore à définir clairement.

¹¹ Voir Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 77-99.

Lune, le Souverain de tous les Tantras (*rGyud thams cad kyi rgyal po nyi zla'i snying po 'od 'bar ba bdud rtsi rgya mtshor 'khyil ba'i rgyud*, no. 127) qui sont deux des plus importants traités de cette catégorie.

Le cycle du Yang ti yoga couvre les nos. 128-157 et 159 avec pour texte central *La Clarté du Principe vierge d'élaboration* (*sPros bral don gsal*, no. 128) et surtout le no. 159. Les numéros 158 et 160 ne semblent pas directement rattachés au Yang ti mais apparaissent comme des tantras non-affiliés. Le 158 est notamment connu sous le titre de *Vaste Abîme de la Vue des Tantras-Pères* (*Pha rgyud lta ba klong yangs*) et fut révélé par rDo rje gling pa. Il n'est, à ma connaissance, pas classé comme appartenant au Yang ti.

Dans ce corpus du Yang ti, il faut encore distinguer la tradition dite du Yang ti Noir (*La Quintessence Noire* ou *Yang ti nag po*) de la tradition de *La Quintessence des Brahmanes* (*Yang ti bram ze*) mais la répartition des textes dans ces corpus demande à être clarifiée¹².

II. Les Tantras de l'Anuyoga

D'une manière générale, les Tantras inclus dans cette catégorie sont regroupés selon des subdivisions relativement complexes, telles que le corpus des Vingt-et-Un Tantras et Âgamas (*rgyud lung nyer gcig*), des Dix Sûtras (*mdo bcu*), des Soixante-dix Traités des Âgamas (*lung gi yi ge bdun cu*), etc.¹³ Ils sont toutefois regroupés dans le NGB en fonction de trois ensembles textuels : 1. les tantras-racines, 2. un groupe de six tantras et 3. un groupes de douze tantras présentés comme rares (*dkon rgyud*)¹⁴.

Les quatre Tantras-racines (*rtsa ba'i mdo bzhi*) regroupent les nos. 160, 161, 162, 163 (dans la version en 36 chapitres de Padmasambhava et Vairocana)¹⁵. Les traducteurs qui ont participé aux traductions de ce corpus sont Dharmabodhi, Dânarakhshita, Che btsan skyes, Padmasambhava et Vairocana.

Les six tantras qui chassent les six limitations (*mtha' drug gsal bar byed pa'i rgyud drug*) sont les nos. 164, 165, 166, 167, 168, et 169.

Les douze tantras rares (*dkon rgyud bcu gnyis*) sont les nos. 170, 171, 172, 173, 174, 175 (avec le 176), 177, 178, 179, 181, 191, 193. Les nos. 180 et 182-189 sont des rituels successifs. Le no. 190 est apparemment associé au no. 191 puisqu'il fut traduit par les mêmes traducteurs¹⁶. Les traducteurs qui ont œuvré sur ce corpus sont Prasattva, Padma Ru rtse, Vimalamitra, gNyags Jñanakum-

¹² Elle fait l'objet d'un projet en cours.

¹³ dGe rtse rin po che, *dKar chag*, fol. 299b.

¹⁴ *Id.*, fol. 299b.

¹⁵ Celle incluse dans l'édition de dGe rtse rin po che est la version en 33 chapitres de Vimalamitra et Cog ro Klu'i rgyal mtshan (*id.*, fol. 299b.6). Dans son *dkar chag* (fol. 300a), dGe rtse rin po che ajoute à cette liste le *Ye shes rngam pa glog gi 'khor lo zhes bya ba* que 'Jigs med gling pa range dans la section Mahâyoga (sous le no. 224).

¹⁶ Il correspond au no. 446 dans la version de dGe rtse rin po che.

âra, Padmasambhava, Nam mkha'i snying po, Vasudhara, gNubs chen Sangs rgyas ye shes, Gro lod rtsal (rDo rje gro lod rtsal) et rDo rje zhang drung.

III. Les Tantras du Mahâyoga

Les Tantras du Mahâyoga sont de loin les plus nombreux dans toutes les éditions du NGB¹⁷. Ils regroupent les nos. 194-387 et sont organisés en fonction des trois ensembles textuels suivants : 1. les huit tantras exposant les Filets d'Illusions ; 2. les dix-huit Tantras explicatifs¹⁸ ; et 3. le cycle de pratique des Huit Herukas.

Les huit Cycles de Filets d'Illusions (*sgyu 'phrul sde brgyad*) sont : 1. *Le Filet d'Illusions dit de la Matrice du Mystère* (*sGyu 'phrul dra ba gsang ba snying po*, no. 194), 2. *Le Grand Filet d'Illusions de Douce Gloire* (*'Jam dpal sgyu 'phrul dra ba chen mo*, no. 202), 3. *Le Filet d'Illusions en Huit Chapitres* (*sGyu 'phrul brgyad pa*, no. 199), 4. *Le Maître des Illusions* (*sGyu 'phrul bla ma*, no. 200), 5. *L'Appendice des illusions* (*sGyu 'phrul le lhag*)¹⁹, 6. *Le Filet d'Illusions en Quarante Chapitres* (*sGyu 'phrul bzhi bcu pa*)²⁰, 7. *Le Filet d'Illusions de la Déesse* (*Lha mo sgyu 'phrul dra ba*, no. 201) et 8. *Le Filet d'Illusions en Quatre-Vingt Chapitres* (*sGyu 'phrul brgyad bcu pa*, no. 196)²¹. Les traducteurs de ce corpus sont Vimalamitra, gNyags Jñâna-kumâra, rMa Rin chen mchog et mKhan po Ye shes gzhon nu.

Les dix-huit Tantras explicatifs (*bshad rgyud tantra sde bco brgyad*) se composent d'un premier corpus constitué par les cinq Tantras-racines correspondant aux cinq modalités de l'Eveil (*rtsa ba sku gsung thugs yon tan phrin las kyi rgyud lnga*), d'un second corpus appelé "le cycle des tantras qui révèlent les pratiques d'accomplissement" (*sgrub pa'i lag len ston pa'i rgyud sde lnga*)

i. le Tantra du Corps (*sku rgyud*) ou *Union Equanime de tous les Eveillés* (*Sangs rgyas thams cad mnyam par sbyor ba*, no. 214, avec ses suites et compléments dans les nos. 215-219),

ii. le Tantra du Verbe (*gsung gi rgyud*) ou *Tantra Royal dit du Disque Lumineux de la Lune Secrète* (*Zla gsang thig le zhes bya ba'i rgyud kyi rgyal po*, no. 220),

¹⁷ A l'exception du *Bee ro rgyud 'bum* qui est une collection particulière regroupant presque exclusivement des textes de l'Atiyoga, ainsi que des œuvres non-canoniques (telles que le *Bee ro 'dra bag*, etc.). Sur cette collection, voir Kapstein "The Sun of the Heart and the Bai-ro-rgyud-'bum", *passim*.

¹⁸ Au sujet de ce corpus, voir Kenneth Eastman, "The Eighteen Tantras...", p. 95-96.

¹⁹ Non-identifié avec certitude mais correspondant probablement au no. 198 ou au 208, le texte étant constitué de 33 chapitres. Il correspond au no. 207 de la liste de dGe rtshe Rin po che (cf. Achard, "Rig 'dzin Tshé dBag mchog grub...", *passim*).

²⁰ Correspondant peut-être au no. 197.

²¹ Voir également la liste fournie in Dan Martin, "Illusion Web...", p. 181-182 qui identifie ces textes dans les éditions du NGB de Thimphu (1973) et de Tsamdrak (1982).

iii. le Tantra du Cœur (*thugs kyi rgyud*) ou *Fusion de l'Arcane* (*gSang ba 'dus pa*, no. 221, avec sa suite dans le no. 222),

iv. le Tantra des Qualités (*yon tan gyi rgyud*) ou *Source Première de la Glorieuse Précélence* (*dPal mchog dang po*, non-identifié dans la liste de 'Jigs med gling pa²²) et

v. le Tantra des Activités (*phrin las kyi rgyud*) ou *Guirlande des Actions* (*Karma ma le*, no. 223),

vi. le *Tantra du Déploiement de Heruka* (*he ru ka rol pa'i rgyud*, no. 226),

vii. le *Tantra du Déploiement du Glorieux Hayagriva* (*dPal rta mgrin rol pa'i rgyud*, no. 225),

viii. le *Tantra du Cœur, du Glorieux Déploiement de la Compassion* (non-identifié dans la liste, mais identifié par 'Jigs med gling pa avec le 226 ce qui semble erroné²³,

ix. le *Glorieux Déploiement de l'Ambroisie* (*dPal bdud rtsi rol pa*, no. 227),

x. le *Tantra des Douze Phur pa* (*Phur pa bcu gnyis kyi rgyud*, no. 228),

xi-xv. les cinq tantras auxiliaires (*yan lag tu 'gro ba'i rgyud lnga*) qui sont communs à l'Anuyoga²⁴ et dont la liste concerne les nos. 229, 224, 169, 166 et un *Ri bo brtsegs pa'i rgyud* qui est non-identifié dans la liste de 'Jigs med gling pa),

xvi. le *Recueillement Concentré* (*Ting 'dzin rtse gcig*, non-identifié dans la liste de 'Jigs med gling pa),

xvii. le *Lasso des Méthodes Salvifiques* (*Thabs kyi zhags pa*, no. 230), et

xviii. le *Filet d'Illusion de Vairocana* (*rNam snang sgyu 'phrul dra ba*, non-identifié)²⁵.

Le dernier cycle de Mahâyoga concerne les huit Heruka (*sgrub sde bka' brgyad*) auxquels est associé un volume considérable de textes auxiliaires ; chaque groupe comprend un ensemble de textes, selon le modèle suivant :

i. les Tantras du Corps, associés à Mañjuśrī ('*Jam dpal sku*, avec notamment les nos. 233-263)

²² Il correspond au no. 224 de la liste de dGe rtse Rin po che (Achard, *ib.*, *passim*).

²³ Dans son *dkar chag* (fol. 302a), dGe rtse rin po che précise qu'il n'a pas trouvé le *Tantra du Déploiement de Heruka* (*he ru ka rol pa'i rgyud ni ma rnyed*), le texte ne pouvant donc évidemment pas être identifié au *dPal snying rje rol pa'i rgyud* (qu'il a par contre bien identifié).

²⁴ Klong chen pa, *Grub mtha' mdzod*, p. 345.

²⁵ Les listes de ce tantras sont souvent incomplètes ou présentent de sérieuses variantes de l'une à l'autre ; voir Dan Martin, "Illusion Web...", p. 179-181 ; Tulku Thondup, *Buddha Mind*, p. 30-31. La classification donnée par dGe rste rin po che est également sensiblement différente (*dkar chag*, fol. 301b-302a).

- ii. les Tantras du Verbe, associés au Lotus, c'est-à-dire Hayagriva (*Padma gsung*, avec notamment les nos. 264-281),
- iii. les Tantras du Cœur, associés à Yang dag he ru ka (*Yang dag thugs*, nos. 285-291),
- iv. les Tantras des Qualités, associés à Amritakundali (*bDud rtsi yon tan*, nos. 292-303),
- v. les Tantras des Activités, associés à Kilaya (*Phur pa phrin las*, nos. 304-344),
- vi. les Tantras des Imprécations, associés aux Matrikas (*Ma mo rbod gtong*, nos. 345-374),
- vii. les Tantras des louanges et offrandes aux Gardiens de la Révélation (*bstan srung mchog bstod*), encore appelés "Tantras des louanges et offrandes mondaines (ou : aux entités de ce monde)" (*'Jig rten mchod bstod*) et
- viii. les Tantras des Formules Furieuses des Malédictiones (*rMod pa drag sngags*) ; ces deux catégories de textes sont représentées par les nos. 374-387.

—

Doxographie synthétique du NGB de 'Jigs med gling pa

A. Les Tantras de l'Atiyoga

- a-1. La Section de l'Esprit (*Sems sde*)
 - a-1-1. Tantras divers
 - a-1-2. Le cycle du Roi Omni-Créateur (*Kun byed rgyal po'i skor*)
 - a-1-3. Le cycle des Dix-huit Tantras (*rGyud bco brgyad*)
- a-2. La Section de l'Espace Abyssal (*Klong sde*)
 - a-2-1. Les Tantras-racines
 - a-2-2. Les traités complémentaires²⁶.
- a-3. La Section des Préceptes (*Man ngag sde*)
 - a-3-1. Les cycles extérieur et intérieur (*phyi nang gi skor*)
 - a-3-2. Le cycle intérieur (*nang gi skor*)
 - a-3-3. Le cycle secret insurpassable (*yang gsang bla med skor*)
 - a-3-4. Les cycles du *sPyi ti* et du *Yang ti*.

²⁶ Les Tantras du *Klong sde* ne présentent pas ici de structure doxographique complexe qui ait été retenu par les doxographes tibétains (Il en va de même dans la version du NGB de dGe rtse rin po che, sDe dge, A, fol. 297b-298a). Il est certain que l'on pourrait leur en trouver une, ainsi qu'on la fait dans cette présentation. Il faudrait également appliquer à ce schéma celui des classifications complexes du *Klong sde* en Abîme blanc (*klong dkar po*), noir (*klong nag po*), diapré (*klong khra bo*) et infini (*klong rab 'byams*). Sur ce système, voir *Klong chen pa, Grub mtha' mdzod*, p. 357 *passim*.

B. Les Tantras de l'Anuyoga

b-1. Les quatre Tantras-racines (*rtsa ba'i rgyud bzhi*)b-2. Les six Tantras qui clarifient les six limitations (*mtha' drug gsal bar byed pa'i rgyud drug*)b-3. Les douze Tantras rares (*dkon rgyud bcu gnyis*)

C. Les Tantras du Mahâyoga

c-1. Les huit Cycles de Filets d'Illusions (*sgyu 'phrul sde brgyad*)

c-2. Les dix-huit Tantras explicatifs

c-3. Le cycle de pratique des Huit Herukas (*sgrub sde bka' brgyad*).

Catalogue de l'édition du NGB de 'Jigs med gling pa

Volume Ka [1]

1. **rDo rje sems dpa' nam mkha' che bram ze rgyas pa'i rgyud** : 16 chapitres.
2. **Byang chub kyi sems rmad du byung ba** : 42 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
3. **Byang chub kyi sems bsgom pa yi ge med pa'i rgyud** : 10 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
4. **Chos thams cad sems nyid ye shes kyi rgyud dngos grub rang byung du spyod pa dbang bskur ba**
5. **rNa rgyud zam pa** : pas de divisions en chapitres, version se terminant par les mots : *skal ldan gyi bcud chos rdzogs so*.
6. **rDzogs pa chen po chos nyid byang chub kyi sems thig le rgya mtsho gnas la 'jug pa zhes bya ba'i rgyud** : 10 chapitres, traduit par Vimalamitra et g.Yu sgra snying po.
7. **Byang chub sems kyi man ngag rin chen phreng ba'am Bang mdzod 'phrul gyi lde mig** : 61 chapitres.
8. **Man ngag thams cad kyi sdom sam/ Man ngag spyi rgya mdud ces bya ba** : pas de divisions en chapitres.
9. **Yang 'byed 'phrul gyi lde mig** : 14 chapitres.
10. **Bang mdzod 'phrul gyi me long** : 10 chapitres, traduit par gNubs chen et présenté comme *gNubs chen gyi man ngag gter rgyud*.
11. **Thag ring du 'gro ba nam mkha' dang mnyam pa'i rgyud** : 25 chapitres.
12. [sans titre commençant par :] **ston pa 'khor lo rdo rje** : 4 chapitres, traduit par Jñânagarbha et Vairocana²⁷.

²⁷ Il s'agit du '*Khor lo rdo rje*' *i rgyud*, inclus dans le volume Cha du NGB de sDe ge, fol. 185a-190b (correspondant au no. 157 du catalogue de dGe rtse rin po che). Ce texte fut d'abord tra-

13. **Byang sems rin chen 'khor lo zhes bya ba'i rgyud** : 10 chapitres.
14. **rDo rje sems dpa' nam mkha' che rgyas pa zhes bya ba rgyud** : 11 chapitres.
15. **Nam mkha' che rgyas pa zhes bya ba rnal 'byor ma rgyud** : 13 chapitres, traduit par Vimalamitra et dPal brtsegs.
16. **Byang chub kyi sems nya mo bag la nyal** : 26 chapitres.
17. **Byang chub kyi sems rmad du byung ba'am/ Chos chen po rmad du byung** : 20 chapitres.
18. **rDzogs pa chen po chos nyid byang chub kyi sems rin po che bkod pa rnam par dbye ba'i rgyud** : 5 chapitres, traduit par Shilendramitra et 'Jing gSal 'bar.
19. **Byang chub kyi sems rmad du byung ba** : 11 chapitres ; ces trois derniers tantras se trouvent dans le Temple de Zab mo po ri (Zab mo po ri'i lha khang).
20. **rDo rje sems dpa' nam mkha' che gsang ba snying po rnal ma don gyi rgyud** : 12 chapitres.
21. **gSang sngags lam mchog 'dus pa'i rgyud** : 5 chapitres, traduit par Shrî Simha et rDo rje yang dbang gter.
22. **Thugs kyi rgyud rin po che spungs pa'i rgyan** : 5 chapitres.
23. **gSang ba spyi rgyud** : 25 chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags Jñânakumara.
24. **Rin chen rgyas pa chen po'i rgyud** : 61 chapitres.

Volume Kha [2]

25. **Byang chub kyi sems kun byed rgyal po lta ba nam mkha' ltar mtha' dbus med pa'i rgyud** : 84 chapitres, traduit par Shrî Simhakala et Vairocana.
26. **Chos thams cad rdzogs pa chen po byang chub sems su 'dus pa'i mdo**.
27. **La zlo gsang ba'i 'khor lo zhes bya ba'i rgyud** : 11 chapitres.
28. **Chos thams cad rdzogs pa chen po 'khor ba rtsad nas gcod pa nam mkha' dang mnyam pa yi ge med pa'i rgyud** : 13 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
29. **rDzogs pa chen po 'khor ba rtsad nas gcod pa rgya mtsho dang mnyam pa rnyog pa med pa'i rgyud** : 7 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
30. **rDzogs pa chen po 'khor ba rtsad nas gcod pa nyi zla dang mnyam pa dri ma med pa'i rgyud** : 11 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
31. **Rin po che dang mnyam pa skye ba med pa'i rgyud** : 14 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
32. **Sems sgom don drug** : traduit par Shrî Simha et Vairocana.
33. **Man ngag rtsal chen** : traduit par Shrî Simha et Vairocana.
34. **Byang sems khyung chen** : traduit par Shrî Simha et Vairocana.
35. **rDo rje sems dpa' nam mkha' che** : traduit par Shrî Simha et Vairocana.

36. **Byang chub kyi sems rmad du byung ba**, incluant avec ce texte les “ Treize Traductions Ultérieures ” (*phyi 'gyur bcu gsum*) qui furent réalisées par Vimalamitra ; ‘Jigs med gling pa n’en donne pas la liste.
37. **Byang chub kyi sems rtsal sprug** : 9 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
38. **Byang sems khyung chen** : 10 chapitres, correspondant à la version qui débute par la stance *de nas bcom ldan 'das dpal rdo rje sems dpa' la..J*, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
39. **Nam mkha' che rgyas pa yi ge med pa'i rgyud** : 8 chapitres.
40. **Byang chub sems sgom rdo la gser zhun** : version sans divisions en chapitres.
41. **Byang chub sems sgom 'jam dpal bshes gnyen phyi ma'i man ngag**.
42. **rDzogs pa chen po ye shes bdun byung gi rgyud** : 8 chapitres, correspondant à la version commençant par la stance *bkra shis dpal..J*.
43. **Rig pa'i khu byug** : 7 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
44. **Byang sems bkra shis mi 'gyur ba gsal bar gnas pa'i rgyud** : 10 chapitres, traduit par Vimalamitra et g.Yu sgra snying po.
45. **rGyud kyi rgyal po gser gyi rus sbal rtsa ba'i rgyud ces bya ba** : 30 chapitres, traduit par Vairocana.
46. **Rin po che snang byed kyi rgyud** : 19 chapitres.
47. **Byang sems rma bya 'jing bsnol** : 6 chapitres.
48. **rMa bya 'jing bsnol** : 5 chapitres, version qui se termine par les mots *mun sel chen mo zhes bya ba*.
49. **rDzogs pa chen po lta ba ye shes gting rdzogs** : 27 chapitres, traduit par Atsara Dran pa'i ye shes qui en amena la version au Tibet (*bod yul du bsnams pa*).
50. **Byang chub kyi sems sgom pa'i rgyud** : 11 chapitres, version qui se termine par les mots *gsham na theg pa'i snying po rdzogs so*.

Volume Ga [3]

51. **Klong chen rab 'byams rgyal po'i rgyud** : 47 chapitres.
52. **Kun tu bzang po nam mkha' che rtsa ba bsdus pa'i rgyud** : 17 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
53. **Byang chub kyi sems kun tu bzang po rig pa rang gi rtsal shar ba'i rgyud** : 14 chapitres.
54. **rDo rje sems dpa' nam mkha'i mtha' dang mnyam pa'i rgyud chen po** : 27 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
55. **rDo rje sems dpa' nam mkha' che kun tu bzang po gsang ba snying po'i rgyud kyi mdo** : 26 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
56. **Ye shes gsang ba zhes bya ba'i rgyud** : 12 chapitres.
57. **Byang chub kyi sems ye shes rdzogs pa'i rgyud** : 10 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
58. **rDzogs pa chen po byang chub kyi sems kun la 'jug pa rnam dag ston pa'i rgyud** : 5 chapitres, traduit par Vimalamitra et g.Yu sgra snying po.
59. **Byang chub kyi sems rdo rje 'od 'phro ba'i rgyud** : 12 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana ; le texte est encore appelé *Byang sems rje btsan dam pa* mais il semble y a voir confusion avec le *rJe btsan dam pa* qui est

l'un des tantras-racines du *Sems sde* et non du *Klong sde* (corpus auquel ce volume est consacré).

60. **Rin po che 'phags lam bkod pa'i rgyud** : 10 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
61. **rDo rje sems dpa' nam mkha'i mtha' dang mnyam pa'i rgyud** : 27 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
62. **rDo rje sems dpa' nam mkha'i mtha' dang mnyam pa'i rgyud** : chap. 28-64, représentant onze tomes ou *bam po*, traduit par Shrî Simha et Vairocana.
63. **Rin po che gdams ngag sna tshogs 'khor lo'i rgyud** : 4 chapitres.
64. **Rin po che gdams ngag sna tshogs 'khor lo'i rgyud phyi ma** : 16 chapitres.
65. **Rin po che 'khor lo zhes bya ba'i rgyud** : 8 chapitres.
66. **Ye shes gsang ba sgron ma rin po che man ngag gi rgyud** : 16 chapitres, traduit par Shrî Simha et Vairocana.

Volume Nga [4]

67. **Rin po che srid pa bar do snang ba'i rgyud** : 16 chapitres.
68. **'Jam dpal gyi bshad rgyud rin po che'i phreng ba** : 9 chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags Jñānakumāra.
69. **'Jam dpal dgongs pa 'dus pa** : 6 chapitres.
70. **sKu gsum gyi snang ba gsal bar ngo sprod pa'i rgyud** : 7 chapitres.
71. **Dur khrod phung po 'bar ba** : 11 chapitres.
72. **rDo rje yang rtse'i rgyud** : 21 chapitres.
73. **rDo rje yang tog snying po'i rgyud** : 15 chapitres.
74. **sNying po rdo rje rin po che thams cad gcig pa'i rgyud** : 23 chapitres.
75. **Dam tshig bkod pa sa gzhi'i rgyud** : 3 chapitres [à ne pas confondre avec le texte no. 169 ci-dessous].
76. **'Byung po kun 'dus rgyud** : 32 chapitres.
77. **rDo rje gsang ba rin po che dbyig gi sgröl ma shes rab chen po'i mdo zhes bya ba rgyud skad 'gyur bzhi pa** : 4 chapitres.
78. **Lha ma yin g.yul ngo bzlog pa'i rgyud** : 30 chapitres.
79. **Ro sreg thal ba nag po'i rgyud** : 6 chapitres.
80. **'Jig rten gyi phrin las sprod pa bsod nams chen po rdzogs pa shes rab chen po'i rgyud dam/ thal ba nag po'i rgyud** : 16 chapitres.
81. **Lha rgyud rin chen spungs pa** : 33 chapitres.
82. **Lha rgyud rin chen dbang gi 'khor lo zhes bya ba** : 13 chapitres.
83. **Thig le kun gsal chen po** : 97 chapitres, traduit par dPal ldan Seng ge 'od can (Shrî Simhaprabha) et Vairocana.
84. **Ye shes mar me'i rgyud** : 3 chapitres.
85. **rDo rje sems dpa'i dgongs pa tshig gsum gyi rgyud** : 3 chapitres.
86. **Man ngag snying dgongs** : 14 chapitres.
87. **Thig le kun 'dus chen po'i rgyud** : 12 chapitres.
88. **sKu'i rgyud padma 'khyil pa** : 21 chapitres.
89. **rDo rje rtse mo 'dus pa'i rgyud** : 10 chapitres, traduit par Vimalamitra, sKa ba dpal brtsegs et Cog ro Klu'i rgyal mtshan.
90. **Ye shes bla ma chen po'i rgyud** : 7 chapitres.

91. **Byang sems rgyal mtshan rtse mo'i rgyud** : 5 chapitres.
 92. **rDo rje srin po rno ba rdo rje mchu can gyi rgyud dam/ 'khor ba dong sprugs chen po'i rgyud** : 7 chapitres.
 93. **rDzogs chen thig le gsang ba'i nges rgyud** : pas de divisions en chapitres.
 94. **Thig le gsang ba'i brda rgyud** : 18 chapitres.

Volume Ca [5]

95. **rDzogs pa rang byung** : 24 chapitres.
 96. **Rig pa rang shar chen po'i rgyud** : 86 chapitres.
 97. **sGra thal 'gyur** : 5 chapitres plus une section intitulée *rjes 'brang* ; c'est pour le moins étrange, le *sGra thal 'gyur* étant traditionnellement constitué de six chapitres, ainsi que le montre d'ailleurs le *Commentaire* de Vimalamitra sur ce texte.
 98. **Rig pa rang grol chen po'i rgyud** : 10 chapitres.
 99. **bKra shis mdzes ldan rgyud** : 5 chapitres.

Volume Cha [6]

100. **Seng ge rtsal rdzogs rgyud** : 13 chapitres, traduit par Vimalamitra.
 101. **Nor bu phra bkod** : 24 chapitres.
 102. **Mu tig phreng ba** : 8 chapitres.
 103. **Yi ge med pa gsang ba'i rgyud** : 6 chapitres.
 104. **rDo rje sems dpa' snying gi me long gi rgyud** : 8 chapitres.
 105. **Kun tu bzang po thugs kyi me long** : 4 chapitres.
 106. **Nyi zla kha sbyor rgyud** : 4 chapitres.
 107. **Ngo sprod spras pa'i rgyud** : 3 chapitres, traduit par Vimalamitra et sKa ba dPal brtsegs.
 108. **sKu gdung 'bar ba** : 3 chapitres, traduit par Vimalamitra et sKa ba dPal brtsegs.
 109. **Rin po che spungs pa** : 5 chapitres, traduit par Vimalamitra et sKa ba dPal brtsegs.
 110. **sGron ma 'bar ba** : 4 chapitres.
 111. **Klong drug pa** : 6 chapitres.
 112. **Klong gsal 'bar ba nyi ma'i rgyud** : 113 chapitres.
 113. **mKha' 'gro kun gyi snying thig klong gsal (phyi ma'i rgyud)** : 142 chapitres.

Volume Ja [7]

114. **sNang srid kha sbyor bdud rtsi'i thigs pa 'khor ba thog mtha' gcod pa'i rgyud** : 110 chapitres, traduit par Slob dpon chen po (Padmasambhava) et sKa ba dPal brtsegs.
 115. **Rin po che bcud kyi yang snying thog mtha' dras thag gcod pa'i rgyud** : 10 chapitres.
 116. **sPros pa gcod pa sde lnga rgyud** : 14 chapitres, traduit par Padmasambhava et sKa ba dPal brtsegs.

117. **Rin po che bdud rtsi bcud thigs rgyud** : 15 chapitres, traduit par Padmasambhava et sKa ba dPal brtsegs.
118. **Rin po che snang gsal spu gri 'bar bas 'khrul snang thams cad rtsad nas gcod pa nam mkha' dang mnyam pa'i rgyud** : 35 chapitres, traduit par Padmasambhava et sKa ba dPal brtsegs.
119. **Rin po che spyi gnad skyon sel thig le kun gsal rgyud** : 9 chapitres.
120. **gTer snying rin chen spungs pa'i rgyud** : 9 chapitres.
121. **Thig le ye shes bcud spungs sgron ma 'od 'bar gyi rgyud** : 17 chapitres, traduit par Padmasambhava et sKa ba dPal brtsegs.
122. **bdud rtsi bcud thigs sgron ma brtsegs pa'i rgyud** : 22 chapitres, traduit par Padmasambhava et sKa ba dPal brtsegs.
123. **sNying po bcud spungs nam mkha' klong yangs** : 20 chapitres, traduit par Padmasambhava et sKa ba dPal brtsegs.
124. **Thugs kyi yang snying dgongs bcud 'dus pa nyi zla 'bar ba'i rgyud** : 13 chapitres, traduit par Padmasambhava et sKa ba dPal brtsegs.
125. **Sangs rgyas kun gyi dgongs pa'i bcud bsdus ri bo brtsegs pa'i rgyud** : 21 chapitres.
126. **Dri med ka dag gi rgyud rin chen gsal ba chen po zhes bya ba** : 10 chapitres.
127. **rGyud thams cad kyi rgyal po nyi zla'i snying po 'od 'bar ba bdud rtsi rgya mtshor 'khyil ba'i rgyud** : 81 chapitres, traduit par Padmasambhava et sKa ba dPal brtsegs.
128. **sKye med ka dag zang ka** : 10 chapitres.
129. **sPros bral don gsal chen po'i rgyud** : 123 chapitres.
130. **rGyud thams cad kyi rtse rgyal nam mkha' 'bar ba'i rgyud** : 39 chapitres, traduit par Shri Ratnavajra et Heruka.
131. **rGyud thams cad kyi spyi phud nyi zla bkod pa'i rgyud** : 15 chapitres, traduit par Padmasambhava et dPal brtsegs.
132. **Nam mkha' 'brug sgrogs thog bab klong 'dus spyi rgyal rgya mdud kyi rgyud** : 10 chapitres, traduit par Padmasambhava et dPal brtsegs.
133. **lTa ba la shan chen po rin po che sgron ma'i rtsa ba'i rgyud** : 14 chapitres, traduit par Padmasambhava et dPal brtsegs.
134. **rTsa rlung thig le'i rgyud** : 7 chapitres.
135. **lTa ba la thal chen po'i rgyud** : pas de divisions en chapitres.
136. **sNang byed spu gri'i rgyud** : pas de divisions en chapitres.
137. **'Bras bu ye grol chen po'i rgyud** : pas de divisions en chapitres.
138. **Srog gi 'khor lo'i rgyud** : pas de divisions en chapitres.
139. **rGyud kyi rtse rgyal nyi zla 'od 'bar mkha' klong rnam dag rgya mtsho klong gsal gyi rgyud** : 24 chapitres, traduit par Padmasambhava et dPal brtsegs.

Volume Nya [8]

140. **rDzogs pa chen po nges don 'dus pa**: 81 chapitres, traduit par Vimalamitra et Âcârya Dran pa ye shes.
141. **rDzogs pa chen po rin po che 'khor ba rtsad gcod kyi rgyud** : 24 chapitres.

142. **rDzogs pa chen po lta ba'i yang snying nam mkha' klong yangs kyi rgyud** : 53 chapitres, traduit par Vimalamitra et Dran pa ye shes.
143. **rDzogs pa chen po dgongs pa bka' bgros kyi rgyud** : 65 chapitres, traduit par Vimalamitra et Dran pa ye shes ; ce texte est appelé le *po ti se ru mthing shog can*.
144. **rDzogs pa chen po shin tu rnal 'byor sangs rgyas thams cad 'byung ba rang byung bde ba 'khor lo'i rgyud** : 66 chapitres ; le texte est appelé le *gser gyi sgril shing can* ; traduit par Vimalamitra et Dran pa ye shes.
145. **rDzogs pa chen po nges don 'dus pa'i yang snying kun tu bzang po ye shes klong gi rgyud** : 37 chapitres, traduit par Vimalamitra et Dran pa ye shes.
146. **rDzogs pa chen po rmad byung don gyi snying po rang byung bde ba'i 'khor lo rgyud** : 27 chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags Jñanakumâra.
147. **rDzogs pa chen po nges don rig pa'i gsung rang byung bde ba 'khor lo'i rgyud** : 33 chapitres.
148. **rDzogs pa chen po lta ba thams cad kyi snying po'i rgyud** : 28 chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags à Bu tshal.
149. **rDzogs pa chen po kun tu bzang po ye shes gsal bar ston pa'i rgyud** : 12 chapitres.
150. **rDzogs pa chen po kun tu bzang po ye shes gsal bar ston pa'i rgyud phyi ma** : 4 chapitres.
151. **rDzogs pa chen po kun tu bzang po ye shes gsal bar ston pa'i rgyud phyi ma'i phyi ma** : 4 chapitres.
152. **rDzogs pa chen po kun tu bzang po ye shes gsal bar ston pa phyi ma gsang ba'i rgyud** : 4 chapitres, traduit par Shrî Simha et rDo rje yang dbang gter.
153. **Ye shes 'khor lo'i rgyud** : 7 chapitres.
154. **rDzogs pa chen po ye shes 'khor lo gsang ba thugs kyi rgyud** : 19 chapitres.
155. **'Jam dpal 'dus pa'i rgyud** : 16 chapitres.
156. **sPyan ras gzigs ting 'dzin rtse gcig gi rgyud** : 13 chapitres.
157. **rDzogs pa chen po ma rig mun pa sel bar byed pa lta ba ye shes gting rdzogs rgyud** : 41 chapitres, traduit par Vimalamitra et Âcârya Dran pa ye shes ; le texte est appelé le *ngul gyi sgril shing can*.

Volume Ta [9]

158. **Chos thams cad kyi don bstan pa rdzogs chen thig le nyag gcig ye nas bya rtsol bral ba'am/ klong chen rab 'byams kyi rgyud** : 53 chapitres.
159. **rDzogs pa chen po nges don thams cad 'dus pa ye shes nam mkha' dang mnyam pa'i rgyud** : 212 chapitres.
160. **Byang chub kyi sems lung rnal 'byor chen po'i rgyud dam/ sems lung chen po'i mdo** : 40 chapitres.

Volume Tha [10]

161. **De bzhin gshegs pa thams cad kyi thugs gsang ba'i ye shes don gyi snying po rdo rje bkod pa'i rgyud rnal 'byor grub pa'i lung kun 'dus rig pa'i mdo'am/ Sangs rgyas thams cad kyi dgongs pa 'dus pa'i mdo**: 75 chapitres, traduit à Khrom dans la contrée de Bru sha, par l'abbé indien Dharmabodhi, Ring lugs chen po Dânarakhshita et Che btsan skyes.
162. **De bzhin gshegs pa thams cad kyi thugs gsang ba'i ye shes don gyi snying po khro bo rdo rje'i rigs kun 'dus rig pa'i mdo** : 36 chapitres, traduit par Padmasambhava et Vairocana.
163. **Dur khrod khu byug rol pa** : 14 chapitres.

Volume Da [11]

164. **Kun tu bzang po che ba rang la gnas pa'i rgyud** : 31 chapitres.
165. **dBang bskur rgyal po'i rgyud** : 10 chapitres.
166. **rGyud kyi rgyal po ting 'dzin mchog gi rgyud** : 11 chapitres.
167. **Phrin las kyi rgyal po skabs sbyor bdun pa'i rgyud** : 7 chapitres.
168. **sPyod pa thams cad kyi rgyal po brtson pa don ldan gyi rgyud** : 6 chapitres.
169. **Dam tshig bkod pa'i rgyud** : 34 chapitres.
170. **Zhi ba lha rgyud chen po** : 9 chapitres, traduit par l'abbé indien Prasatva et Padma Ru rtse.
171. **Chos nyid zhi ba'i lha rgyud** : pas de divisions en chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags.
172. **Khro bo lha rgyud** : 7 chapitres, traduit par Prasatva et Padma Ru rtse.
173. **Khro bo lha rgyud kyi rtog pa chen po** : pas de divisions en chapitres.
174. **Thugs rje chen po'i gtor ma'am gTor rgyud chen mo** : 44 chapitres, traduit par Padmasambhava, Vimalamitra et Nam mkha'i snying po ; vérifié et amendé par la suite par Vasudhara et gNubs chen Sangs rgyas ye shes.
175. **rNal 'byor nam mkha'i tshogs rgyud chen mo** : 8 chapitres ;
176. **[rNal 'byor nam mkha'i tshogs rgyud chen mo] phyi ma'i rgyud** : 15 chapitres, corrigé par gNubs avec la "nouvelle langue" (*skad gsar*).
177. **dPal 'bar khro mo'i rgyud** : pas de divisions en chapitres.
178. **Rakta dmar gyi rgyud** : 15 chapitres, traduit par Gro lod rtsal.
179. **rDo rje dur mo'i tantra zhes bya ba** : 5 chapitres.
180. **sByin sreg** : 2 chapitres.
181. **Khro bo'i sbyin sreg** : 2 chapitres.
182. **mChod 'bul** : 1 chapitre.
183. **bsTod pa** : 2 chapitres.
184. **'Gugs 'dren** : 1 chapitre.
185. **Phur bu** : 2 chapitres.
186. **gTor ma** : 3 chapitres.
187. **bShig bral gtor ma** : 4 chapitres.
188. **gTub pa** : chapitres 5-9.
189. **Ho ma rgyud** : 2 chapitres, version se terminant par les mots : *rdo rje sems dpa zhal gdangs kyi ma rgyud rdzogs sol*.
190. **sKu gdung 'bar ba tsha tsha mchod rten gyi rgyud** : 9 chapitres.
191. **Hûm mdzad chen po'i rgyud** : 11 chapitres, traduit par rDo rje gro lod et Zhang drung.

192. **Zla gsang chen po'i rgyud** : 25 chapitres.
 193. **Rin chen me lha zhi bar 'gyur pa 'bar ba'i rgyud** : 26 chapitres.

Volume Na [12]

194. **dPal gsang ba snying po de kho na nyid nges pa** : 21 chapitres, traduit par Vimalamitra, gNyags Jñānakumāra et rMa Rin chen mchog ; ce tantra existe en trois traductions : la plus ancienne (*snga 'gyur*) est celle de Sangs rgyas gsang ba et Vairocana ; la traduction intermédiaire (*bar 'gyur*) est due à Padmasambhava et gNyags Jñānakumāra ; la dernière (*phyi 'gyur*) est celle des trois maîtres mentionnés ci-dessus. Il existe encore deux autres traductions effectuées sans l'aide @d'un pandit indien, à savoir celle de Thar pa lo tsā ba Nyi ma rgyal mtshan et celle de 'Gos lo tsa ba. La version en vingt-trois et une autre en vingt-quatre chapitres, toutes deux basées sur des originaux indiens (*rgya dpe*) furent traduites par Thar pa lo tsā ba. La version de 'Gos lo tsā ba est également basée sur un original indien.
195. **dPal gsang ba snying po'i rgyud phyi mtha'** : 5 chapitres, traduit par Jñānagarbha et Vairocana.
196. **sGyu 'phrul brgyad cu pa** : 80 chapitres, version débutant par le vers *dpal rdo rje sems dpa' la phyag 'tshal lol* et traduite par Vimalamitra et mKhan po Ye shes gzhon nu.
197. **gSang ba snying po de kho na nyid nges pa** : 46 chapitres,
198. **[Sans titre]** : version en 33 chapitres débutant par le vers *de bzhin gshegs pa dgyes pa chen pos...*, et finissant par *dam tshig tu ston pa'i rgyud rdzogs so*. 'Jigs med gling pa précise qu'il faut vérifier le nombre des chapitres de ce tantra qui ne semble pas en ordre.
199. **gSang ba'i snying po de kho na nyid nges pa zhes bya ba'i sgyu 'phrul brgyad pa** : 8 chapitres.
200. **sGyu 'phrul bla ma** : 13 chapitres.
201. **Lha mo sgyu 'phrul drwa ba** : 12 chapitres.
202. **'Jam pa'i (= dpal) sgyu 'phrul drwa ba** : 14 chapitres, version du *mTshan brjod* de Mañjuśrī selon la "traduction ancienne" (*snga 'gyur*).

Volume Pa [13]

203. **sGyu 'phrul drwa ba me long rtsa ba'i rgyud ces bya ba** : pas de divisions en chapitres, version se terminant par les mots *bshad pa rtog pa'i rgyal po rdzogs sol*.
204. **sGyu 'phrul me long** : 13 chapitres, traduit par Vimalamitra et Jñānakumāra.
205. **sGyu 'phrul drwa ba ye shes snying po'i rgyud** : 13 chapitres.
206. **sGyu 'phrul thal pa'i rgyud** : 26 chapitres, traduit par Vimalamitra et Jñānakumāra.
207. **sGyu 'phrul rgya mtsho** : 22 chapitres, traduit par Vimalamitra et Jñānakumāra.
208. **rDo rje gsang ba'i snying po rtsa ba'i rgyud de kho na nyid nges pa** : 33 chapitres, l'autre titre du tantra étant *rGyud kyi rgyal po sgyu 'phrul drwa ba zhes bya ba*.

209. **sGyu 'phrul rol pa chen po** : 13 chapitres, traduit par Vimalamitra et Jñānakumāra.
210. **rGyud kyi rgyal po sgyu 'phrul drwa ba theg pa chen po'i yang chen po'i tshul zhes bya ba** : 10 chapitres.
211. **gSang ba'i snying po de kho na nyid nges pa khro bo chen po'i stobs** : 1 *dum*.
212. **Khro bo chen po'i stobs kyi rnal 'byor dbang phyug sgrub pa zhes** : traduit par Vimalamitra et Vairocana.
213. **sGyu 'phrul drwa ba snying po bkod pa** : 8 chapitres.

Volume Pha [14]

214. **Sangs rgyas mnyam sbyor ram sGyu ma bde mchog** : 10 chapitres, traduit par l'abbé indien Vajrahasya et rMa Rin chen mchog ; il existe une traduction de ce tantra en vingt-deux *rtog pa* (ici pour chapitres) mais elle est compilée dans cette version en 10 *rtog pa*. Notons que dans l'édition de dGe rtse Rin po che, le texte compte 11 chapitres (no. 218)
215. **[Sangs rgyas mnyam sbyor] rgyud phyi ma** : 7 chapitres (*rtog pa*) ;
216. **[Sangs rgyas mnyam sbyor] phyi ma'i phyi ma** : version qui correspond au Tantra abrégé (*bsdus pa'i rgyud*).
217. **rDo rje gdan bzhi'i rgyud**.
218. **rGyud kyi rgyal po sangs rgyas mnyam sbyor sdus pa'i rgyud dam pa** : 10 chapitres, traduit par Guhya gsang ba et 'Brog mi dPal gyi ye shes.
219. **Sangs rgyas mnyam sbyor mkha' 'gro ma sgyu ma bde mchog gi rgyud phyi ma'i yang phyi ma** : 22 chapitres plus un vingt-troisième chapitre (inclus après la fin [*rdzogs mtha'*] intitulé *dnegos bstan*. Ici, 'Jigs med gling pa précise que les dix-sept premiers chapitres font défaut et que le texte commence en fait avec le dix-huitième. Il invite à vérifier sur un original indien complet.
220. **Zla gsang thig le zhes bya ba'i rgyud kyi rgyal po chen po mchog tu gsang ba** : traduit par Padmasambhava et dPal brtsegs ; il fut par la suite traduit conformément à la nouvelle langue (*skad gsar*) par le pandit kashmiri Te dza deva et par le traducteur tibétain 'Phags pa shes rab.
221. **dPal gsang ba 'dus pa** : 17 chapitres, traduit par Vimalamitra et dPal brtsegs ; il fut ensuite traduit par Shradakaravarma et Rin chen bzang po.
222. **[dPal gsang ba 'dus pa] rgyud phyi ma** : 18 chapitres, traduit par Dad byed go cha et Rin chen bzang po ; par la suite, le tantra fut traduit par 'Gos lo tsā ba gZhon nu dpal d'après un original indien.
223. **rGyud kyi rgyal po chen po las kyi phreng ba'am / Karma mâ le** : 9 chapitres, traduit par Dharmashrī Praghaja, Vimalamitra et d'autres pandits avec le traducteur Ratna A gra.
224. **Ye shes rngam pa glog gi 'khor lo** : 17 chapitres, traduit par Vimalamitra et Cog ro klu'i rgyal mtshan ; il en existe apparemment une autre version établie par Vishvamitra et Pe ro (probablement pour Vairocana).

Volume Ba [15]

225. **rTa mchog rol pa** : 32 chapitres.

226. **dPal snying rje rol pa'i rgyud dam He ru ka rol pa** : 10 chapitres, traduit par Vidyakara Siddha, Vishvamitra et Khu byin btsun pa ; par la suite, une version fut adaptée à la langue nouvelle (*skad gsar*) par le Népalais Shri Ghirti dans le Temple de Byams sprin dans le Mang yul ; 'Jigs med gling pa précise également qu'il en existe de nombreuses autres versions.
227. **bDud rtsi rol pa rim par phye ba rgyas pa** : traduit par Vimalamitra et gNyags Jñānakumāra.
228. **Phur pa bcu gnyis kyi rgyud ces byua ba'i mdo** : 24 chapitres.
229. **Glang po rab 'bog gi rgyud** : 28 chapitres, traduit par Vishvamitra et 'Jing gSal 'bar ; il existe trois tantras portant ce titre, la présente version étant le tantra explicatif (*bshad rgyud*).
230. **'Phags pa thabs kyi zhags pa padmo phreng ba'i don bsdus pa zhes pa'i rgyud** : 42 chapitres.
231. **Dri med bshags rgyud** : 16 chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags Jñānakumāra.
232. **gZi ldan 'bar ba mtshams kyi rgyud** : pas de divisions en chapitres, version se terminant par les mots : *khro bo bcu'i smon lam...*

Volume Ma [16]

233. **dPal zla gsang nag po'i rgyud** : 75 chapitres, considéré comme le "grand Tantra-racine" (*rtsa ba'i rgyud chen po*), traduit à trois reprises et corrigé à trois reprises par les trois grands traducteurs (rMa Rin chen mchog, Cog ro Klu'i rgyal mtshan et sKa ba dPal brtsegs).
234. **Zla gsang nag po'i rtsa rgyud** : 74 chapitres, version se terminant par les mots *ngan sngags kyi rgyud ces bya ba rdzogs so* ; ce texte fut caché par Mañjushrīmitra dans un pilier du temple de de mTshangs pa klu gnod ; Jñānagarbha le découvrit et le transmit à Nam mkha'i snying po.
235. **Zla gsang nag po'i rgyud** : 58 chapitres, traduit par l'âcārya Vasudhara et gNubs chen Sangs rgyas ye shes.
236. **Zla gsang drag sngags nag po bshan pa spu gri'i rgyud** : 97 chapitres, traduit par le Népalais Vasudhara et gNubs chen Sangs rgyas ye shes.
237. **Drag sngags zla gsang nag po'i rgyud** : 25 chapitres, contient les préceptes de gNubs chen (*gnubs chen gyi man ngag*).
238. **'Jam dpal dmar po'i sngags rgyud kyi rgyal po** : 10 chapitres, traduit par Shāntigarbha et gNubs chen Sangs rgyas ye shes.
239. **gNod sbyin ma ru rtse ro langs gsang ba'i rgyud** : 8 chapitres ; incluant les préceptes de gNubs, ce tantra a également pour titre *Drag po'i sngags rgod padma dbang rgyal gyi bka' zhes pa*.
240. **'Jam dpal ma ru rtse'i sngags rgyud bstan pa** : 17 chapitres.
241. **Dregs pa pho mo 'dus pa'i las rgyud** : 17 chapitres, remis (*gtad pa*) à rDo rje gTer gzhan (= bzhad) rtsal.

Volume Tsa [17]

242. **'Phags pa 'jam dpal gyi dri ma med pa'i gsang rgyud** : 26 chapitres.
243. **'Jam dpal gshin rje'i gshed nag po chen po gsang ba'i rgyud** : 33 chapitres, traduit par l'âcārya Mahānavikūtapāta.

244. **Khro bo rnam par rgyal ba'i rgyud phyi ma yang phyi ma zhes bya ba** : 22 chapitres.
245. **dPal tshe bdag nag po'i phrin las kyi dgongs pa thams cad rdzogs pa'i rgyud chen po** : 30 chapitres, réputé avoir été transmis dans les contrées des dieux (*lha yul du grags pa zhes zer*).
246. **'Jam dpal gshin rje sdig pa snying 'dzings** : 14 chapitres, traduit par le Népalais Vasudhara et gNubs chen Sangs rgyas ye shes.
247. **gShin rje gshed kyi gsang rgyud** : 8 chapitres, représentant la tradition de gNubs padma dbang rgyal.
248. **'Jam dpal gshin rje'i rgyal po sdig pa stobs chen gyi rgyud** : 21 chapitres, traduit par le Népalais Vasudhara et rDo rje khri gtsug.
249. **'Phags pa 'jam dpal las bzhi 'khor lo gsang ba'i rgyud** : 13 chapitres auxquels est ajouté un chapitre supplémentaire numéroté 14.
250. **gShin rje nag po gsang ba de kho na nyid kyi rgyud kha thun** : 8 chapitres, transmis au Roi Dza et avant d'être graduellement parvenu jusqu'à gNubs chen.
251. **gShin rje nag po kha thun gsang ba'i de kho na nyid phyi ma'i rgyud ces bya ba** : 5 chapitres, traduit par Vasudhara et gNubs chen.
252. **Tshe bdag nag po drag sngags mngon du phyung ba'i rgyud kyi rgyal po** : 21 chapitres.
253. **'Jam dpal khro bo snying gzer gsang ba'i rgyud** : 5 chapitres (*skabs*), traduit par gNubs chen.
254. **Drag po phung byed kyi rgyud** : 21 chapitres.
255. **sNgags kyi de kho na nyid bshad pa** : 8 chapitres.
256. **Ngan sngags gtsug gi rgyud phyi ma'i phyi ma** : pas de divisions en chapitres.
257. **'Jig rten gsum gyi bshad pa dregs rgyud** : 8 chapitres.
258. **De bzhin gshegs pa thams cad rgyi dgongs pa khro bo 'dus pa'i rgyud** : 9 chapitres, traduit par Vasudhara et rDo rje yang dbang gter.
259. **gShin rje nag po chu thigs sngon mo'i rgyud** : 18 chapitres.
260. **gShin rje nag po ngan sngags phyr bzlog pa'i rgyud** : 7 chapitres, constituant la suite du précédent tantra (*chu thigs sngon mo'i rgyud phyi ma*), traduit par gNubs chen.
261. **'Phags pa 'jam dpal mched bzhi'i sngags rgyud** : 9 chapitres, présenté comme le tantra-racine (*rtsa ba'i rgyud*) auquel le no. 262 est associé.
262. **'Jam dpal ma ru rtse'i rgyud phyi ma** : 7 chapitres.
263. **dPal gshin rje nag po'i me rlung skyin thang 'khrugs pa'i rgyud** : 53 chapitres.

Volume Tsha [18]

264. **rTa mchog rol pa'i rgyud** : 208 chapitres, traduit par Rashisiddhi et lCe Ku ku râ dza.
265. **dBang rgyas rta mchog rol pa** : 60 chapitres.
266. **Padma dbang chen dregs pa srung bzlog yon tan gyi rgyud** : 9 chapitres, traduit par Padmasambhava et Kha che Ananta (Anandha).
267. **Padma dbang chen dregs pa dbang sdud kyi rgyud** : 13 chapitres, traduit par Padmasambhava et Kha che Anandha.

268. **Padma dbang chen 'dus pa'i rgyud chen po** : 35 chapitres, traduit par Rakshisiddhi et Ku ku ra dzâ, ultérieurement vérifié par gNubs chen Sangs rgyas ye shes.
269. **dBang chen 'dus pa'i tantra** : 11 premiers chapitres auxquels est ajouté un chapitre sur la danse rituelle qui est compté comme douzième chapitre ; à cet ensemble est ajouté un treizième chapitre puis une série de chapitres complémentaires aboutissant à un total de 62 chapitres. Ce texte correspond très certainement au no. 305 de la liste de dGe rtse rin poche en 64 chapitres.
270. **Padma dbang chen dregs pa gzan la 'bebs pa'i rgyud** : 12 chapitres, traduit par Padmasambhava et Kha che Anandha.
271. **Padma dbang chen dregs pa gnad 'bebs kyi rgyud** : 11 chapitres, traduit par Padmasambhava et Kha che Anandha.

Volume Dza [19]

272. **De bzhin gshegs pa thams cad kyi dgongs pa lung bstan pa dbang chen 'dus pa'i rgyud** : 24 chapitres, traduit par Padmasambhava, sBa Sang shi, Ngan lam rGyal ba mchog dbyangs et Cog ro Klu'i rgyal mtshan.
273. **rNgog ma le brgan gyi rgyud** : 17 chapitres, traduit par Padma zhabs, Kha che Anandha et Vairocana.
274. **rTa mgrin las rgyud** : 11 chapitres, traduit par Padmasambhava et rGyal ba mchog dbyangs.
275. **rTa mgrin gsang rgyud** : 25 chapitres.
276. **Padma dbang chen dregs pa tshar gcod kyi rgyud** : 29 chapitres, traduit par Padmasambhava.
277. **Padma dbang chen yang gsang khros pa'i rgyud** : 13 chapitres, confié par Vairocana au Roi Khri srong lde btsan.
278. **dPal rta mgrin gsang ba phrin las kyi rgyud ces bya ba** : 22 chapitres, transmis par O rgyan sangs rgyas gnyis pa (Padmasambhava) à Khri srong lde btsan et rGyal ba mchog dbyangs.
279. **Phyir mi bzlog pa sdom can rta mgrin gyi rgyud** : 6 chapitres.
280. **Padma dbang chen gyi rgyud**.
281. **Klu 'dul ba'i rgyud** : 37 chapitres.
282. **rDo rje sems dpa'i yi ge brgya pa dbang mchog rgyal po'i rgyud** : 28 chapitres, traduit par Padmasambhava et Nam mkha'i snying po.
283. **rDo rje sems dpa'i yi ge brgya pa'i rgyud** : 27 chapitres, résumé et confié par Vajrapâni à Padmasambhava qui le traduisit ensuite avec Nam mkha'i snying po.
284. **rDo rje sems dpa' yi ge brgya pa dbang bskur rgyal po'i rgyud** : 21 chapitres²⁸.
285. **He ru ka gal po** : 23 chapitres (appelés *brtag pa*, examens), transmis par Padmasambhava à Vasudhara et par celui-ci à gNubs chen Sangs rgyas ye shes.

²⁸ Ces trois tantras (282, 283 et 284) ne sont pas à leur place. Il s'agit en fait de textes appartenant au corpus du Yang ti noir (*yang ti nag po*), ainsi que le montre l'édition de dGe rtse rin poche (no. 14, 15 et 16)

286. **He ru ka'i thugs kyi rgyud gal po** : 9 chapitres, traduit par Padmasambhava et Nam mkha'i snying po.
 287. **dPal he ru ka gal po** : 16 chapitres.
 288. **Khro bo pundarika'i rgyud** : 22 chapitres, résumé par Vajrasattva et développé par Padmasambhava.

Volume Wa [20]

289. **dPal khrag 'thung he ru ka 'dus pa'i rgyud chen po** : 32 chapitres, également appelé *He ru ka gal po dur khrod mngon par 'byung ba'i rgyud*, traduit par Padmasambhava et Vairocana.
 290. **'Jig rten las 'das pa'i mdo zhes bya ba'i rgyud** : 11 chapitres, traduit par Padmasambhava et Nam mkha'i snying po.
 291. **De bzhin rigs kyi sgrub thabs gsang ba me dpung thugs kyi rgyud** : 22 chapitres.
 292. **bDud rtsi rin po che ye shes gsang ba'i 'khor lo'i rgyud** : 22 chapitres, traduit par Vimalamitra et Zhang Jñâna, amendé ensuite par sKa ba dPal brtsegs.
 293. **bDud rtsi rin po che 'khrungs pa'i rgyan** : 27 chapitres, énoncé à Akaniṣṭha et traduit par Vimalamitra et gNyags Jñânakumâra.
 294. **bDud rtsi bam brgyad** : en 8 tomes ou *bam po*.
 295. **Thams cad bdud rtsi'i rang bzhin bdud rtsi bum pa dum bu gsum pa'i rgyud bu chung** : en 3 fragments ou *dum bu*.
 296. **bDud rtsi 'khor lo 'bar ba'i rgyud** : 7 chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags Jñânakumâra.
 297. **bDud rtsi rin po che phreng ba'i rgyud** : 7 chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags Jñânakumâra.
 298. **bDud rtsi bde ba chen po'i rgyud** : 10 chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags Jñânakumâra.
 299. **dNgos grub chen po nye ba'i snying po'i rgyud** : 15 chapitres, transmis par Vimalamitra.
 300. **bDud rtsi las rgya mtsho'i rgyud** : 20 chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags Jñânakumâra.
 301. **bDud rtsi chen po chos nyid gsang ba'i rgyud** : 6 chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags Jñânakumâra.
 302. **bDud rtsi 'khyil ba 'chi med tshe rgyud** : 14 chapitres, traduit par Vimalamitra et 'Jing mchims gSal 'bar.
 303. **bDud rtsi ye shes 'od ldan gyi rgyud** : 59 chapitres, trésor (*gter ma*) révélé par mNga' bdag Nyang ral.

Volume Zha [21]

304. **Phur ba rtsa rgyud rdo rje khros pa** : 17 chapitres, traduit par Padmasambhava et Dam 'bres sa le sur le site de mChims phu dge gong.
 305. **Phur pa rtsa dum** : traduit par Padmasambhava, lCe Ku ku ra dzâ et Brang ti Jayarakshita ; par la suite une version fut compilée par bla ma Khyung po Khro 'bar à partir des *gter ma* révélés dans le temple de bSam yas, consis-

- tant en l'exemplaire royal du texte (*rgyal po'i bla dpe*), et des *gter ma* de Mu tig ba ma (?) précédemment révélés.
306. **rDo rje khros pa phur pa rtsa ba'i rgyud kyi bshad pa** : 13 chapitres, traduit aux pieds du stûpa situé dans le charnier de Bhasika au Kashmir par rJe btsun rDo rje sems ma et 'Gar Shes rab 'byung gnas ; la version fut ensuite amendée et fixée par la vénérable rDo rje sems ma et 'Brom ston rgyal ba.
307. **rDo rje phur pa gsang ba'i rtsa ba rnal 'byor chen po yang dag gi rgyud** : 20 chapitres, traduit par Padmasambhava et Brang ti Jayarakshita.
308. **De bzhin gshegs pa chen po rdo rje phur pa'i rgyud dam bShad pa'i rgyud** : 44 chapitres.
309. **Phrin las phun sum tshogs pa'i rgyud dam/ Karma ku ru'i rgyud** : 15 chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags Jñânakumâra, avant d'être amendé par rMa Rin chen mchog avec la nouvelle langue (*skad gsar*).
310. **Phur pa las kyi rgyud dam Phrin las kyi rgyud** : 14 chapitres, apporté par Padmasambhava de la contrée des Dâkinîs en Oddiyâna et traduit par Rom zom gZhon nu blo gros.
311. **rDo rje phur pa chen po gtor ma'i rgyud** : 8 chapitres.
312. **Phur bu za byed yaksha 'bar ba'i rgyud** : 11 chapitres.
313. **rDo rje phur bu chos thams cad mya ngan las 'das pa'i rgyud** : 28 chapitres, traduit par l'âcârya Bhashita.
314. **sKu dang ye shes thams cad 'dus pa sangs rgyas mdud pa'i rgyud** : 15 chapitres, traduit par Jñânagarbha et Vairocana.
315. **rGyud kyi rgyal po khro bo hûm kâ ra'i rgyud** : 5 chapitres.
316. **Khro bo rnam rgyal rgyud** : 7 chapitres.
317. **dByug sngon rgyud** : 5 chapitres.
318. **gShin rje gshed rgyud** : 4 chapitres.
319. **Mi g.yo ba'i rgyud** : 5 chapitres.
320. **Khro bo rta mgrin rgyud** : 6 chapitres.
321. **Khro bo gzhan gyis mi thub rgyud** : 5 chapitres.
322. **bDud rtsi 'khyil ba'i rgyud** : 6 chapitres.
323. **Khams gsum rnam rgyal gyi rgyud** : 7 chapitres.
324. **sTobs po che'i rgyud** : 5 chapitres.
325. **dPal rdo rje phur pa me long gsal ba'i spu gri reg gcod 'khor lo'i rgyud** : 7 chapitres.
326. **rGyud kyi rgyal po dpal 'jig rten snang byed ces bya ba** : 27 chapitres, traduit par Jñânagarbha et Vairocana, avant d'être vérifié par les traducteurs sKa, Cog et Zhang.
327. **rGyud kyi rgyal po rdo rje phreng ba zhes bya ba** : 16 chapitres, traduit par Jñânagarbha et Vairocana puis amendé avec la nouvelle langue (*skad gsar*).

Volume Za [22]

328. **Phur pa rdo rje bkod pa rnal 'byor chen po'i rgyud** : 15 chapitres, traduit par l'abbé indien Shrî Jñâna, version à partir de laquelle Padma thod phreng rtsal et dPal gyi ye shes le retraduisirent.

329. **Sangs rgyas thams cad kyi ye shes rtse mo'i rgyud kyi rgyal po chen po** : 52 chapitres.
330. **rDo rje phur pa chos thams cad kyi gsang ba'i don gyi rgyud** : 5 chapitres.
331. **sBas pa zab mo mdung rtse'i rgyud** : 9 chapitres, traduit par Jñânagarbha et Vairocana.
332. **bSe sgrom dmar po'i rgyud** : 4 chapitres, transmis par Padmasambhava aux princes et princesses du roi Khri srong lde btsan.
333. **Shwa na dkar nag gi rgyud** : 4 chapitres.
334. **rDo rje phur pa phrin las kyi 'khor lo gab pa gsang ba'i rgyud** : 12 chapitres, traduit par Guru Padma et gNyags Jñânakumâra.
335. **rDo rje 'bar ba gsang ba'i rgyud chung** : traduit par Jñânakumâra et Vairocana.
336. **rDo rje 'bar ba'i rgyud** : 17 chapitres formant quatre *bam po*, traduit par Jñânakumâra et Vairocana avant d'être amendé avec la nouvelle langue (*skad gsar*).
337. **Phur pa gsang ba'i dgongs rgyud chen po** : 82 chapitres, traduit par Padma thod phreng, lCe Ku ku ra dzâ et Bran ti Jayarakshita.
338. **rDo rje phur pa zhe sdang yong su dag pa'i rgyud** : 22 chapitres, extrait du *Cycle des Cent-Mille Phur bu* (*phur bu 'bum sde*) par l'âcârya indien Nag po zhabs né à Kâmarupa, et traduit avec Shrî Bha la kun tra dhana de ba, avant d'être ensuite vérifié et fixé à 'Od ma'i tshal dans le dBus.
339. **rDo rje phur pa gsang ba gdams ngag can gyi rgyud** : 18 chapitres.
340. **Phur pa bcu gnyis 'byung ba'i rgyud chung du bstan pa** : 12 chapitres, traduit par Vimalamitra et gNyags Jñânakumâra.
341. **rDo rje phur pa bcu gnyis kyi rgyud** : 12 chapitres.
342. **rDo rje phur pa gsang ba'i rgyud** : 44 chapitres, traduit par lCe Ku ku ra dzâ et Bran ti Jayarakshita.
343. **rDo rje phur ba gsang ba'i sngags rgyud 'byung po kun 'dul** : 16 chapitres, extrait par Padmasambhava du volume intitulé *Ta ma la 'bum sde'i tan tra* et traduit dans le Temple de bDud 'dul sngags pa gling par lCe Ku ku ra dzâ et Brang ti Jaya rakshita avant d'être confié à la Dame de mKhar chen, Ye shes mtsho rgyal.
344. **rDo rje phur pa mdung rtse dmar po'i rgyud** : 19 chapitres.

Volume 'A [23]

345. **Yum gzungs ma'i dngos grub chen mo'i rgyud** : 53 chapitres.
346. **Ma mo srid pa'i rgyud lung gi rgyud phyi ma.**
347. **Ma mo srid pa zla gsang thig le'i rgyud** 12 chapitres, traduit par Guhya gang ba et 'Brog mi dPal gyi ye shes.
348. **Ma mo lam rgyud lung** : 14 chapitres, traduit par Guhya gang ba et 'Brog mi dPal gyi ye shes.
349. **Ma mo thams cad kyi las rgyud lung zhes bya ba** : 16 chapitres.
350. **Srid pa mtsho bzhi'i rgyud** : 22 chapitres.
351. **[Sans titre commençant par] bcom ldan 'das dpal kun tu bzang mo la phyag 'tshal lo...**, en 8 chapitres.
352. **Ma mo 'dus pa'i tantra.**

353. **[Sans titre commençant par]** *dPal khrag 'thung gi rgyal po dang/ yum rigs pa'i rgyal mo la phyag 'tshal lo*, en 9 chapitres et ayant pour titre final : *Srid pa rgyud lung gi rgyud phyi ma kha 'bar nag po las rgya mtsho'i rgyud ces bya ba*.
354. **Las kyi mkha' 'gro ma de kho na nyid gsum du 'dus pa zhes bya ba'i rgyud** : contenant le chapitre d'introduction (*gleng gzhi'i le'u*) et finissant par *las kyi mkha' 'gro ma'i rgyud chen rdzogs so*, traduit par Shântigarbha et lCe bKra shis.
355. **Ma mo 'bum tig gi rgyud** : 48 chapitres et finissant par les mots *rtsa ba'i rgyud rdzogs so*.
356. **Ma mo byang chub kyi sems gsang ba'i rgyud** : chapitres 49-142, commençant par les mots *bcom ldan 'das rdo rje he ru ka'i rgyal po la phyag 'tshal lo*.
357. **[Sans titre commençant par]** *sNgon 'das pa'i dus ma byung ba'i sngon rol na* et comptant 32 chapitres, traduit par gNubs Nam mkha'i snying po.
358. **[Sans titre commençant par]** *bcom ldan 'das dpal kun tu bzang po la phyag 'tshal lo*, comptant 12 chapitres et finissant par les mots *byang skor gyi rgyud phyi ma rdzogs so/*.
359. **Lha mo nag mo'i sngags rgyud** : 11 chapitres.
360. **Lha mo nag mo'i sngags rgyud phyi ma** : commençant par *de nas byang chub sems dpa' phyag na rdo rje dang...* et comportant 12 chapitres.
361. **dByings gsang ba'i 'khor lo'i rgyud** : 9 chapitres.
362. **Phra men sbyan ki las kyi rgyal mo'i rgyud** : 24 chapitres finissant par les mots *phra men sbyang rgyal gyi rgyud rdzogs*.
363. **sNying thig bskor ba'i rgyud 'ug pa'i gdong can zhes bya ba** : 20 chapitres.
364. **mKha' 'gro me lce 'bar ma'i rgyud** : 22 chapitres, traduit par Cog ro Klu'i rgyal mtshan.

Volume Ya [24]

365. **dPal sngags kyi srung ma e ka dza tî'i rgyud** : 96 chapitres, traduit par Dhanasamskrita et 'Brog mi dPal gyi ye shes.
366. **E ka dza tî sbas pa nag mo'i rgyud** : 5 chapitres.
367. **E ka dza tî za byed sbyang rgyal nag mo'i rgyud** : 32 chapitres, transmis par Devacandra à Vairocana.
368. **'Phags pa he sdud 'bar ma'i rgyud** : 11 chapitres.
369. **dPal lha mo nag mo'i thugs kyi srog sgrub gsang ba'i rgyud** : 18 chapitres.
370. **bDud bya rog mgo brtsegs gsang ba sgröl byed kyi rgyal po ki kang rog tî'i rgyud** : 15 chapitres.
371. **'Phags pa lha mo rdo rje nag mo dbang phyug ces bya ba sngags kyi rgyud kyi rgyal po** : 15 chapitres.
372. **[Sans titre commençant par]** *de nas byang chub sems dpa' sems dpa' chen po lag na rdo rjes mngon rdzogs rgyal po la 'di skad ces* et consistant le *rDo rje nag mo dbang phyug ma phyi ma'i rgyud*, en 12 chapitres.
373. **Nag mo sngags kyi rgyud phyi ma'i phyi ma** : 7 chapitres, ce corpus de tantra est dit provenir de Vajrâsana.

374. **Lha 'dre stong gi drwa ba'i rgyud** : 53 chapitres.
 375. **Srid pa'i bem dngos bstan** : 40 chapitres.
 376. **rJes 'brel skabs** : en 20 sections.

Volume Ra [25]

377. **dPal mgon po nag po dur khrod mngon par rol pa mtshon cha 'khor lo'i rgyud** : 36 chapitres, traduit par le brahmane gSal ba rgyan et Vasudhara.
 378. **dPal mgon nag po chen po sku gsung thugs khros pa'i rgyud** : 18 chapitres.
 379. **dPal mgon nag po gsang ba snying gi 'khor lo** : 15 chapitres (appelés *rtog pa*), traduit par gNubs chen Sangs rgyas ye shes.
 380. **dPal nag po chen po me lce phreng ba'i rgyud** : 45 chapitres, traduit par Dhanasamskrita et Pa gor Vairocana.
 381. **dPal nag po chen po'i rgyud dur khrod nag po zhes bya ba** : 12 chapitres.
 382. **Man ngag brtsegs pa gri gug gi rgyud dam pa ma hâ kâ la'i rgyud** : 21 chapitres, transmis par rJe bstun Shântibhadra au moine Tshul khriims rgyal ba qui en fit la traduction.
 383. **dPal nag po chen po drag po'i brtag pa dur khrod chen po'i rgyud** : 10 chapitres, traduit et fixé par sNa nam bla ma (rDo rje bdud 'joms).
 384. **Nag po chen po las mgon bya rog dgong gi rgyud** : 15 chapitres.
 385. **Nag po chen po gzugs can gcer bu'i rgyud** : 12 chapitres.
 386. **rNal 'byor dbang phyug chen mo ral gcig ma'i rgyud** : 14 chapitres.
 387. **Ral gcig ma chos kyi bdag mo spu gri ya ma'i rgyud** : 25 chapitres, traduit par Dâdashîla et Yang dbang gter.

* Volume A [26]

388. **De bzhin gshegs pas legs par gsung pa'i gsung rab rgya mtsho'i snying por gyur pa rig pa 'dzin pa'i sde snod dam/ snga 'gyur rgyud 'bum rin po che'i rtogs pa brjod pa 'dzam gling tha grub khyab pa'i rgyan ces bya ba** : théoriquement, la version doit inclure le *dKar chag* de 'Jigs med gling pa en tant que vingt-sixième volume [probablement numéroté A]. Dans l'édition xylographique du *gsung 'bum* de 'Jigs med gling pa publiée à A dzom chos gar, ce *dKar chag* est inclus dans le volume Pa [13]. On le retrouve également dans le volume 33 du NGB de Thimphu, ainsi que dans le volume 3 de *The Collected Works of Kun-mkhyen 'Jigs-med-gling-pa* dans l'édition de Gangtok (1972) qui reproduit le xylographe de sDe dge.



Bibliographie

Achard Jean-Luc

- *L'Essence Perlée du Secret, Recherches Philologiques et Historiques sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying ma pa*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, vol. 107, Paris, Brepols, 1999.
- “Rig ‘dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829) et la constitution du rNying ma’i rgyud ‘bum de sDe dge”, à paraître.

Chögyel Namkhai Norbu & Adriano Clemente

The Supreme Source, The Kunjed Gyalpo, the Fundamental Tantra of the Dzogchen Semde, Snow Lion, 1999.

Eastman, Kenneth

“The Eighteen Tantras of the Tattvasamgraha/Mâyâjâla”, *Transaction of the International Conference of Orientalist in Japan* 26, p. 95-96.

dGe rtse rin po che, Rig ‘dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829)

- *rNying ma’i rgyud ‘bum* (éd.), édition xylographique de sDe dge, 26 volumes.
- *bDe bar gshegs pa’i bstan pa thams cad kyi snying po rig pa ‘dzin pa’i sde snod rdo rje theg pa snga ‘gyur rgyud ‘bum rin po che’i rtogs pa brjod pa lha’i rnga bo che lta bu’i gtam*, NGB (sDe dge), vol. A (no. 450), fol. 1b-333a.

Gyatso, Janet

Apparitions of the Self, The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary — A Translation and Study of Jigme Lingpa’s Dancing Moon in the Water and Dâkki’s Grand Secret-Talk, Princeton University Press, Princeton, 1998.

Jampa Samten

“Notes on the bKa’-‘gyur of O-rgyan-gling, the Family Temple of the Sixth Dalai Lama (1683-1706)”, *Tibetan Studies*, Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oslo, 1994, vol. 1, p. 393-402.

‘Jigs med gling pa (1729-1798)

- *De bzhin gshegs pas legs par gsung pa’i gsung rab rgya mtsho’i snying por gyur pa rig pa ‘dzin pa’i sde snod dam/ snga ‘gyur rgyud ‘bum rin po che’i rtogs pa brjod pa ‘dzam gling tha grub khyab pa’i rgyan ces bya ba*, in *The A-‘dzom chos sgar Redaction of the Collected Works of Kun-mkhyen ‘Jigs-med-gling-pa Rang-byhung-rdo-rje-mkhyen-brtse’i-‘od-zer*, volume XIII (Pa), Paro, 1985, p. 3-733.
- *The Collected Works of Kun-mkhyen ‘Jigs-med-gling-pa*, Sonam T. Kazi, Gangtok, 1972, vol. 3.

Kaptsein, Matthew T.

“The Sun of the Heart and the Bai-ro-rgyud-‘bum”, inédit, 16 pages.

Karmay, S.G.

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

Klong chen pa (1308-1364)

Grub mtha' mdzod : Grub mtha' rin po che'i mdzod, in *mDzod bdun, The famed seven treasures of Vajrayāna Buddhist philosophy*, vol. 6, Gangtok, 1983, p. 113-407.

Martin, Dan

- “Illusion Web — Locating the *Guhyagarbha Tantra* in Buddhist Intellectual History”, in *Silver on Lapis, Tibetan Literary Culture and History*, ed. by C.I. Beckwith, The Tibet Society, Bloomington, 1987, p. 175-220.
- “NGB Historical Notes, A Chronologically arranged list of prints and manuscripts (both available and unavailable) of the Rnying-ma Rgyud-'bum, based mainly on narrative historical sources”, 13 pages, 1995, inédit.

Mayer, Robert

A Scripture of the Ancient Tantra Collection, The Phur-pa bcu-gnyis, Kiscadale Publications, Oxford, 1996.

Mi nyag Thub bstan chos dar

“rNying ma rgyud 'bum gyi mtshams sbyor”, *Krung go'i bod kyi shes rig*, 2000, no. 2, p. 120-140.

Smith, Gene

Introduction à *Kongtrul's Encyclopedia of Indo-Tibetan Culture*, parts 1-3, ed. Lokesh Chandra, New Delhi, International Academy of Indian Culture, 1970.

Tulku Thondup

Buddha Mind, An Anthology of Longchen Rabjam's Writing on Dzogpa Chenpo, Snow Lion, Ithaca, 1989.

