

Revue d'Etudes Tibétaines



Revue d'Etudes Tibétaines

numéro quatre — Octobre 2003

Directeur : Jean-Luc Achard

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

Comité de lecture : Pierre Arènes (CNRS), Ester Bianchi (Dipartimento di Studi sull'Asia Orientale, Venezia), Anne Chayet (CNRS), Rob Mayer (Oriental Institute, University of Oxford), Fernand Meyer (CNRS-EPHE), 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*, UMR 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 quatre — Octobre 2003

Pierre Arènes

De l'utilité de l'herméneutique des *Tantra* bouddhiques à propos d'un exposé de l'appareil des "Sept Ornaments" par un doxologue érudit *dge lugs pa* dBal mang dKon mchog rgyal mtshan (1764-1863)

page 4

Dan Martin

Bon Bibliography : An Annotated List of Recent Publications

Page 61

Jean-Luc Achard

Contribution aux nombrables de la tradition Bon po : *L'Appendice de bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan à la Sphère de Cristal des Dieux et des Démons de Shar rdza rin po che*

page 78

**DE L'UTILITE DE L'HERMENEUTIQUE DES TANTRA
BOUDDHIQUES A PROPOS D'UN EXPOSE DE L'APPAREIL DES
"SEPT ORNEMENTS" PAR UN DOXOLOGUE ERUDIT DGE LUGS
PA DBAL MANG DKON MCHOG RGYAL MTSHAN**

(1764-1863)

Le texte présenté ici, traduit¹ et quelque peu commenté, est un exposé du plus usité des appareils herméneutiques bouddhiques appliqués aux *tantra*, les “Sept Ornaments” (*saptālamkāra* ; *rgyan bdun*)².

Cet exposé intitulé “Exposé des *anuttarayogatantra* et instructions concernant les méthodes d’explication des *tantra*” est l’une des sections d’un ouvrage plus vaste : l’*Exposé du sens général des quatre classes de tantra*, appelé “*Porte des mantra*”³. Ce traité a été composé par dBal mang dKon mchog rgyal mtshan⁴, éminent polygraphe de l’école dGe lugs pa, 24e abbé du célèbre monastère de l’Amdo, Bla brang bKra shis ‘khyil, disciple du 2e ‘Jam dbyangs bzhad pa et contemporain du fameux érudit Gung thang ‘Jam pa’i dbyangs, 21e abbé du même monastère⁵.

Les exposés détaillés des Sept Ornaments ne sont pas très nombreux : les Sept Ornaments sont le plus souvent nommés dans le cadre de leur application à un *tantra* et quand ce n’est pas le cas, ils sont seulement énumérés. Cet exposé, comparé aux quelques exposés un peu détaillés

¹ Un extrait de cet exposé, le passage concernant le “sens caché” a été déjà traduit et commenté dans mon article “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”, *Journal of the International Association for Buddhist Studies* (dorénavant abrégé en *J.I.A.B.S.*), vol. 21, 2, 1998, pp. 173-227.

² Il existe aussi un autre appareil herméneutique appliqué aux *tantra*, les Six Instructions (*gdams ngag drug*) dont les éléments semblent, pour la plupart, identiques (dans leur fonction et même parfois leurs dénominations) à ceux des Sept Ornaments, et dont l’utilisation semble avoir été plus restreinte : v. M. Broido, “bShad thabs : Some Tibetan Methods of Explaining the Tantras”, 1983, pp. 19-20.

³ *rNal ‘byor bla med kyi rgyud rnam bzhag dang rgyud bshad thabs kyi man ngag*, dans *rGyud sde bzhi’i don rnam par bzhag pa sngags pa’i jug pa’i sgo* vol. 5, *The Collected Works of dBal mang dKon mchog rGyal mtshan*, reproduction de l’édition de A mchog dGa’ ldan chos ‘khor gling, 1974.

⁴ V. sa biographie détaillée, *Yongs rdzogs bstan pa’i mnga’ bdag rje btsun bla ma rdo rje ‘chang dkon mchog rgyal mtshan dpal bzang po’i zhal snga nas kyi rnam thar ‘dod ‘jug ngogs* par son disciple, le 29e abbé de Bla brang, Brag dgon zhabs drung dKon mchog bsTan pa rab rgyas (*Collected Works of dPal [sic] mang dKon mchog rGyal mtshan*, vol. 10 - v. A.I. Vostrikov, *Tibetan Historical literature*, 1970, p. 88) Bien que depuis A.I. Vostrikov, une graphie corrigée soit en usage chez les spécialistes, l’orthographe correcte du nom de cet auteur est dBal mang.

⁵ V. E. Steinkellner, “Literary source for late 18th-century spoken Tibetan (amdowa)”, 1980, p. 246.

qui, néanmoins, existent tels que ceux de Candrakīrti⁶ ou de Śraddhākaravarman⁷ (dont j'ai donné ailleurs une traduction commentée)⁸, a plusieurs qualités. Il est l'un des plus clairs et d'une longueur telle qu'on peut aisément s'en faire une vue d'ensemble. En outre, il s'inscrit assez tardivement dans cette tradition tibétaine⁹, ce qui permet de le comparer utilement à ceux des principaux auteurs de cette tradition.

Ce document constitue, de plus, un remarquable exemple de cette "inculturation" réussie dont parle D. Seyfort Ruegg à propos du bouddhisme tibétain, de cette prolongation sans rupture de continuité, d'idées et de schémas d'origine indienne, en un mot de "cette aptitude à penser le *dharma* dans un style typologiquement indien"¹⁰.

La présentation et l'examen de la traduction de cet exposé sera aussi l'occasion de rappeler l'utilité et la fonction de l'herméneutique bouddhiste en général et plus particulièrement de l'herméneutique des *tantra*..

1. L'Herméneutique bouddhiste

1.1. Utilité et Fonction de l'herméneutique bouddhiste

L'étude des *Tantra* a suscité, dans le passé, un intérêt très vif chez les bouddhologues et tibétologues ; bien que cet intérêt persiste encore chez ces derniers - du moins pour les *Tantra* anciens - on peut s'étonner de la place modeste consacrée à leur interprétation. Et pourtant, si l'on doutait

⁶ Un exposé extrêmement bref des Sept Ornaments figure au début de la *Pradīpoddyotana-nāma-ṅkā*; *sGron ma gsal bar byed pa zhes bya ba'i rgya cher bshad pa*, P.2650 vol. 60, 23.1.1 - 117.3.7 (T. 1785) (=Pradīpoddyotana).

⁷ *Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgyud las 'byung ba'i rgyan bdun rnam par dgrol ba* [*Jñānavajrasamuccaya - nāma-tantrodbhavasaptālaṅkāravimocana*], P.2654, vol. 60, 138.2.5. - 139. 1. 4, traduit par l'auteur et Rin chen bzang po (=rGyan bdun rnam dgrol.).

⁸ "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" des (*saptālaṅkāra* ; *rgyan bdun*), à partir de son application à un *tantra*", in *Religion and Secular Culture in Tibet*, 2002, pp. 163-185.

⁹ Cette tradition herméneutique semble être commune aux diverses traditions religieuses tibétaines puisque les œuvres les plus représentatives consacrées partiellement ou totalement au sujet seraient celles des grands lettrés tels bSod nams rtse mo (1142-1182), Sa skya Paṅḍita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251), Tsong kha pa Blo bzang grags pa (1357-1419), sGam po pa bkra shis rnam rgyal, (1512-1587), Padma dkar po (1527-1592), Kong sprul blo gros mtha' yas (1813-1899) (v. à ce sujet, M. Broido, 1983, p. 45), etc.

¹⁰ V. D. Seyfort Ruegg, *Ordre Spirituel et Ordre Temporel dans la Pensée Bouddhique de l'Inde et du Tibet*, 1995, pp. 142, 145.

un instant de l'utilité ou de l'intérêt de l'herméneutique¹¹ ou de son étude, il suffirait de lire un *tantra*. Si l'on n'y est pas préparé, la lecture s'en avère bien difficile voire rebutante et c'est là qu'on peut apprécier l'explication étymologisante de "préparation" que donne E. Steinkellner du mot *alamkāra* (*rgyan* : ornement) dans *saptālamkāra* (les "sept ornements")¹².

Pour expliquer la place et l'utilité de l'herméneutique comme médiation et théorie de l'interprétation, on pourrait dire, tout simplement, qu'elle existe parce que, par exemple, les bouddhologues et les tibétologues et autres chercheurs travaillant sur des textes bouddhiques ne deviennent pas, de ce fait, inéluctablement bouddhistes ou *buddha*. En un mot, et plus sérieusement, l'herméneutique existe d'abord, parce que les êtres à l'écoute de la doctrine du Buddha ne deviennent pas, de suite, *buddha* ou, à tout le moins, n'obtiennent pas la délivrance (*mokṣa*) ; la raison n'en est pas, seulement bouddhique ; en effet, si la "condition langagière" (*sprachlichkeit*) - pour reprendre une expression de l'herméneutique post-heideggerienne de H.-G. Gadamer) - est bien conaturale de toute expérience humaine, elle n'entraîne, pour autant, qu'une dicibilité relative : ce point constitue une difficulté bien connue de la gnoséologie et de l'herméneutique bouddhistes.

Cette espèce d'opposition entre le dicible et l'indicible, de même que celle qui naît de la distinction entre l'analyse intellectuelle et la non conceptualisation méditative (laquelle a engendré l'opposition entre gra-

¹¹ Il est surprenant, par exemple, que, dans un article présentant une traduction et une explication du chapitre sept du *Guhyasamājatantra* ("Chapter Seven of the Guhyasamājatantra" de F. Fremantle, 1990), on ne trouve aucune allusion aux Sept Ornaments qui sont le mode d'explication privilégié de ce *tantra* ; mais les *sūtra* ne sont pas en reste puisqu'on peut aussi regretter que, dans un article pourtant extrêmement intéressant, consacré à "*La place des Sukhāvātī-vyūha dans le bouddhisme indien*" (G. Fussman, *Journal Asiatique*, 287. 2 (1999), pp. 523-586), alors qu'est abordé, à propos du vœu de renaître à *Sukhāvātī*, l'apparente contradiction du culte d'Amitābha avec un *mahāyāna* "orthodoxe", il ne soit jamais mentionné que le vœu de renaître à *Sukhāvātī*, constitue un des lieux communs de l'herméneutique bouddhiste tant indienne que tibétaine, puisqu'il est toujours donné comme modèle de *kalāntarābhiprāya* (*duṣ gzhān la dgongs-pa*), par exemple, par Asaṅga, dans le *Mahāyānasamgraha* (v. P. 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*" in *Revue d'Etudes Tibétaines*, 1, 2002, p. 21 et n. 67).

¹² La tradition bouddhiste indienne (Āryadeva, Bhavyakīrti) explique *alamkāra* comme quelque chose qui embellit (à l'instar d'un joyau) ou qui parachève ; E. Steinkellner, "Remarks on Tantristic Hermeneutics", 1978, 450, n. 15), revenant à une autre acception du mot (v. J. Gonda, 1975, p. 265) propose de traduire *alamkāra* (*rgyan*) par "préparation", parce que ces "ornements" servent à organiser ou à "préparer" l'enseignement de textes tantriques ; pour plus de détails, v. P. Arènes, 1998, p. 181.

dualisme et subitisme dont on connaît les expressions historiques)¹³ correspond, entre autres, à des tensions sous jacentes à la doctrine¹⁴. Pour donner quelques exemples de l'expression concrète de ces tensions, on peut citer certaines positions doctrinales et pratiques dénoncées dans la *Chronique de bSam yas*, autrement dit le *sBa bzhed*¹⁵, comme l'affirmation de la validité de la pratique de la seule Sagesse (*prajñā* ; *shes rab*) sans la Méthode (*upāya* ; *thabs*), ou bien encore, la dénonciation contraire d'une approche livresque et scholastique d'une réalité comprise, en fait, des seuls méditants¹⁶. La Doctrine comporte, en effet, deux aspects : la doctrine des enseignements (*āgama* ; *lung*) et la doctrine des réalisations (*adhigama* ; *rtogs pa*)¹⁷. Elle n'est donc pas seulement une affaire de langage¹⁸. Aussi la question se pose-t-elle de savoir si l'on peut transmettre une expérience par nature ineffable (*anabhilāpya*) puisque, dans la *Sūtrālamkāraṭīkā*, il se trouve un contradicteur qui soutient que de la même manière que le mot "feu" ne peut exprimer la nature du feu (car s'il en était ainsi, en disant ce mot, on aurait la bouche qui brûlerait), de même, ce qui doit être réalisé par soi-même et qui est compris par les *buddha* ne peut être enseigné aux autres. Bien sûr, le contradicteur, se voit répondre par Vasubandhu que la fonction de la doctrine est de conduire les êtres à cet inexprimable, en quelque sorte, d'épuiser ce qui est à dire¹⁹! Cet inexprimable qui tient à la nature ultime, à la vérité ultime (*paramārthasatya*) du monde et des êtres est pourtant ce à quoi ceux-ci doivent être introduits. Paradoxalement, c'est de cette réalité difficile et profonde (*gambhīra*), que la Doctrine doit devenir, en quelque sorte, l'herméneutique : le Buddha sera donc le premier herméneuticien. Je rappellerai à ce sujet, l'épisode bien connu de la vie du Buddha de la première mise en mouvement de la Roue de la Loi, à Bénarès. Lorsqu'il énonça, en une première formulation, les *Quatre No-*

¹³ V. D. Seyfort Ruegg, *Buddha nature, Mind and the problem of Gradualism in a comparative perspective: On the transmission and reception of Buddhism in India and Tibet*, 1989.

¹⁴ V. D. Seyfort Ruegg, "Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism", *J.I.A.B.S.*, vol. 18, 2, 1995, p. 172.

¹⁵ Stein, R.A., *Une Chronique ancienne de bSam-yas : sBa-bzéd.*, 1961, p. 90 ; à propos du *sBa' bzhed*, v. aussi *dBa' bshed - The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet*, par Pasang Wangdu & Hildegard Diemberger, 2000.

¹⁶ V. Dan Martin, *Unearthing Bon Treasures*, 2001, p. 175.

¹⁷ Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* ; *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*, P. 5591, vol. 115, Ngu, 93a.

¹⁸ Ainsi, le Joyau du Dharma, i.e. la Doctrine en laquelle on peut prendre refuge, est non seulement défini comme Vérité de la Cessation et Vérité du Chemin, i.e. des qualités mentales, celles d'un *ārya* (i.e. d'un pratiquant qui a réalisé, directement, l'absence d'existence en soi des phénomènes), mais il est aussi considéré comme au-delà de tout moyen d'expression (v. *Abhidharmakośa, Uttaratāntra* : J. I. Cabezòn, *Buddhism and language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, 1994, pp. 36-42).

¹⁹ V. J. I. Cabezòn, 1994, pp. 77-78.

bles Vérités (*catvaryārya-satyani*), seul son disciple Kaundinya réalisa le Chemin de la Vision (*darśanamārga* ; *mthong lam*) : il dut les reformuler deux fois, de deux manières différentes pour que les quatre autres disciples présents (Aśvajit, Vāṣpa, Bhadrīka et Mahānāman) obtiennent les mêmes réalisations que Kaundinya.

Cette différence de maturité des êtres à convertir (*vineya* ; *gdul bya*) se double, dans la tradition aussi bien indienne²⁰ que tibétaine, du sentiment d'une sorte de déclin (annoncé) des qualités des êtres. Au Tibet, par exemple, toute la littérature de commentaires *bsTan-rim* et *Lam-rim*, etc. serait née de la nécessité de commenter le sens caché (*garbhyārtha* ; *sbas don*) du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, qui consiste en la nature, le nombre et l'ordre des étapes de la Voie²¹. Alors que Le *Sūtra du Cœur de la Perfection de Sapience*²² traite, directement, de la Vacuité (*śūnyatā*; *stong pa nyid*) i.e. la Voie profonde (*zab mo'i lam*), les premiers auditeurs de ce *sūtra* en auraient saisi directement le "sens caché" sans qu'il soit directement exprimé par le Buddha ; par la suite, les êtres susceptibles d'entendre le *sūtra* étant dotés de qualités moindres, ce sens caché, n'a plus été saisi d'emblée. Asaṅga ayant fait mine d'avoir quelques difficultés à le comprendre, s'adressa au *buddha* Maitreya pour obtenir des éclaircissements. C'est ainsi que, dans cette perspective classique de dégénérescence des êtres, le maître Asaṅga aurait mis par écrit les instructions de Maitreya dans l'*Abhisamayālaṅkāra*²³ ; il est expliqué que, ce même processus perdurant, le maître et pandit dPal Mar me mdzad Ye Shes (Atiśa) (982-1054) aurait rédigé le *Lam sgron*²⁴ et qu'ensuite, les maîtres successifs auraient aussi rédigé commentaires et subcommentaires.

²⁰ Ceci est clairement exprimé, par exemple, dans la division du temps comme celle des *yuga* d'un *mahāyuga* : *kṛtāyuga* (âge parfait), *trētāyuga* (où les pratiquants ne pratiquent que trois des dix vertus), *dvāparayuga* (où seulement deux vertus sont pratiquées) et le *kaliyuga* ou âge de conflit auquel nous appartenons ; v. aussi dans le *Kāraṇḍavyūhasūtra*, la prophétie d'Avalokiteśvara (C. Regamey, "Motifs Vichnouites et Sivaïtes dans le *Kāraṇḍavyūh*", dans *Etudes Tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, 1971, pp. 420-426) ; et aussi 'Gos Khug pa Ihas btsas (XIe s.), *sNgags log sun 'byin*, *sNgags log sun 'byin skor*, Thimphu, 1979, pp. 18.

²¹ V. P. Arènes, 1998, pp. 201-204.

²² *Bhagavatī-prajñā-pāramitā-hṛdaya* ; *bCom ldan 'das ma shes rab pha rol tu phyin pa'i snying po*, P. 160, Vol. 6, 166.1.7 - 166.4.5 (quatre fol. seulement) ; trad. E. Conze, dans *Buddhist Wisdom Books*, 1972.

²³ Ce texte, l'*Abhisamayālaṅkāra*, est considéré comme un commentaire des *Sūtra* de la *Prajñāpāramitā*, mais lui-même fait l'objet d'un subcommentaire, la *Sphuṭārthā* (sur la littérature exégétique, v. J.I. Cabezon, 1994).

²⁴ *Byang chub lam gyi sgron ma* [= *Lam sgron*] ; *Bodhipathapradīpa*, P. 5343, vol. 103, 20.4.1-21.5.6, traduit par l'auteur et dGe ba'i Blo gros ; son autocommentaire : *Byang chub lam gyi sgron me'i dka 'grel* [= *dka 'grel*] ; *Bodhimārgapradīpapañjikā*, P.5344, vol. 103, 21.5.6-46.4.2. composé par le même dPal Mar me mdzad Ye Shes zhabs (néanmoins certains passages sont dits avoir été composés par certains de ses disciples) ; traduit par l'auteur et Tshul khirms rGyal ba ; v.

C'est le même sentiment qui prévaut avec les *tantra*, puisque Āryadeva, dans sa *Pradīpoddyotananāmaṭīkā*, justifie l'existence et l'utilité des Sept Ornaments et des *tantra* explicatifs par le fait que les êtres futurs (*ma 'ong pa'i sems can*) seront des pratiquants d'une intelligence inférieure (*blo dman*) et ne pourront, de ce fait, comprendre, sans cela, le sens du *Guhyasamāja*²⁵.

Cette diversité à la fois, si l'on peut dire, diachronique et synchronique, des êtres à convertir (*vineya ; gdul bya*) et de leur aspirations respectives a entraîné, de fait, une diversité égale des objectifs provisoires (véhicules petit et grand), des moyens (dont les moyens habiles : *upāyakaūśalya*²⁶), des stratégies herméneutiques, et par conséquent des textes. On voit comment, alors, la variété des situations possibles des pratiquants, peut engendrer une apparente hétérogénéité des enseignements.

Pour résumer, on peut dire que, dans le bouddhisme indien et, en particulier, dans le Mahāyāna, la critique d'interprétation²⁷, i.e. l'herméneutique, et les appareils herméneutiques sont nés de la nécessité, pour un ensemble d'œuvres canoniques d'une extrême ampleur et diversité, de distinguer les enseignements à prendre littéralement de ceux qu'il convient d'interpréter²⁸ : le novice en matière de *Dharma* doit bien se

aussi l'édition de H. Eimer, *Bodhi-patha-pradīpa. Ein Lehrgedicht des Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna) in der Tibetischen Überlieferung*, 1978.

²⁵ Āryadeva, *Pradīpoddyotananāmaṭīkā* ; *sgron ma gsal ba zhes bya ba'i 'grel bshad*, P. 2659, vol. 61, 67. 4.8 - 5. 1 : / de bzhin gshegs pa'i gsang 'dus pa'i don ji lta bu rnam par shes pa'i gang zag des ma 'ongs pa'i sems can blo dman pa rjes su gzung bar bya ba'i phyir bshad rgyud kyi rjes su 'brang te bshad pa'i phyir / de'i rnam par dbye ba zhes bya ba smos pa'i phyir ro / 'dis rgyan bdun bshad par dam bca' ba yang yin no //

²⁶ C. A. Scherrer-Schaub, *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti, Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement*, 1991, p. 206, n. 251.

²⁷ Pour l'herméneutique des *sūtra*, E. Lamotte, dans un article précurseur, avait abordé les problèmes et la critique d'interprétation dans le bouddhisme ("La Critique d'interprétation dans le bouddhisme", 1949, pp. 341-361) et, par la suite, certains outils herméneutiques ont été étudiés séparément : parmi les bouddhologues indianistes et tibétologues, E. Steinkellner, D. Seyfort Ruegg, M. Broido ont apporté de précieuses contributions à la connaissance des systèmes ou appareils herméneutiques des *sūtra* (surtout) et des *tantra*.

²⁸ Par exemple, six des dix actions non vertueuses (*karmapatha*) prosrites dans l'*Abhidharmakośa* (IV- 68-74) sont recommandées dans le *Kālacakratantra* et ailleurs: v. , surtout, M. Broido, "Killing, Lying, Stealing and Adultery : A Problem of Interpretation in the Tantras", in *Buddhist Hermeneutics*, 1988, p. 71 ; mais aussi E. Steinkellner, 1978, p. 447 ; D. Seyfort Ruegg, "Deux Problèmes d'exégèse et de pratique tantriques selon Dīpaṃkaraśrījñāna et le Painḍapātika de Yavadvīpa : Suvarṇadvīpa" dans *Tantric and Taoist studies in Honour of R. A. Stein*, 1981, pp. 214, 219, 222, 223 ; M. Broido, 1983, p. 21; R. Thurman, "Vajra Hermeneutics" dans *Buddhist Hermeneutics*, 1988, pp. 141-142 ; J. I. Cabezon, 1994, p. 58 ; P. Arènes, "Problèmes d'interprétation des textes canoniques", dans *La Déesse Grol-ma, (Tārā)*, 1996, pp. 292-293.

garder de mettre en pratique des affirmations telles que “ayant tué son père et sa mère [...], le brahmane s'en va innocent” (*Dhammapada*)²⁹ ou “Vous devez tuer les êtres animés” (*Hevajratantra*)³⁰ ou même “Quant à son père et sa mère, il faut les tuer et les jeter à la mer”³¹!

Par conséquent, pour répondre à cette nécessité³² de clarification, est apparue une taxonomie des enseignements scripturaux qui distingue diverses phases ou “Roues” de l'enseignement du Dharma relevant chacune d'appareils d'exégèse textuelle particuliers. Ceux-ci sont appliqués soit à des textes considérés comme vrais et dits de “sens certain” (*nūtārtha* ; *nges don*) i.e. représentant l'intention ultime du Buddha, soit à des textes dont le “sens à élucider” (*neyārtha* ; *drang don*) doit être interprété à la lumière d'une intention particulière (fondement intentionnel ; *dgongs gzhi*) pour être acceptable³³. On ne traitera pas, ici, de l'herméneutique des *sūtra*, on renverra seulement aux travaux de E. Steinkellner, D. Seyfort Ruegg, M. Broido, qui à la suite de E. Lamotte³⁴, se sont intéressés à ces notions herméneutiques ainsi qu'à quelques autres³⁵ exposées

²⁹ *Mahāyānasamgraha* ; *Theg pa chen po bsdu pa*, P. 5549, vol. 112, 215.1.1 - 236.4.2 (T. 4048). Trad. E. Lamotte : *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, 1973, p. 231, n. 9.

³⁰ En ce qui concerne cette injonction de tuer qu'on peut trouver dans certains *tantra* (*Kālacakra*, *Hevajra*, *Guhyasamāja*) et son interprétation, v. P. Arènes (2002-a) : pp. 23-25 et n. 77-79.

³¹ Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251), *mKhas pa rnams'jug pa'i sgo zhes bya ba'i bstan bcos*, (dorénavant *mKhas pa rnams'jug pa'i sgo*), Mi rigs dpe skrun khang, 1981, p. 14 : “*pha dang ma ni gsad par bya zhing rgya mtsho gang du ldog par 'gyur*”. Cette affirmation, comme il le dit un plus loin (p. 108), renvoie bien sûr à un autre sens (*don gzhan la*). Le *mKhas pa rnams'jug pa'i sgo* aurait été composé durant la première décennie du XIIIe s.

³² Ainsi, Candrakīrti dans le *Pradīpoddyotana*, évoque le cas de yogins qui, prenant à la lettre certains enseignements, n'observaient plus l'éthique : cf. R. Thurman, 1988, p. 127.

³³ En ce qui concerne les *sūtra*, ces deux catégories d'interprétation, le “sens certain” (*nūtārtha* ; *nges don*) et le “sens à élucider” (*neyārtha* ; *drang don*), ainsi que le concept de *pramaṇa* traduit parfois par “instrument critère”, élément capital de la gnoseologie et de l'épistémologie bouddhistes, ont été expliqués, utilisés par les spécialistes, traducteurs et commentateurs, en particulier, tous ceux qui, s'intéressant aux écoles philosophiques, ont été amenés à étudier dans des ouvrages trop nombreux pour être cités ici, les deux vérités (ultime : *paramārtha* ; *don dam*) et conventionnelle (*saṃvṛti* ; *kun rjob*).

³⁴ Pour E. Lamotte, v. *supra*, n. 27 et pour M. Broido, v. “*Abhiprāya and Implication in Tibetan linguistics*”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 12, 1984, pp. 1-33 ; “*Intention and suggestion in the Abhidharmakośa : Sandhābhāṣā revisited*”, *Journal of Indian Philosophy* (dorénavant *J.I.P.*), vol. 13, 1985, pp. 327-381. Pour E. Steinkellner, D. Seyfort Ruegg, v. *infra*, les trois notes suivantes.

³⁵ D'autres notions liées à l'interprétation ou aux systèmes d'interprétation ont été mentionnées de manière éparse : les principes des Quatre Fiables (*pratisaraṇa* ; *rton pa*), les Quatre Raisonnements (*yukti* ; *rigs pa*), les Quatre Intentions allusives (*abhiprāya* ; *dgongs pa*) ou les Quatre Arrière-pensées (*abhisamdhī* ; *ldem dgongs*)

et utilisées dans la littérature canonique et non canonique du bouddhisme indien et du bouddhisme tibétain³⁶.

Les textes reconnus comme paroles de *buddha* (*buddhavacana*) ne ressortissent pas à une vérité absolue, nécessaire, valable pour tous, en toutes circonstances. On considèrera plutôt la “validité sotériologique” de ces enseignements : afin d’être efficace i.e. être comprise et mise en pratique, la parole des *buddha* (*sūtra*³⁷ ou *tantra*) doit être modulée en fonction des dispositions intellectuelles et spirituelles des différents destinataires³⁸. Mais quel est donc celui qui est susceptible de juger de ce degré de maturité³⁹, et de se référer à ce corpus, cet ensemble doctrinal⁴⁰ auquel renvoie le fondement intentionnel⁴¹? C’est, bien sûr, le Buddha ou son substitut, le maître spirituel (*guru*, *acārya* ou *vajrācārya*).

En ce qui concerne ce rôle du maître spirituel, on peut penser, ici, à la fonction remplie par “l’encyclopédie”, dans la conception de l’acte d’interprétation que se fait U. Eco⁴² : selon cette conception, un énoncé, pour être interprété, fait appel non seulement à la langue et au code mais aussi à d’autres énoncés, à des portions de savoir, d’un savoir “encyclopédique”. Mais, alors que, éventuellement, pour l’herméneuticien “moderne”, “l’encyclopédie” (l’ensemble enregistré des interprétations concevables), est un postulat sémiotique commode et une instance régulatrice, dans l’herméneutique bouddhique, le rôle de l’instance régulatrice, de la compétence globale idéale, est joué par le Buddha ou par son subs-

mais, peu, hormis les Quatre Raisonnements (v. D. Lopez, *On the Interpretation of the Mahayana Sutras* (1988)) ont fait l’objet d’études particulières. Mais c’est la 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.

³⁶ *Akṣayamatīnirdeśasūtra*, *Samādhirājasūtra*, *Samdhinirmocanasūtra*, *Mahāyānasūtrālamkāra*, *Laṅkāvatarasūtra*, *Abhidharmasamuccaya* d’Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, et leurs commentaires : v. D. Seyfort Ruegg, 1986 : “Allusiveness and obliqueness in Buddhist texts : *saṃdhā*, *saṃdhi*, *saṃdhyā* and *abhisamdhi*”, dans *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, 1986, pp. 298, 300-302, 304-307, 309.

³⁷ V. D. Seyfort Ruegg, “Purport, Implicature and Presupposition : Sanskrit *abhiprāya* and Tibetan *dgongs pa* / *dgongs gzhi* as hermeneutical concepts” *J.I.P.*, vol. 13, 1985, pp. 313, 315 et 317.

³⁸ J. I. Cabezón, 1994, p. 62, utilise le concept de “vérité pragmatique” : “[...]they (the scriptures) are pragmatically true”

³⁹ *Āryavaṅgavajrapañcaviṅśatikamahātāntra* ; *Lag na rdo rje dbang bskur ba’i rgyud chen po*, P. 130, vol. 6, 90. 5.1 - 2.

⁴⁰ V. D. Seyfort Ruegg, 1986, p. 300.

⁴¹ Cette notion clé, à la fois justification théorique et doctrinale de l’interprétation et catégorie d’interprétation, opératoire, selon des modes différents, dans les *sūtra* et dans les *tantra* (sous la forme *dgongs bshad*) renvoie au caractère spécifiquement intentionnel et allusif de certains énoncés.

⁴² Cf. U. Eco, *Lector in fabula*, 1983, pp. 109-112, 124.

titut, le maître spirituel, source de l'enseignement, qui a accès à la connaissance valide (*pramanabhuta*)⁴³, directe et non conceptuelle.

1.2. Hermétisme et *tantra*

La pratique des *tantra* consiste essentiellement en des méditations. Ils constituent une voie profonde et rapide permettant d'obtenir l'état de *buddha*⁴⁴; une voie qui s'harmonise aux "quatre résultats purs" (résidence, entourage, biens, activités de la déité méditée). Cette voie prend un aspect similaire au but visé, i.e. l'obtention des deux Corps de *buddha* en éliminant les racines du *samsāra*, les apparences ordinaires et leur saisie⁴⁵.

En ce qui concerne les *tantra*, les systèmes d'interprétation qui leur sont propres⁴⁶, de même que les catégories herméneutiques qui leur sont appliquées, sont relativement peu connus et seules quelques rares études générales leur ont été consacrées (M. Broido (1983), R. Thurman (1988))⁴⁷.

Bien que prolongeant les *sūtra*,⁴⁸ les *tantra* sont de nature (textuelle) différente et leur herméneutique est aussi en grande partie différente : pour l'essentiel, contrairement aux *sūtra*, les *tantra* ne comportent pas d'exposés doctrinaux théoriques. Ils traitent des pratiques spécifiques du Véhicule des *mantra* secrets (*gsang sngags*, i.e. des *tantra*) ; ce sont, en quelque sorte, des "manuels de pratique" présentant des protocoles médi-

⁴³ V. D. Seyfort Rugg, *J.I.A.B.S.*, 1995, vol. 18, 2, pp. 174-176.

⁴⁴ La pratique des *tantra* implique sinon la maîtrise, du moins, une certaine réalisation de la Voie des *sūtra* ainsi que l'observance d'une éthique, de vœux spécifiques ; pour ce qui est de leur rapidité, c'est surtout vrai pour les *Anuttarayogatantra* : v. Tsong kha pa Blo bzang grags pa (1357-1419), *Lam rim chen mo*, P. 6001, vol. 152, 1-136a8 ; trad. anglaise, The Lamrim Chenmo Translation Committee, *The Great Treatise on the stages of the path to enlightenment Lam rim chen mo*, 2000, p. 48 ; v. aussi du même auteur, le *rGyal ba khyab bdag rdo rje 'chang chen po'i lam gyi rim pa gsang ba kun gyi gnad rnam par phye ba* (dorénavant *rDo rje 'chang lam rim*), P. 6210, vol. 161, 53. 1.1 - fin du vol. (T. 5281) : trad. : J. Hopkins, *Tantra in Tibet, The Great Exposition of Secret Mantra by Tsong ka pa*, 1977, pp. 140,143, 165 ; v. P. Arènes, 1998, p. 215.

⁴⁵ Pour cette raison, c'est l'aspect revêtu par la déité et sa résidence qui sont médités ainsi que l'orgueil (*garva* ; *nga rgyal*) ; la Sapience comprenant la Vacuité prend la forme de la déité et de son entourage : v. aussi Tsong kha pa *rDo rje 'chang lam rim*, P. 6210 : trad., J. Hopkins, 1977, pp. 63-64, 177.

⁴⁶ En effet, par exemple, bien que les appareils herméneutiques appliqués aux *tantra* leur soient propres, l'un des "sept ornements" (*saptālaṅkāra* ; *rgyan bdun*), les "Six Possibilités alternatives" (*mtha' drug*) comporte des catégories utilisées aussi pour les *sūtra* (ce qui a entraîné des confusions) mais avec des acceptions ou des fonctions différentes (v. P. Arènes, 2002b, pp. 8 et n. 14, p. 11).

⁴⁷ Sont mentionnées les auteurs des études qui ne se bornent pas aux Sept Ornaments : v. *infra*, n. 58.

⁴⁸ V. P. Arènes, 1998, pp. 212-213 ; J. Hopkins, 1977, p. 165.

tationnels. C'est pour cette raison que l'enseignement des *tantra* ne saurait se contenter d'une herméneutique visant la seule intelligence des textes mais qu'il requiert le recours à celui qui maîtriserait cette pratique: le maître spirituel.

Une autre raison encore explique la nécessité du recours au maître spirituel : le secret⁴⁹. Ainsi, maints énoncés de textes de *tantra* sont codés⁵⁰ et, de ce fait, doivent être déchiffrés, d'autres semblent "en clair" mais leur contenu apparaît comme contraire à l'éthique bouddhiste⁵¹, etc. Ce secret est multiforme et multifonctionnel. Il y a secret parce que l'enseignement des *tantra* renvoie à une réalité qui ne saurait s'y inscrire qu'en creux, une réalité cachée parce que profonde, essentielle⁵². Il y a secret pour protéger, des conséquences d'un mésusage, ceux qui n'auraient pas encore acquis la maturité spirituelle nécessaire⁵³. Il y a secret ou formulations énigmatiques, pour introduire les autres au caractère contingent des représentations conventionnelles et les conduire à délaisser leur attachement au langage littéral et à l'illusion réaliste du monde phénoménal⁵⁴.

La tâche du maître spirituel est double. D'abord, tout en restaurant une cohérence menacée (aux yeux du disciple), assurer, éventuellement, une compréhension immédiate, au moins provisoire, des textes tantriques elliptiques, ambigus ou codés⁵⁵ (tels que les *tantra* racines) ; pour ce faire, il doit, bien sûr, utiliser sa connaissance de la Doctrine et des appareils herméneutiques (par exemple lorsqu'il explique les mots "contraires" (*viruddha* ; 'gal ba), i.e. contraires au monde, à la logique ou aux *śāstra*, avec lesquels sont rédigés certains *tantra*⁵⁶) mais il doit aussi avoir recours à un savoir qui n'est transmis de manière explicite, qu'oralement

⁴⁹ Selon la tradition bouddhiste tibétaine, dans leur commencement, ils auraient été pratiqués en secret, v. Tāranātha, *sGrol ma'i 'lo rgyus, The Collected Works of Jo nang rje btsun Tāranātha*, pp. 517-520 (v. trad. P. Arènes, 1996, pp. 248-255) mais, maintenant encore, l'essentiel des instructions reste secret et détenu par le *rdo rje slob dpon*.

⁵⁰ V. R. Thurman, 1988, p. 139.

⁵¹ V. M. Broido, 1988, pp. 71-101.

⁵² A. Wayman, *The Buddhist Tantras, Light on Indo-Tibetan Esotericism*, 1973, pp. 36-37.

⁵³ V. Candrakīrti (*Pradīpoddyotanā*) cité par R. Thurman, 1988, pp. 127-128. Les diverses catégories de tantra *Kriyā, Caryā, Yoga, Anuttara* (pour reprendre la classification de Śraddhākaravarman (XIe s.) ou même *Mahā, Anu, Ati*, etc., correspondent aux dispositions, capacités et maturités diverses des adeptes. Pour les six sortes de classifications des *Tantra*, v. K. Mimaki, "Doxographie tibétaine et classifications indiennes" dans *Bouddhisme et cultures locales*, 1994, pp. 121-125.

⁵⁴ V. R. Thurman, 1988, pp. 138-139.

⁵⁵ V. R. Thurman, 1988, p. 124.

⁵⁶ V. M. Broido, 1988, p. 94 et n. 83, p. 109.

(comme, par exemple, le “sens caché”)⁵⁷. Ensuite, lorsque le texte renvoie à une expérience hors du commun, c’est à lui, le maître spirituel (le *vajrācārya*) qui maîtrise cette pratique, qui a une perception directe et non conceptuelle (*pratyakṣa*) de la “réalité” visée, qu’on doit avoir recours. Certains énoncés ont donc, non seulement, une fonction sélective et didactique mais ils rendent aussi nécessaire le recours à un maître.

Un autre aspect de la fonction du maître va trouver son expression dans les appareils herméneutiques⁵⁸, c’est celui qui consiste, après avoir conduit le disciple à la maîtrise d’une technique, d’une pratique, à montrer comment faire comprendre l’enseignement de cette pratique⁵⁹. On trouvera donc dans ces appareils herméneutiques des éléments relevant d’une “méta-herméneutique”.

1.3. Les “sept ornements”

1.3.1 Origine

Ces appareils herméneutiques remontent à la tradition bouddhiste indienne : l’appareil des “Sept Ornaments” lié au cycle du *Guhyasamāja-tantra* a été exposé par les commentateurs (VIIIe-XIIe s.) de l’école Ārya (‘Phags lugs pa)⁶⁰. Ce *tantra* est un “*tantra* père” dont la datation est

⁵⁷ Etant donné le caractère accommodatrice du sens caché, le maître, seul dépositaire du sens du texte, acquiert, alors, le caractère d’un instrument herméneutique. “En ce qui concerne le sens caché, il n’est pas possible, tout seul, de le comprendre en analysant [l’énoncé dont il est censé être le sens caché] sans [avoir recours] aux explications [fournies] par les instructions d’un maître” V. Gung thang dKon-mchog bstan-pa’i sgron-me (1762-1723), *Shes rab snying po’i sngags kyi rnam bshad sbas don gsal ba sgron me*, dans *The Collected Works of Guñ-thañ dKon-mchog bstan-pa’i sgron-me*, vol.1., 1971, p. 707 : *sbas don ni bla ma’i man ngag gis ma bstan par rang dbang du dpyad pas rtogs mi nus pa zhig yin /* ; pour le sens caché, v. l’étude qui lui est consacrée : P. Arènes, 1998.

⁵⁸ M. Broido, 1983, pp. 18-19, 21, 23, 33, 41, a été le premier à consacrer un article important à une vue d’ensemble de ces systèmes. Il s’est intéressé plus particulièrement aux appareils plus proprement exégétiques des *tantra* hérités de la tradition bouddhiste indienne, qui se répartissent en trois groupes principaux dont les deux derniers appartiennent aux “Sept Ornaments”:

1 - Les six instructions (*gdams ngag drug*)

2 - Les six possibilités alternatives (*ṣaṭkoṭi* ; *mtha’ drug*)

3 - Les quatre modes d’explication (*caturvidhākhyāyikā*; *bshad tshul bzhi*)

⁵⁹ Tout au moins, certains des Sept Ornaments (les 5e, 6e, 7e) comme on le verra, ici, plus loin ; v. aussi R. Thurman, 1988, p. 129.

⁶⁰ L’école Ārya a été fondée par Nāgārjuna et son disciple Āryadeva. Les *tantra* de la classe des *anuttarayogatantra* consistent toujours en *mūlatantra* (*tantra*-racine), *uttaratantra* (*tantra* ultérieurs), *ākhyānatāntra* (*tantra* explicatifs). En ce qui concerne le cycle du *Guhyasamājantra* (T. 442), le *mūlatantra* correspond aux dix-sept premiers chapitres du *Guhyasamājantra*, l’*uttaratantra* au dix-huitième, quant aux *ākhyānatāntra*, ce sont les *Sandhivyākaraṇatantra* (T. 444), *Vajramālātantra* (T. 445),

controversée : pour Tucci (1949), au début du VIII^e s.⁶¹; pour A. Wayman, (1973)⁶², au IV/V^e s. ; pour Y. Matsunaga (1964)⁶³, la “compilation” (?) du *Guhyasamājatantra* aurait eu lieu c. 800. Ces hypothèses posent problème, par ricochet, quant à la datation de l’origine des “Sept ornements” puisque ceux-ci passent pour avoir été initialement liés, spécifiquement au *Guhyasamājatantra* : en effet, ils ne sauraient être antérieurs au texte qu’ils commentent ! Or le premier exposé des “Sept ornements” figure dans un ouvrage de Candrakīrti lequel citerait⁶⁴ un *tantra* explicatif postérieur au *Pañcakrama*⁶⁵ qui est, pour l’instant, daté de la 2^e moitié du IX^e s. Ceci conduit A. Wayman à considérer l’existence d’un Candrakīrti tantriste et d’un Āryadeva tantriste au IX^e s.⁶⁶; ces diverses hypothèses rencontrent de nombreuses difficultés aussi la question reste-t-elle en suspens⁶⁷.

En ce qui concerne l’origine de l’appareil des “Sept ornements” (formé, peut-être, en partie, à partir de certains dispositifs ou éléments de dispositifs exégétiques non tantriques) la situation est aussi complexe : d’une part, la stabilité et la pérennité de cet appareil sont attestées dans la tradition indienne et dans la tradition tibétaine, d’autre part, deux des “Sept ornements”, les “Six extrêmes (ou possibilités alternatives)” (*saṅkoṭi*; *mtha’ drug*) et les “Quatre modes d’explication” (*caturvidhā-khyāyikā* ; *bshad tshul bzhi*) considérés comme plus proprement herméneutiques, ont été assez souvent séparés des autres⁶⁸ ; les “Six extrê-

Caturdevīparipṛcchātantra (T. 446), *Vajrajñānasamuccayatantra* (T. 447), *Devendraparipṛcchātantra*. Ces *ākhyāna* (excepté le dernier que l’on ne connaît que par des citations) ne sont disponibles qu’en tibétain.

⁶¹ Tibetan Painted Scrolls, vol. I, 1949, pp. 213-214.

⁶² A. Wayman, 1973, p. 19.

⁶³ Y. Matsunaga, “Doubt to Authority of the *Guhyasamāja-Ākhyāna-tantras*” dans *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 12, 1964, p. 835.

⁶⁴ Y. Matsunaga, 1964, p. 840.

⁶⁵ Nāgārjuna, *Rim pa lnga*, P. 2667, vol. 61, 288.3.7 - 293.5.1 (T. 1802).

⁶⁶ Le Candrakīrti logicien est daté de c. 600 : v. L. Renou et J. Filliozat, *L’Inde Classique, Manuel des études indiennes*, avec le concours de P. Demieville et P. Meile, 1953, t. II, p. 379 ; Jacques May, *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, t. II, 1959, p. I ; K. Mimaki, *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthīrasiddhidūṣana) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣanabhaṅgasiddhi)*, 1976, p. 7 ; pour le Candrakīrti tantriste, v. A. Wayman, *Yoga of the Guhyasamājatantra The Arcane Lore of Forty Verses*, 1977, pp. 93, 96-97 ; E. Steinkellner, 1978, p. 457.

⁶⁷ V. Y. Matsunaga, 1964 ; P. Arènes, 2002a, pp. 166-167.

⁶⁸ Tsong kha pa les distingue pour leur fonction : *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 bzhi nges la / des ni rgyan gnyis pa dang gsum pas ston no //* ; M. Broido, 1983, leur consacre l’essentiel de son étude des *bshad thabs* parce qu’ils se-

mes”⁶⁹, ont été plus fréquemment cités seuls⁷⁰, non seulement, comme étant nécessaires à la compréhension des *tantra* mais aussi à celle des *sūtra*. C’est ainsi que Sa skya Pandita Kun dga’ rgyal mtshan (1182-1251) a pu affirmer :

“ Si l’on ne connaît pas les “Six extrêmes” (*mtha’ drug*), on ne peut expliquer les *sūtra* et les *tantra* sans erreur ; selon Candrakīrti, “Ceux qui prétendent comprendre, directement, sans les “Six extrêmes”, sont semblables à ceux qui, au lieu de regarder la lune, s’arrêtent au doigt qui la montre !” Il faut donc, autrement, connaître les explications détaillées des “Six extrêmes”. Si l’on connaît bien une telle méthode d’explication (*bshad pa’i tshul*), on comprend bien la pensée (l’intention : *dgongs pa*) des *sūtra* et des *tantra* ”⁷¹.

Par conséquent, pour ces raisons et quelques autres qu’il serait trop long d’exposer ici, il est tout aussi difficile de trancher et si l’on veut prendre connaissance, de manière plus approfondie, de toutes les hypothèses concernant ce point, on peut se reporter à l’étude récente où j’ai traité de l’origine et la genèse des “Sept ornements”⁷².

raient les seuls à être strictement herméneutiques. De même, E. Steinkellner, 1978, p. 451, leur reconnaît un caractère spécial.

⁶⁹ Sans doute en raison du fait qu’elles sont utilisées aussi, couramment, mais de manière partiellement différente et avec des acceptions différentes, dans la tradition exégétique des *sūtra* (v. E. Lamotte, 1949, pp. 341-361 ; E. Steinkellner, 1978, pp. 451-452 ; M. Broido, 1983, p. 21).

⁷⁰ Āryadeva, *Pradīpoddyotanānāmāṅkā*, p. 64, 6a ; Bu ston, (1290-1364), *dPal gsang ba ‘dus pa’i ṅka sGron ma rab tu gsal ba* (dorénavant, abrégé en *sGron ma rab gsal*), *gSung ‘bum* dans *Collected Works of Buston*, vol. TA, 1969, p.142-143, 150 ; Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan (1552 - ?), *gSang sngags snga ‘gyur la bod du rtsod pa snga phyir byung ba rnam kyi lan du brjod pa nges pa don gyi ‘brug sgra*; *Collected Writings of Sog blzog pa Blo gros rGyal mtshan*, vol.1, 1975, pp. 555-557, 568 ; 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*, 1967, pp. 334-337 ; il faut néanmoins préciser qu’hormis les deux derniers, les auteurs cités ici mentionnent également les Sept ornements à un moment ou à un autre.

⁷¹ Sa skya Pandita Kun dga’ rgyal mtshan, *mKhas pa rnam sgron ‘jug pa’i sgo*, p. 108 : “*mtha’ drug mi shes na mdo rgyud gang shes kyang nor bar ‘gyur ste / slob dpon Zla ba grags pas : mtha’ drug bral bas nges par rtogs zhes gang smra ba // zla ba lta ‘dod sor mo’i rtsé la lta dang mtshungs // zhes gsungs pa lta ro // mtha’ drug gi tshul rgyas par gzhen 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 / [etc.]”*. Il faut noter que Sa skya Pandita y ajoute quatre intentions allusives (*abhiprāya* ; *dgongs-pa*) et les quatre arrière-pensées (*abhisamḍhi* ; *ldem dgongs*), qui sont utilisées pour l’exégèse des *sūtra* : à ce sujet, v. P. Arènes, 2002b, pp. 20-25, 28, 34-35. .

⁷² P. Arènes, 2002b, pp. 28, 36-37.

1.3.2. Nature et emploi

Le cycle du *Guhyasamājatantra*⁷³ a la particularité de comporter des œuvres (*tantra* racine, *uttaratantra* et *tantra* explicatifs), toutes (i.e. pas seulement le *tantra*-racine) considérées comme paroles de *buddha* (*buddhavadhana*)⁷⁴.

De ce fait, l'un de ses *tantra* explicatifs (*ākhyānatantra*), le “Tantra du Compendium de la Sagesse adamantine” (*Vajrajñānasamuccayatantra*)⁷⁵, et l'un de ses commentaires, “La Lampe qui illumine” (*Pradīpoddyotana*)⁷⁶ de Candrakīrti (IXe s.?) (qui l'aurait utilisé comme source⁷⁷) sont les références essentielles, en matière de “sept ornements”, de la tradition exégétique. Ce *Vajrajñānasamuccayatantra* (*Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgyud*) constituait sans doute, au moins au XIe s., une référence connue et reconnue, puisque le maître et traducteur cachemirien qui traduisit, en Tibétain, le *Pradīpoddyotana*, Śraddhākaravarman, disciple de Śāntipāda⁷⁸, compose un court traité dans lequel il choisit d'exposer l'appareil des “Sept Ornements” tel qu'il apparaîtrait dans le *Vajrajñānasamuccayatantra*.⁷⁹

⁷³ *Sarvatathāgata kāyāvākcittarahasyaguhyasmājanāmamahākālpārāja* ; *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, P. 81, vol. 3, 174. 3.5 - 203. 2.1 (T. 442-443). Selon Adelheid Pfandt qui cite, à ce sujet, Eastman (1980), le *Guhyasamājatantra* qui, dans le colophon du *bKa' 'Gyur*, est dit avoir été traduit par Śraddhākaravarman et Rin chen bzang po, pourrait avoir été traduit, d'abord beaucoup plus tôt (8 / 9e s.) (mn. de Dun Huang ST 438) par Vimalamitra et Ka ba dPal brtsegs (chap. 1-17) ainsi que par Buddhaguhya et 'Brog mi dPal gyi ye shes (18e chap.) puis révisé, plus tard, par Śraddhākaravarman et Rin chen bzang po : v. Adelheid Pfandt, “The *Lhan karma* a source for the history of tantric buddhism”, dans *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, édité par H. Eimer et D. Germano, 2002, pp. 140-141.

⁷⁴ V. E. Steinkellner, 1978, p. 448 et R. Thurman, 1988, pp. 128-129, 130.

⁷⁵ *Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra* ; *Ye shes rdo rje kun las btus pa*, P. 84, vol. 3, 252.3.2 - 254.1.5 (T. 447). Il 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. Il existe dans le *bKa' 'gyur* de sDe dge une version beaucoup plus détaillée que celle-ci (T. 450) : v. Matsunaga, 1964, p. (22) / 838.

⁷⁶ *Pradīpoddyotana-nāma-ṅkā*, v. *supra*, n. 6).

⁷⁷ Pour la controverse concernant ce caractère particulier d'être la source du *Pradīpoddyotana*, v. Y. Matsunaga, 1964, pp. 20-23 / 840-837) ; P. Arènes, 2002, pp. 166-167. En ce qui concerne l'origine incertaine du système ou/et de ses éléments, v. E. Steinkellner, 1978, pp. 449 et 452 ; M. Broido, 1988, p. 107, n. 64.

⁷⁸ Ratnākaraśāntipāda gardien de la porte est de Vikramaśīla, disciple de Nāropā : les dates de ce dernier sont controversées : 1016-1100 (Guenther) ; 980-1040 (Ferrari) ; 924-1039 (Naudou).

⁷⁹ Pour des détails concernant l'auteur et le texte (trad., etc.) v. P. Arènes, 2002, pp. 163-183.

Bien qu'une certaine tendance à la systématisation soit à l'œuvre dans la tradition indienne⁸⁰, il semblerait que ce soit plutôt la tradition herméneutique tibétaine qui ait généralisé l'usage et l'application des "sept ornements" à des textes n'appartenant pas au cycle du *Guhyasamājatantra*. C'est ainsi que le *shad thabs* (moyen ou mode d'explication) des "sept ornements" a été utilisé pour tous les principaux *tantra* de la classe *anuttara*⁸¹. Diverses raisons peuvent être avancées pour expliquer cela : d'abord, le fait, déjà relevé, que les textes du cycle du *Guhyasamājatantra* soient classés comme paroles du *buddha* (*buddhavacana*)⁸² ; ensuite, peut-être, l'adage évoqué, entre autres⁸³, par Bu ston rin chen grub (1290-1364), selon lequel, pour expliquer un *tantra*, il faut utiliser un autre *tantra* :

“En ce qui concerne les *tantra*, il faut les comprendre à l'aide d'autres *tantra* ; puisqu'il en est ainsi, il faut éclaircir leur sens par l'intelligence de *sūtra* et des *tantra*”⁸⁴.

Les “Sept Ornements”

Avant de donner la traduction de l'exposé détaillé, par dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, des “Sept Ornements”, il n'est sans doute pas inutile de les présenter.

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

(1) la “présentation” (*upodghāta* ; *gleng bslang*) ou les “cinq présentations”⁸⁵ ; (2) les “manières d'atteindre la perfection, de devenir *buddha*” (*tshang rgya tshul*) / les “quatre procédures” (*nyāya* ; *rigs pa*

⁸⁰ M. Broido, 1988, p. 94.

⁸¹ E. Steinkellner soutient que les “sept ornements” ne sont applicables qu'au *Guhyasamāja*, 1978, p. 451, n. 17, : il a pu en être ainsi à l'origine mais M. Broido, 1988, p. 73, et R. Thurman, 1988, p. 133, soulignent leur application généralisée.

⁸² C'est en raison de cette prééminence du *Guhyasamājatantra* que Tsong kha pa (1357-1419) justifie l'application des “sept ornements” à tous les autres *anuttaratantra* : v. Tsong kha pa, *Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgya cher 'grel pa*, *Collected Works, rJe yab sras gsung 'bum*, éd. de bKra bshis lhun po, vol. CA, fol. 451 ff. (cit. de R. Thurman, *ibid.*).

⁸³ Comme, par exemple, Tāranātha (1575-1635?), dans *sGrol ma'i 'grel pa*, *The Collected Works of Jo nang rje btsun Tāranātha*, vol. 12, 1985, ff 553-581 : v. trad. P. Arènes, 1996, p. 371.

⁸⁴ Bu ston rin chen grub, *sGron ma rab gsal*, 150.1 : / *rgyud ni rgyud gzhan dag gis rtogs par bya // zhes gsungs pa'i phyir / mdo dang / rgyud dang / rtog pa la sogs pas 'di'i don gsal bar phyed bar rtogs par bya'o //*

⁸⁵ [1] le nom (*samjñā* ; *ming*) , [2] le destinataire (*nimittam* ; *ched*) [3] l'auteur (*kartā*; *byed pa po*), [4] l'étendue (*pramā* ; *tshad*) [5] le but (*prayojana* ; *dgos pa*).

(*bzhi*)⁸⁶ ; (3) les “six extrêmes”, ou “six possibilités alternatives” (*ṣaṭkoṭi*; *mtha' drug*); (4) les “quatre modes d’explication” (*caturvidhākhyāyikā* ; *bshad tshul bzhi*) ; (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” (*pañcapudgala*; *gang zag lnga*) ; (7) les “deux vérités certaines” (*satyadvayavinirṇaya* ; *bden gnyis nges pa*).

Les ornements 3 et 4 concernent plus proprement l’exégèse herméneutique : ce sont les plus connus.

Le premier ornement, “la présentation”, définit les textes de manière générale ; de nature paratextuelle, il cadre l’origine et l’usage du *tantra* qu’il présente.

Le second, les “quatre procédures” ou “manières d’atteindre la perfection, de devenir *buddha*” rappellent la nature et les éléments constitutifs de la voie du *pāramitāyāna* et du *mantrayāna*.

Le cinquième et le sixième traitent, en quelque sorte, de didactique puisqu’ils analysent les auditeurs et les distinguent en catégories, exposent les divers types de sens, i. e. d’interprétation, convenant à chaque catégorie.

Le septième, “deux vérités certaines” consistent en instructions générales concernant l’usage des sept ornements du point de vue des deux vérités (la Vérité conventionnelle : *samvṛtisātya* et la Vérité Ultime: *paramārthasātya*).

La bipartition fonctionnelle qu’on peut constater, a conduit certains spécialistes à mettre en doute l’homogénéité, quant à la fonction herméneutique⁸⁷, de cet appareil.

Pourtant, ces ornements (les 1er et 2e, les 5e, 6e, et 7e) dont la fonction n’apparaît pas, à proprement parler, herméneutique ne figurent pas dans les sept ornements pour des raisons purement rhétoriques : ils correspondent à des préoccupations capitales pour l’exégèse bouddhiste, c’est à dire des préoccupations didactico-sotériologiques.

Si l’on souhaite comprendre la place et l’utilité de ces ornements (1er, 2e, 5e, 6e et 7e), il faut considérer un aspect particulier ou une propriété particulière de la fonction interprétative des ornements (3e et 4e) réputés, eux, proprement herméneutiques.

Cet aspect ou cette propriété particulière de la fonction herméneutique, c’est d’entretenir une relation très étroite avec la critique de validité.

⁸⁶ (1) le continuum (*saṃtana* ; *rgyud*), (2) la base (*nidāna* ; *gleng gzhi*), (3) les mots certains (*nirukti* ; *nges pa'i tshig*), (4) la cause (*hetu* ; *rgyu*)

⁸⁷ V. E. Steinkellner, 1978, p. 451- 452.

C'est ainsi que, si une importance particulière a été accordée aux 3e et 4e ornements, i.e. aux "six possibilités alternatives" (*mtha' drug*) et aux "quatre modes d'explication" (*bshad tshul bzhi*), en particulier, par certains commentateurs de la tradition rNying ma pa⁸⁸, c'est non seulement en raison de leur utilité en matière d'interprétation, mais aussi et sans doute, surtout, en raison du fait que de leur usage, dépend la validité éventuelle, l'orthodoxie de textes aux origines controversées.

On voit alors plus clairement comment ces "ornements" (non herméneutiques)⁸⁹ qui replacent les textes et leur usage dans le cadre général de la doctrine bouddhiste - qui établissent donc les limites de validité de cet usage - et qui définissent strictement les destinataires des divers enseignements tantriques ainsi que la manière de les enseigner, obéissent, en fait, aux mêmes préoccupations que les ornements plus proprement herméneutiques, i.e. à des préoccupations didactico-sotériologiques dont le *dgos pa'i dgos pa (prayojanasya prayojana)*⁹⁰ est, en définitif, de guider tous les êtres vers l'état de *buddha* par la Voie des *anuttaratantra*.

2. Un exposé de l'appareil des "Sept Ornements" par dBal mang dKon mchog rgyal mtshan (1764-1863)

" Exposé des *anuttarayogatantra* et instructions concernant les méthodes d'explication des *tantra* ", deuxième section [de l'*Exposé du sens général des quatre classes de tantra, appelé "Porte des mantra"*⁹¹.]

" Deuxièmement, en ce qui concerne les instructions des méthodes d'explication (*man ngag gyi shes thabs*) des *tantra*, [pour appréhender] les connaissables, il existe les sept ornements des méthodes d'explication des *tantra* qui constituent le fondement de toute explication : [1] l'ornement de la présentation du sujet ; [2] l'ornement des manières d'atteindre la perfection [=l'état de *buddha*] - le propos de l'explication - qui se résume en les étapes de la Voie ; [3] l'ornement des Six Possibi-

⁸⁸ V. *supra*, n. 70.

⁸⁹ Il faut aussi noter que l'un de ces ornements (le premier "ornement", "présentation": *upodghāta* ; *gleng blang*) confère, en fait, aux *tantra*, un statut aussi précisément défini que celui des *śāstra* ; E. Steinkellner, 1978, p. 449, n. 12, a souligné la relation entre ces caractéristiques et celles requises pour un *śāstra* ; M. Broido, 1988, p. 87, relève que l'ensemble des caractères définissant les *śāstra* a été appliqué à des *tantra* (au *Hevajratantra* par Vajragarbha et au *Kālacakra*).

⁹⁰ M. Broido, 1988, p. 86-88.

⁹¹ *rNal 'byor bla med kyi rgyud kyi rnam bzhag dang / rgyud bshad thabs kyi man ngag gnyis*, dans *rGyud sde bzhi'i don rnam par bzhag pa sngags pa'i jug pa'i sgo*, vol. 5, *The Collected Works of dBal mang dKon mchog rGyal mtshan*, 1974. Dans la suite de cet article, le titre de cet ouvrage sera abrégé sous la forme de **Ng. J. G.**

lités alternatives (*ṣaṭkoṭi* ; *mtha' drug*) et [4] [celui] des Quatre Méthodes [d'explication] (**caturvidakya* ; [*bshad*] *tshul bzhi*) qui commentent ainsi le sens des textes ; [5] l'ornement du mode d'explication [indiquant] quel sens expliquer et à quels auditeurs [le faire] ; [6] l'ornement de l'individu, de l'auditeur qui s'engage dans les *tantra* ; [7] l'ornement des deux vérités certaines qui [établit] ainsi [avec] certitude le sens [à] expliquer⁹².

Premièrement, [on] expose l'**ornement de la présentation** parce qu'il faut expliquer et présenter au moyen de cinq particularités :

[1] la particularité du nom propre à chaque *tantra* ; [2] la particularité des disciples auxquels [chaque *tantra*] est destiné ; [3] la particularité de l'auteur ; [4] la particularité du sens des mots ; [5] particularité du but (*prayojana*)⁹³.

Deuxièmement, dans l'**ornement des manières d'atteindre la perfection** [= l'état de Buddha], il y a quatre caractéristiques :

[1] le continuum (*saṃtana* ; *rgyud*),
 [2] la base (*nidāna* ; *gleng gzhi*),
 [3] les mots certains [i.e. la ferme résolution des paroles d'engagement] (*nirukti* ; *nges tshig*),
 [4] la cause (*rgyu* ; *hetu*).

[1] le continuum

Il est exposé aussi que de même [qu'on appelle "continuum" le fait de] naître humain dans sa dernière existence [en tant que pratiquant] du Véhicule des perfections (*pāramitāyāna*), le fait d'être ordonné moine, de demeurer dans la pratique scrupuleuse de la discipline (*vinaya*), de demeurer dans la concentration inébranlable, ([tous] ces quatre [éléments] résumant les manières d'atteindre la perfection⁹⁴ de la Voie dépourvue d'attachement), de même, le fait d'atteindre l'extrême limite du stade de création, (*utpattikrama*) grossier et subtil, transmuté en orgueil divin

⁹² V. dBal mang Kon mchog rgyal mtshan, *Ng. J. G.*, p. 23 : / *gnyis pa rgyud bshad thabs kyi man ngag ni / shes bya chos can / rgyud bshad thabs kyi rgyan bdun yod de / gang bshad par bya ba'i gzhi gleng bslang gi rgyan / bshad don lam gyi rim par sdud pa 'tshang rgya tshul gyi rgyan / gzhung don ji ltar 'grel ba mtha' drug dang tshul bzhi'i rgyan / nyan pa po gang la don gang la 'chad pa 'chad tshul gyi rgyan / rgyud la 'jug pa'i gang zag nyan pa po'i rgyan / bshad don ji ltar nges pa bden gnyis nges pa'i rgyan rnams su yod pa'i phyir /*

⁹³ *Ibid.* (suite) : / *dang po gleng bslang gi rgyan bzhag tu yod de / rgyud rang rang la mtshan gyi khyad par / ched du bya ba'i gdul bya'i khyad par / mdzad pa po'i khyad par / tshig don gyi khyad par / dgos pa'i khyad par lnga'i sgo nas gleng bslang te 'chad dgos pa'i phyir /*

⁹⁴ i.e. l'état de *buddha*.

(*garva ; nga rgyal*)⁹⁵, est appelé “continuum” (*rgyud*) parce que c’est [un processus] comparable au fait de reprendre naissance.

[2] la base

De même que, bien qu’avant de quitter sa résidence et d’être ordonné moine, [chacun porte] des marques et vêtements différents, devenu moine, [chacun] porte [alors] les mêmes [sortes de] vêtement que tous les [autres] moines, de même, toutes les déités [du *mandala*] appartiennent à une [seule et même] famille [celle] du Grand et Secret Vajradhara et, comme l’étape d’achèvement (*nispannakrama*) (où [, de même,] tous les phénomènes sont d’un même goût (*ekarasa ; ro gcig*) dans la Claire Lumière (*prabhasvara*)), est la base d’émanation du *mandala* qui la prend pour support, on l’appelle “base” (*gleng gzhi*).

[3] les mots certains (*nirukti ; nges tshig*) :

En ce qui concerne les vœux et engagements, comme on demeure (*gnas*) dans le devoir (*dgos*) de [les] conserver intactes (*nges par brten*), de manière parfaite⁹⁶, on parle de “pérénnité certaine” (*nges pa’i gnas*) ou de “mots certains” [en référence à la ferme résolution des paroles d’engagement] (*nges tshig*).

[4] la cause :

En ce qui concerne l’entraînement en les trois conduites dotées des neuf caractéristiques de la danse⁹⁷ telle que la grâce, etc., [on l’appelle “cause”(*rgyu*)] parce qu’elle est la cause de l’approche de la *Bodhi* qui est le fruit⁹⁸.

Troisièmement, les “ornements” des “Six possibilités alternatives”(*mtha’ drug ; ṣaṭkoṭi*).

⁹⁵ V. *supra*, n. 45.

⁹⁶ *gdon mi za bar* : ou indubitable

⁹⁷ 1) *sgegs pa* : la séduction 2) *dpa’ ba* : l’intrépidité 3) *mi sdug pa* : le dégoût 4) *rgod* : la sauvagerie 5) *’drug* : l’humour 6) *shul* : la frayeur 7) *rnying rje* : la compassion 8) *rngam* : la majesté 9) *zhi ba* : le calme. V. A. Wayman, 1977, p. 22.

⁹⁸ *Ibid.* (suite, pp. 23-24) : / *gnyis pa ’tshang rgya tshul gyi rgyan la khyad par bzhi yod de / rgyud dang / gleng gzhi dang / nges tshig dang / rgyu dang bzhi yod pa’i phyir / de yang bzhag tu yod de / phar phyin theg pa’i srid pa tha ma pa de mir skyes pa dang / rab tu byung ba dang / ’dul ba’i kun spyod la gnas pa dang / mi g.yo ba’i ting nge ’dzin la gnas pa dang bzhi po des chags bral gyi lam gyi ’tshang rgya tshul sdud pa ltar lha’i nga rgyal du ’phos pa’i bskyed rim phra rags mthar phyin pa ni skye ba blangs pa dang [24] ’dra bas rgyud ces brjod / khab nas ma byung ba’i tshes rtags dang cha lugs tha dad kyang rab tu byung na thams cad cha byad gcig pa ltar lha thams cad gsang chen rDo rje ’chang gi rigs gcig dang / chos thams cad ’od gsal du ro gcig pa’i rdzogs rim ni rten brten pa’i dkyil ’khor sprul pa’i gzhi yin pas gleng gzhi zhes brjod / dam tshig dang sdom pa ni gdon mi za bar nges par brten dgos pa’i gnas yin pas nges pa’i gnas sam nges pa’i tshig ces bya / sgeg pa la sogs pa’i gar gyi nyams dgu dang ldan pa’i spyod pa gsum la slob pa ni ’bras bu byang chub la nye ba’i rgyu yin pa’i phyir /*

[Sens à interpréter : *neyārtha* ; *drang don*] :

Parmi ces six ornements, lorsqu'un même mot de *vajra*⁹⁹ comporte deux sens qui ne concordent pas, l'explication qui expose le sens apparent, obvie, (*dnegos zin*) de ce mot de *vajra* constitue l'exposé en "sens à interpréter" (*drang du*) ; l'ensemble des deux sens (sens obvie et sens discord) comportant un sens à interpréter, on explique donc ce qu'on appelle le "sens à interpréter".

Exemple : c'est comme expliquer le sens du mot *Vajradhara* [en disant] "[*Vajradhara*, i.e.] qui tient, comme emblème, un *vajra* à cinq pointes"¹⁰⁰.

[Sens certain ou définitif : *nîtārtha* ; *nges don*]

Lorsqu'un même mot de *vajra* comporte deux sens qui ne concordent pas, l'explication qui montre le sens apparent et le sens discord, c'est l'explication en sens certain de ce mot de *vajra*. Pourquoi ?

Comme on comprend [désormais] les deux sens¹⁰¹, le sens obvie et le sens discord, [on appelle cette explication,] une explication du "sens certain".

Exemple : c'est comme expliquer le sens du mot "Vajradhara" (*rdo rje 'djin pa*) [en disant que c'est] l'Union (*zung 'jug*)¹⁰².

[Explication par intention spéciale (*saṃdhyā bhāṣita* / *saṃdh(y)āya bhāṣita* ; *dgongs pas bshad pa*¹⁰³)]

L'explication (*bshad pa*) utilisant des mots "contraires", différents, en vue (*dgongs nas*) [d'exprimer] un sens différent qui n'est pas commun aux classes de *tantra* inférieurs, [et] qui est destiné aux disciples de facultés supérieures : telle est la définition de l'explication des mots de *vajra* au moyen d'une intention [spéciale][*dgongs pas*]. C'est ainsi [qu'il faut] comprendre, par cette définition le sens des mots "explication au moyen d'une intention"[*dgongs pas bshad pa*].

⁹⁹ Ce mode d'expression, voire ce type de discours utilisé dans les *tantra*, qui est appelé en tibétain *rdo rje tshig* et en sanskrit *vajrapāda* est bien difficile de traduire en français puisqu'on pourrait hésiter entre "mots de *vajra*", "stance de *vajra*", "syntagme de *vajra*", "énoncé de *vajra*", suivant les contextes.

¹⁰⁰ *Ibid.* (suite, p. 24) : *gsum pa mtha' drug gi rgyan la drug las / rdo rje'i tshig gcig la don mi thun pa gnyis yod pa'i nang nas tshig de'i ngos zin gyi don bstan pa'i bshad pa de rdo rje'i tshig de'i drang don du bstan pa'i mtshan nyid yin te / ngos zin gyi don dang mi mthun par don gnyis pa zhig drang du yod pas drang don zhes bshad pa'i phyir / mtshan gzhi ni / rdo rje 'dzin pa zhes pa'i tshig don rdo rje rtse lnga pa phyag mtshan du 'dzin par bshad pa lta bu'o //*

¹⁰¹ *don gnyis der nges pas* : m. à m. : il y a certitude dans les deux sens.

¹⁰² L'Union et la Claire Lumière sont les deux stades finaux l'étape d'achèvement (*nispānakrama* ; *rdzog rim*)

¹⁰³ V. D. Seyfort Ruegg, 1985, p. 309.

Exemple : c'est comme expliquer, l'expression "une toute jeune fille aux grands yeux, etc." (chapitre huit du [*Guhya*]*samāja*), [en disant que c'est] "l'Union"(*zung 'jug*)¹⁰⁴.

[Explication n'usant pas d'intention spéciale (*na samdhyā bhāṣita- ; dgongs min*)] :

l'explication (*bshad pa*) n'usant pas d'intention spéciale (*dgongs pa ma yin pa*) [pour expliquer les] mots de *vajra*, n'est pas (*min*) une explication utilisant des mots "contraires" (*sgra 'gal ba*), différents, en vue (*dgongs nas*) [d'exprimer] un sens différent, mais, c'est une explication qui montre clairement le sens de ce qui est à expliquer en usant de mots "directs" à l'intention de disciples de facultés moindres, [i.e.] un sens quelconque qui n'est pas commun aux *tantra* inférieurs. [C'est ainsi qu'on] peut comprendre, par cette définition, le sens des mots ["explication n'usant pas d'une intention" (*dgongs pa ma yin pas bshad pa*)].

Exemple : c'est comme expliquer l'expression "le *vajra* dépourvu de soi" (chapitre deux du [*Guhya*]*samāja*), comme [étant] la Claire Lumière.

[Explication conforme au code lexical ou conforme aux mots (*yathāruta*) ; *sgra ji bzhin pa*) des mots de *vajra*] :

L'explication conforme au code lexical des mots de *vajra*, [c'est] l'explication qui montre clairement les méthodes de réalisation des [Quatre] Activités (*'phrin las [bzhi]*) telles que l'apaisement (*śantī ; zhi ba*), etc., ainsi que les huit réalisations (*siddhi*), la réalisation de *maṇḍala* dessinés. On peut distinguer deux subdivisions : l'explication conforme au code lexical dépourvue de deux sens et l'explication conforme au code lexical dotée de deux sens.

En ce qui concerne la première, c'est comme l'explication¹⁰⁵ conforme au code lexical des trois classes de *tantra* inférieurs.

En ce qui concerne la seconde, c'est comme, dans le cinquième chapitre du [*Guhya*]*samāja*), l'explication conforme au code lexical [du passage commençant par] "les êtres [en nombre] sans limite, etc".¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *Ibid.* (suite, pp. 24-25) : *rdo rje'i tshig gcig la don mi mthun pa gnyis yod pa las ngos zin gyi don dang mi mthun pa'i don gnyis pa ston pa'i bshad pa rdo rje'i tshig de'i nges don du bshad pa'i mtshan nyid yin te / ngos zin dang mi mthun pa'i don gnyis pa der nges pas nges don zhes bshad pa'i phyir / mtshan gzhi ni / rdo rje 'dzin pa zhes pa'i tshig don zung 'jug la bshad pa lta bu'o // gdul bya dbang po mchog gi ched du rgyud sde 'og ma dang thun mong du ma gyur pa'i don gzhan la dgongs nas sgra 'gal ba gzhan gyis ston pa'i bshad pa de / rdo rje tshig de'i dgongs [p. 25] pas bshad pa'i mtshan nyid yin te sgra don yang des shes so // mtshan gzhi ni / 'dus pa'i le'u brgyad par / na chung gzhon nu mig yangs pa zhes sogs zung 'jug la bshad pa lta bu'o //*

¹⁰⁵ C'est à dire, d'un sens direct.

[L’explication non conforme au code lexical ou non conforme aux mots (*nayathāruta* ; *sgra ji bzhin ma yin pa*) :]

L’explication non conforme au code lexical des mots de *vajra*, c’est l’explication des mots de *vajra* forgés par un *tathāgāta*, qui ne figurent pas dans les traités (*śāstra*) de grammaire des grammairiens et qui sont assignés [arbitrairement] à un sens [donné].

Exemple : c’est comme l’explication de *kōṭakya*, etc., comme les dix vents¹⁰⁷.

Quatrième[ment] : parmi les quatre ornements des “**Quatre modes d’explication**”, [on trouve] :

[1] L’explication selon le “**sens littéral**” (*akṣarārtha* ; *tshig gi don / yig don*)¹⁰⁸ : c’est une explication des mots de *vajra*, qui a la capacité de [les faire] comprendre, en s’appuyant seulement sur les textes de grammaire des grammairiens¹⁰⁹, et en assignant à ces mots leur sens obvie.

¹⁰⁶ *Ibid.* (suite, p. 25) : *bshad bya'i don rgyud sde 'og ma man chad dang thun mong du ma gyur pa'i don gang zhiq gdul bya dbang po dman pa'i ched du don gzhan la dgongs nas sgra 'gal ba gzhan gyis bstan pa min par don de sgra drang thad du gsal bar ston pa'i bshad pa de rdo rje'i tshig de'i dgongs pa ma yin pas bshad pa'i mtshan nyid dang sgra don yang shes par nus so // mtshan gzhi ni / 'dus pa'i le'u gnyis par / bdag med pa'i rdo rje zhes pa 'od gsal la bshad pa lta bu'o // dkyil 'khor bri sgrub dang / zhi sogs kyi las sgrub tshul dngos grub brgyad sogs gsal bar ston pa'i bshad pa de / rdo rje tshig de'i sgra ji bzhin par bshad pa'i mtshan nyid / dbye na don gnyis pa med pa'i sgra ji bzhin pa dang / don gnyis pa can gyi sgra ji bzhin pa gnyis ldang po ni / rgyud sde 'og ma gsum gyi sgra ji bzhin pa lta bu'o // gnyis pa ni / 'dus pa'i le'u lnga par / sems can 'tshams med sogs kyi sgra ji bzhin pa lta bu'o //*

sans limites (?) : *'tshams med* : ; le terme tibétain qui figure ici *'tshams* ne faisant pas sens, sans doute faut-il lire *mtshams med*.

¹⁰⁷ V. P. Arènes, 2002b, pp. 26-27, et n. 83.

¹⁰⁸ dBal mang dKon mchog rgyal mtshan donne *yig [ge'i] don*, *ibid.*; mais *tshig gi don* et *yi ge'i don* sont attestés pour les *rgyan bdun*, v. M. Broido, 1983, p. 19.

¹⁰⁹ dBal mang dKon mchog rgyal mtshan ne mentionne pas le fait que le sens littéral est considéré comme un “ornement de mots” (*śabdālaṃkāra* : V., Bhavyakīrti, *Pradīpodyotanābhisaṃdhiprakāśikā*, f. 108a 3.- 109a 2 (cit. de E. Steinkellner, 1978, p. 454, n. 29) : le sens littéral est, selon Bhavyakīrti, le seul à être considéré comme un “ornement de mots” (*śabdālaṃkāra*) alors que les trois autres seraient des “ornements de sens” (*arthālaṃkāra*), particularité qui pourrait expliquer pourquoi il n’est pas nommé dans la première partie du *Vajrajñānasamuccaya*, ce dont s’étonne Y. Matsunaga (1964, p. 839 (21)).

Exemple : c'est comme l'explication de l'univers et de son contenu séparés des "Quatre extrêmes"¹¹⁰, par la non substantialité (*dngos po med pas*), etc¹¹¹.

[2] L'explication selon le "sens commun" ou "sens général" (*sa-mastāṅgārtha* ; *spyi'i don*) : c'est l'explication des mots de *vajra* qui montrent le sens des pratiques communes aux pratiquants, jusqu'aux pratiquants du stade de création (*utpattikrama* ; *bskyed rim*)¹¹². [On peut] distinguer, [dans cet ornement], deux [aspects] :

[a] le sens commun des pratiques communes à deux [catégories d'individus] :

1. ceux qui aspirent aux réalisations (*siddhi*) mondaines ('*jig rten pa'i dngos grub*) 2 - ceux qui aspirent à la réalisation suprême (*mchog gi dngos grub*). Ces pratiques concernent le stade de création (*utpattikrama*).

[b] le sens commun des pratiques communes aux pratiquants des classes de *tantra* inférieurs [et à d'autres] :

[1] sens commun des pratiques communes des classes de *tantra* inférieurs et supérieurs : *yoga* de la déité ;

[2] sens commun des pratiques communes aux *sūtra* et aux *tantra* : compréhension de la Vacuité¹¹³.

¹¹⁰ Les quatre extrêmes (*cāturanta*) sont quatre conceptions selon lesquelles un phénomène pourrait être produit (1) de lui-même, (2) d'autre chose, (3) des deux, (4) sans cause : l'invalidité de ces quatre conceptions est utilisée pour montrer la vacuité des phénomènes.

¹¹¹ i.e. comme étant des phénomènes dépourvus de soi (*bdag med pa*).

¹¹² *Ibid.* (suite, pp. 25-26) : *don de la ming de 'jug pa sgra ba rnams kyi sgra'i bstan bcos la med par de bzhin gshegs pa 'ba' zhig gis brda' mdzad pa'i rdo rje'i tshig de'i bshad pa de rdo rje'i tshig de'i sgra ji bzhin pa ma yin par bshad pa'i mtshan nyid / mtshan gzhi ni / ko tā khya la sogs rlung bcur bshad pa lta bu'o // bzhi pa tshul bzhi'i rgyan la bzhi las / don de ming de la dngos su 'jug par sgra ba rnams kyi sgra'i gzhung tsam la brten nas thon par nus pa'i rdo rje'i tshig de'i [p. 26] bshad pa de / yig don du bshad pa'i mtshan nyid / mtshan gzhi / dngos po med pas zhes sogs kyis snod bcud mtha' bzhi dang bral bar bshad pa lta bu'o // bskyed rim pa man chad gang rung dang nyams su blang bya thun mong ba'i don ston pa'i rdo rje'i tshig de'i bshad pa de spyi don du bshad pa'i mtshan nyid //*

¹¹³ *Ibid.* (suite, p. 26) : / *dbye na 'jig rten pa'i dngos grub don du gnyer ba dang / mchog gi dngos grub gnyer ba gnyis ka'i nyams su blang bya thun mong ba'i spyi'i don dang / rgyud sde 'og ma man chad dang thun mong ba'i spyi'i don gnyis / dang po ni / bskyed rim lta bu 'o // gnyis pa la rgyud sde gong 'og thun mong ba'i spyi'i don dang / mdo sngags thun mong ba'i spyi'i don gnyis / dang po ni / lha'i rnal 'byor lta bu / gnyis pa ni / stong nyid rtogs pa'i lta ba lta bu'o // Selon Candrakīrti et Bu ston, ce "sens" aurait pour fonction d'établir une relation entre les pratiquants de stades inférieurs de la pratique et les stades supérieurs auxquels ils*

[3] Explication selon le “sens caché” (*garbhyārtha* ; *sbas (pa'i) don*)¹¹⁴:

c'est l'explication des mots de *vajra* (*rdo rje tshig*), qui montre, parmi les quatre “sens” discords [qui s'] y [rapportent]¹¹⁵, le sens de l'un quelconque des trois “sens cachés”.

[On peut en donner] comme exemple [le fait de parler de] “l'absence d'objets¹¹⁶[existant en soi], etc.” [quand on] expose l'Esprit isolé (*cittavivikta* ; *sems dben*)¹¹⁷ et le Corps illusoire (*mayākāya / mayādeha* ; *sgyus lus*)¹¹⁸.

Si [l'on désire entrer dans le détail, on peut] distinguer trois [sortes de “sens] cachés”:

[1] [“sens] caché” du *dharma* d'attachement (*rāgadharma* ; ‘*dod chags chos sbas*)¹¹⁹

peuvent aspirer ou qu'ils peuvent redouter, et de les rassurer (v. M. Broido, 1983, p. 42 ; E. Steinkellner, 1978, p. 455 ; R. Thurman, 1988, p. 140).

¹¹⁴ Tout le passage concernant le sens caché a déjà été traduit, commenté et publié dans P. Arènes, 1998, pp. 189-192 ; néanmoins, il me paraît indispensable de le faire figurer à sa place dans l'ensemble beaucoup plus vaste dont il fait partie et dont je donne la traduction, ici.

¹¹⁵ L'auteur semble faire allusion ici à des modes d'explication faisant référence à des sens “discord” (*mi mthun pa*), ce pourrait être, alors, l'explication non conforme au code lexical, l'explication par intention spéciale et l'explication ultime, le sens caché faisant le quatrième ; mais, étant donné sa définition, le sens certain ou définitif pourrait peut-être aussi figurer dans cette liste.

¹¹⁶ V. *supra*, n. 111.

¹¹⁷ Deuxième étape de la pratique du stade d'achèvement (*sampannakrama* ; *rdzogs rim*) grâce aux *yoga* “d'isolement de la parole” comme la “récitation de *vajra*”, etc., on réalise “l'Esprit isolé de Claire Lumière similaire ultime” (*sems dben dpe'i 'od gsal mthar thug*) : l'esprit est “isolé” des conceptions et des “vents” qu'elles chevauchent. Cette réalisation permet de séparer le corps grossier (*lus rags pa*) du corps subtil (*lus phra ba*), v. Geshe Kelsang Gyatso, *Claire Lumière de Félicité, le Mahamudra dans le Bouddhisme du Vajrayana*, 1986, pp. 201, 204-205.

¹¹⁸ Il y a deux Corps illusoires : l'un “impur” (*ma dag pa'i*) développé d'abord, l'autre “pur” (*dag pa'i*) ; la différence de pureté correspond à une différence de qualité dans la réalisation de la Vacuité, par l'esprit de Claire Lumière ; le Corps illusoire impur correspond à la troisième étape du stade d'achèvement et se développe à partir du “vent” subtil servant de monture à l'Esprit isolé de Claire Lumière. Il est appelé “illusoire” parce qu'illustré par douze comparaisons synonymes d'illusion (*māyā*) : v. Geshe Kelsang Gyatso, *op. cit.*, pp. 200, 205-206 (à propos de ces comparaisons, v. E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, 1944, t. I, pp. 357-387)

¹¹⁹ Le “sens caché” du *rāgadharma* est rattaché par E. Steinkellner (1978, p. 455) et par R. Thurman, (1988, p. 141) à la première étape (*vajrajāpa*) du stade d'achèvement

[2] [“sens] caché” de l’Illusion [de la Vérité] conventionnelle (*samvṛtimāyā ; kun ‘job [bden pa’i] sgyu ma*).

[3] [“sens] caché” de l’Esprit d’apparence [blanche] (*snang ba [dkar lam pa’i] sems*)¹²⁰

En ce concerne le premier “sens caché”, il ya deux subdivisions :

[1. 1] le “*dharma* d’attachement” de la base (comme les absorptions méditatives (*samapātti*) d’union¹²¹ des bases de purification de la Voie) et

[1. 2] le *dharma* d’attachement des absorptions méditatives des pratiquants du stade de création et des pratiquants du stade d’achèvement.

En ce qui concerne le second “sens caché”, c’est celui de l’Illusion :

[2. 1] de la base¹²² : le Corps primordial (*nivāsita kāya ; gnyug ma’i lus*), le Corps de rêve (*svapanakāya ; rmi lam gyi lus*)¹²³, le Corps de vent de l’état intermédiaire (*bar do rlung gi lus*), etc.,

[2. 2] et de la Voie : le Corps Illusoire analogue et le Corps Illusoire véritable (*sgyu lus rjes mthun dang dngos gnas*), etc.

En ce qui concerne le troisième “sens caché”, c’est celui de l’Esprit d’apparence [blanche] :

[3. 1] de la base, comme les trois apparences du sommeil et de la mort¹²⁴

[3. 2] et de la Voie, comme les trois apparences de la Voie.

A qui [le Sens caché] est-il caché ? [II] est caché [aux pratiquants] des classes inférieures de *tantra* et, dans ses trois manières d’être caché,

(*utpannakrama*), alors que M. Broido (1983, p. 41) le situe après la troisième du même stade.

¹²⁰ “L’Esprit d’apparence blanche” est un état de conscience subtile du moment de la mort, qui suit la dissolution des quatre éléments (v. Geshe Kelsang Gyatso, *op. cit.*, pp. 83-84).

¹²¹ *pho mo snyoms ‘jug* (dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, *Ng. J. G.*, p. 26. 5.)

¹²² *gzhi’i [...] sgyu ma’i sbas pa* (dBal dKon mchog rgyal mtshan, *Ng. J. G.*, p. 26. 5. 6.)

¹²³ Le “corps de rêve” est très proche du “corps illusoire” auquel il peut se mélanger (v. Geshe Kelsang Gyatso, *op. cit.*, pp. 206-207)

¹²⁴ Trois états de conscience successifs expérimentés lors de l’endormissement et de la mort : v. Lati Rinpoché, Jeffrey Hopkins, E. Napper, trad. de G. Driessens, V. Paulence, M. Zaregradsky, *La Mort l’Etat Intermédiaire et la Renaissance dans le Bouddhisme Tibétain*, 1980, pp. 42-50, et Geshe Kelsang Gyatso, *op. cit.*, pp. 84-85, 115- 116.

il est caché en existant en essence à l'intérieur¹²⁵ sans être apparent à l'extérieur¹²⁶.

[4] Explication de “[sens] **ultime**” (*kolikārtha* ; *mthar thug gi (/pa'i don)*) :

C'est l'explication qui montre le sens de l'un quelconque des deux “ultimes” parmi les quatre sens discords de ces mots de *vajra*.

Exemple : c'est comme enseigner [la doctrine] de la Claire Lumière (*prabhāsvara* ; *'od gsal*) et l'Union (*yuganaddha* ; *zung 'jug*), [i.e. les stades finaux du Stade d'achèvement (*sampannakrama* ; *rdzogs rim*)] au moyen de “l'absence d'objets”¹²⁷[existant en soi], etc¹²⁸.

En ce qui concerne le sens [immédiat] des mots (*sgra don*), la dissolution des vingt cinq objets grossiers (*rags pa nyer lnga* ; *pañcaviṃśati sthūtam*), c'est les trois [phénomènes] : apparence (*snang ba [dkar lam pa'i sems]*), croissance (*mched [pa dmar lam pa'i sems]*), obtention (*nyer thob [nag lam pa'i sems]*)¹²⁹ ; en ce qui concerne “l'ultime” de la dissolution graduelle de ces trois, c'est l'Union et la Claire Lumière.

C'est ainsi parce que l'esprit très subtil se transforme en la nature de la Félicité née simultanément et [c'est] “l'Ultime” de la Claire Lumière [qui apparaît] au moyen de la disparition des deux apparences dans la Vacuité (*śūnyatā* ; *stong nyid*) [et aussi] parce que ce “vent” très subtil,

¹²⁵ Pour la problématique intérieur/extérieur et le “sens caché” : v. Mi Pham sur le *Kālacakratantra* (cit. de M. Broido, 1988, p. 79, 105, n. 39).

¹²⁶ dBal dKon mchog rgyal mtshan, *Ng. J. G.*, (suite), pp. 26. 3. - 27. 1.: *rdo rje tshig de la don mi mthun pa bzhi yod pa'i nang nas sbas don gsum po gang rung gi don ston pa'i rdo rje'i tshig de'i bshad pa de sbas don du bshad pa'i mtshan nyid / mtshan gzhi / dngos po med pa'i sogs kyis sems dben dang / sgyus lus bstan pa lta bu'o // dbye na 'dod chags chos sbas / kun rdzob sgyu ma'i sbas pa snang ba sems sbas dang gsum / dang po la / lam gyi sbyang du gzhi'i pho mo snyoms 'jug lta bu gzhi'i dang / bskyed rim pa dang rdzogs rim pa'i snyoms 'jug lam gyi 'dod chags chos sbas gnyis / gnyis pa la / gnyug ma'i lus / rmi lam gyi lus / bar do rlung gi lus sogs gzhi'i dang / sgyu lus rjes mthun dang dngos gnas sogs lam gyi sgyu ma'i sbas pa'o // gsum pa la / gnyid dang 'chi ba'i snang pa gsum lta bu gzhi'i dang / lam gyi snang pa gsum lta bu lam gyi snang pa sems sbas so // gang la sbas na rgyud sde 'og ma man chad la sbas pa dang / p. 27] / *sbas tshul gsum las / phyi nas mi mngon par nang na snying por yod pa'i tshul gyis sbas pa'o //**

¹²⁷ V. *supra*, n. 111.

¹²⁸ *Ibid.* (suite, p. 27) : / *rdo rje'i tshig de la don mi thun pa bzhi yod pa'i nang nas mthar thug gnyis gang rung gi don ston pa'i bshad pa de mthar thug gi bshad pa'i mtshan nyid / mtshan gzhi ni / dngos po med pa'i sogs kyis 'od zung bstan pa lta bu'o /*

En ce qui concerne le sens “d'ultime”, *mtha'* / *kola* veut dire ici “qui atteint la limite” (v. R. Thurman, 1988, p. 141).

¹²⁹ En ce qui concerne ces trois états de conscience, v. *supra*, n. 124.

en s'érigeant en "Corps illusoire pur", est "l'Ultime" en tant que Corps d'Union¹³⁰.

Cinquième[ment, "manières d'expliquer" (*'chad tshul*) / "deux manières d'expliquer aux auditeurs" (*dvidhabheda ; nyan pa po la bshad tshul gnyis*)]

C'est l'ornement des méthodes d'explication parce qu'il faut expliquer trois des Six Possibilités alternatives ainsi que les deux premiers Modes d'explication aux individus ressortissant à un enseignement en public (exotérique) et [qu'il faut expliquer] le sens non conforme aux mots (au code lexical), le sens certain [ou définitif] (*nītārtha ; nges don*), le sens relevant d'une intention spéciale (*abhiprāyika ; dgongs pa can*) [i.e. les trois autres Possibilités alternatives], et les deux derniers modes d'explication aux individus relevant d'un enseignement acroamatique¹³¹.

Sixième[ment : la nature de l'auditeur (*nyan pa po*) / "les cinq sortes d'individus" (*pañcapudgala ; gang zag lnga*)]

Dans "l'ornement de l'auditeur", parmi les cinq types d'individu, [i.e. qui sont] semblables au lotus *utpala*, au lotus blanc, au lotus, à l'encens, au joyau, les quatre premiers relèvent d'un enseignement public et le cinquième d'un enseignement acroamatique.

Une fois que les tendances des disciples qui n'étaient pas [encore] sur la Voie se sont manifestées, il faut distinguer ceux auxquels il convient d'assigner des pratiques des [stades] supérieurs [ou] inférieurs du Corps Illusoire.

Si l'on donne comme définition de l'individu semblable au joyau, [le fait d'être un] individu qui demeure sur la Voie des *anuttara tantra*, assuré [de ce fait] d'accéder à l'état de *buddha* dans cette vie-ci et qui, jusqu'à présent n'étant pas allé au delà des *yogatantra*, a obtenu une initiation d'*anuttaratantra*, il faut [spécifier] que [cet individu] doit être un être humain du *jambudvīpa*, né de la matrice et doté des six éléments (*kham drug*) ; [en effet,] les êtres des enfers sont affligés de tortures trop intenses, les *preta* et les animaux sont des supports inférieurs, quant

¹³⁰ *Ibid.* (suite, p. 27) : / *sgra don ni / rags pa nyer lnga thim pa'i mtha' ni snang mched thob gsum yin la / de gsum rim gyis thim pa'i mtha' ni 'od gsal dang zung 'jug yin pas so // de yang yin te / shin tu phra ba'i sems de lhen skyes kyi bde ba'i ngo bor gyur te stong nyid la gnyis snang nub pa'i tshul gyis 'od gsal gyi mthar thug shin tu phra ba'i rlung de dag pa'i sgyu ma'i skur bzhengs pa'i tshul gyis zung 'jug gi skur mthar thug pa yin pa'i phyir /*

¹³¹ En privé, réservé à un public restreint de disciples choisis en fonction de leur maturité spirituelle.

Ibid. (suite, p. 27) : / *lnga pa 'chad tshul gyi rgyan yod de / mtha' drug gi gsum dang tshul bzhi'i dang po gnyis tshogs bshad kyi gang zag dang / sgra ji bzhin ma yin pa dang / nges don / dgongs bshad / tshul bzhi'i tha ma gnyis rnam slob bshad kyi gang zag la bshad par bya ba yin pa'i phyir /*

aux autres, ce ne sont pas des champs [d'accumulation] de *karma* (*las kyi sa ba*) puisque, chez les dieux, il n'y a pas de racine [d'actions]¹³².

Si l'on demande ce qu'il en est [dans le cas d'] une *yoginī* née de *nāga*, [on peut dire que] les *nāga* qui ont été bénis en tant qu'êtres humains par des *yoginī* ne sont pas [considérés comme] des *nāga*.

Selon le *Kālacakra*, pour un être du [continent] Uttarakuru, en ce qui concerne l'explication [du fait d']atteindre l'état de *buddha* durant cette vie-ci, il faut examiner si, [pour ce type] d'existence, les douze parties de terre¹³³ sont des champs [d'accumulation] de *karma*¹³⁴.

Et si l'on se demande si ceux qui sont dans leur dernière existence (*caraṃabhavika*) et bénéficient d'un support [de vie] à Akaniṣṭha, sont dotés de "canaux" (*rtsa*) et des éléments blanc et rouge¹³⁵ (*śukladhātu* et *lohitadhātu* ; *dkar dmar gyi 'du 'phrod*), [on peut répondre qu'] ils ont obtenu la maîtrise des dix pouvoirs.

Septième[ment] : Ornement de [l'établissement de] la certitude [au moyen] des deux Vérités.

Il y a deux Ornements : l'Ornement de la certitude par la Vérité conventionnelle (*samvĀtisātya*) et l'Ornement de la certitude par la Vérité Ultime (*paramārthasatyā*) ; si l'on veut distinguer ces deux Vérités étroitement mêlées, ce *tantra*-même doté des cinq caractéristiques de la présentation, on le présente au moyen de ces cinq caractéristiques et on l'explique ('*chad*) en "l'enveloppant" (*dril*) dans les étapes de la Voie au moyen des Quatre Ornements des méthodes d'obtention de l'état de *buddha*. Si l'on procède ainsi, et [si] l'on s'appuie sur les instructions du *bla ma* (*guru*), on déploie (*rgya bkrol te*)¹³⁶ [toutes les significations de

¹³² *Ibid.* (suite, pp. 27-28) : *drug pa nyen pa po'i rgyan la / ut pa la / pad dkar / pad ma / tsan ldan / rin po che lta bu'i gang zag lnga las / dang po bzhi tshogs bshad dang / lnga ba slob bshad kyi gang zag yin pa'i phyir / lam ma zhugs kyi rigs sad pa nas sgyu lus par yan man la ched du bya ba'i gdul bya 'jog mi 'jog dbyad par bya'o // rnal 'byor rgyud man ched kyi lam sngon du ma song bar sngags bla med kyi dbang thob pa'i tshe de la 'tshang rgya bar nges pa'i sngags bla med kyi lam la gnas pa'i gdul bya de rin po che lta bu'i gang zag gi mtshan nyid du 'jog de [p. 28] yin na dzam bu'i gling pa'i mi mngal skyes khams drug ldan pa yin dgos te dmyal ba ba sdug bsngal gyis mnar drags / yi dvags dang dud 'gro rten dman / gghan rnam las kyi sa pa ma yin / lha la rtsa med pas so /*

¹³³ *sa dum bu cu gnyis* : les douze continents ? c. à d. les quatre grands (*Jambudvīpa*, *Pūrvavideha*, *Godanīya*, *Uttarakuru*) flanqués, chacun, de deux sous-continentes ?

¹³⁴ *Ibid.* (suite, p. 28) : */ o na klu las skyes pa'i rnal 'byor ma lta bu ji lta zhe na / de ni klu rnam rnal 'byor mas mir byin gyis brlabs pa yin gyi klu min la / Dus 'khor nas sgra mi snyan pa tshe de la 'tshang rgya bar shad pa ni de'i tshe sa dum bu bcu gnyis las kyi sar gyur ram dpyad par bya 'o /*

¹³⁵ Provenant du père et de la mère.

¹³⁶ Les expressions *lier* (*bcing ba*) ou *déliier*, etc. sont courantes à propos des textes et de l'usage des ornements herméneutiques censés "lier" ou "déliier" les textes ; ici,

ce *tantra*] au moyen des Six possibilités alternatives et des Quatre Modes d'explication.

En ce qui concerne la distinction à opérer entre les explications à donner en public ou en privé aux cinq types d'individu [en fonction de leurs capacités], lorsqu'on enseigne à un disciple, [on peut se reporter] aux points contenus dans les six premiers Ornaments, toutes les explications étant le moyen de faire naître [directement ou indirectement] la compréhension de l'Union chez le disciple¹³⁷.

Pour connaître parfaitement¹³⁸ et obtenir l'Esprit pur de Claire Lumière et le Corps pur, Corps d'arc en ciel, l'état d'Union de *vajra*, il faut [connaître de manière] certaine les deux causes [i.e. des deux corps] de l'Union et en avoir l'expérience. Pour cela, il faut réaliser les “trois isollements”, etc., du stade de création et, après avoir obtenu l'initiation, observer parfaitement vœux et engagements, si [ces conditions] ne sont pas préalablement [réunies], aucun [résultat] ne pourra s'ensuivre.

Après avoir obtenu une connaissance parfaite du [double processus qui se déroule] dans un sens puis en sens inverse (*'gro ldog*)¹³⁹, si l'on n'est pas muni des instructions, après que soient apparus les trois [phénomènes

autre le terme “envelopper” *dril ba*, on a aussi *krol ba* “déplier” qui rejoint le sens étymologique du mot français “expliquer” (ex-plicare), i.e. déplier, déployer...le sens d'un énoncé.

¹³⁷ *Ibid.* (suite, p. 28) : *yang og min rten can gyi srid pa tha ma pa la / rtsa dang dkar dmar gyi 'du 'phrod yod dam zhe na de dbang bcu la mnga' brnyes pa yin pas so / / bdun pa bden gnyis nges pa'i rgyan la / kun rdzob bden pa nges pa'i rgyan dang / don dam bden pa nges pa'i rgyan gnyis yod de / de dag gi don phyogs gcig tu dril ba ni gang 'chad na gleng bslang ba'i khyed par lnga ldan gyi rgyud de nyid khyed par lngas bslangs te / 'tshang rgya tshul gyi rgyan bzhi sgo nas lam gyi rim par dril nas 'chad / ji ltar 'chad na bla ma'i man ngag la brten nas mtha' drug dang tshul bzhi'i rgya bkrol te 'chad / gdul bya gang la 'chad na gang zag lnga la tshogs bshad dang slob bshad so sor phye ste 'chad pa ni / rgyan dang po drug gi bsdus pa'i gnad yin la / de ltar bshad pa thams cad gdul bya la zung 'jug gi go ba bskyed pa'i thabs yin pas /*

¹³⁸ *nges pa* : ce terme est très difficile à traduire dans ce contexte : il s'agit d'obtenir une conviction intime, une parfaite proximité dans l'appréhension de la nature d'un phénomène.

¹³⁹ *Ibid.* (suite, pp. 28-29) : *thugs dag pa 'od gsal dang / sku dag pa 'ja' lus rdo rje'i sku zung du 'jug pa'i go 'phang nges pa dang thob pa la zung du 'jug rgyu'i ya gnyis po nges pa dang nyams su myong dgos pa dang / de la dben gsum bskyed rim dang bcas pa dgos shing de la dbang thob nas dam sdom tshul bzhin [p. 29] bsrung dgos pa sogs snga ma snga ma med na phyi ma phyi ma mi 'byung ba'i rjes su 'gro ldog legs par nges nas man ngag dang mi ldan pa la skye shi bar do gsum du shar nas 'khor ba'i 'khor lo bskor ba de man ngag dang ldan pa la 'chi ba 'od gsal la chos kyi sku / bar do longs spyod rdzogs pa'i sku / skye ba sprul pa'i skur 'char ba'i bden gnyis kyi man ngag rmad du byug ba'i dga' bde yang yang 'dren pa ni bden gnyis nges pa'i rgyan gyi gnad do / / rgya de rnams so sor phye na nyi shu rtsa brgyad yod la / rgyan tshul ngo bo tha dad dang / tha mi dad pa'i tshul gnyis dang / rgyan gyi sgra don sogs shes par bya'o //*

de] la naissance, la mort et l'état intermédiaire, on [ne] fait [que] tourner la Roue du *Samsāra*¹⁴⁰ ; [mais] à celui qui est muni des instructions, apparaissent le *dharmakāya*, de la Claire Lumière de la mort, le *sambhogakāya* accompli de l'état intermédiaire (*bar do*), le *nirmānakāya* de la naissance.

Les instructions des deux Vérités qui les font apparaître et entraînent encore et encore les merveilleuses joie et félicité, voilà ce en quoi consiste l'Ornement des deux Vérités certaines.

*

Si l'on distingue chacun de ces Ornements [avec leur subdivisions], il y en a vingt huit ; il faut savoir qu'il ya deux sortes de modes d'ornementation : ceux qui sont de nature différente et ceux qui sont de nature non différente ; il faut connaître en outre le sens des appellations [qui désignent les divers] ornements."

3 L'exposé de dBal dKon mchog rgyal mtshan et la tradition des Sept Ornaments

Je traiterai d'abord des deux ornement considérés comme plus proprement herméneutiques et qui peuvent apparaître, peut-être, plus difficiles, puis je parlerai quelque peu des autres dans leurs rapports aux premiers.

Je commencerai par le moins connu des deux ornement herméneutiques, les "quatre modes d'explication" et je passerai plus rapidement sur les "six possibilités alternatives" auxquelles j'ai consacré un article récent¹⁴¹ auquel je renvoie pour plus détails.

3.1. Les "quatre modes d'explication" (*bshad tshul bzhi ; caturvidhā-khyāyikā*) :

Les "quatre modes d'explication" sont exclusivement utilisés pour les *tantra*¹⁴² ; parmi les *tantra*, ils ne sont applicables qu'aux *anuttarayoga-tantra*¹⁴³.

¹⁴⁰ C'est à dire qu'on continue de renaître, sans liberté, dans les six destinés.

¹⁴¹ P. Arènes, 2002b, pp. 4-44.

¹⁴² A l'exception, peut-être, du "sens caché", dans un cas très particulier, mais il n'est pas certain que le texte ne puisse pas être tenu pour un *tantra* (v. P. Arènes, 1998, pp. 209-211).

¹⁴³ V. Tsong kha pa, *dPal gsang '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, 152. 1. 8.- Tsa, 174 b : *mtha' drug dang tshul bzhi tshang ba'i bshad pa rnal sbyor bla med kyi rgyud ma rtogs pa la mi rungs yang /*

L'exposé que fait dBal mang dKon mchog rgyal mtshan de ces "quatre modes d'explication" est, dans l'ensemble tout à fait conforme à l'image qu'en donne la tradition herméneutique issue de Candrakīrti.

L'explication selon le "sens littéral" (*akṣarārtha* ; *tshig gi don / yig don*) est d'ordre lexical ou sémantique et relève des sciences "extérieures" (*phyi [rol] pa*)¹⁴⁴.

Pour l'explication selon le "sens commun" (*samastāngārtha* ; *spyi'i don*), dBal mang dKon mchog rgyal mtshan s'attache à justifier l'épithète "commun" en exposant ce que les pratiquants auxquels elle est destinée (i.e. les pratiquants du véhicule des *pāramitā*, ceux des *tantra* inférieurs *Krīya-*, *Caryā-* et *Yogatantra*, ceux qui pratiquent le stade de création (*utpattikrama*) de l'*Anuttarayogatantra*¹⁴⁵ (?) ont en commun (buts, objets de pratique, etc.). S'il détaille particulièrement cet aspect, en revanche, il ne mentionne pas la fonction communément assignée par la tradition herméneutique, à cette explication : rassurer ces pratiquants sur l'orthodoxie ou l'utilité de ce qu'il font ou s'appêtent à faire, par des références aux *sūtra*.¹⁴⁶

En ce qui concerne l'explication selon "le sens caché", il expose de manière détaillée les différents "sens cachés" ; il ne parle pas de leur contenu mais, pour les distinguer, il évoque essentiellement les états de conscience auxquels il s'appliquent. Ces états de conscience sont liés soit

¹⁴⁴ V. Candrakīrti, *Pradīpoddyotana*, dans R. Thurman, 1988, p. 140. A propos de la science "intérieure" et des sciences "extérieures" (*rig gnas* ; *vidyāsthāna* ; *adhyātma* ; *bāhyaka-*) v. D.S. Ruegg, *Ordre Spirituel et Ordre Temporel dans la Pensée Bouddhique de l'Inde et du Tibet*, 1995, pp. 101-102.

¹⁴⁵ Il y a semble-t-il, sur ce point, des divergeances : bien que "stade de création" (*utpattikrama* ; *bskyed rim*) et "stade d'achèvement" (*sampannakrama* ; *rdzogs rim*) *stricto sensu*, soient propres aux *Anuttarayogatantra* (v. F. Lessing et A. Wayman, *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, 1968, pp. 156-157), le stade de création (*utpattikrama* ; *bskyed rim*) peut renvoyer ici, aux pratiquants de *Krīya-*, *Caryā-* et *Yogatantra* (v. E. Steinkellner, 1978, p. 455) ou à ceux des pratiquants d'*Anuttarayogatantra* qui pratiquent encore seulement ce stade (v. R. Thurman, 1988, p. 140) ou aux deux ; M. Broido (1983, p. 41) ne mentionne que le stade de création des *Anuttarayogatantra*. La solution se trouve peut-être dans l'explication avancée par H.H. Tenzin Gyatso dans *Deity Yoga in Action and Performance Tantra*, 1987, pp. 9, 13.

¹⁴⁶ V. E. Steinkellner, 1978, p. 455 ; M. Broido, 1983, p. 42 ; R. Thurman, 1988, p. 140 ; Dudjom Rinpoche, 1991, pp. 292-293, s'étend assez longuement sur ce point ; selon lui, il s'agirait soit d'encourager les pratiquants des *sūtra*, des *Krīya-*, *Caryā-* et *Yogatantra* à aller plus loin soit en faisant référence à des *sūtra* - qu'il cite - montrant les avantages des *tantra* ; soit en prouvant, à partir des *sūtra*, que certaines pratiques qui rebutent les pratiquants débutants des *Anuttarayogatantra* sont conformes à la doctrine.

à la pratique de trois des cinq étapes du stade d'achèvement, soit au processus de la mort et de l'état intermédiaire, etc. - base de ces pratiques.

Le stade d'achèvement comporte cinq étapes¹⁴⁷ dont trois seulement (comme le montrent les termes utilisés) sont rapportés au “sens caché” : (1) “parole isolée” (*vagvivikta* ; *ngag dben*) correspondant à la récitation de *vajra* (*vajrajāpa* ; *rdor bzlas*) ; (2) “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*)¹⁴⁸. Ces trois étapes aboutissent donc à l'obtention d'un “corps illusoire” : un corps différent du corps grossier, qui se transformera en Corps de la Forme d'un *buddha*.

L'ordre des étapes donné ici est, bien sûr, celui du *Pañcakrama*¹⁴⁹ mais ce n'est pas l'ordre suivi par dBal mang dKon mchog rgyal mtshan ; l'illusion [de la Vérité] conventionnelle (*saṃvṛtimāyā* ; *kun 'job [bden pa'i] sgyu ma*) qui correspond à l'auto-bénédition (*svādhiṣṭhāna* ; *bdag la byin gyis brlab pa*) et à l'étape d'obtention du “corps illusoire”, est citée en deuxième position par dBal mang dKon mchog rgyal mtshan alors que pour le *Pañcakrama*, la deuxième étape est celle de la “purification de l'esprit” (*cittaviśuddhi* ; *sems rnam par dag pa*) correspondant à la pratique de “l'esprit isolé” ; on pourrait penser à une erreur puisqu'il ne fait pas de doute que la pratique de “l'esprit isolé” précède celle permettant l'obtention du “corps illusoire”. Néanmoins, cet ordre est aussi celui suivi par Bhavyakīrti¹⁵⁰ ; il faut aussi noter que dans la tradition herméneutique tibétaine, Padma dKar po (1527-1592) adopte succes-

¹⁴⁷ V. Katsumi Mimaki et Tōru Tomabechei, 1994, *Pañcakrama Sanskrit and Tibetan Text Critically Edited* : I. *Vajrajāpakrama*, p. 1 II. *Sarvasūdhiviśuddhikrama*, p. 15 ; III. *Svādhiṣṭhānakrama*, p. 31 ; IV. *Paramarahasyasukhābhisambodhikrama*, p. 41 ; V. *Yuganaddhakrama*, p. 49 ; v. aussi Geshe Kelsang Gyatso, *op. cit.*, p. 195, 201, 205.

¹⁴⁸ L'ordre dans lequel sont donnés les trois “sens cachés” par dBal mang dKon mchog rgyal mtshan ne semble pas tout à fait correspondre à celui-ci : le “sens caché du *dharma* d'attachement” (1) et le “sens caché de l'illusion de la Vérité conventionnelle” (2) pourraient correspondre aux stades I et II mais le détail de leur contenu laisse penser qu'ils pourraient se rapporter, chacun, à plusieurs stades ; en outre, il semblerait qu'il y ait des ambiguïtés puisque les tableaux fournis par E. Steinkellner, (1978, p. 456), d'après Bhavyakīrti, par M. Broido (1983, p. 41), d'après Bu ston, par R. Thurman (1988, p. 141), d'après le *Jñānavajrasamuccaya* et Tsong kha pa, ne correspondent pas sur plusieurs points.

¹⁴⁹ V. *supra*, n. 147 et M. Broido, 1983, p. 41.

¹⁵⁰ *Pradīpoddyotanābhisamdhīprakāśikā*, 108b2-109a1 (v. E. Steinkellner, 1978, p. 455).

sivement les deux ordres¹⁵¹. Il se peut aussi que l'énumération des trois sortes de "sens caché" ne représente pas un ordre chronologique mais un classement des types d'apparence que le "sens caché" permet d'interpréter.

Quant à l'exemple donné de "sens caché", i.e. l'absence d'objet / d'existence en soi, l'insubstantialité (*abhāva* ; *dngos po med pa*), pour expliquer l'Esprit isolé (*cittavivikta* ; *sems dben*) et le Corps illusoire (*mayākāya* / *mayādeha* ; *sgyus lus*), on ne voit pas bien en quoi elle serait spécifique du "sens caché" ; sur ce point, hormis Gung thang 'Jam pa'i dbyangs (1762-1823) dans son explication du "sens caché"¹⁵², peu de commentateurs expliquent le "sens caché" d'un point de vue linguistique mais il faut noter, néanmoins, les brèves remarques de Padma dKar po pour lequel, pour expliquer "sens caché", il faut faire appel à un contenu (*brjod don*) différent de celui qui est apparent (*dngos bstan gyi*), utiliser les *āgama*, leurs commentaires et les instructions les concernant¹⁵³.

En ce qui concerne le caractère "caché", dBal mang dKon mchog rgyal mtshan donne les deux raisons de cette acception : le sens est dit "caché" parce qu'il se rapporte à des réalités qui ne peuvent être perçues que par les pratiquants de ce stade ou leur maître spirituel, il existe "à l'intérieur, en essence (*nang na snying por*)", il est le cœur de l'enseignement¹⁵⁴ parce que l'enseignement renvoie à une pratique, et qu'il est pertinent à l'intime de l'expérience spirituelle relevant des étapes de cette pratique. Mais ce sens est aussi dit "caché" parce que, selon dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, non seulement le "sens caché" est caché aux pratiquants des classes de *tantra* inférieurs mais, en outre, il est réservé aux pratiquants du stade d'achèvement auxquels il est expliqué en privé (*slob bshad kyi gang zag* par opposition à *tshogs bshad kyi gang zag*). Cette caractéristique des textes dotés d'un "sens caché" fait de ceux-ci, à proprement parler, des textes acroamatiques. Le "sens caché"¹⁵⁵

¹⁵¹ V. Padma dKar po, *Gsang ba 'dus pa'i rgyan ces bya ba mar lugs thun mong ma yin pa'i bshad pa*, (= *Gsang ba 'dus pa'i rgyan*), Collected Works of Kun mkhyen Padma dKar po, 1973, vol. 16, p. 136.

¹⁵² Gung thang 'Jam pa'i dbyangs, *Shes rab snying po'i sngags kyi rnam bshad sbas don gsal ba sgron me* (v. P. Arènes, 1998, pp. 201-209).

¹⁵³ V. Padma dKar po, *brJod byed tshig gi rgyud bye brag tu bshad pa'i spyi don mkhas pa'i kha rgyan* [dorénavant, *mKhas pa'i kha rgyan*], Collected Works of Kun mkhyen Padma dKar po, 1973, vol. 1, p. 63.

¹⁵⁴ Bu ston, *sGron ma rab gsal*, 26 a (cit. par M. Broido, 1983, p. 42).

¹⁵⁵ Le "sens caché" est parfois considéré comme correspondant au "sens certain" (Bhavyakirti cit. par M. Broido, 1988, p. 96) ce qui n'est pas étonnant puisque le "sens certain" est souvent rapporté au stade d'achèvement (*Ibid.*, pp. 78-79, 92, 96). Parfois, il désigne seulement les pratiques les plus avancées (*ibid.*, p. 81). Mais

partage cette particularité du mode d'enseignement avec le "sens ultime" ainsi qu'avec trois des "six possibilités alternatives" (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*)¹⁵⁶ : le "sens non conforme aux mots" (*nayathāruta* ; *sgra ji bzhin ma yin pa*) ; le "sens certain" ou "sens définitif" (*nītārtha* ; *nges don*), le "sens relevant d'une intention spéciale" (*dgongs bshad* ; *saṃdhyā bhāsita-*)¹⁵⁷.

En ce qui concerne le "sens ultime" (*kolikārtha* ; *mthar thug gi (lpa'i) don*), dBal mang dKon mchog rgyal mtshan rappelle qu'il concerne les deux dernières étapes des cinq étapes du stade d'achèvement, i.e. la Claire Lumière (*prabhāsvāra* ; *'od gsal*) et l'Union (*yuganaddha* ; *zung 'jug*) ; l'exemple qu'il donne du type d'explication selon le sens ultime est le même que celui du "sens caché": l'absence d'objet / d'existence en soi, l'insubstantialité (*dnagos po med pa* ; *abhāva*), dont on ne voyait pas très bien déjà en quoi il était spécifique de ce "sens caché" puisque cette notion est courante dans les *sūtra* . On peut néanmoins lui trouver une justification par le fait que, dans ce processus, la perception intuitive directe de la vacuité de l'esprit est déterminante pour l'obtention du Corps illusoire pur.

En ce qui concerne le terme "ultime" sur l'acception duquel s'interrogeait M. Broido¹⁵⁸, dBal mang dKon mchog rgyal mtshan ne le glose pas directement ; il faut noter qu'il emploie le terme "ultime" seul et que même pour la présentation de l'explication selon le sens ultime, il n'emploie pas le terme "sens" (*don*) : il est difficile de savoir s'il s'agit d'une simple ellipse ou si cela marque un statut particulier d'un terme qui semble désigner à la fois l'aboutissement d'un processus et le caractère exceptionnelle d'une expérience limite de la nature profonde de la réalité i.e. la Vacuité¹⁵⁹.

Padma dKar po le rapproche de "l'explication relevant d'une intention spéciale" (*saṃdhyā bhāsita* ; *dgongs bshad*) (*Gsang ba 'dus pa'i rgyan*, vol. 16, p. 136.3).

¹⁵⁶ Référence est faite ici au cinquième ornement, les "manières d'expliquer" (*'chad tshul*) / les "deux manières d'expliquer aux auditeurs", *Ng. J. G.*, p. 27. 3.

¹⁵⁷ Parfois rapproché de *sbas don* (par ex. par Kumāra), v. M. Broido, 1988, p. 109, n. 81 ; le "sens certain" (*nītārtha*) opposé à "sens à interpréter" (*neyārtha*) est aussi rapporté à l'opposition intérieur - extérieur (*ibid.*, pp. 75, 78, *Vimalaprabhā*).

¹⁵⁸ V. M. Broido, 1983, p. 42.

¹⁵⁹ Bu ston considère le mot *mtha'* (*kola*) dans *mthar thug pa* comme étant à interpréter d'une manière non conforme à son sens habituel (non standard) (*nayathāruta* ; *sgra ji bzhin ma yin pa*) ; mot par lequel on atteint la limite des objets (*dnagos po*) (leur Vacuité ?) (v. M. Broido, 1983, p. 42) ; Candrakīrti, dans son *Pradīpoddyotana*, parle d'ultime comme ce qui touche à la limite (v. R. Thurman, 1988, p. 141) ; Padma dKar po (*Gsang ba 'dus pa'i rgyan*, vol. 16, p. 136.1.) fait état de "mots-limites" (*mur thug pa'i tshig*).

Il explique ce qu'est cet "ultime" dans le cadre du déroulement du processus des quatrième et cinquième stades, dans un contexte qui pourrait peut-être, autoriser les deux acceptions de ce terme¹⁶⁰. Décrivant le processus lui-même de manière très générale, il présente "l'ultime" chaque fois comme l'aboutissement d'une phase du processus ; le processus étant continu, il évoque d'abord l'étape précédente "l'esprit isolé" (*citta-vivikta ; sems dben*)¹⁶¹ au cours duquel huit signes (du mirage à la Claire Lumière) apparaissent à la conscience du mourant et/ou pratiquant; de même que se produisent la dissolution des vingt cinq objets grossiers (*pañcaviṃśati sthūtam*)¹⁶², ainsi que les trois phénomènes apparence blanche (*snang ba dkar lam pa'i sems*), croissance rouge (*mched pa dmar lam pa'i sems*), proche obtention noire (*nyer thob nag lam pa'i sems*) auxquels succède la Claire Lumière. Il présente donc l'Union et la Claire Lumière comme "l'ultime" (i.e. l'aboutissement de la dissolution graduelle de ces trois phénomènes ; il détaille même comment, respectivement, la Claire Lumière et l'Union constituent un "ultime"¹⁶³. Il faut

¹⁶⁰ V. *supra*, n. 159.

¹⁶¹ "esprit isolé" (*sems dben*) désigne un esprit (i.e. un état de conscience) dégagé des "vents" soutenant les consciences grossières ; ce terme peut se rapporter aussi bien à chacun des trois phénomènes : apparence blanche (*snang ba dkar lam pa'i sems*), croissance rouge (*mched pa dmar lam pa'i sems*), proche obtention noire (*nyer thob nag lam pa'i sems*) qu'au quatrième qui les suit, la "Claire Lumière" (*od gsal*) (v. Geshe Kelsang Gyatso, *op. cit.*, p. 101).

¹⁶² Il s'agit des cinq agrégats (*skandha ; phung po*), des quatre éléments (*bhūta ; 'byung ba*), des six facultés sensorielles (*indriya ; dbang po*), des cinq objets (*viśaya : yul*), des cinq sagesse supérieures (*jñāna ; ye shes*), v. Geshe Kelsang Gyatso, *op. cit.*, 88-89.

¹⁶³ En réalité, on parle de "Claire Lumière" avant la quatrième étape du stade d'achèvement (*sampannakrama ; rdzogs rim*) : la "Claire Lumière" (*prabhāsvara ; 'od gsal*) peut se définir comme la conscience très subtile née de "l'esprit de proche obtention noire" (*nyer thob nag lam pa'i sems*) mais il ne s'agit pas encore de la "Claire Lumière" de la quatrième étape, celle-ci étant la "Claire Lumière ultime" (*od gsal mthar thug*). En effet, la "Claire Lumière" issue de "l'esprit de proche obtention noire" comporte un aspect : "l'esprit isolé de Claire Lumière analogique ultime" (*sems dben dpe'i 'od gsal mthar thug*) ; celui-ci et le "vent" qui le soutient donnent naissance au Corps illusoire impur (*ma dag pa'i sgyu lus*) ; lorsque la Vacuité (*stong nyid*) est connue directement de manière non conceptuelle avec l'esprit de Grande Béatitude simultanée (*lhan skyes kyi bde ba chen po'i sems*), c'est la quatrième étape, la "Claire Lumière (de signification) ultime" (*don gyi 'od gsal mthar thug*) et l'obtention du Corps illusoire pur (*dag pa'i sgyu lus*) ; quant à "l'Union" (*yuganaddha ; zung 'jug*), la cinquième étape, c'est l'union du Corps illusoire pur qui représente la Vérité conventionnelle (*saṃvṛtisatya ; kun dzob pa'i bden pa*) et de la Claire Lumière (de signification) qui représente la Vérité ultime (*pa-ramārthasatya*), v. Geshe Kelsang Gyatso, *op. cit.*, pp. 86, 102-103, 200-208.

ajouter que, comme le “sens caché”, le “sens ultime”, est expliqué en privé (*slob bshad kyi gang zag*)¹⁶⁴.

Pour cette explication selon le “sens ultime”, comme pour les autres explications, dBal mang dKon mchog rgyal mtshan ne s'écarte pas de la tradition¹⁶⁵.

3.2. Les “six extrêmes”, ou “six possibilités alternatives” (*mtha' drug ; śaṭkoṭi*) :

Les termes des “six possibilités alternatives” (*śaṭkoṭi*) sont courants, quoique avec des acceptions et des usages différents, dans la tradition exégétique des *sūtra*¹⁶⁶.

L'exposé que fait dBal mang dKon mchog rgyal mtshan des “six possibilités alternatives” est, dans l'ensemble, tout à fait conforme à l'image qu'en donne la tradition herméneutique issue de “La Lampe qui illumine” (*Pradīpoddyotana*) de Candrakīrti.

La tradition exégétique, en ce qui concerne la première paire : **sens à interpréter** (*neyārtha ; drang don*) et **sens certain** définitif ou explicite (*nītārtha ; nges don*) de possibilités alternatives qui pour les *tantra*, au contraire des *sūtra*, peut être appliquée au même passage d'un texte¹⁶⁷, considère que le sens certain ou définitif correspond à des pratiques plus avancées que celles décrites par le sens à interpréter¹⁶⁸, et destinées à des individus capables de voir la réalité pure, l'ainsité (*de kho na nyid / ji-lta-ba*)¹⁶⁹.

¹⁶⁴ En ce qui concerne la correspondance avec les “six extrêmes”, ou “six possibilités alternatives” (*śaṭkoṭi ; mtha' drug*), selon M. Broido (1988, p. 91), l'explication selon le “sens ultime” serait à rapprocher de “l'explication relevant d'une intention spéciale” (*dgongs bshad ; samdhyā bhāsita*) (réf. au *Guhyasamājatantra*) ; Pour Padma dKar po (*Gsang ba 'dus pa'i rgyan*, vol. 16, p. 136) “sens ultime” résume (?) (*bsdus*) ce qui est “non conforme aux mots” (*nayathāruta ; sgra ji bzhin ma yin pa*).

¹⁶⁵ V. E. Steinkellner (1978) p. 456 ; M. Broido, 1983, p. 42-43 ; R. Thurman, 1988, p. 141 ; Dudjom Rinpoche, 1991, pp. 292-293 ; Padma dKar po (*mKhas pa'i kha rgyan*, p. 64) s'écarte un peu des commentaires habituels en affirmant que le “sens ultime” correspond à une sorte de *pramāṇa, pratyakṣa (mngon sum)*.

¹⁶⁶ V. E. Lamotte, 1949, pp. 341-361 ; D. Seyfort. Ruegg, 1985 et 1986 ; M. Broido, 1985, pp. 327-381.

¹⁶⁷ V. M. Broido, 1983, p. 21.

¹⁶⁸ V. M. Broido, 1983, p. 22.

¹⁶⁹ V. Padma dkar po, *Gsang 'dus rgyan*, p. 136 ; v. M. Broido, 1983, p. 37.

dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, à l'instar de certains exégètes comme Tsong kha pa (1357-1419)¹⁷⁰, explique plutôt, de manière linguistique, que le sens à interpréter est ce qui expose, d'un énoncé comportant deux sens, le sens obvie (*dnegos zin*)¹⁷¹ et que le sens définitif est celui par lequel les deux sens sont exposés¹⁷².

En ce qui concerne la deuxième paire de possibilités alternatives du 3^e ornement, à savoir **l'explication par intention spéciale** (*samdhya bhāṣita-/ samdh(y)āya bhāṣita ; dgongs (pas) bshad (pa)*)¹⁷³ et **l'explication n'usant pas d'intention spéciale** (*na samdhya bhāṣita- ; dgongs min*) selon la tradition exégétique, les qualifications de "explication au moyen d'intention spéciale" ou "explication ne recourant pas à une intention spéciale", ne sont pas appliquées à un même passage¹⁷⁴. 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 courants¹⁷⁵, et contredisent les usages mondains ('*jig-rten-pa'i*)¹⁷⁶.

Pour dBal mang comme pour la tradition exégétique, les énoncés ne sont pas à prendre à la lettre¹⁷⁷ et sont destinés aux pratiquants les plus intelligents ou de facultés supérieures¹⁷⁸ (*gdul bya dbang po mchog gi*) ; ils visent un autre sens, non commun aux pratiquants de *tantra* inférieurs¹⁷⁹. Ce qui caractérise aussi ces énoncés, c'est que les mots qui les composent, mots dits "contraires"¹⁸⁰ (*viruddha ; gal-ba'i*) sont dotés d'un sens qui n'est pas celui assigné habituellement par le lexique¹⁸¹ : ils contredisent donc les *śāstra*¹⁸² mais aussi la logique¹⁸³ et le monde¹⁸⁴.

¹⁷⁰ V. M. Broido, 1983, 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).

¹⁷¹ V. dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, *Ng. J. G.* p. 24 (*dnegos zin gyi don*).

¹⁷² *ibid.*

¹⁷³ V. D. Seyfort. Ruegg, 1985, p. 309.

¹⁷⁴ V. M. Broido (1983), p. 22.

¹⁷⁵ V. M. Broido (1983), pp. 22-23.

¹⁷⁶ *Vajrajñānasamuccaya*, P. 84, vol. 3, 253. 4. 4 ; Candrakīrti, Bhavyakīrti, Bu-ston, Padma dKarmo (v. M. Broido (1988), p. 109, n. 83) ; Pad-ma dKar-po, *gSang 'dus rgyan*, 36a2 (v. M. Broido, 1983, p. 35).

¹⁷⁷ Bu-ston rin chen grub : *sGron ma rab gsal*, 24b.5 (v. M. Broido, 1983, p. 22).

¹⁷⁸ dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, *Ng. J. G.*, p. 24 ; Bu ston (*sGron ma rab gsal*, 24b.) (cité par M. Broido, 1983, p. 22) ; Pad-ma dKar-po, *gSang 'dus rgyan*, 36a.2. (M. Broido, 1983, 35).

¹⁷⁹ V. dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, *Ng. J. G.*, p. 24.

¹⁸⁰ V. dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, (*ibid.*)

¹⁸¹ V. M. Broido, 1983, p. 23.

¹⁸² V. M. Broido, 1988, p. 95 et p. 109, n. 83 : Āryadeva, *Pradīpodyottana-nāma-īka*, P. 2659, vol. 61, 21a1.

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”.

dBal mang dKon mchog rgyal mtshan ne mentionne ni ce dernier point ni ne donne, en exemple, de ces recommandations provocantes contredisant l'éthique¹⁸⁵. Il n'explique pas non plus, comme Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251), “l'interprétation par intention spéciale” au moyen des quatre “intentions allusives” (*abhiprāya* ; *dgongs pa*) ou des quatre “arrière-pensées” (*abhisam̄dhi* ; *ldems dgongs*)¹⁸⁶ utilisées en général, elles aussi pour l'explication des *sūtra*. De même, il ne se prononce pas non plus sur l'usage des “Six possibilités alternatives” comme instrument d'exégèse textuelle (*zhung bshad pa*) pour les *sūtra* et les *tantra*¹⁸⁷, comme le font Sa skya Pandita¹⁸⁸ et Pad ma dkar po (1527-1592)¹⁸⁹.

En ce qui concerne la dernière paire des six possibilités alternatives, i.e. l'**explication conforme au code lexical** (*yathāruta* ; *sgra ji bzhin pa*) et l'**explication non conforme au code lexical** (*nayathāruta* ; *sgra ji bzhin ma yin pa*) la tradition, comme dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, fait unanimement 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)¹⁹⁰. Ces

¹⁸³ V. M. Broido, 1988, p. 97 ; Kumāra : *Pradīpa dīpa ṭippanī-hṛdayādarśa-nāma*, 207a 3 : contraire à la logique (*nyāyaviruddha*) : comme de parler de vêtement à propos d'un pot.

¹⁸⁴ La plupart des commentateurs et, en particulier, la référence indienne en la matière : Candrakīrti (v. M. Broido, 1988, p. 93 : *Pradīpodyottana* de Candrakīrti, sDe dge, 35b5).

¹⁸⁵ V. P. Arènes, 2002b, pp., 23-24.

¹⁸⁶ V. Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, *mKhas pa rnams'jug pa'i sgo*, 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 //* : leur but assigné est, ici, de rendre leur sens à des énoncés apparemment de sens contraire (*tshig don 'gal bar snang ba rnams*) à la doctrine.

¹⁸⁷ V. D. Seyfort Ruegg, 1985, p. 310 ; Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, *op. cit.*, p. 108 : *mtha' drug mi shes na mdo rgyud gang bshad kyang nor bar 'gyur te / [...] mtha' drug gi tshul rgyas par gzhau 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 gan la 'bebs pa mkhas par 'gyur ro //* .

¹⁸⁸ Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, *mKhas pa rnams'jug pa'i sgo*, p. 108.

¹⁸⁹ 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 (1984), pp. 25-26 et D. Seyfort Ruegg, 1985, n.10, p. 322).

¹⁹⁰ V. Tsong kha pa, P. 6198, vol. 160, 218 a4 - a6 ; M. Broido, 1983, p. 38.

nouveaux codes lexicaux secrets pourraient ne valoir que pour un texte¹⁹¹. Il faut ajouter qu'en ce qui concerne l'explication conforme au code lexical qui est le plus souvent la moins commentée, dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, fait état de deux subdivisions dont la fonction n'apparaît pas clairement¹⁹².

3.3. Les ornements non directement herméneutiques (1er, 2e, 5e, 6e, 7e)

Ces ornements qui renvoient à des éléments de la Doctrine bien connus et qui sont assez aisés à comprendre, n'appellent pas de commentaires abondants, sinon que leur fonction semble être essentiellement de rappeler la place et la légitimité des *tantra*, de faire comprendre les limites et les conditions de leur enseignement, l'usage même des ornements herméneutiques et de réaffirmer la nécessité d'un maître instructeur.

En effet, les deux premiers réinscrivent très clairement les *tantra* dans l'ensemble des Enseignements et sa perspective sotériologique. Le cinquième précise l'usage des divers modes d'interprétation en fonction du niveau et des dispositions des disciples. Le sixième détaille non seulement les types de disciples qu'il convient de distinguer mais aussi les types d'êtres afin de déterminer quel enseignement leur convient. Le septième, apparemment conclusif, fait le point sur l'ensemble de l'appareil : il souligne l'unité des sept ornements de deux manières : d'abord, en rappelant leur but commun, ensuite en montrant que l'enseignement des *tantra* est "classique", en ce sens qu'il s'appuie constamment sur le jeu des deux Vérités. Il insiste sur une double nécessité : celle d'ancrer toute pratique tantrique qui se voudrait fructueuse, dans l'observance stricte des vœux et engagements (i.e. de l'éthique) et celle de disposer des instructions d'un maître.

Les deux groupes d'ornements apparaissent bien, ici, complémentaires voire solidaires quant à leur fonction : si le *bla ma* reste le truchement (au sens étymologique du terme) de l'interprétation, c'est en effet parce qu'il y a des textes obscurs ou ambigus à interpréter mais aussi une diversité de disciples à instruire qu'il est nécessaire, non seulement, d'interpréter mais aussi d'interpréter de diverses manières. Il y aurait même tant à interpréter, et une telle distance séparerait les êtres de la

¹⁹¹ V. Kumāra, *Pradīpadīpa-tīppañī-hṛdayādarśa-nāma*, 207a7 (cit. de Broido, 1988, p. 97) : pour Kumāra, les mots *koṭākhya*, etc. sont dits "non conformes au code lexical" parce qu'on ne les trouve ni dans le monde ni dans les *śāstra* et n'étant ni techniques ni courants, n'ont pas de sens (*artha*). Ils sont propres aux *tathāgata* et utilisées par égard à ce *buddhārtha* si difficile à comprendre pour les logiciens et les grammairiens ; v. aussi Tsong kha pa, P. 6198, vol. 160, 211a4 ; M. Broido, 1983, p. 39 et 1988, p. 97.

¹⁹² dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, *Ng. J. G.*, p. 25.

Doctrines, qu'on rapporte que le Buddha Śākyamuni aurait, un instant, hésité à l'enseigner : c'est aussi à ce moment là que, considérant la diversité de situation des êtres, il les compare, en fonction de leur degré de maturité, à différentes sortes de lotus et décide donc malgré tout d'enseigner¹⁹³.

Et pourtant, en ce qui concerne les *tantra*, la réalité de l'importance de la "mésinterprétation"¹⁹⁴ éventuelle des textes a été récemment mise en doute par Ronald Davidson dans son article "gSar ma Apocrypha" (2002)¹⁹⁵. Selon lui, le défaut d'interprétation (*misinterpretation*) des textes tantriques aurait servi de prétexte à une entreprise visant à écraser dans l'œuf (*nipping in the bud*) toute possibilité de formuler, produire de nouvelles "Écritures" (*formulating new scriptures*). Dans cet article extrêmement intéressant, R. Davidson s'est attaché à montrer l'instauration d'une néo-orthodoxie¹⁹⁶ opposée à la prolifération d'Écritures (*proliferation of sacred texts*)¹⁹⁷ autochtones, i.e., selon lui, à la perpétuation de la dynamique et des valeurs du bouddhisme indien incarnée par des minorités aussi bien rNying ma pa que gSar ma ba. Pour ce faire, R. Davidson a tenté de mettre en lumière certaines insuffisances et contradictions de l'application, dans le cadre de ce que j'ai appelé ailleurs "une sorte de rhétorique de l'appartenance et de la filiation", de principes d'exclusion et de critères de validation propres à faire reconnaître l'orthodoxie de textes aux origines controversées.

Ces insuffisances et contradictions semblent patentes mais le fait que le défaut d'interprétation ait été mis en avant pour justifier une mise à l'index à des fins éventuellement autres que le souci des êtres immatures (*balin*), ne signifie pas pour autant que ce défaut n'ait pas eu d'existence historique en Inde comme au Tibet : au contraire, pour que l'argument du danger d'interprétation erronée (*misinterpretation*) ait été choisi, même à des fins éventuellement sectaires, il fallait bien qu'il eût quelque poids et qu'il s'enracinât quelque peu dans la réalité socio-religieuse du pays.

Et c'est le cas. Nombreuses sont les dénonciations de pratiques éronnées dues à une absence d'interprétation des textes ou à leur interprétation erronée.

On connaît la décision officielle publiée dans le *sGra byor bam po gnyis pa* (795) de ne pas expliquer ou exposer certains *tantra* à des

¹⁹³ Renou, L. et Filliozat, J. (*et alii.*) : 1985 (1ère éd. 1953) t. II., p. 478.

¹⁹⁴ Ce terme que j'ai choisi, en concurrence avec "interprétation erronée" pour traduire l'anglais *misinterpretation*, est bien commode mais il apparaît, après de rapides recherches, comme étant un néologisme bien constitué.

¹⁹⁵ "gSar ma Apocrypha : The Creation of orthodoxy, gray texts and the New Revelation", dans *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, 2002, pp. 209-210.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 221.

“réceptacles” (*snod*) inappropriés en raison du fait que certains *tantra* déjà traduits et mis en pratique, n’ayant pas été compris suivant “l’explication intentionnelle” (*ldem po dag tu bshad pa ma khrol nas*), et ayant été pris à la lettre (*sgra ji bzhin tu ’dzin cing*), avaient été pratiqués de manière erronée (*log par spyod pa*)¹⁹⁸.

On connaît aussi le *bka’ shogs* (avant 985) du roi du mNga’ ris, lHa Bla ma Ye shes ‘od adressé aux tantristes du Tibet, où il dénonce hérétiques (*mu thegs pa*) et *ba ji ba*,¹⁹⁹ déplore la diffusion des pratiques de *sbyor* (union) et de *sgrol* (délivrance) et met en garde contre une mise en pratique directe, littérale, (*drang te*) de la doctrine, méconnaissant les “arrière-pensées intentionnelles” (*ldems dgongs*)²⁰⁰.

Le petit-neveu de Ye shes ‘od, lHa Bla ma Zhi ba ‘od, dans l’éloge de son grand oncle, affirme que les raisons pour lesquelles, le *lo tsā ba* Rin chen bzang po fut dépêché au Cachemire, étaient que le “sens caché” (*sbas don*) des *tantra* avait décliné (*nub pas*), corrompu (*slad*) par les pratiques de *sbyor* et *sgrol* et qu’il fallait rétablir leur “sens certain” (*don nges brtsal phyir*)²⁰¹.

De même le *sBa bzhed* (XIe-XIVe s.) dénonce la pratique littérale (*sgra rjes su*) ignorant “l’intention” (*dgongs pa*) du “sens à interpréter” (*drang don*)²⁰²; mais aussi Chag lo tsā ba²⁰³, Bu ston²⁰⁴, dGos lo tsā ba et bien d’autres encore dénoncent les mêmes errements²⁰⁵.

Comme cela a été étudié ailleurs²⁰⁶, je ne m’étendrai pas sur la réalité de ces divers errements²⁰⁷ mais il me semble utile souligner, d’une part, que ces dénonciations ne visaient sans doute pas, spécialement, le *Gu-*

¹⁹⁸ M. Ishikawa, *A Critical edition of The sGra sbyor bam po gnyis pa*, 1990, p. 4.

¹⁹⁹ V. *sBa bzhed*, édition de R.A. Stein, 1961, p. 86, ‘*ban ’dzi ba* ; en ce qui concerne l’identification et le sens de ce terme, C. Ramble a proposé un rapprochement avec le Nepali *bijuwa* (sorcier) (S. Karmay, 1998, p. 16) ; D. Martin (2001, p. 109) propose d’y reconnaître le nom du fondateur des Manichéens, Mar Mani (*‘*bar man ’dzi*) ; pour ma part, je pencherais pour un rapprochement avec le sanscrit *ajiva* = (*ba dzi ba* (nihilistes) ?

²⁰⁰ Samten G. Karmay, “The Ordinance of lHa Bla ma Ye shes ‘od”, 1998 (réédition d’un article de 1980), pp. 14-15, l. 34, 49, 75 (texte tib.).

²⁰¹ Samten G. Karmay, 1998 (1980), p. 6, n. 26,

²⁰² *sBa bzhed* édition de R. A. Stein, 1961, p. 90.

²⁰³ *sNgags log sun ’byin kyi skor*, op. cit., pp. 12-13.

²⁰⁴ *sNgags log sun ’byin kyi skor*, op. cit. p. 31.

²⁰⁵ *Deb ther sngon po*, trad. de N. G. Roerich, *The Blue Annals*, 1976, p. 204 : en particulier, tout ce qui concerne l’*Atsarya* (Ācārya) *dmar po* alias *Shes rab gsang ba* ou le *Sham thabs sngon po can* ou encore les dix-huit *Ar tsho Bande* ou *A ra mo Band(h)e* (v. D. Seyfort Ruegg, 1981, pp. 219-220).

²⁰⁶ D. Seyfort Ruegg, 1981, pp. 212-227 et C. Scherrer-Schaub, “Contre le libertinage. Un opuscule de Tabo adressé aux tantristes hérétiques ?” (2002) : dans cet article, C. Scherrer-Schaub fait le point sur les diverses pratiques des tantristes dévoyés ou libertins, en particulier au XIe s.).

²⁰⁷ Non seulement au Tibet mais aussi au Cachemire et décrits par la *Nyāyamañjarī* et l’*Āgamaḍambara* (v. D. Seyfort Ruegg, 1981, p. 222).

*hyagarbha*²⁰⁸ comme cela a été soutenu²⁰⁹, tout simplement parce que les pratiques de *sbyor* et *sgrol* ne pouvaient être que notoires puisque mentionnées nommément ou décrites²¹⁰ dans de nombreux cycles d'*anuttarayogaantra* comme les *Guhyasamāja*, *Sambhara*, *Vajrabhairava*, etc., qu'elles sont tout à fait orthodoxes sous réserve des conditions dans lesquelles elles peuvent et doivent être accomplies, d'autre part, que ce qu'il faut sans doute comprendre, c'est que ce qui était mis en cause ne pouvait être que les pratiques douteuses accomplies **sous couvert** de pratiques tantriques. D'ailleurs, si la pratique de *sbyor*²¹¹ n'avait pas été pas orthodoxe, comment expliquer que le pandit Atiśa, dans son commentaire (*dka' grel*) du *Lam sgron*, prenne tant de soin à expliquer que les initiations secrètes de la Sagesse (*ye shes kyi dbang*) (qui sont des initiations supérieures de l'*Anuttarayogatantra*) ne pouvaient être conférées qu'à des laïcs²¹² (Bu ston, citant ce passage, souligne que le débat ne porte que sur les initiations supérieures conférées concrètement, i.e. avec la participation d'une partenaire réelle (*rig ma*))²¹³.

La pratique de *sgrol* (libération) est tout aussi orthodoxe, en ce sens qu'elle est rapportée à l'une des quatre activités rituelles (*samudācāra*; *phrin las*)²¹⁴, l'activité terrible (*raudracāra* / *ābhicāra* ; *drag po'i las* / *mngon spyod*)²¹⁵. Si elle ne l'avait pas été, comment aurait-elle été décrite comme valide ou utile, sous certaines conditions²¹⁶, dans le

²⁰⁸ A propos du *Guhyagarbha*, v. J. L. Achard, 1999, *L'Essence Perlée du Secret*, pp. 69,71.

²⁰⁹ pour la dénonciation de l'Ha Bla ma Ye shes 'od, en particulier : v. Samten G. Karmay, 1988, pp. 29-30 ; sur ce point, Dorji Wangchuk se montre beaucoup plus prudent ("An Eleventh century defence of the authenticity of the *Guhyagarbhatantra*", *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, 2002, p. 272).

²¹⁰ Par exemple dans les chap. consacrés aux *sreg pa'i las*.

²¹¹ La pratique rituelle d'Union ne peut être résumée en un simple coït (Sog zlog pa, *Nges don 'brug sgra*, p. 450 : cité par S.G. Karmay, 1988, p. 11).

²¹² D. Seyfort Ruegg, 1981, pp. 215-216 ; M. S. Boussemart, *Le Monastère tantrique de rGyud med grva tshang, Ses origines, son influence, au sein de l'école d'Ge lugs pa, son organisation*, vol. 1, p. 30, 1997 : mais le maître Atiśa précise que si un moine est mû par la grande compassion, et à condition qu'il ait atteint le stade de "patience inférieure" du chemin de l'accumulation (*sambhāramārga* ; *tshogs lam*), et qu'il ait obtenu la Vue Profonde à propos du non-soi, alors, il ne commet pas de faute en recevant les initiations supérieures (*ibid*).

²¹³ M. S. Boussemart, *ibid*.

²¹⁴ P. Arènes, 1996, pp. 232-235.

²¹⁵ V. *Lam sgron* (P.5343, vol. 103, 20.4.1 - 21.5.6) ; v. son autocommentaire : *dka' grel* : (P.5344, vol. 103, fol. 331b-332a.) ; D. Seyfort Ruegg, rapproche de ce genre d'action, l'assassinat du roi Glang darma (en 842) par l'Ha lung dpal gyi rDo rje (D. Seyfort Ruegg, 1981, p. 223).

²¹⁶ Parmi ces conditions, la motivation : il s'agit, par exemple, de "libérer" quelqu'un de l'emprise du mal (*sdig pa*) pour le sauver des enfers (Tripitakamāla, *Nayatrāyaprādīpa*, 26a 5-7 : v. *infra*, n. 217) ou protéger des *buddha*, *guru* ou autres champs d'accumulations particulièrement utiles aux êtres (*Hevajra Tantra*, p. 116 : v. D. L. Snellgrove, 1959, vol. I).

Nayatrāyaprādīpa de Tripitakamāla²¹⁷ (lui-même cité par le pandit Atiśa)²¹⁸ ou même dans le *Hevajratāntra*²¹⁹ ?

Ceci n'est pas surprenant quand on sait que, déjà pour un *bodhisattva*, en vertu de son habileté dans les moyens, même s'il commet l'acte mauvais des dix espèces : meurtre, etc., n'encourt pas de reproche mais gagne un mérite immense²²⁰.

Naturellement, en dehors des conditions exceptionnelles requises pour ces pratiques (et nonobstant le fait que puissent leur être substituées des pratiques symboliques puisque, dans les *tantra*, il n'est pas question de tuer directement²²¹) il est clair que pour un pratiquant ordinaire (moine ou laïc), les actes associés aux pratiques de *sbyor*, i.e. avoir des relations sexuelles et de *sgrol*, tuer, sont totalement prohibés comme "fautes de/par nature" (*prakṛtisāvadya*) et considérés comme les actes non vertueux (*mi dge ba* ; *akuśala*) de *kāmamithyācāra* (conduite éronnée sous l'emprise du désir) et *prāṇātīpāta* (meurtre)²²².

Comment faire alors l'économie d'une herméneutique lorsque, par exemple, dans le même texte (*Hevajratāntra*), l'injonction de meurtre ("Vous devez tuer les êtres vivants")²²³ est interprétable et expliquée comme métaphore de l'esprit unifié (*ekacitta* ; *sems gcig*) et que, plus loin, l'éventualité d'avoir à attenter à la vie d'un être susceptible de nuire à la doctrine, n'est pas interprétable et, est envisagée très sérieusement²²⁴ et décrite ? Comment, alors, se passer d'un exégète voire d'un guide authentique ?

Il est clair que les conditions requises pour la pratique de tels actes rituels ne pouvaient qu'inciter ceux qui désiraient s'y livrer sans contrainte, à s'y autoriser en se prévalant soit d'une nature inhérente pleinement éveillée, soit d'une pratique de la sagesse seule dont ils prétendaient avoir la maîtrise et qui les dispensait de tenir compte de l'éthique sous prétexte de ne plus ressortir à la loi de la cause et du fruit (*las 'bras*) et à l'autorité d'un maître²²⁵. Et d'ailleurs, ce sont bien ces

²¹⁷ *bsTan 'gyur, rGyud, LXXII, 26a 5-7* : cit. de E. Obermiller, *History of buddhism (Chos 'byung) by Bu ston*, 1932, II, p. 198, n. 1372 ; D. Seyfort Ruegg, 1981, p. 223, n.67.

²¹⁸ *dKa' 'grel*, 331a-b.

²¹⁹ *Hevajra Tantra* (Trad. D. L. Snellgrove, 1959), p. 116.

²²⁰ Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* (P. 5549), trad. Lamotte, 1973, II, p. 214.

²²¹ *Sog zlog pa, nGes don brug sgra*, p. 451 : "[...] ayant convoqué l'âme (*bla*) d'un ennemi dans une effigie (*gzugs brnyan la*), c'est *sgrol ba*" (cité par S.G. Karmay, 1988, p. 12).

²²² D. Seyfort Ruegg, 1981, p. 213.

²²³ *Hevajra Tantra* : Snellgrove, 1959, I, p. 97 ; II, 57.

²²⁴ *ibid.* I, pp. 116-117 ; II, 91.

²²⁵ *sBa bzhed*, éd. Stein, 1961, p. 90 : / *sbyin pa la sogs pa thabs kyi tshul bslab mi dgos stong pa nyid gcig pus sangs rgya zer ba'i chos log smra ba dang / blo ma sbyangs kyang sngags kyi skor zhugs pa thams cad theg pa chen po yin pas theg pa 'og ma la dgos pa med zer bas / [...] chags sdang sna tshogs spyod cing sdig pa*

points de vue qui sont exprimés par un certain nombre de doxographes ou d'historiens tibétains et c'est bien la carence de maîtres spirituels qui est mise en avant comme l'une des causes essentielles de ces errements²²⁶. Si l'on considère, en outre, que, durant cette période, étaient apparus en même temps que des ouvrages authentiques, de nombreux textes apocryphes²²⁷ ainsi que maints faux pandits²²⁸ et "tantristes et

byas kyang nged la mi sgrub pa yin zer ba la sogs [...] : " [...] ils enseignaient des doctrines erronées (*chos log*) qui disaient que les principes de la discipline (*tshul gyi bslab pa*) du Moyen (*thabs*) comme la générosité, etc., n'étaient pas nécessaires et que la Vacuité seule [permettait de] devenir *buddha* ; et que tous ceux qui pratiquaient les cycles de *tantra* , bien que n'ayant pas purifié leur esprit (*blo ma sbyangs*) [= sans initiation], étaient [des pratiquants du] Grand Véhicule [...] ; ils disaient aussi " bien que nous ayons accompli des actions mauvaises (*sdig pa*) et pratiqué l'attachement, l'aversion, etc., nous ne sommes pas souillés, etc. "

²²⁶ Atiśa (Dīpamkaraśrījñāna), *dKa' 'grel* (P. 5344, vol. 103) fol. 278b-22. 2.5 : / *bod kyi yul 'di na sangs rgyas kyi bstan pa theg pa chen po'i lam 'di la log par rtog pa'o / gang zag bla ma dge ba'i bshes gnyen gyis yongs su ma zin pa dag phan tshun risod cing rang gi rtog pes zab pa dang rgya chen po'i don la rang rang gi rtog pa spyod cing so so nas mi mthun pa dag mang du mchis pas [...]* / : "Dans ce pays du Tibet, la Doctrine du Buddha de la Voie du Grand Véhicule est comprise de travers ; des individus qui ne sont pas sous la direction d'un guru [ou d'un (?)] *ka-lyānamitra*, font des disputations et se plaisent à l'examen du sens étendu et du sens profond au moyen de raisonnements de leur cru et sont grandement en désaccord les avec les autres[...]" plus loin, l'auteur qualifie de "fous" (*smyon pa*) ceux qui pratiquent le sens profond en se fondant seulement sur les livres (*glegs bam*) sans les instructions de la lignée des maîtres ; dans le *bKa' chem ka khol ma* et le *sDom gum rab dbye* de Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, est dénoncé le fait que les Tibétains donnent des initiations qu'ils n'ont pas eux-mêmes reçues de quelqu'un d'autre (v. R. Davidson, 2002, p. 209) ; v. aussi Chag lo tsā ba (1197-1264) qui dénonce aussi ces faits : *sNgags log sun 'byin*, dans *sNgags log sun 'byin skor*, 1979, p. 16 : "sans avoir obtenu d'initiation de leur propre *vajrācārya*, ils conféraient des initiations (*rang gi rdo rje slob dpon gyis dbang ma thob par phar bskur ba dang*) et comme ils ne connaissaient pas les cinq certitudes, ils ne comprenaient la production de l'Esprit d'Eveil (*nges pa lnga ldan mi shes pas sems skyed ma go bar*) [mais] ils se prétendaient Mahayanistes (*theg chen par khas len pa dang*) et sans observer leurs vœux ni connaître le *vinaya*, ils faisaient fonction d'abbés : tels étaient les usages religieux des anciens Tibétains (*sdom pa mi srungs zhing 'dul ba mi shes par mkhan po byed pa rnam bod rgan rnam kyi chos lugs yin l*)", etc. ; v. aussi à propos des tendances à s'émanciper des tutelles de la norme et de l'autorité des maîtres, C. Scherrer-Schaub (2002).

²²⁷ On trouve, en dehors du *bka' shog* (1092) de Pho Brang Zhi ba 'od, de nombreuses listes de textes dénoncés comme apocryphes ou hétérodoxes dans le recueil de "réfutations" déjà cité, le *sNgags log sun 'byin skor*. R. Davidson (2002, p. 211) attire l'attention sur le fait que, les apocryphes étaient non seulement *rnying ma* mais aussi *gsar ma* (cit. de Chag lo tsā ba, *sNgags log sun 'byin*, pp. 14-17), mieux encore, ils étaient parfois fabriqués par des Indiens mêmes comme le rapporte Rong zom Chos kyi bzang po (v. R. Davidson, 2002, pp. 211-212) ; v. aussi D. Germano, "The Seven descents and the early history of *rnying ma* transmissions" dans *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, 2002, pp. 245-248 : les récits les plus anciens concernant Vairocana auraient été largement fabriqués (*largely fabricated*) de même que nombre de lignées de transmission "arrangées" ; v. aussi (*ibid.* pp. 253-255) ce

précepteurs (religieux) de village” (*grong na gnas pa'i mkhan po sngags pa rnams*)²²⁹ ne s'autorisant, tels certains psychanalystes modernes, que d'eux-mêmes et faisant, sans vergogne, commerce de leur activité²³⁰, il devient extrêmement difficile d'écarter le problème posé par l'ignorance des textes et commentaires ou par leur interprétation grossièrement ou subtilement fautive, en un mot, il devient impossible de mettre en doute l'utilité, voire la nécessité de l'herméneutique.

Il n'est pas étonnant que Śraddhākaravarman ait, sinon composé, du moins traduit à cette époque, avec Rin chen bzang po, son traité des Sept Ornaments, *La parfaite explication des Sept Ornaments tiré du Tantra du compendium de la Sagesse adamantine*²³¹ et si, comme le fait remarquer, curieusement, R. Davidson, les débordements et errements constatés au Tibet avaient bien aussi existé en Inde, cela ne fait que rejoindre le point de vue exprimé par Candrakīrti qui évoque justement ce genre d'agissement pour justifier l'existence et l'utilité de l'appareil des Sept Ornaments²³². Et pour ce qui est du fait plus général d'opposer l'usage de la logique ou du discours philosophique considéré comme l'apanage de ratiocineurs (*rtog ge pa*) dépourvus de réalisations (*view without realization*)²³³, à la pratique seule authentique²³⁴ de vrais méditants, on ne saurait ranger l'usage de l'exégèse ou de l'herméneutique du côté des premiers parce que, justement, comme le suggère D. Seyfort Ruegg²³⁵, l'une des fonctions essentielles de l'herméneutique est de réduire cette opposition (théorie/pratique, médiateté/immédiateté, conventionnel/ultime, etc., ces tensions structurelles sous-jacentes à la doctrine évoquées par D. Seyfort Ruegg²³⁶. Il convient aussi de rappeler, d'une part, que les vérités bouddhiques que l'exégèse cherche à pénétrer, sont l'objet d'une triple sagesse issue de l'audition (*śrutamayī*), de la réflexion (*cintāmayī*) et de

qui concerne Gnubs Sangs rgyas Ye shes et son association à Padmasambhava, l'introduction de l'*Anuyoga*, etc.

²²⁸ R. Davidson, 2002, p. 212 ; D. Martin cite à ce propos Rog Bande Shes rab 'od (1166-1244) et qq. autres (v. D. Martin, 2002, p. 116) ; de toutes manières, le fait que nombre de soi-disant pandits de l'Inde venaient écumer le Tibet à la recherche d'or semble avoir été proverbial (v. J. Bacot : *La Vie de Marpa le Traducteur*, (1937, nouveau tirage, 1976), p. 29.

²²⁹ S. G Karmay, 1988, p. 14.

²³⁰ S. G Karmay, "King Tsa/Dza and Vajrayāna", dans *Tantric and Taoist studies in Honour of R. A. Stein*, 1979, pp. 90 et 92.

²³¹ P. 26544 : *rGyan bdun rnam dgrol*, v. P. Arènes, 2002a ; v. n.7.

²³² dans le *Pradīpoddyotana* : v. R. Thurman, 1988, p. 127.

²³³ D. Martin, 2002, p. 173-175 : opposition *pramāṇa* (*tshad ma*) / *actual realization*.

²³⁴ V. la distinction faite par 'Jigs med gling pa (1730-1798) entre ceux qui, habiles en les mots, comprennent mieux la lettre des *tantra* plutôt que leur sens profond et ceux pour lesquels le sens des *tantra* est le résultat d'une expérience vivante : *Dri lan rin po che'i bstan chos Lung gi gter mdzod, Collected Works of Kun mkhyen* 'Jigs med gling pa, vol.3, 1972, pp. 94-95 et 168-170.

²³⁵ V. D. Seyfort Ruegg, *J.I.A.B.S.*, 1995, vol. 18, 2, pp. 172-176.

²³⁶ V. *supra*, n. 14.

la méditation (*bhāvanāmayī*) : les deux premières sont des connaissances discursives mondaines mais elles sont préparatoires (*prayoga*) à la troisième qui est une compréhension directe des vérités (*satyābhisamaya*)²³⁷ ; d'autre part, qu'il n'est pas d'autre horizon pour le bouddhisme que le Buddha, parfait méditant et parfait savant, défini alors comme *tshad mar gyur pa* (*pramanabhuta*)²³⁸.



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. :

1996 *La Déesse sGrol ma (Tārā)*, Leuven, Peeters, *Orientalia Analecta Lovaniensia*.

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, 2, 1998, pp. 173-227.

2002a "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" (*saptālaṃkāra* ; *rgyan bdun*), à partir de son application à un *tantra*", *Religion and Secular Culture in Tibet*, pp. 163-183, édité par Henk Blezer, *Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS, 2000*, Leiden, Brill.

2002b "Herméneutique des *Tantra* : les "Six extrêmes (ou possibilités alternatives)" (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*). A propos d'un exemple de prégnance des modèles exégétiques des *sūtra*" in R.E.T. (*Revue d'Etudes Tibétaines*), 1, 2003, C.N.R.S., Paris, pp. 4 - 44.

²³⁷ E. Lamotte, 1949, pp. 359-360.

²³⁸ V. D. Seyfort Ruegg, *J.I.A.B.S.*, 1995, vol. 18, 2, pp. 174-176.

- A paraître : “Un exemple d’application à un *tantra*, du quatrième des “Sept ornements” (*saptālamkāra* ; *rgyan bdun*): les Quatre modes d’explication (*caturvidhākhyāyikā* ; *bshad tshul bzhi*)” dans *Proceedings of the 8th Seminar of the IATS, 19980..*

BACOT, J. :

- 1937 (nouveau tirage, 1976) : *La Vie de Marpa le Traducteur, suivie d'un chapitre de l'Avadana De l'Oiseau Nilakantha*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.

BOUSSEMART, M. S. :

- 1997 *Le Monastère tantrique de rGyud med grva tshang, Ses origines, son influence, au sein de l'école dGe lugs pa, son organisation*, vol. 1 (Thèse de doctorat sous la direction de S. Karmay, soutenue en 1997) non publiée.

BROIDO, M. :

- 1983 “bShad thabs : Some Tibetan methods of explaining the *tantras*”, *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, édité par E. Steinkellner et H. Tauscher, Vienne, pp. 15-45.
- 1984 “*Abhiprāya* and Implication in Tibetan linguistics”, *Journal of Indian Philosophy*, vol.12, pp. 1-33.
- 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*”, *Buddhist Hermeneutics*, édité par Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute-University of Hawaiï Press, pp. 71-118.

CABEZON, J. I. :

- 1994 *Buddhism and language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, Albany, State Univ. of New York Press.

CONZE, E. :

- 1972 *Buddhist Wisdom Books*, New York, Harper and Row.

DAVIDSON, R. :

- 2002 “gSar ma Apocrypha : The Creation of orthodoxy, gray texts and the New Revelation”, *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, édité par Helmut Eimer et David Germano, *Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS, 2000*, Leiden, pp. 203-225.

DIEMBERGER, H. & PASANG WANGDU :

2.000 *dBa' bshed - The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften / Tibetan Academie of Social Sciences of the Autonomous Region Tibet.

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.

EASTMAN, K.W. :

1980 "The Dun-huang Tibetan manuscript of the *Guhyasamājatantra*": *Report of the Japanese Association for Tibetan Studies* 26 (Mars 1980), 8-12.

ECO, U. :

1983 *Lector in fabula*, Milano, Bompiani.

EIMER, H. :

1978 *Bodhi-patha-pradīpa. Ein Lehrgedicht des Atiśa (Dīpaṃkara-śrījñāna) in der Tibetischen Überlieferung*, Wiesbaden, Harrassowitz.

FREMANTLE, F. :

1990 "Chapter Seven of the *Guhyasamājatantra*", *Tibetan Studies. Papers in Honour and Appreciation of Professor David L. Snellgrove's Contribution to Indo-tibetan Studies*, édité par Tadeusz Skorupski, Tring Institute of Buddhist Studies, pp. 101-114.

FUSSMAN, G. :

1999 "La place des Sukhāvati-vyūha dans le bouddhisme indien", *Journal Asiatique*, 287. 2, pp. 523-586.

GERMANO, D. :

2002 "The Seven descents and the early history of *rnying ma* transmissions", *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, édité par Helmut Eimer et David Germano, *Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS, 2000*, Leiden, pp. 225-265.

HOPKINS, J. :

1977 *Tantra in Tibet, The Great Exposition of Secret Mantra by Tsongka pa*, (Présentation et traduction.), "The Wisdom of Tibet", 3, London, George Allen & Unwin.

GONDA, J. :

- 1975 *The meaning of the word alaṃkāra* , Selected Studies II, Leiden, Brill, pp. 257-275.

ISHIKAWA, M. :

- 1990 *A Critical edition of The sGra sbyor bam po gnyis pa An old and basic commentary on the Mahāvvyutpatti*, Tokyo, The Toyo Bunko.

KARMAY, Samten G. :

- 1979 “King Tsa/Dza and Vajrayāna”, dans *Tantric and Taoist studies in Honour of R. A. Stein*, édité par M. Strickmann, vol. 1, “Mélanges chinois et bouddhiques”, vol. XX, Bruxelles, Institut belge des Hautes études chinoises, pp. 192-211.
- 1998 “The Ordinance of lHa Bla ma Ye shes ‘od”, *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Mythos, Rituals and Beliefs in Tibet*, Kathmandu, Mandala Book Point, pp. 3-17 (réédition d’un article paru en 1980).

KELSANG GYATSO (Geshe) :

- 1986 *Claire Lumière de Félicité, le Mahamudra dans le Bouddhisme du Vajrayana*, trad. de l’anglais par G. Million et G. Driessens, Anduze, Editions Dharma.

LAMOTTE E. :

- 1944 *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, Louvain, Bureaux du Muséon, , t. I.
- 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)*, Louvain la Neuve, Institut orientaliste.

LAMRIM CHENMO TRANSLATION COMMITTEE (THE) :

- 2000 *The Great Treatise on the stages of the path to enlightenment Lam rim chen mo by Tsong kha pa*, édité par W.C. Cutler, New-York, Snow Lion.

LATI RINPOCHÉ et HOPKINS, J. (et alii) :

- 1980 *La Mort l’Etat Intermédiaire et la Renaissance dans le Bouddhisme Tibétain*, (trad. G. Driessens) Peymeinade, Editions Dharma (1ère éd., 1979).

LA VALLÉE POUSSIN, L. de :

1923-31 *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduction et annotation, Mélanges chinois et Bouddhiques*, vol. XVI, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises ; réédition en 5 T. 1980.

LESSING F.D. et WAYMAN, A. :

1968 *Mkhas Grub Rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras rGyud sde spyihi rnam par gzhag pa rgyas par brjod*, La Haye-Paris, Mouton.

LOPEZ, D.S. :

1988 "On the Interpretation of the Mahayana Sutras", in *Buddhist Hermeneutics*, édité par Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute, University of Hawaiï Press, pp. 47-71.

MARTIN, D. :

2002 *Unearthing Bon Treasures, Life and contested legacy of a tibetan scripture revealer with a general bibliography of Bon*, Leiden, Brill.

MATSUNAGA, Y. :

1964 "A Doubt to Authority of the *Guhyasamāja-Ākhyāna-tantras*", Tokyo, *Indian and Buddhist Studies, Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 12., pp. 16-25 / 844-835.

MAY, J. :

1959 *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, "Collection Jean Przyluski", t.II, Paris, A. Maisonneuve.

MIMAKI, K. :

1976 *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthira-siddhidūṣana) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣanabhaṅgasiddhi)*, Paris, Institut de civilisation indienne.

1994 "Doxographie tibétaine et classifications indiennes", *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 TOMABECHI T. (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.

OBERMILLER, E. :

1932 *History of Buddhism (Chos 'byung) by Bu ston*, Heidelberg, Harrassowitz.

PFANDT, A. H. :

2002 "The *Lhan karma* a source for the history of tantric buddhism", *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, édité par H. Eimer et D. Germano, *Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS*, 2000, Leiden, Brill, pp. 129-151.

REGAMEY, C. :

1971 "Motifs Vichnouites et Sivaïtes dans le *Karandavyuha* " dans *Etudes Tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, A. Maisonneuve, pp. 411-433.

RENOU, L. et FILLIOZAT, J. (et alii.) :

1985 *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient, t. II (1ère éd. 1953).

ROERICH, N. G. :

1976 *Deb ther sngon po*, trad. *The Blue Annals*, Parts I and II, Delhi, Motilal Banarsidass (1^{re} éd. Calcutta, 1949).

RUEGG, D.S.:

1981 "Deux Problèmes d'exégèse et de pratique tantriques selon *Dīpaṃkaraśrījñāna* et le *Paiṇḍapātika* de *Yavadvīpa* : *Suvarṇadvīpa*", édité par M. Strickmann, *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 concept ", *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, pp. 295-325.

1989 *Buddha Nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective : On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, Londres, University of London, School of Oriental and African Studies.

1995 "Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism", *JIAS*, vol. 18, no 2, pp. 166-181.

- 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.

SCHERRER-SCHAUB, C. :

- 1991 *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti, Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par la maître indien Candrakīrti*, "Mélanges chinois et bouddhiques", vol. XXV, Bruxelles, Institut belge des Hautes études chinoises.
- 2000 "Contre le libertinage. Un opuscule de Tabo adressé aux tantristes hérétiques ?", volume d'hommage à Raniero Gnoli, édité par Raffaella Torella, Roma, ISMEO.

SNELLGROVE, D. L. :

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

STEIN, R.A. :

- 1961 *Une Chronique ancienne de bSam-yas : sBa-bžed*. Edition du texte tibétain et résumé français, Paris, Publications de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. Textes et Documents, I.

STEINKELLNER, E.:

- 1978 "Remarks on Tantristic hermeneutics", dans *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium* (1976) édité par Louis Ligeti, *Acta Orientalia Hungarica*, , Budapest, Akademiai Kiado.,pp. 445-458.
- 1980 "Literary source for late 18th-century spoken Tibetan (amdowa)", *Acta Orientalia*, t. XXXIV, pp. 245-248.

TENZIN GYATSO (H.H. XIVe D.L.) :

- 1987 *Deity Yoga in Action and Performance Tantra*, (2e éd.), Ithaca, New York, Snow Lion Publications.

THURMAN, R. :

- 1988 "Vajra Hermeneutics", *Buddhist Hermeneutics* édité par Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute, University of Hawaiï Press, pp. 119-148.

TUCCI, G. :

- 1949 *Tibetan Painted Scrolls, Tibetan Painted Scrolls*, vol. I, Rome, Libreria dello Stato.

VOSTRIKOV, A. I. :

1970 *Tibetan Historical literature*, "Soviet Indology Series", 4, Calcutta, Indian Studies, Past and Present.

WANGCHUK, D. :

2002 "An Eleventh century defence of the authenticity of the *Guhyagarbhatantra* ", *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, édité par H. Eimer et D. Germano, *Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS, 2000*, Leiden, Brill.

WAYMAN, A. :

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

1977 *Yoga of the Guhyasamājatantra The Arcane Lore of Forty Verses*, Delhi, Motilal Banarsidas.

2 - *Textes canoniques :*
bKa' 'gyur

Āryavajrapaṇyabhiṣekamahātantra ; Lag na rdo rje dbang bskur ba'i rgyud chen po, P. 130, vol. 6, 33.1.1 - 97. 3.

Kālacakra-tantra = Paramādhībuddhodhṛta 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.(T. 362).

Guhyasamājatantra: Sarvatathāgatakāyavākcittarahasyaguhyasamājanā-mamahākalparāja ; 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 (T. 442- 443).

Bhagavatī-prajñā-pāramitā-hṛdaya ; bCom ldan 'das ma shes rab pha rol tu phyin pa'i snying po, P. 160, Vol. 6, 166.1.7 - 166.4.5 ; trad. E. Conze, dans *Buddhist Wisdom Books*, New York, Harper and Row, 1972.

Caturdevīparipṛcchātantra ; lHa mo bshis yongs su shus pa, P. 85, vol. 3, 254.1.5 - 255.4.8 (T. 446).

Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra ; Ye shes rdo rje kun las btus pa, P. 84, vol. 3, 252.3.2 - 254.1.5 (T. 447).

Vajramālātantra = ŚrīVajramālābhīdhānamahāyogatantra-sarvatantra-hṛdayarahasyavibhaṅga-iti, P. 82, 203.2.1 - 231.4.2 (T. 445).

Sandhivvyākaraṇanāmatantra ; *dGongs pa lung bstan pa shes bya ba'i rgyud*, P. 83, 231.4.2 - 252.3.2 (T. 444).

bsTan 'gyur

ATIĪĀ / DĪPAṂKARAŚRĪJÑĀNA :

– *Byang chub lam gyi sgron ma* ; *Bodhipathapradīpa*, P.5343, vol. 103, 20.4.1-21.5.6, traduit par l'auteur et dGe ba'i Blo gros.

– *Byang chub lam gyi sgron me'i dka 'grel* ; *Bodhimārga-pradīpapañjikā*, P.5344, vol. 103, 21.5.6-46.4.2. ; traduit par l'auteur et Tshul khriṃs rGyal ba.

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.

ASAṂGA :

Abhidharmasamuccaya ; *Chos mngon pa kun las btus pa*, P. 5550, vol. 112, 236.4.2 - 272.5.2 (T. 4049).

Mahāyānasamgraha ; *Theg pa chen po bsdus pa*, P. 5549, vol. 112, 215.1.1 - 236.4.2 (T. 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 (T. 1785).

NĀGĀRJUNA :

Pañcakrama ; *Rim pa lnga*, P. 2667, vol. 61, 288.3.7 - 293.5.1 (T. 1802).

BHAVYAKĪRTI :

Pradīpodyotanābhisaṃdhiprakāśikā-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. (T. 1793).

VASUBANDHU :

– *Abhidharmakośakārikā* ; *Chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'u byas pa*, P. 5590, vol. 115, 115.11.1.- 127.2.6. ; Gu 1 - 27b6.

— *Abhidharmakośabhāṣya* ; *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*, P. 5591, vol. 115, 127.2.6.- 283.5.8. ; Gu 27b6 - Ngu 109a8.

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 (T. 818).

ŚRADDHĀKARAVARMAN

Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgyud las 'byung ba'i rgyan bdun rnam par dgrol ba [*Jñānavajrasamuccaya - nāma-tantrodभवसाप्तलाम्कारविमोचना*] P. 2654, vol. 60, 138.2.5.-139.1.4., traduit par l'auteur et Rin chen bzang po.

3 - Ouvrages tibétains

'GOS KHUG PA IHAS BTSAS (XIe S.?) :

sNgags log sun 'byin gyi skor, Kunsang Topgyel et Mani Dorji, Thimphu, 1979, pp. 18-25.

GUNG THANG DKON MCHO G BSTAN PA'I SGRON ME dit GUNG THANG 'JAM PA'I DBYANGS (1762-1823) :

— *Dus gsum rgyal ba'i spyi gzugs rje btsun dkon mchog 'jigs med dbang po'i zhal snga nas kyi rnam par thar pa rgyal sras rgya mtsho'i 'jug ngogs*, *The Collected Works of dKon mchog 'Jigs med dbang po*, vol. 1, (reproduced from prints from Bla brang bkra shis 'khyil), New-Delhi, Ngawang Gelek Demo, 1974, pp. 1-555.

— *Shes rab snying po'i sngags kyi rnam bshad sbas don gsal ba sgron me*, *The Collected Works of Gung thang dKon mchog bstan pa'i sgron me*, vol. 1, New-Delhi, Ngawang Gelek Demo, 1971, pp. 682-715.

'GOS LO TSĀ BA GZHON NU DPAL (1392-1481) :

Bod kyi yul du chos dang chos smra ba ji ltar byung ba'i rim pa deb ther sngon po, Mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, 1984 (trad. N. G. Roerich, *The Blues Annals*, New-Delhi, Motilal Banarsidass, 1976 (1ère éd. 1949)).

CHAG LO TSO BA (1197-1264) :

sNgags log sun 'byin gyi skor, Thimphu, Kunsang Topgyel et Mani Dorji, 1979, pp. 1-18.

'JIGS MED GLING PA (1728-1791) :

Dri lan rin po che'i bstan chos Lung gi gter mdzod, Collected Works of Kun mkhyen 'Jigs med gling pa, vol. 3, 2e partie, Sonam T. Kazi (éd.), vol. 31, Gangtok, Ngagyur Nyngmay Sungrab, 1972.

↳DUD 'JOMS 'JIGS 'BRAL YE SHES RDO RJE (1904-1987) :

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

TORANOTHA (1575-1635?) :

– *sGrol ma'i 'grel pa, The Collected Works of Jo nang rje btsun Tāranātha*, vol. 12, Sman rtsis shes rig dpemjod Series, Leh, 1985, pp. 553-581.

– *sGrol ma'i lo rgyus, The Collected Works of Jo nang rje btsun Tāranātha*, vol. 12, sSman rtsis shes rig dpemjod Series, Leh, 1985, pp. 513-551.

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, pp. 63-146.

– *brJod byed tshig gi rgyud bye brag tu bshad pa'i spyi don mkhas pa'i kha rgyan, Collected Works of Kun mkhyen Padma dKar po*, Kargyud Sungrab Nyamso Khang, Darjeeling W.B., vol. I, 1973, pp. 31-66.

↳BAL MANG DKON MCHOG RGYAL MTSHAN (1764-1863) :

rGyud sde bzhi'i spyi'i don rnam par bzhag 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, Gyaltan Gelek Namgyal, New Delhi, 1974, pp. 1-139.

BU STON RIN CHEN GRUB (1290-1364) :

dPal gsang ba 'dus pa'i ũikka sGron ma rab tu gsal ba, gSung 'bum, Collected Works of Buston, Part 9, vol. TA, edited by Lokesh Chandra, New Delhi, Int. Acad. Ind. Culture, 1969, pp. 141-.

BRAG DGON ZHABS DRUNG DKON MCHOG BSTAN PA RAB RGYAS (1801- ?) :

Yongs rdzogs bstan pa'i mnga' bdag rje btsun bla ma rdo rje 'chang dkon mchog rgyal mtshan dpal bzang po'i zhal snga nas kyi rnam thar 'dod 'jug ngogs, The Collected Works of dPal mang dKon mchog rGyal mtshan, vol. 10.

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 ma shes bya ba*, P. 6167, vol. 158-159, 169.1.1 - 81.1.1.

– [*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 (T. 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*).

– *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 (T. 5286).

– *rGyal ba khyab bdag rdo rje 'chang chen po'i lam gyi rim pa gsang ba kun gyi gnad rnam par phye ba*, P. 6210, vol. 161, 53.1.1 - fin du vol. (T. 5281) ; trad. : J. Hopkins, *Tantra in Tibet, The Great Exposition of Secret Mantra by Tsong ka pa*, "The Wisdom of Tibet", 3, London, George Allen & Unwin, 1977.

– *Lam rim chen mo*, P. 6001, vol. 152, 1-136a8 ; trad. anglaise, The Lamrim Chenmo Translation Committee, *The Great Treatise on the stages of the path to enlightenment Lam rim chen mo*, Snow Lion, Ithaca, New-York, 2000.

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

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

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

gSang sngags snga 'gyur la bod du rtsod pa snga phyir byung ba rnams kyi 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 che by Sanye Dorje, vol.1, New Delhi, 1975, pp. 261-601.



Bon Bibliography:

An Annotated List of Recent Publications

DAN MARTIN, Jerusalem

Herein are listed works on Bon that were not included in the general bibliography published as Part Two of Dan Martin, *Unearthing Bon Treasures*, Brill (Leiden 2001), pp. 287-442. The same general format, and the same principles of inclusion that were used there equally apply here. There was no intention to include Tibetan-language books (a few exceptions are made) for which there are, or soon will be, excellent bibliographical resources. Tibetan-language journal articles (only a few magazine or newspaper stories) are supposed to be included. Internet publications are not listed here, although I did consult a number of web resources for bibliographical purposes.

There are problems in ascertaining the identities of some of the authors. It sometimes seems as if Tibetan authors are hesitant to publish twice under the exact same name, although this is a slight exaggeration. In particular, many of the literary pieces are written under 'literary' names. Since I haven't the time or inclination to do the necessary detective work, these names are simply given as they are found in the publications.

Meanwhile, a new Bon journal has appeared: *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, published by the Triten Norbutse Monastery in Kathmandu, Nepal. The articles and literary pieces are mostly by monks from the same monastery. Issues 1 and 2 have been entered so far. An Anglicized version of the Tibetan journal title appears on the cover: "Dreypo Beltam, a magazine of Triten Norbutse."

This is obviously a work in progress, and I hope that users of this and the previously published bibliography will inform me of items that have been overlooked.

A-BLON BSTAN-'PHEL and DRI-MED-'OD-ZER

— Eds., *Mdo-smad Shar-phyogs-su Thog-ma'i G.yung-drung Bon-gyi Lorigyus Mdor-bsdus*, n.p. (1995). Cited by Huber in Toni Huber, ed., *Amdo Tibetans in Transition: Society and Culture in the Post-Mao Era*, Brill (Leiden 2002), p. 145. Evidently on the early history of Bon in Amdo. Not seen.

A-LCAGS G.YUNG-DRUNG-BSTAN-'DZIN

— Bya-btang 'Gru-sgom Rin-po-che'i Rnam-thar Dad-pa'i Pad-dkar. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 13-24. Account of the life of 'Gru-sgom Tshul-khrims-rgyal-mtshan (aka Tshul-khrims-ye-shes-dbang-gi-

rgyal-mtshan), who was born in 1898 and died in 1961. He founded Mkhhar-spungs Monastery, and attempted to make a new woodblock edition of the Bon scriptures (only a few volumes were completed). The author says that he used information obtained from two personal disciples of 'Gru-sgom during his recent visit to Tibet.

A-RI'I BON-PO TSHOGS-PA (Regional Bonpo Foundation in America)

- A-ri'i Sa-gnas Ni'u Yog-tu Bon-po Tshogs-pa Gsar-du Btsugs-pa. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 155-156. On the founding by local Bonpos of a Bon society in New York during a visit by Ven. Tenzin Namdak. A list of officers is appended.

ANONYMOUS

- 1998 zla 1 tshes 29 nas zla 2 tshes 13 'byung ldan 301 me glang lo'i hor zla 12 tshes 1 nas 3 chad pa'i 17 bar 7Khri-brtan-nor-bu-rtse-ru Spyi-spungs Zhi-khro'i Sgrub-sman Bdud-rtsi-'od-zer-'khyil-ba'i Sgrub-chen Btsugs-pa'i Nyin-re'i Byung-'gros Gsal-ba'i Me-long. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 92-94. The daily schedule for a performance of a sacramental medicine making ritual held from January 29 through February 13, 1998.
- 7Dpal-ldan Khri-brtan-nor-bu-brtse'i Dge-bshes Thengs Dang-po'i Mdzad-rim Gnas-tshul. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 114-116. A news item about the first graduates of the Dge-bshes degree program at Khri-brtan-nor-bu-brtse Monastery. See the photograph on the inside back cover of the same issue (the second of the two photos).
- Bkra-shis-dge-rgyas-mtha'-brtan-gling-gi Gso-rig 'Bum-bzhi Slob-grwa'i Sgrigs-gzhi. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 95-96. Daily schedule for students in medical studies.
- Bod-kyi Bka' Brten-'gyur Pho-brang Po-ta-lar 'Bul-ba'i Mdzad-sgo Tshugs-pa. *Bod-ljongs Nang-bstan*, 2nd issue of 2001 (30th in the general series), p. 126. A news story about the presentation of copies of the new publication of the Bon scriptures to the Potala Palace in Lhasa.
- G.yung-drung Bon-gyi Skor Bgro-gleng Thengs Dang-po. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 157-160. A report on the first seminar about G.yung-drung Bon, held on June 23-27, 2000. This was meant to be an educational seminar, with prominent scholars giving presentations and answering questions, mainly on the subjects of Bon history, Zhang-zhung script and cosmology. A number of young students, both men and women, attended (see the black-and-white photo facing p. 1 of the same issue). It was suggested that this should be an annual event. Composed by a committee.
- Khri-brtan-nor-bu-rtse'i Dge-bshes Mdzad-sgo Thog-ma dang Dmigs-bsal-gyis Bka'-dbang Rgyas-gnang Btsal-rgyu'i Skor-gyi Gnas-bsdus. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 106-7. On the Dge-bshes program and the teachings and initiations that are to be given. Appended, on pp. 108-113 are various daily and annual schedules of events, as well as a chart of the subjects to be studied during the nine-year study program.
- Khri-brtan-nor-bu-rtse'i Sgrub-grwa'i Dus-mtshams Zin-pa'i Rten-'brel-gyi Mdzad-sgo'i Skor. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), p. 102. List of students with highest marks at the Bon monastery outside Kathmandu, Nepal.

- Slob-dpon Bstan-pa-g.yung-drung Rin-po-che Khri-brtan-nor-bu-brtse'i Mkhan Rin-po-che'i Gser-khrir Mnga'-gsol Mdzad-pa. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), p. 118. A news item on the enthronement of Slob-dpon Bstan-pa-g.yung-drung as the new abbot of Khri-brtan-nor-bu-brtse Monastery in Nepal. The ceremony was held on the 645th birthday observance for Mnyam-med Shes-rab-rgyal-mtshan. See the photograph on the inside front cover (the first of the two photos).
- Sman-rams-pa'i Mtshan-rtags dang Phyag-'khyer Bstsal-ba. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), p. 121. A news story about the awarding of Sman-rams-pa degree certificates for successful graduates of the program at a training clinic in Dorpatan, Nepal. See the photograph in the inside back cover (the first of the two photos).
- Zhwa-dkar Bstan-pa'i Gtsug-rgyan Rgyal-ba Sman-ri-ba'i 7Khri-'dzin So-gsum-pa Chen-po Mchog Bal-yul Khri-brtan-nor-bu-brtser Dge-bshes Mdzad-sgo'i Thog Gdan-zhus Zhabs-'khod Bka'-drin Bstsal-ba'i Skor-gyi Gnas-bsdus. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 116-117. A news item about the visit of the Thirty-third Abbot of Sman-ri to Nepal on the occasion of the presentation of the Dge-bshes degrees at Khri-brtan Nor-bu-brtse Monastery.

BAUMER, CHRISTOPH

- The Hidden Valley of Abo: A Refuge of the Jonangpa and the Bonpo. *Oriental Art*, vol. 47, no. 3 (2001), pp. xx-xx. On Rnga-ba. Not seen.
- *Tibet's Ancient Religion Bön*, Orchid Press (Bangkok 2002). English translation by Michael Kohn, from a revised version of the German-language, *Bön. Die lebendige Ur-Religion Tibets*, already listed.

BJERKEN, ZEFF

- Stylized Symmetries in Tibetan Historical Narratives. A paper given at the American Academy of Religions, Buddhism section, 1999. Compares *Chos-'byung* and *Bstan-'byung* literature. Not seen.
- *The Mirrorwork of Tibetan Religious Historians: A Comparison of Buddhist and Bon Historiography*, dissertation, University of Michigan (Ann Arbor 2001), in 260 pp. Not seen.

BLA-KHRI MKHAN-PO DGE-BSHES NYI-MA-GRAGS-PA

- Gdan-sa Sman-ri'i Snga-phyi'i Lo-rgyus Snying-bsdus. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 58-63. A very brief discussion about the earliest and most recent periods in the history of Sman-ri Monastery.

BLO-GROS-RAB-GSAL

- Zhwa-dkar G.yung-drung Bon-gyi Rgyan-chas Skor Rags-tsam Gleng-ba. *Nor-mdzod (Nordzeu)*; publication of the Norbu Lingka Institute, Dharamsala), 1st issue for the year 2001 (8th in the general series), pp. 137-149. Also published in *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 25-37 (here the author's name is given as Khyung-po Blo-gros-rab-gsal). On clothing and adornments, as well as requisite equipment, of Bonpos, including monks, tantrics and so forth.

BON-BRGYA DGE-LEGS-LHUN-GRUB-RGYA-MTSHO

- Bon dang 'Brel-bar Bod-kyi Lo-rgyus-kyi Dus-tshigs dang Don Dngos 'Gar Zhib-mor Dpyad-pa. Contained in: Henk Blezer, ed., *Tibet, Past and Present (Tibetan Studies I)*, Brill (Leiden 2002), pp. 1-25. Also published in *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 38-57. On differences between the various Tibetan chronologies of important events, including those

found in Bon sources.

BSAM-GLING-PA G.YUNG-DRUNG-DAR-RGYAS (Dol-po)

— Dge-sbyor Dran-pa'i Glu-chung. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 133-134. A literary piece.

BSHAD-SGRUB-RGYAL-MTSHAN

— Rin-chen Rnam-gsum. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), p. 126. A literary piece, devoted to teaching, debating, and composition (the 'three jewels' of the title).

BSTAN-'DZIN-KUN-KHYAB

— Dad-pa'i 'Phreng-ba. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), p. 135. A literary piece.

BSTAN-'DZIN-RNAM-DAG, YONGS-'DZIN DPON-SLOB

— Brtse-ba'i 'Phrin-yig Bdud-rtsi'i Gter. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 1-4. Verses with words of encouragement for practicing Bon.

— Gso-rig 'Bum-bzhi'i Rgyud Khungs-kyi Dpyad-gzhi. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 62-68. On the origins and transmission of the main Bon medical scripture, the 'Bum-bzhi.

— Khri-brtan-nor-bu-rtse'i Sgom-grwa'i Bca'-gzhi-la. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 103-105. Rules for the course of studies in Rdzogs-chen meditation, composed in 1994.

— Mchog Gsum Dbyings Bskul-gyi Bde-smon. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 1-5. An aspiration prayer, written in 1968 on the occasion of a visit to Dachau. A brief but nonetheless very significant addition to Tibetan literature on the European holocaust.

BSTAN-'DZIN-YE-SHES

— See Snang-zhig Yongs-'dzin Bstan-'dzin-ye-shes.

BYA-'PHUR LHUN-GRUB-RGYA-MTSHO

— Bon-gyi Lo-rgyus-las 'Phros-pa'i Gtam Thor-bu. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 64-71. Some thoughts on the earliest history of Bon.

BYA-'PHUR NAM-MKHA'-RGYAL-MTSHAN

— Dpal Sangs-rgyas G.yung-drung Bon-gyi Bstan-pa'i Sgor 'Jug-tshul Bshad-pa. *Bod-ljongs Nang-bstan*, 2nd issue for 1998 (24th in the general series), pp. 107-110. This is a corrected entry. An explanation on how one enters into the teachings of Bon.

CHOBATAN

— The Essence of Qianlong's Two Campaigns on Jinchuan. *Tibet Studies: Journal of the Tibetan Academy of Social Sciences*, vol. 1, no. 2 (1990), pp. 32-57. There is little said about religion here, let alone Bon, and the historical evidence is marialed to suit certain contemporary political considerations. Still there is much of interest. Compare the works of Dai, Karmay, Mansier, Martin, etc. on the same general subject.

CHOGYAL, SONAM (Bsod-nams-chos-rgyal)

— *A Study of the Bonpo Monastery of Gur-gyam*, master's thesis, University of Oslo (Oslo 2001), in 62 pp. Not seen.

CHOS-'KHOR-BA G.YUNG-DRUNG-RGYA-MTSHO

— Lo-rgyus-la Phyi Mig Bltas Rjes. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), p. 102. A literary piece.

— 'Bel-gtam Nyan-pa'i Bskul-ma. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 73-74. Poetry.

CHOS-NGAG

- *Stod Mnga'-ris-kyi Dgon-sde'i Lo-rgyus Dag-gsal Mthong-ba'i Me-long*, Bod-ljongs Mi-dmangs Dpe-skrun-khang (Lhasa 1999). This book is in general about monasteries in Western Tibet. It does have a substantial chapter about Khyung-lung Dngul-mkhar and Bon monasteries on pp. 117-161.

DAGKAR NAMGYAL NYIMA (Brag-dkar Rnam-rgyal-nyi-ma)

- Concise Analysis of Zhang-zhung Terms in the Documents of Dunhuang. Contained in: Henk Blezer, ed., *Tibet, Past and Present (Tibetan Studies I)*, Brill (Leiden 2002), pp. 429-439.

DAI, YINGCONG

- The Qing State, Merchants, and the Military Labor Force in the Jinchuan Campaigns. *Late Imperial China*, vol. 22, no. 2 (2001), pp. 35-90. On wartime logistics involving the mobilization of more than 129,500 military personnel and an additional military labor force of 462,000. The same author's dissertation was entitled, *The Rise of the Southwestern Frontier under the Qing, 1640-1800*, University of Washington (Seattle 1996), in 553 pages.

DALAI LAMA XIII NGAG-DBANG-BLO-BZANG-THUB-BSTAN-RGYA-MTSHO

- [Tā-la'i Bla-ma Sku-phreng Bcu-gsum-pas] Bar-khams Hor Ye-tha Bon G.yung-drung-rab-brtan-gling-la Btsal-ba'i Bca'-yig Pad-dkar Chun Pheng. Contained in: *Bca'-yig Phyogs-bsgrigs [Bod Sa-gnas-kyi Lo-rgyus Dpe-tshogs Bca'-yig Phyogs-bsgrigs]*, Bod-ljongs Mi-dmangs Dpe-skrun-khang (Lhasa 2001), pp. 504-507. Issued in 1926, this is a 'charter' for the Bon monastery called Ye-tha, in Nag-chu-kha area. In effect, this is a set of monastic ordinances, describing the annual cycle of rituals that ought to be performed, among other matters.

DBANG-PO-BSHAD-SGRUB-RGYA-MTSHO

- Bstod-tshig Bung-ba'i Dgyes-glu. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 80-81. Poetry.

DBRA-KHYUNG DGE-BSHES SKAL-BZANG-NOR-BU

- Bod-kyi Snyan-ngag-gi Byung-ba Brjod-pa Gzur-gnas Skyes-bu'i Snying Nor. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 49-59. On Tibetan poetry.
- Nga ni Sang-nyin-la Dung. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 95-97. A literary piece.
- Zhang Bod-kyi Gso-ba Rig-pa'i Grol-phugs 'Bum-bzhi dang Rgyud-bzhi'i Skor-la Dpyad-pa. Contained in: Henk Blezer, ed., *Religion and Secular Culture in Tibet (Tibetan Studies II)*, Brill (Leiden 2002), pp. 419-430. Same title published in *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 85-97. A comparison of the main medical text of Chos, the *Rgyud-bzhi*, and the similar one of Bon, the *'Bum-bzhi*.

DGE-BSHES TSHANGS-PA-BSTAN-'DZIN

- *Sems dang Sems-byung-gi Rnam-bshad Gces-btus*, Triten Norbutse Bonpo Monastery (Kathmandu 2001), in 177 pages. Selections from Bon scriptures and other writings on the subject of mind and mental products.

DOL-PHRUG SDIG-PA-RĀ-DZĀ

- Lhag-pa'i Lha-la Phul-ba. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), p. 127. The author conceals his true (?) identity under a name meaning Dol-po Kid Scor-

pion.

DON-GRUB-LHA-RGYAL (Thondup Lhagyal)

- Gshen-rab Mi-bo-che'i Mdzad-rnam Bsdus-ma'i Skor Gleng-ba. Contained in: Henk Blezer, ed., *Religion and Secular Culture in Tibet (Tibetan Studies II)*, Brill (Leiden 2002), pp. 379-401. On the shorter, one-volume biography of Lord Shenrab, entitled *Lha-yi Bon Mdo 'Dus-pa Rin-po-che'i Rgyud* (better known by its abbreviated title *Mdo-'dus*), in 108 fols. The author determines that it must have been discovered at Bsam-yas in 1021 CE. He was able to obtain two different versions of the *Mdo-'dus*, one of them from the 1st edition of the Bon Kanjur, the other borrowed from a doctor in Nag-chu-kha named A-rgya (he argues that this ms. must be about 800 years old or older). He also announces the existence of a fourth biography of Lord Shenrab beyond the three generally known. Published (together with the *Mdo-'dus*) in the first edition of the Bon Kanjur, vol. 29 (SA), it has the title *'Dus-pa Rin-po-che'i Rgyud Dri-ma-med-pa Rtsa-ba'i Mdo Sangs-rgyas-kyi Rnam-thar Rin-chen 'Phreng-ba*, with 15 chapters and 187 folios.
- The Family Lineages of Bon in Central Tibet, master's thesis, University of Oslo (Oslo 2001), in 89 pages. Not seen.

DRANG-SRONG-RNAM-RGYAL

- Mkha'-klong-gi Rtsom-rig Skor-gyi 'Phros-don Gzhan. *Bgres-po'i 'Belgtam*, issue 2 (2002), pp. 31-41. An extract of pages 156 through 179 of the publication *Bod-kyi Mdos Glud-la Dpyad-pa'i Gtam Skya-rengs Gsar-pa*. A literary study of poetic figures in the Bon scripture entitled *Mkha'-klong*.
- Rin-bral-gyi 'Tsho-ba zhig. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 129-131. A literary piece, in prose, in honour of the Tibetan staple food Rtsam-pa (roasted barley flour).

ELIAS, JAFFA

- Bön and Benedictine: A Relationship Buds. *Mandala (Buddhism in Our Time)* (September-November 2002), pp. 34-36. On an exchange of visits between Bonpo monks of Menri Monastery, Dolanji, H.P., and the Benedictine monks of Christ in the Desert, New Mexico.

ENTENMANN, ROBERT

- Andreas Ly on the First Jinchuan War in Western Sichuan (1747-1749). *Sino-Western Cultural Relations Journal*, vol. 19 (1997), pp. 6-21. Translates portions of the Latin journal kept by the Chinese priest Li Ande (1692/3-1770).

FILIBECK, ELENA DE ROSSI

- *Catalogue of the Tucci Tibetan Fund in the Library of IsIAO*, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (Rome 2003), volume 1, in 577 pages. The section of the catalogue devoted to Bon texts is located at pp. 260-309. Quite a few important Rdzogs-chen texts are listed, along with a 12-volume manuscript of the *Gzi-brjid*, and still other works of considerable interest. These texts were collected by Giuseppe Tucci in the early part of the 20th century. Given Tucci's close association with Khyung-sprul 'Jigs-med-nam-mkha'i-rdo-rje (1897-1955), the latter must have been source of a number of these books. See Tucci's book *Sadhus et brigands du Kailash*, p. 187: "Ma visite est des plus profitables: il possède encore dans sa riche bibliothèque une considérable collection de

manuscripts *bön po* et, après de nombreuses demandes et grâce à de généreuses offrandes en argent, je réussis à acquérir de précieux ouvrages concernant cette religion dont on sait si peu de choses."

GA-GZI-BA NYI-MA-DON-'GRUB

- Bka'-drin G.yul-du Bsus-pa'i Gad-rgyang. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 90-92. A literary piece.

GA-TSHA DGE-BSHES BLO-GROS-RAB-GSAL (b. 1970)

- *Gna'-bo'i Lo-rgyus-las 'Phros-pa'i Dpyad-rtsoṃ Dus-rabs Gsar-pa'i Gzhon-nu-rnams-la Bskul-ba'i Cong Brda*, Mu-khri-btsad-po Zhang Bod Rig-gzhung Zhib-'jug-khang [Mutri Tsedpo Tibeto Zhang-zhung Research Centre] (Khotla-Panjola 2002), in 175 pages. Several essays on aspects of ancient history, in particular the kingdom of Zhang-zhung, its history, customs, kings, languages and scripts.

GANGS-LHA-DKAR-PO

- Rmi-lam-gyi Mjal-'phrad. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 104-105. A literary piece.
- Skyo-gdung-gi Mig-chu. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 81-82. Poetry.

GANGS-THIG

- Grwa-pa De-tsho Sha-mdog Mi-'dug Dzor-ba-la Zer Gda'. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 96-97. A literary piece.

'GO-BA BSTAN-'DZIN-'BRUG-GRAGS (b. 1962)

- Bon dang G.yung-drung Bon-gyi Go-don Ngo-sprod. *Bod-ljongs Nang-bstan*, issue 2 for the year 1999 (26th in the general series), pp. 102-111. On distinguishing between Bon and G.yung-drung Bon.
- Bon-spyod 'Phags-pa'i Nor-bdun. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 6-24. On a seven-part religious practice and recitation.

GTSANG-TSHA DGE-BSHES G.YUNG-DRUNG-GTSUG-PHUD

- Bskal-srid Snod-bcud-kyi Skor Rags-tsam Gleng-ba. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 98-109. On traditional Bon cosmology.
- Mdo Sngags Sems Gsum-gyi Lta-ba'i Bsdus-don Dpon-gsas Bla-ma'i Zhal-lung. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 1-4. A summary of the philosophical views associated with sūtras, tantras and Rdzogs-chen.
- Rdzogs-chen Don-gyi Rnal-'byor Rag-shi Rtogs-ldan Dri-med-g.yung-drung Rin-po-che Mchog Gzugs-sku'i Bkod-pa Bon-dbyings-su Bsdus-pa'i Gnas-tshul Rags-bshad. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 98-101. Obituary for the Rdzogs-chen teacher Rag-shi Rtogs-ldan Dri-med-g.yung-drung, who was born in 1908 and passed away on January 3, 2001.

GUGLIOTTA, GUY

- Clues to Legendary Tibetan Culture Emerge. *Washington Post* (February 17, 2003), p. A13. Mainly concerned with John Bellezza's ideas about Zhang-zhung, but including interviews on the subject with David Germano and Leonard van der Kuijp.

G.YUNG-DRUNG-'GYUR-MED, DGE-BSHES

- Bod-kyi Rgyal-rabs-las 'Phros Dpyad-gtam Skra-rtse'i Chu-thigs. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 23-38. On Tibetan imperial period history.

GZE-MA-RA-MGO

- Kun-dga'-don-'grub. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 105-107. A literary piece.

GZHAN-PHAN-NYI-MA

- Khrel dang Ngo-tsha'i Dri Dben Dben. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 85-87. A literary piece.

HERMANN, P. MATTHIAS

- *Schamanen- Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer*, Steiner (Weisbaden 1970). Published in three volumes, there are some chapters relevant to Bon.

HOR-TSHANG BSAM-GTAN-GTSUG-PHUD

- Rgyal-ba Sman-ri'i Slob-dpon Chen-mo 7Yongs-'dzin Bstan-'dzin-rnam-dag Rin-po-che Mchog-gi Mdzad-rnam Rags-bsdus. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 8-22. A brief biography of Tenzin Namdak.

HUBER, TONI

- Ritual Revival and Innovation at Bird Cemetery Mountain. Contained in: Toni Huber, ed., *Amdo Tibetans in Transition: Society and Culture in the Post-Mao Era*, Brill (Leiden 2002), pp. 113-145. On Bya-dur.

KARMAY, SAMTEN G.

- Cataloguing Canonical Texts of the Tibetan Bon Religion (Tibetological Collections and Archives Series, Part One). *IIAS Newsletter* (International Institute for Asian Studies, Leiden), no. 28 (August 2002), p. 17.
- L'Apparition du petit homme tête-noire (Création et procréation des Tibétains selon un mythe indigène). *Journal Asiatique*, vol. 274, nos. 1-2 (1986), pp. 79-138. For the English translation, see the title 'The Appearance of the Little Black-headed Man.' On the same subject as Hoffmann 1977. The Tibetan text, entitled *Dbu Nag Mi'u 'Dra Chags*, has now been published in S. Karmay's book *The Call of the Blue Cuckoo*, pp. 91-149. Helmut Hoffmann gave a photocopy of the cursive text to R.A. Stein, and S. Karmay's photocopy of that photocopy is reproduced here, together with a Tibetan block-letter edition. This is a revised entry.
- The Bonpo Katen Cataloguing Project (Tibetological Collections and Archives, Part Two), *IIAS Newsletter* (International Institute for Asian Studies, Leiden), no. 28 (August 2002), p. 18.
- *The Call of the Blue Cuckoo: An Anthology of Nine Bonpo Texts on Myths and Rituals*, edited by Samten G. Karmay and Yasuhiko Nagano, Senri Ethnological Reports no. 32 (Bon Studies no. 6), National Museum of Ethnology (Osaka 2002). A collection of nine previously unpublished Bon texts in Tibetan language (brief English discussions and summaries only are supplied, no translations). These texts were selected because they seem to reflect an ancient form of Bon, with close connections to certain Dunhuang manuscripts.

'KHOR-LDAN LHUN-GRUB-RGYAL-MTSHAN

- 'Gro-mgon Blo-gros-rgyal-mtshan-gyi Gsang-rnam Mdor-bsdus Dad-ldan Yid-kyi Dga'-ston. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 72-76. A brief biography of 'A-zha Blo-gros-rgyal-mtshan (1198-1264).
- Grub-thob Spa-yi Gdung-rabs Byung-tshul Rags-tsam Gleng-ba. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 42-48. An account of the genealogy of the Spa family.

KHRI-GTSUG-RNAM-DAG, DGE-BSHES

- Bshes-gnyen Mchod-pa'i Me-tog. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 87-89. A literary piece.

KHU-'PHANGS

- "Drung-mu'i Gdung-dbyangs" dang De-las 'Phros-pa'i Rang-mos Snyan-ngag Skor-la Cung-zhig Gleng-ba. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 59-67. Poetic criticism, based primarily on a reading of a work by Bstan-'dzin-dge-legs, a teacher of Bon at the Central Institute of Higher Tibetan Studies in Sarnath, but with observations about the state of modern Tibetan poetry in general.

KHYUNG-BTSUN BSAM-GTAN-GTSUG-PHUD

- Rtsod-ldan Tshe Lo Brgya-pa'i Mgon-po Ston-pa Gshen-rab Mi-bo'i Mdzad-rnam Snying-bsdus. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 18-22. On the life of Lord Shenrab.

KHYUNG-BTSUN BSTAN-'DZIN-SBYIN-PA (Nepal)

- Thos Groggs Dran-pa'i Gdung-dbyangs. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 124-125. A literary piece.

KHYUNG-BTSUN SMON-LAM-MTHAR-PHYIN

- Snyan-rgyud 'Pho-ba 'Ja'-gur-ma'i Slob-tshogs. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 153-154 (and see the black-and-white group photo of participants facing p. 81). A news report about special esoteric teachings on the transference of consciousness ('pho-ba) called *Snyan-rgyud 'Pho-ba 'Ja'-gur-ma* ('Aural Transmission Consciousness Transference Rainbow Tent'), given in the late winter of 2000. As a test and sign of success at the end of the practice, a blade of grass is made to stand and remain erect in an opening that appears at the crown of the head (skeptics ought to see the photograph in C. Baumer's 2002 book, at p. 48).

KHYUNG-DKAR-BA SMON-LAM-MTHAR-PHYIN

- Dpal-ldan Bla-ma'i Mdzad-rnam Rags-bsdus Skal-bzang Dad-pa'i 'Jug-ngogs. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 20-24. Biography of Lung-dkar Slob-dpon Tshul-khrims-rnam-dag (1931-1998), aka Drang-srong-g.yung-drung, G.yung-drung-rgyal-mtshan.

KHYUNG-NAG-PA GSHEN-BTSUN DGE-LEGS-SBYIN-PA (b. 1968)

- *G.yung-drung Bon-gyi Bka'-'gyur Chen-mo'i Byung-rim Gzur-gnas Dgyes-pa'i 'Bel-gtam*, Khri-brtan-nor-bu-rtse (Kathmandu 2000), in 94 pages. Written by the author while engaged in cataloging the Bon Tanjur (Bka'-brten). A history of Bon scriptures, but in effect a history of Bon in general.

KHYUNG-PO TSHANGS-PA-BSTAN-'DZIN

- Lha-bon Sgo Bzhi'i Nang-tshan Bsang-gi Skor Cung-zad Gleng-ba. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 23-29. On juniper burning rites (*bsang*).

KHYUNG-SPRUL SHES-RAB-LHUN-GRUB

- Zhang Bod-yul-du Rtsis-rig Thog-mar Dar-ba'i Dpyad-pa. *Bon-sgo*, vol. 12, pp. 60-66. On the origins of astrological sciences in Zhang-zhung and in Tibet.

KIND, MARIETTA

- *Mendrub: A Bonpo Ritual for the Benefit of All Living Beings and For the Empowerment of Medicine Performed in Tsho, Dolpo 1996*. Masters thesis under Michael Oppitz (Zurich 1999). Copy seen in Nepal Research Center.

KLEIN, ANNE C.

- Bon rDzogs-chen on Authenticity (*pramāna, tshad ma*): Prose and Po-

- etry on the Path.' Contained in: Guy Newland, ed., *Changing Minds: Contributions to the Study of Buddhism and Tibet in Honor of Jeffrey Hopkins*, Snow Lion Press (Ithaca 2001), pp. 133-153. On the *Gal Mdo*. This is a revised entry.
- Unbounded Functionality: A Modest Rdzogs-chen Rejection of the Classic Don-byed Nus-pa Criterion. Contained in: Henk Blezer, ed., *Religion and Secular Culture in Tibet (Tibetan Studies II)*, Brill (Leiden 2002), pp. 345-363. On authenticity and validation according to the Indian Buddhists Dignāga and Dharmakīrti, and the Bon text called *Gal-mdo*.
- KUMAR, BIMALENDRA
- A Study of Rituals of Tibetan Bonpos at Solan, Himachal Pradesh. *Indian Journal of Buddhist Studies*, vol. 9, nos. 1-2 (1997), pp. 29-37.
- KUN-BZANG-RGYAL-MTSHAN
- 7Drin-chen 7Mkhan-slob Rnam-gnyis Brtan-bzhugs-kyi Gsol-'debs Zhus Skor. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 124-125. A news item about prayers held in 2001 for the continuing presence of both the Abbot of Sman-ri Monastery Lung-rtogs-bstan-pa'i-nyi-ma (age 73) and Slob-dpon Bstan-'dzin-rnam-dag (age 76).
- KUN-GSAL-SNYING-PO
- Gnas-mchog Me-mo Brag-dkar-gyi Dkar-chag Mthong-ba Dwangs-'dren. *Bod-ljongs Nang-bstan*, 1st issue of 1998 (no. 23 in the general series), pp. 80-83. A verse account of an Bon holy place known as Me-mo Brag-dkar. Not seen.
- KVAERNE, PER
- The Bon Religion of Tibet: A Historical Enigma. Contained in: Alfredo Cadonna and Ester Bianchi, eds., *Facets of Tibetan Religious Tradition, and Contacts with Neighbouring Cultural Areas*, Leo S. Olschki Editore (Florence 2002), pp. 17-30.
- LUNG-RIG-NYI-MA, DGE-BSHES
- Bon dang G.yung-drung Bon-gyi Rnam-'byed Mthong-ba Don-gsal. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 5-17. An attempt to delineate the boundaries between Bon and 'Eternal' (*g.yung-drung*) Bon, with a brief appendix on the terms *ban-dhe* and *Bon-po*.
- MDO-SMAD-PA RNGA-BA KHRI-RNAM
- 7Yongs-'dzin Smra-dbang Dgyes-pa'i Mchod-sprin. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 82-83. Poetry, evidently in praise of Tenzin Namdak.
- Ka-rtson Rgyud-mang Stong-gi Sgra-dbyangs. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), p. 128. An alphabetic poem.
- ME-NYAG BSAM-GTAN-YE-SHES
- Rgyang-ring-gi Dran-'char. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), p. 134. A literary piece.
- MKHAN-PO 'DAN-MA RGYAL-MTSHAN
- Gling-tshang Bon-dgon Rdza Smon-rgyal G.yung-drung-gling-gi Mnga'-dbul Rab-gnas dang Sgo-'byed Mdzad-sgo Legs-grub Byung-gnas. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 144-152, with reproduction of a letter, appended on pp. 153-154. News item on the consecration rituals and ribbon-cutting ceremonies for a new Bon monastery in Manduwala, near Dehra Dun. There are accompanying color photos on the inside and outside of the front cover, and on the outside of the back cover.

MORI, MASAHIDE

- Seikaisho Dojinken no Ponkyo Jiin (The Bon Monasteries in Tongren Prefecture, Qinghai Province), *Koyasandaigaku Mikkyo Bunka Kenkyusho Kiyo (Bulletin of the Institute for Esoteric Buddhist Studies, Koyasan University)*, vol. 13 (Feb. 2000), pp. 1-86. This is basically the Japanese version of the English article that was published in *New Horizons in Bon Studies*. However, it has more illustrations, including color plates of monastery murals.

NAGANO, SADAOKO

- A Note on the Tibetan Kinship Terms *Khu* and *Zhang*. *Linguistics of the Tibeto-Burman Area*, vol. 17 no. 2 (Fall 1994), pp. 103-115. Has an interesting argument explaining why written Classical Tibetan has the term *zhang* for 'maternal uncle', when in other Tibeto-Burman languages its cognate means 'paternal uncle.' This is explained by the fact that women from Zhang-zhung married into the Tibetan imperial family. Contains some discussions about Zhang-zhung and the Sbrang clan of imperial times which originated in Zhang-zhung, and later had some importance in Rgyal-mo-rong. Mention, too, is made of Z. Yamaguchi's ideas about the Phywa and Dmu clans.

NYI-MA-BSTAN-'DZIN-RNAM-RGYAL

- *Khri-brtan-nor-bu-brtse dang Bon-po'i Lo-rgyus*, published by the Triten Norbutse Bon Education Centre (Kathmandu, n.d.). Not seen.

NYI-MA-'OD-ZER CHOS-'KHOR-TSHANG

- Bon-gzhis Thob-rgyal Gsar-pa'i Gnas Bsdus. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 98-102. A calendar for religious events that took place in the Tibetan refugee camp at Dolanji during the entire year 1999.
- Gna'-srol. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), p. 101. A literary piece.
- Lo-rgyus Ga-dar Byed-pa'i Phyags-ma. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 110-122. 'A Broom for Historical Housecleaning.' Arguments in favour of the historical precedence of Zhang-zhung script, and against the common Tibetan scholastic idea that Tibetan script originated in India.
- Re-zhig 'Khrungs-gzhis-su 'Gro-ba 'Dul-ba. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 136-143. News item about a visit by the Dpon-slob of Sman-ri Monastery, 'Phrin-las-nyi-ma Rin-po-che, to his home area Dol-po in Nepal. There are two accompanying color photos on the inside of the back cover.
- "Zhang-zhung Skad Yig-gi Grub-cha'i Rang-bzhin Skor" zhes-par Dpyad-pa. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 67-86. A response to a number of issues raised in an article authored by Rab-gsal, one that includes a section on Zhang-zhung language and script, that had recently appeared in the journal *Nor-mdzod* [Dharamsala]. Rab-gsal had concluded, on the basis of an inspection of the well known Zhang-zhung-Tibetan glossary by Nyi-ma-grags-pa, that Zhang-zhung was in large degree an artificially created language. It seems that a somewhat higher level of training in comparative and historical linguistics could result in arguments that are less impassioned ("when we see what you call research, based on assumptions about things you don't know about, the laughter escapes even from our buttocks," to quote the author), as well as more defensible. Still, many of the points made on both sides of the debate might be

worth pursuing further, if they would only re-examine their respective assumptions.

NYI-MA-'OD-ZER-RGYAL-MTSHAN

— Rdo Dkar-gyi Lab-rtse. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 87-88. A literary piece.

NYI-MA-RGYAL-MTSHAN

— Ḍor-pa-ṭan Bkra-shis-dge-rgyas-mtha'-brtan-gling Sngar-srol Gso-rig 'Bum-bzhi'i Slob-grwa'i Sman-khang Skor-gyi Gnas-bsdus. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 119-120. A news report about a training clinic in Dorpatan, Nepal, which practices the healing methods found in the traditional Bon medical scripture, the 'Bum-bzhi. The head of the clinic is Rag-shi Sman-dge Tshul-khrims-sangs-rgyas.

'OD-ZER-RGYAL-MTSHAN

— G.yung-drung Lha-yi Dmu-thag. *Nor-mdzod (Nordzeu*; publication of the Norbu Lingka Institute, Dharamsala), 1st issue for the year 2001 (8th in the general series), pp. 150-165.

PADMA

— The Mutual Infiltration and Influences of Buddhism and Bonism Viewed from a Comparison between Them. *Tibetan Studies* (Lhasa), issue no. 2 of 1989, pp. 91-103. The author, aged 25 in 1989, graduated from Central Institute for Nationalities in Beijing in 1980 and is 'now' a teacher there.

PELLIOT, PAUL

— Femeles (Island of Women), *Notes on Marco Polo*, Librairie Adrien-Maisonneuve (Paris 1963), vol. 2, pp. 671-725. Apart from the fascinating question of the location[s] of the Kingdom[s] of Women, which is the main subject, there are brief but very important discussions about the place known in Chinese sources as Yang-t'ung, sometimes distinguishing between a Greater and a Lesser Yang-t'ung. Although the identification was not made by the author, Yang-t'ung is surely none other than Zhang-zhung, borrowed into Chinese via Persian (this equivalence is mentioned in Christopher I. Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia*, Princeton University Press, Princeton, 1987, p. 25; Helmut Hoffmann, *et al.*, *Tibet: A Handbook*, Research Center for the Language Sciences, Bloomington, 1973, pp. 22, 39). The Chinese traveller Hui-chao, in the early 8th century, noted the location of Yang-t'ung east of the Great Po-lû (Baltistan), and distinguishes it from Suvarṇagotra (p. 699). There are records of Yang-t'ung envoys to the Chinese court. The main discussion on Yang-t'ung is found at pp. 707-710.

'PHAGS-MCHOG-SEMS-DPA'

— Rgyang-ring-gi A-ma-la Phul-ba'i Tshig-phreng. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 74-75. Poetry.

PHUN-TSHOGS

— Rtse-drug Dgon-gyi Lo-rgyus. *Bod-ljongs Nang-bstan*, 1st issue of the year 2000 (27th in the general series), pp. 58-65. On a Bon monastery named Rtse-drug, recently reconstructed, in Steng-chen Rdzong, founded by Sprul-sku Blo-ldan-snying-po in the year 1383.

PHUN-TSHOGS-DON-GRUB (Phuntsok Dhondup)

— *Ston-pa Shâkya-thub-pa dang Ston-pa Gshen-rab Gnyis-kyi Byung-ba dang / De Gnyis-kyi Lugs-las Bden Gnyis 'Dod-tshul-gyi Khyad-par-la*

Dpyad-pa, Wâ-ṅa Dbus Bod-kyi Ches-mtho'i Gtsug-lag Slob-gnyer-khang [Central Institute of Higher Tibetan Studies], Miscellaneous series no. 11 (Sarnath 2000), in 561 pages. Contains a comparative study of the biographies of Teacher Shâkyamuni and Teacher Shenrab, although the greater part of the book is on the Two Truths as taught by them.

PHUN-TSHOGS-TSHE-RING

- Zhang-zhung zhes-pa'i Tha-snyad De'i Go-don dang / Zhang-zhung Sgo Phug Bar Gsum-gyi Khyab Khongs Skor. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 77-80. On how the proper name Zhang-zhung ought to be understood, and on the divisions between the three Zhang-zhungs known as Doorway, Innermost, and Intermediate.

PHYWA-SRAS NGAG-ZLA

- Zab-snying Bswa-yi Mtshon-don Rnam-dag Lung-gi Dgongs-rgyan. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 25-30. On the meanings of the Bon mantric syllable 'Swo'. He demonstrates that it is used not only as a seed syllable for the divine form of high aspiration, the *yi-dam*, but also as an interjection, as a call for urging (animals and so forth), and as an exclamation expressing ferocity (used by soldiers in battle, etc.). He also discusses the various spellings of the word, including the reason for the subscribed 'wa' (or *wa-zur*).

RA-MA KUN-BZANG-RGYAL-MTSHAN

- Gangs-can Rtsom-rig-gi Shes-bya Myong-tshod Rjen-bur Smra-ba'i Gtam-thung. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 49-61, continued in issue 2 (2002), pp. 42-55. On literary composition.

RMA-RONG DGE-BSHES NYI-MA-DBANG-RGYAL, GSHEN GYI RNAL 'BYOR

- *Bod-kyi Thun-mong-ma-yin-pa'i Theg-pa Chen-po Sngags Sems Zung-'brel-gyi Sgo-nas Pho-mo Thob-thang 'Dra-mnyam Zung-'brel Bden-pa'i Lam-la Bskyod Dgos-pa'i Ngo-sprod Mdor-bsdus*, Nyima Wangyal Marong (Kathmandu 2002), in 90 pages. On the problem of equal rights for women and men, with reference to the mantric and Rdzogs-chen teachings of Bon.

RME'U YON-TAN-MTHONG-GROL, RNGA-BA

- Gces-su 'Os-pa'i Dgon-sde. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 92-95.

RNGA-BA 'BRUG-GRAGS

- Tshad-ma'i Rig-pa'i Rlabs 'Phreng. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 86-91, continued in issue 2 (2002), pp. 108-113. On logic and debate.

RNGA-BA KHRI-RGYAL

- Bu-chung-zhig-gi Snying-nor-gyi A-ma. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 98-101. A literary piece.

RNGA-BA MTSHO-LDAN-SNYEMS-BLO

- Las-dbang-gi Ngang-pa Ser-po. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 102-104. A literary piece.
- Snang-dgon Bon-bstan-slob-gling-gi Dge-mtshan Brjod-pa Tshangs-sras Dgyes-pa'i Dbyangs-kyi Rdul-phran. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 75-80. Poetry.

RNGA-BA G.YUNG-DRUNG-BSAM-GTAN

- Bshad-sgrub 'Dus-sder Bsngags-pa'i G.yas-'khyil Dung-gi Sgra-dbyangs. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 123-124. A literary piece.

RNGA-BA SHES-RAB-KUN-GSAL

- Dpal-Idan Yongs-'dzin Bla-ma'i Bstod-tshig Ngag-gi Rol-mo. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 89-90. A literary piece.

RNGA-BA SHES-RAB-RGYA-MTSHO

- Rgyal-gshen Rjes-dran. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 71-72. Poetry.

ROSSI, DONATELLA

- A Brief Survey of the *Lung-rigs Rin-po-che'i Mdzod Blo-gsal Snying-gi Nor* by Shar-rdza Bkra-shis-rgyal-mtshan (1859-1934). Contained in: Henk Blezer, ed., *Religion and Secular Culture in Tibet (Tibetan Studies II)*, Brill (Leiden 2002), pp. 365-378.

SCHREMPF, MONA

- The Earth-Ox and the Snowlion. Contained in: Toni Huber, ed., *Amdo Tibetans in Transition: Society and Culture in the Post-Mao Era*, Brill (Leiden 2002), pp. 147-171. On Bon sacred dances ('*cham*).

SDE-DGE-BA BSOD-NAMS-'GYUR-MED

- 'O Chu 'Dres-ma'i Tshor-snang. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 89-90. A literary piece.

SDE-DGE-BA SBYIN-PA-TSHE-BRTAN

- Rgyal-ba Sman-ri-bar Bstod-pa. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), p. 132. A literary piece.

SHAR-YUL PHUN-TSHOGS

- G.yung-drung Bon-gyi Gdan-sa Thob-rgyal Sman-ri Dgon-gyi Blabrgyud. *Bod-ljongs Nang-bstan*, 2nd issue for the year 2001 (30th in the general series), pp. 44-50. On the successive abbots of Sman-ri Monastery.

SHES-RAB-THABS-MKHAS

- Nga'i Mthong Thos Myong Gsum-gyi 'Char-yan. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 94-95. A literary piece.

SKAL-BZANG-DON-GRUB

- Bon-gyi Rig-gnas-kyi Khyad-chos Skor Rags-tsam Gleng-ba. Contained in: *Bod-kyi Shes-rig Zhib-'jug (Tibetan Cultural Research)*, series vol. 9, Mi-rigs Dpe-skrun-khang (Beijing 1998), pp. 1-7. On some characteristics of Bon religious culture. A short but widely ranging discussion about the names of the Tibetan emperors, the Dbal-chu practice using a small bird fashioned out of butter, The'u-rang spirits, riding on drums, svâstikas, and the religious practice of circumambulation.

SMAN-DGE RAG-SHI TSHUL-KHRIMS-SANGS-RGYAS

- Bkra-shis-dge-rgyas-mtha'-brtan-gling-gi Sngar-srol Gso-rig 'Bum-bzhi'i Slob-grwa dang 'Brel-ba'i Gnas-bsdus. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 97. On traditions upheld by the medical school at Triten Norbutse.

SMRA-DBANG-RIG-PA'I-GO-CHA

- A-glu Byin-rlabs Char-'bebs. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 72-73. Poetry.
- Bstod Phreng. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 91-94. A literary piece.

SNANG-ZHIG YONGS-'DZIN BSTAN-'DZIN-YE-SHES

- Dkar Nag Rtsis-kyi Byung-khung. *Bon-sgo*, vol. 13 (2000), pp. 81-84. On the origins of 'black' and 'white' astrology.

SPA-SAR TSHUL-KHRIMS-BSTAN-'DZIN

- Gson Gshin Rim-gro'i Skor-gyi Gtam-gleng Bgres-po'i Zhal-brda. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 1-7. On ritual services used both before and after death. The author says he based himself on notes (*zin-tho*) by the scholar Dpal-ldan-tshul-khrims (1902-1972).
- G.yung-drung Bon-gyi 'Jug-sgo Skyabs-'gro'i Rnam-bshad. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 5-7. On taking refuge.

SPA-ZLA SHES-RAB-SBYIN-PA

- 'Gyur-ldog. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 85. A literary piece.

SPRE'U-BTSUN KUN-BZANG-LHUN-GRUB

- Brgya-pa'i Rnam-'dren Gshen-rab-mi-bo Mchog-gi Lo-tshigs-la Dpyad-pa Log-bshad Sun-'byin-pa'i Gtam 'Jigs-med Lung-rigs Dbal-me. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 68-84. An attempt to recalculate the dates of Lord Shenrab based on the traditional scriptural authorities. The conclusion seems to be that in the Iron Snake year of the 17th *rab-byung* cycle (i.e., 2001 CE), 13,457 years had passed since His birth. The well known chronology of Nyi-ma-bstan-'dzin (b. 1813), with additions by Ven. Bstan-'dzin-rnam-dag, places this event 17,977 years prior to 1961 CE. Go ahead and do the math.
- Gtsug-lag Rtsis-kyi Gzhung-las 'Phros-pa'i Legs-bshad Lung-gi Snye-ma. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 39-48. On calendrical calculations.

SPU RGYAL-BA-NYI-MA-RGYAL-MTSHAN

- Bgres-po'i 'Bel-gtam Rtsom-sgrig Tshogs-pa'i Las-rtags dang Dus-deb Mdun-shog-gi Mtshon-don. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 126-127. An explanation of the cover design for the journal.
- 'Byung Lnga'i Rim-gro'i Gnad Mig Zur-tsam Brjod-pa. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 30-38. On various popular practices and rituals associated with the five elements, earth, water, fire, air and ether.
- Gshin-por Dge-sdong 'Debs-tshul-gyi Gtam Thung. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 8-12. On funerary practices. The author says he based himself on the *Yang-rtse Klong-chen* and other sources.

TAKEUCHI, TSUGUHITO

- The Old Zhangzhung Manuscript Stein Or 8212/188. Contained in: Christopher I. Beckwith, ed., *Medieval Tibeto-Burman Languages*, Brill (Leiden 2002), pp. 1-11. Further information on some not-yet deciphered manuscripts in a language that may or may not be identifiable as the Zhang-zhung language known to Bon tradition.

THAR, TSERING (Tshe-ring-thar)

- See Anonymous, Tsering Thar: A Bon Scholar, in *China's Tibet*, 2nd issue of 1997, pp. 42-43, with a brief sketch of Bon religion on p. 44. Not seen.
- Shar-rdza Hermitage: A New Bonpo Center in Khams. Contained in: Lawrence Epstein, ed., *Khams pa Histories: Visions of People, Place and Authority*, Brill (Leiden 2002), pp. 155-172.
- The Ancient Zhang Zhung Civilization. *Tibetan Studies* (Lhasa), 1st issue of 1989, pp. 90-104. The Tibetan and Chinese versions have also been published.

THOG-NAG-'BAR-BA

- Lung-rigs-kyi Dwangs-shel-las 'Khrungs-pa'i Bon. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 56-58. On the Nine Vehicles of Bon, and on polemical statements about Bon made in the past.

THUB-BSTAN-PHUN-TSHOGS

- Bon dang Rgya-gar Rig-gnas Bar-gyi 'Brel-ba Gleng-ba. Contained in: *Bod-kyi Shes-rig Zhib-'jug (Tibetan Cultural Research)*, series vol. 9, Mi-rigs Dpe-skrun-khang (Beijing 1998), pp. 8-18. On Indo-Tibetan relations, Mt. Kailash (Mt. Ti-se), Aryan origin theories of the Indian scholar Dayânanda, the etymology of the word Tibet (Thri-be-thri), origins of Tibetan script, the many commonalities between the various religions of Tibet and India.

TSHANGS-PA-BSTAN-'DZIN

- Gsang-sngags Theg-pa Chen-po'i Bka'-dbang Zab-mo'i Bstan-pa Rjes-bzhag Mdzad-pa'i Gnas-tshul. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 2 (2002), pp. 122-124. A news item about a long series of initiations and associated teachings given by Bstan-'dzin-rnam-dag during the second and third Tibetan-calendar months of the Earth Snake year (2001?) at Khri-brtan-nor-bu-brtse Monastery in Nepal.

TSHE-DBANG-LHA-MO

- Bod-kyi Shes-rig-las 'Byung-ba'i Skor Rags-tsam Gleng-ba. Contained in: Henk Blezer, ed., *Religion and Secular Culture in Tibet (Tibetan Studies II)*, Brill (Leiden 2002), pp. 413-418. A discussion of earth, water, fire and air, the four elements of traditional physics and particularly medicine, with reference to Bon medical works.

VORNDRAN, EIKA

- Coming into Existence: Bon Notions of Embryological Development. Contained in: Henk Blezer, ed., *Religion and Secular Culture in Tibet (Tibetan Studies II)*, Brill (Leiden 2002), pp. 403-412.

WANGYAL, TENZIN

- *Healing with Form, Energy and Light: The Five Elements in Tibetan Shamanism, Tantra, and Dzogchen*, New Age Books (New Delhi 2003). The original publication, Snow Lion (Ithaca 2002). Traditionally esoteric practices for the millions.

YAMAGUCHI ZUIHO

- The Name T'u-fan and the Location of the Yang-t'ung: A Study of Fu-kuo-chuan and the Greater and Lesser Yang-t'ung. *Tôyô Gakuhô*, vol. 58, nos. 3-4 (March 1977), pp. 313-353. The article is in Japanese, but is accompanied by an English summary on pp. ii-iii. Greater Yang-t'ung is identified with Zhang-zhung, and Lesser Yang-t'ung with Zhang-zhung Smad ('lower Zhangzhung'). The word Phywa (as in the first Vehicle of Bon) is detected in the Chinese terms T'u-fan, Fu-kuo and Po-yüan.
- The Eastern Kingdom of Women and the Pai-lan [in Japanese]. *Tôyô Gakuhô*, vol. 53, no. 3 (1971), pp. 1-56.

YONGS-'DZIN SMRA-BA'I-SENG-GE

- Rje Mnyam-med-pa'i Yon-tan-gyi Cha-shas-tsam Mthong-ba-la Bsnags Bstod-kyi Tshig Phreng. *Bgres-po'i 'Bel-gtam*, issue 1 (2001), pp. 69-71. Verses of praise to the founder of Sman-ri Monastery. This is evidently

by Tenzin Namdak, for whom the above-given name would be an epithet.

ZING-CHU-BA SHES-RAB-MTHAR-PHYIN

- Zin-chu Bya-dur Gnas-ri'i 'Grel Brjod Tshom-bu. *Bon-sgo*, vol. 12 (1999), pp. 39-41. On a holy place in Amdo called Bya-dur (see also the articles by Toni Huber).



Contribution aux nombrables de la tradition Bon po :
l'Appendice de bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan
à la *Sphère de Cristal des Dieux et des Démons*
de Shar rdza rin po che*

par Jean-Luc Achard [CNRS]

1. Introduction

Les chercheurs et les traducteurs tibétologues disposent depuis quelques années d'un ensemble de manuels et de dictionnaires efficaces permettant l'exécution de traductions de plus en plus précises et d'études de plus en plus approfondies. Certains de ces ouvrages sont d'ailleurs directement consacrés à l'art de la traduction des textes bouddhiques¹. Des dictionnaires spécialisés sont maintenant disponibles, tels que les dictionnaires numériques bouddhiques appelés *chos kyi rnam sgrangs*. En revanche, la recherche sur la tradition Bon po a été sensiblement moins favorisée dans ce domaine et aurait fortement besoin de dictionnaires de même nature pour progresser en profondeur et en pertinence². Le présent article est une contribution limitée à l'élaboration d'un futur dictionnaire numérique bon po — un *bon gyi rnam sgrangs* — sur le même modèle des dictionnaires bouddhiques. Il est basé sur un appendice à *La Sphère de Cristal des Dieux et des Démons* (*Lha gnyen shel gong*), l'un des ouvrages-clés des *Œuvres Complètes* (*bka' 'bum*) de Shar rdza rin po che (bKra shis rgyal mtshan, 1859-1934)³. Le titre complet de ce texte est : *La Sphère de Cristal des Dieux et des Démons, Analyse des Propitiations, Accomplissements et Pratiques d'Activités des Formules Secrètes* (*gSang ba sngags kyi bsnyen bsgrub las gsum rnam par 'byed pa lha gnyen shel sgong zhes bya ba*). Inclus en ouverture du volume 14 [Pha] de la collection, ce texte expose les principes fondamentaux, théoriques et pratiques, qui animent les deux Phases (*rim gnyis*) de la pratique tantrique supérieure, à savoir la Phase de Développement (*bskyed rim*) et la Phase de Per-

* Je tiens à remercier ici Mme Marianne Ginalski pour ses corrections et ses précieuses suggestions.

¹ Voir par exemple J.B.Wilson, *Translating Buddhism from Tibetan*.

² Les études déterminantes pour la connaissance du Bon en Occident comptent par exemple les travaux de S.G. Karmay, P. Kvaerne et D. Martin. Pour plus de détail, voir Dan Martin, *Unearthing Bon Treasures* et plus précisément la bibliographie *in fine* de cet ouvrage. Voir également l'addenda à cette bibliographie *supra* dans ce numéro de la RET.

³ Sur la vie de Shar rdza rin po che, voir Lopon Tenzin Namdak, *Heart Drops of Dharmakaya*, p. 17-29. Voir également Tshe ring thar, "Shar rdza hermitage : A new Bonpo Center in Khams", p. 155-172. Su la bsKal bzang bstan pa'i rgyal mtshan (1897-1959), le biographe de Shar rdza, a rédigé deux biographies du grand maître : la première est le commentaire d'une prière biographique adressée à Shar rdza rin po che et est intitulée *rJe btsun bla ma rgyal dbang shar rdza pa chen po bkra shis rgyal mtshan dpal bzang po'i rtogs brjod nyung gsal du gleng ba ngo mtshar dpag bsam ljon pa'i dga' tshal zhes bya ba* (Sichuan, 1988, c'est sur cette version qu'est manifestement basée la biographie résumée contenue in *Heart Drops of Dharmakaya*, *passim*) ; la seconde est une longue biographie détaillée intitulée *rJe btsun bla ma dam pa nges pa don gyi g.yung drung 'chang dbang dpal shar rdza ba chen po bkra shis rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam par thar pa ngo mtshar nor bu'i phreng ba thar 'dod mkhas pa'i mgul rgyan zhes bya ba* (Beijing, 1990).

fection (*rdzogs rim*). Comme son titre l'indique, il met plus particulièrement l'accent sur les notions de propitiations (*bsnyen pa*), d'accomplissements (*bsgrub pa*) et de pratiques d'activités (*las*)⁴. Dans la dernière partie de l'ouvrage, l'auteur aborde également, mais de manière fort succincte, les principes du système de la Grande Perfection (*rDzogs chen*)⁵.

2. La signification du titre *Lha gnyen shel sgong*

On retrouve l'expression "Sphère de Cristal des Dieux et des Démons" (*lha gnyen shel sgong*) dans divers textes et notamment dans le *gSer gyi lung non che ba*, l'un des *Neuf Apaisements de l'Esprit* (*Sems smad sde dgu*) découverts par *gShen chen Klu dga'* (996-1035) en 1017 à 'Bri mtshams mtha' dkar⁶. Dans ce texte (fol. 21a), il est question d'un œuf de cristal blanc (*shel gyi sgong nga* [= *sgo nga*] *dkar po*) formant une tente (*gur*) où se tenait le fils d'un dieu puissant (*lha brtsan po*) demeurant sur un glacier blanc (*gangs dkar po*) et d'une Fée (*sman*) de la classe des *gNyen mo* demeurant dans un lac bleu (*mtsho sngon mo*)⁷. Le glacier et le lac renvoient très certainement au Mont Ti se et au lac Ma pham mais il n'est pas exclu que les référents soient en fait tout simplement génériques. L'enfant est élevé et protégé par ses parents et les êtres viennent à lui afin de voir leurs désirs comblés : ceux qui ont froid, viennent chercher la chaleur de son refuge ; ceux qui ont chaud accourent sous son ombre fraîche, etc. Il illustre en fait la gemme philosophale qui accorde à chacun l'accomplissement de ses souhaits⁸. Il est également le Corps Éternel Immortel (fol. 21b, *srog myed g.yung drung gi sku*), vierge des souillures des passions. Ses qualités intrinsèques expriment l'émergence de la Sagesse du Discernement naturel (*rang rig ye shes*), indépendante des conditions reposant sur des causes et des résultats.

Le titre *Lha gnyen shel sgong* est donc un titre métaphorique qui illustre les qualités salvatrices infinies émergeant lorsque la pratique est conduite selon

⁴ Le détail des trois aspects mentionnés (propitiations, accomplissements et activités) est donné ci-dessous dans les nombrables concernés. Sur les deux Phases, voir *inter alia*, Achard, "La Phase de Développement", in *Dictionnaire de l'Esotérisme*, p. 399-401 ; *id.*, "La Phase de Perfection", in *ibid.*, p. 1026-1028. Voir également Jamgön Kongtrül, *Creation and Completion, Essential Points of Tantric Meditation*, *passim*. Sur la première des deux Phases, et en dépit de son vocabulaire souvent trompeur et hors-sujet, on consultera également H. Guenther, *The Creative Vision*, *passim*. Voir aussi et surtout Erik Pema Kunsang, *The Light of Wisdom*, vol. II, dans lequel la Phase de Développement est décrite dans ses menus détails.

⁵ Le passage concernant la tradition *rDzogs chen* (appelée dans ce contexte "le Faîte Royal de la Sagesse" [*ye shes rtse rgyal*], p. 204-209) est traduit et analysé dans un article en cours sur ce texte.

⁶ Ce texte est avec le *Gab pa dgu skor* et le *Rig pa'i khu byug* l'une des pierres angulaires de la Section de l'Esprit (*Sems sde*) dans la tradition bon po.

⁷ L'enfant est né "par l'esprit" (*yiid kyis*), sans que les parents ne se rencontrent (*ma mjal*) physiquement.

⁸ L'histoire est reprise par *bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan* dans son *Appendice* (p. 219-220) dans lequel il attribue ce passage au *Rig pa khu byug*, alors qu'il est en réalité inclus dans le *gSer gyi lung non che ba*. En comparant le passage cité avec le *gSer gyi lung non che ba*, il semble que l'auteur ait eu de toute façon accès à une version très légèrement différente.

un mode correct. Ici, la Sphère de Cristal a en conséquence la même valeur que celle de la gemme philosophale (*yid bzhin nor bu*).

3. Les deux versions de l'ouvrage et son Appendice

Une première version du texte fut rédigée à la demande de Rig 'dzin gSang sngags gling pa (1864- ?) et de mChog sprul Drung mu (g.Yung drung), au "Sanctuaire des Trésors" (*gter gnas*) de Zangs brag Padma gling⁹. Puis, à la requête de son disciple Shes rab mchog ldan, Shar rdza rin po che composa une seconde version du texte afin d'éclaircir certains points, notamment les "neuf propitiations" (*bsnyen pa dgu*) qui seront décrites ci-dessous dans l'entrée de nombrable correspondante¹⁰.

A partir de la seconde version, bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan composa un appendice (*zur rgyan*) fournissant la liste de tous les nombrables mentionnés mais non-détaillés dans le texte-racine¹¹. Ce texte est intitulé : *La Compilation des Enseignements Oraux formant l'Appendice à la Sphère de Cristal des Dieux et des Démons* (*Lha gnyen shel gong gi zur rgyan bka' lung phyogs bsgrigs zhes bya ba*)¹².

Les thèmes présentés dans ces nombrables relèvent essentiellement de la pratique des Tantras Supérieurs (7^e et 8^e Véhicules), ainsi que du système de la Grande Perfection (*rdzogs chen*), même si une certaine part de ces nombrables se rencontre à l'évidence dans d'autres contextes, car leur application est en fait multiple. Il faut également mentionner que plusieurs de ces listes sont incomplètes (ce qui n'est guère une surprise dans les textes tibétains) et qu'au moins une d'entre elles s'avère erronée ou devant être interprétée d'une manière particulière : il s'agit de la présentation des préliminaires spéciaux de la Grande Perfection (*rdzogs chen khyad par gyi sngon 'gro*) qui n'est guère classique et qui ne correspond pas exactement aux exposés de Shar rdza rin po che sur le sujet¹³. En revanche, il est intéressant de noter que certains nombrables présentent par leur explication des traits typiquement bon po, tels que les quatre fondements prodigieux (*rdzu 'phrul gyi rkang pa bzhi*) par exemple dont le détail diffère sensiblement de celui que l'on retrouve dans la tradition bouddhique.

Les nombrables présentés ci-dessous forment une part non-négligeable des plus de deux cent entrées de l'*Appendice* lui-même. L'ensemble sera inté-

⁹ Il s'agit d'un sanctuaire important pour la tradition des Révélation de gSang sngags gling pa.

¹⁰ A ma connaissance, la première version du texte n'a pas survécu. Dans sa *Guirlande des Cristaux Blancs* (*Shel dkar phreng ba*, p. 23), Su la bskal bzang présente le *Lha gnyen shel sgong* comme un complément (*cha lag*) aux instructions sur les deux Phases décrites dans le *sDe snod mdzod* de Shar rdza rin po che. Il n'y mentionne pas l'*Appendice* de bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan qui a donc été probablement rédigé après la rédaction du texte *La Guirlande des Cristaux Blancs*. Ce dernier fut composé sur le site préféré de Shar rdza rin po che (bDe chen ri khrod) mais il n'est pas daté (*op. cit.*, p. 43).

¹¹ Il exclut de sa liste les nombrables effectivement détaillés par Shar rdza rin po che dans le texte-racine lui-même.

¹² *Shar rdza bka' 'bum*, vol. 14, p. 215-296.

¹³ Il semble donc que la source de l'auteur ne correspond ni au *Kun bzang snying tig*, ni au *dByings rig mdzod*, ni au *sKu gsum rang shar* qui sont les œuvres maîtresses de Shar rdza rin po che sur ce sujet.

gré dans un travail en cours qui vise à la production à plus ou moins long terme d'un *bon gyi rnam grangs* sur le même modèle que les nombreux *chos kyi rnam grangs* bouddhiques disponibles à l'heure actuelle. Les choix effectués pour le présent article reflètent mes intérêts du moment mais leur subjectivité tient également à la nature cryptique de certains de ces nombrables qui exigent des explications détaillées débordant du cadre du projet initial et qui ne figurent donc pas ici.

4. Les principes des deux Phases (rim gnyis)

4-1. La Phase de Développement

La Phase de Développement (*bskyed rim*) est la première étape de la pratique principale (*dnegos gzhi*) des Tantras supérieurs. Elle peut présenter une structure sensiblement différente d'une tradition à l'autre, voire d'un Tantra à l'autre au sein d'une même école. Dans la tradition Bon po, l'une des principales méthodes d'exposition de cette Phase consiste à la présenter en fonction de trois recueils (*ting nge 'dzin gsum*), à savoir : le recueil de l'Ainsité (*de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin*), le recueil omni-illuminateur (*kun tu snang ba'i ting nge 'dzin*) et le recueil causal (*rgyu yi ting nge 'dzin*)¹⁴. La pratique de ces recueils permet non seulement d'intégrer la mort (*'chi ba*), les états intermédiaires *post-mortem* (*bar do*) et la naissance (*skye ba*) au sein du Domaine du Désir (*'dod kham*) mais également de concrétiser les Trois Corps du Plein Eveil (*sangs rgyas kyi sku gsum*) : la perfection du recueil de l'Ainsité permet ainsi d'intégrer le Corps Absolu (*bon sku*) ; celle du recueil omni-visionnaire ou illuminateur d'intégrer le Corps de Perfection (*rdzogs sku*) ; et celle du recueil causal d'intégrer le Corps d'Apparition (*sprul sku*)¹⁵.

Le premier recueil — celui de l'Ainsité — consiste à demeurer dans l'état naturel du Discernement (*rig pa*), vierge de toute partialité et vide. Cet état est celui de la conscience présente (*da ltar gyi shes pa*), non-composée, sans attachement et non corrompue par les saisies. Il ne s'agit donc pas de l'état ordinaire de l'esprit mais de sa nature réelle, indépendante et libre de l'identification au flot du discours intérieur. L'absorption méditative dans cette condition primordiale sert de terrain sur lequel les deux autres recueils vont prendre place. Le deuxième d'entre eux — omni-illuminateur — consiste dans le déploiement des quatre illimités¹⁶ pour les êtres en proie à la multitude des souffrances samsâriques. Enfin, le dernier — dit causal — constitue le début de la Phase de Développement proprement dite et consiste dans le développement graduel de l'ensemble du mandala et de la déité principale à partir d'une cause (*rgyu*), c'est-à-dire d'une syllabe-germe¹⁷.

D'une manière plus concise, le *Tantra du Plein Eveil Manifeste de la Voie* (*Lam mngon sangs rgyas pa'i rgyud*) qui sert de source à *L'Union des Quatre*

¹⁴ *gSas mkhar rin po che spyi spungs gsang ba bsen thub*, p. 134. Voir également *Ma rgyud thugs rje nyi ma lam mngon sangs rgyas pa'i rgyud*, p. 105.

¹⁵ Voir par exemple *Ma rgyud thugs rje nyi ma'i lam mngon sangs rgyas pa'i sbyor lam ye shes bzhi sbyor*, p. 529.

¹⁶ *tshad med bzhi* : compassion, amour, joie et équanimité infinies.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 530.

*Sagesses au cours de la Voie de l'Union (sByor lam ye shes bzhi sbyor)*¹⁸, explique la nature respective de chaque recueillement comme suit : le premier s'effectue en maintenant la conscience concentrée sur l'Ainsité elle-même (*kho na nyid*) ; le deuxième s'accomplit en se concentrant sur les quatre illimités (*tshad med*) ; et le troisième en se concentrant sur une syllabe-germe¹⁹.

En s'engageant dans le premier recueillement, l'adepte expérimente cinq moments (*skad cig lnga*) correspondant à l'interruption ('*gag*) des cinq poissons (*nyon mongs*)²⁰.

Au cours du premier instant, les souffles associés à ces passions sont guidés vers le canal central (*dbu ma*) et la conscience de l'adepte fait l'expérience du Délice (*bde*). Intérieurement, il perçoit une sensation brumeuse (litt. semblable à de la fumée d'encens, *spos dud lta bu*) de grande félicité, tandis qu'extérieurement il perçoit clairement les objets comme sous un clair de lune. A ce stade, les trente-trois conceptions issues de la colère-aversion (*zhe sdang*) sont entravées²¹.

Au cours du deuxième instant, ces souffles entrent dans le canal central et la conscience de l'adepte expérimente une sensation de joie (*dga'*). Intérieurement, son esprit est comme illuminé par une lampe, tandis qu'extérieurement il perçoit une semblance de lever de soleil. Lorsqu'il parvient à ce niveau, les quatre conceptions issues du désir-attachement sont entravées.

Avec le troisième instant, les souffles sont stabilisés dans le canal central et l'adepte entre alors dans le recueillement (*ting nge 'dzin*) proprement dit. Intérieurement, il fait une expérience visionnaire semblable à une constellation (*skar chen*), tandis qu'extérieurement tout s'obscurcit sous les ténèbres. Il parvient alors à l'interruption des sept conceptions associées à la nescience²².

Au cours du quatrième instant, les souffles sont maintenus dans le canal central, tandis que la conscience de l'adepte fait l'expérience de la vérité (*bden*), c'est-à-dire de la Réalité ultime de toute chose. Intérieurement, il a une expérience visionnaire semblable au ciel et extérieurement, il perçoit clairement les objets sans obscurcissement. A ce niveau, les trois conceptions associées à la jalousie sont entravées.

Finalement, avec le cinquième instant, l'adepte se familiarise (*goms*) avec la dissolution des souffles dans le canal central, tandis que sa conscience expérimente le Vide (*stong*). Intérieurement, il demeure dans un état sans limite (*mu med*), déployé dans l'infinitude des objets extérieurs. A ce stade,

¹⁸ Cité en note 15 ci-dessus. Ce texte est parfois mentionné dans la littérature exégétique sous le titre abrégé de *sByor lam 'grel pa*. Il s'agit de l'un des commentaires du *Lam mngon sangs rgyas pa'i rgyud*.

¹⁹ *Lam mngon sangs rgyas pa'i rgyud*, p. 107.

²⁰ Les paragraphes suivants synthétisent le passage du *Lam mngon sangs rgyas pa'i rgyud*, p. 163-164. Sur ce recueillement, voir également le *Lha gnyen shel sgong* proprement dit, p. 63-64, et le *gSas mkhar rin po che spyi spungs gsang ba bsen thub*, p. 100-104.

²¹ Les détails sont donnés sous les entrées de nombrables correspondantes, sauf dans les deux dernier cas qui ne sont pas détaillés dans les listes à ma disposition.

²² On verra ci-dessous dans l'entrée *sNang mched thob gsum* que ces trois premières étapes correspondent respectivement aux phases dites de l'Apparence (*snang*) blanche, de la Croissance (*mched*) rouge et de l'Obtention (*thob*) noire.

les deux conceptions — subtiles et grossières — associées à l'orgueil sont entravées.

L'entrée, la demeure et la dissolution finale des souffles dans le canal central correspondent aux phénomènes qui se déroulent naturellement au moment de la mort, ce qui explique que ce premier recueillement soit expressément associé avec la purification de la mort (*'chi ba*). Le procédé de méditation accompli au cours de ce recueillement illustre ainsi le processus de mort avec ses diverses étapes : dans un premier temps vient la dissolution progressive²³ des éclats (*dwangs ma*) des cinq éléments, puis se succèdent les phases d'Apparition Blanche, de Croissance Rouge et d'Obtention noire, au terme desquelles la conscience se dissout dans la Claire-Lumière (*'od gsal*). Si ces étapes sont reconnues par l'adepte au cours de sa vie ou par le défunt après son décès, la libération est alors possible²⁴. La pratique du recueillement va donc consister à demeurer dans l'état naturel de la grande Claire-Lumière primordiale (*gdod ma'i 'od gsal*), sans lui imposer la moindre corruption discursive ni le moindre artifice intellectuel. Toutes les saisies s'abîment alors dans l'Abîme de la Claire-Lumière innée (*'od gsal gnyug ma'i klong*) et le fait de demeurer immuable dans cet état constitue l'expérience même du recueillement de l'Ainsité (*de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin*). On appelle également cet état la Claire-Lumière naturelle de la Base (*gzhi rang bzhin gyi 'od gsal*).²⁵ La Claire-Lumière ainsi expérimentée étant identique à la Claire-Lumière du moment de la mort (*'chi ba'i 'od gsal*) et au Corps Absolu (*bon sku*) lui-même, lorsque l'adepte médite avec cette conviction, les imprégnations conduisant au décès et ses attachements sont intégralement purifiés (*dag*). Le germe du Corps Absolu vierge d'élaboration (*spros bral bon sku*) est alors semé dans son continuum, ce qui devrait permettre de parachever (*rdzogs*) le Fruit et de se sublimer (*smin*)²⁶ dans le Plein Eveil.

Avec le second recueillement, l'adepte approfondit sa maîtrise de l'expérience de la Claire-Lumière et devrait expérimenter celle du Corps de Jouissance (*longs sku'i 'od gsal*). C'est ce qui se produit au cours de l'état intermédiaire lorsque le défunt n'a pu reconnaître la Claire-Lumière du Corps Absolu au moment de la mort (*'chi srid bon sku'i 'od gsal*)²⁷. La Claire-Lumière du Corps de Jouissance est définie comme l'émergence de manifestations visionnaires de lumières (*'od*) et de bouquets de Disques Lumineux (*thig le*

²³ Cette dissolution n'est progressive que dans les cas de mort naturelle (vieillesse, maladie, etc.). Dans les cas d'accidents soudains, la dissolution ne peut évidemment être de nature graduelle. Dans ces cas-là, la conscience du défunt a peu de chances de reconnaître les étapes telles que le Bardo du Corps Absolu primordialement pur (*ka dag bon sku'i bar do*, qui fait immédiatement suite à la déconnexion du corps et de l'esprit), ou le Bardo de la Claire-Lumière de la Réalité (*bon nyid 'od gsal gyi bar do*) et risque fort de se retrouver directement dans le Bardo du Devenir (*srid pa'i bar do*).

²⁴ *Lha gnyen shel sgong*, p. 63.

²⁵ *Op. cit.*, p. 64.

²⁶ Purification, parachèvement et sublimation sont les trois étapes qui caractérisent l'obtention du Fruit de ce recueillement (*op. cit.*, p. 64). On les retrouve également dans les deux autres recueils.

²⁷ Cette Claire-Lumière est celle qui se déploie instantanément au cours du Bardo du Corps Absolu primordialement pur (*ka dag bon sku'i bar do*) qui ne peut donc pas être considéré dans cette optique comme un état d'inconscience totale.

tshom bu'i snang ba) qui forment les manifestations naturelles (*rang snang*) de l'adepte. Après le décès, si le défunt ne réalise pas la nature de ces manifestations, l'activité de son souffle et de son esprit va produire l'émergence d'un corps mental (*yid lus*) semblable au corps que l'on possède au cours du rêve (*rmi lam gyi lus*). Au cours de la vie, l'adepte va pouvoir, lors de ce recueillement, développer une compassion infinie (qui prend en pratique la forme des quatre illimités). Cette quadruple compassion n'est que l'émergence du dynamisme du Discernement (*rig pa'i rtsal*), c'est-à-dire de l'éclat naturel de la Base (*gzhi'i rang mdangs*) : elle se "déroule" dans la condition même de la Base (c'est-à-dire au sein de l'état naturel) et s'avère libre de toute réduction conceptuelle. La maîtrise de ce recueillement permet de purifier (*dag*) les manifestations de l'état intermédiaire (*bar do'i snang ba*) et celles du Corps de Jouissance, avant de donner la capacité de parachever (*rdzogs*) les prodiges de ce Corps et de permettre sa sublimation (*smin*) dans le Corps de la Sagesse (*ye shes kyi sku*) qui jaillit de la Claire-Lumière de la Base²⁸.

Le troisième recueillement se divise en deux yogas : un premier yoga dit subtil (*phra ba*) et essentiellement centré sur la ou les syllabes-germes (*yig 'bru*) qui vont servir de cause au développement du mandala en son entier ; et un second yoga qualifié de grossier (*rags pa*)²⁹ et centré sur la forme divine (*lha sku*) centrale du mandala, ainsi que sur le développement complexe de sa citadelle (*gzhal yas khang*)³⁰ et de ses diverses parties, de son trône (*bzhugs gdan*), de ses parures (*rgyan*)³¹, de son Entourage (*'khor*), etc.³² Ces visualisations fort complexes sont suivies par les phases d'offrandes (*mchod pa*), de projections et de résorptions (*'phro 'du*), etc., qui sont trop longues à résumer ici mais qui forment l'essence de la Phase de Développement elle-même.

Ultimement la pratique de ces recueils permet d'appréhender les Calices extérieurs (*phyi snod*) comme des champs purs (*zhing khams*) ou des citadelles (*gzhal yas khang*) et les Elixirs intérieurs (*nang bcud*) comme des dieux et des déesses (*lha dang lha mo*)³³. De cette manière, la transmutation des perceptions des manifestations extérieures et intérieures donne à l'adepte la capacité d'intégrer la naissance (*skye ba*), de la purifier, de la parachever et de la sublimer. Comme il est dit dans le *gSang ba bsen thub*, à ce stade "quelle que soit la variété des pensées égarées et erronées qui émergent, (tout) est transformé en dieux et en déesses à l'aide de la profonde Contemplation."³⁴

L'ensemble de ces pratiques couvre les éléments inclus dans la première des quatre consécration, appelée Consécration de l'Aiguère (*bum dbang*)

²⁸ *Op. cit.*, p. 64-65.

²⁹ L'emploi de ce terme dans ce contexte n'est pas dépréciatif.

³⁰ Avec les déclinaisons diverses des citadelles pour divinités paisibles (*zhi ba'i gzhal yas khang*) et pour divinités courroucées (*khro bo'i gzhal yas khang*), etc.

³¹ Egalement déclinées en parures pour divinités paisibles et pour divinités courroucées.

³² *Op. cit.*, p. 65 et seq.

³³ Les Calices sont les mondes ou univers accueillant les Elixirs, c'est-à-dire les êtres animés.

³⁴ *Log 'khrul rtog pa sna tshogs ci shar yang/ zab mo dgongs pas lha dang lha mor bsgyur/*. Cité in *Lha gnyen shel sgong*, p. 114.

qui permet à l'adepte de maîtriser les principes de la Phase de Développement³⁵.

4-2. La Phase de Perfection

Dans la tradition Bon po, les traités spécifiquement associés à cette Phase se retrouvent dans le corpus des Tantras-Mères (*ma rgyud*) qui en présentent tous les détails³⁶. La pratique de cette Phase repose essentiellement sur la maîtrise des canaux (*rtsa*), des souffles (*rlung*) et des essences séminales (*thig le*)³⁷. Cette maîtrise est utilisée dans différents yogas tels que le yoga du souffle (*rlung gi rnal 'byor*) et dans les diverses étapes du yoga de la Furie (*gtum mo*) qui reste la pratique principale de la Phase de Perfection³⁸. Ses yogas sont pratiqués en parallèle avec l'obtention de la Consécration de l'Arcane (*gsang dbang*) et de la Consécration de la Connaissance et de la Sagesse (*shes rab ye shes kyi dbang*)³⁹.

Le système des canaux concerne principalement trois canaux principaux (*rtsa gts'o bo gsum*) à savoir : 1. le canal central (*dbu ma* ou *kun 'dar ma*) de couleur bleue ; 2. le canal de droite ou *rkyang ma*, de couleur blanche ; et 3. le canal de gauche ou *ro ma*, de couleur rouge. Ces canaux traversent un édifice de cinq Roues (*'khor lo lnga*) respectivement localisées au sommet de la tête, dans la gorge, dans le cœur, dans le nombril et dans l'endroit secret. Les trois canaux symbolisent les Trois Corps (*sku gsum*) et les cinq Roues, les Cinq Corps (*sku lnga*) ou les Cinq Sagesse (*ye shes lnga*). Lorsque dans certains cycles tantriques, il n'est question que de quatre Roues (en enlevant celle de l'endroit secret), ces Roues symbolisent les Quatre Corps (*sku bzhi*)⁴⁰.

Les souffles sont également de trois sortes : 1. les souffles masculins (*pho rlung*) ; 2. les souffles féminins (*mo rlung*) ; et 3. les souffles neutres (*ma ning gi rlung*). Mais certains traités se réfèrent aux souffles comme se répartissant en fonction d'un souffle paisible (*'jam rlung*), d'un souffle médian (*bar rlung*) et d'un souffle courroucé (*drag rlung*). D'autres insistent davantage sur la classification en cinq souffles (*rlung lnga*) ou encore en souffles karmiques (*las rlung*) et en souffle de la Sagesse (*ye shes kyi rlung*)⁴¹. La pratique reposant

³⁵ Sur ces rituels d'initiation, voir Achard, "Les Quatre Consécrations", p. 333-335.

³⁶ C'est également le cas dans la tradition rNying ma pa.

³⁷ La traduction du terme *thig le* est différente dans un contexte rDzogs chen où le mot renvoie à des manifestations visionnaires qui, bien que portant le même nom de *thig le*, ne sont pas identiques aux essences séminales contenues dans les canaux du corps. Toutefois, ces *thig le* étant les sanctuaires des divinités (*Bon nyid thig le 'grel pa*, p. 334 : *thig le la lha gnas pa'o*) qui se trouvent dans le corps, au même titre que les Disques Lumineux des expériences visionnaires qui accueillent le déploiement des mandalas des divinités seules puis quintuples, il y a manifestement un lien entre eux.

³⁸ Les éléments présentés dans les paragraphes suivants synthétisent l'exposé de Shar rdza rin po che dans son *Lha gnyen shel sgong*, p. 200-204. Sur la pratique de la Furie, voir l'excellent ouvrage de Lama Thubten Yeshe, *The Bliss of Inner Fire*, qui fournit tous les détails de ce yoga.

³⁹ Sur ces consécrations, voir *supra* n. 35.

⁴⁰ Voir les listes sous les nombrables correspondants.

⁴¹ Il n'y a pas là de contradiction car certains sont des souffles qui circulent dans le souffle (tels les souffles masculins, féminins, etc.), alors que d'autres renvoient à des mouvements respiratoires. Il ne faut pas les confondre.

sur les souffles dans le contexte de la Phase de Perfection recouvre un certain nombre d'exercices respiratoires particuliers, tels que les neufs respirations (*dgu phrug rlung*) qui chassent les causes des maladies et les poisons en purifiant les canaux de l'air vicié (*rlung ro*) ; les mouvements d'inspiration ('*jug*), de demeure (*gnas*) et d'expiration ('*byin*) accompagnés par la récitation des trois syllabes ('*bru gsum bzla ba*) ; l'union quadruple du souffle (*rlung sbyor bzhi ldan*) consistant à inspirer (*rngub pa*), remplir (*dgang ba*), presser (*gzhil ba*) puis expirer ('*phang ba*), etc. Entre les sessions, l'adepte doit s'exercer à réciter continuellement les trois syllabes conformément aux mouvements de sa respiration. Ces techniques sont collectivement réunies dans ce que l'on désigne comme le yoga du souffle (*rlung gi rnal 'byor*).

Le système des essences séminales varie sensiblement d'un cycle à l'autre mais, dans le cadre de la pratique de la Furie par exemple, on peut le résumer à trois essences fondamentales : 1. l'essence masculine présente sous la forme du mandala de l'Esprit de Parfaite Pureté (*byang chub sems kyi dkyil 'khor*) localisée au sommet du canal central et représentée par un *thig le* blanc (ou la lettre *Haṃ*) ; 2. l'essence féminine manifestée sous la forme du *a shad* et localisée à l'extrémité inférieure du canal central ; et 3. le *thig le* indestructible (*mi shig pa'i thig le*) localisée dans le cœur et exprimée en fonction d'une Essence vide (*ngo bo stong pa*), d'une Nature lumineuse (*rang bzhin gsal ba*), de caractéristiques invincibles (*gzhom gzhig bral ba*) et d'une Compassion (*thugs rje*) omni-pénétrante et égale pour tous.

Ainsi, en maîtrisant ses souffles, l'adepte peut apaiser les concepts erronés de son esprit et laisser sa conscience éprouver l'expérience du Délice au sein-même de la nature de l'Esprit (*sems nyid*). La pratique d'ignition⁴² des deux essences masculines et féminines provoque l'expérience des quatre Joies (*dga' bzhi*) qui repose en fait sur trois types de yogas (*rnal 'byor gsum*) : 1. le yoga de la divinité pour le corps (*lus lha'i rnal 'byor*), 2. le yoga du souffle pour la parole (*ngag rlung gi rnal 'byor*) et 3. le yoga des essences séminales pour l'esprit (*sems thig le'i rnal 'byor*). En réalisant l'indifférenciation avec le Héros-de-l'Esprit de Sagesse (*ye shes sems dpa'*)⁴³, l'adepte s'exerce au cours des sessions et entre les sessions à la maîtrise du yoga du souffle (*rlung gi rnal 'byor*). Au terme d'une certaine familiarisation avec les principes de la pratique, lors de la fusion des essences consécutive au Brasier et à l'Écoulement ('*bar 'dzag*)⁴⁴, il entre alors dans des expériences contemplatives de Délice (*bde ba*), de Clarté (*gsal ba*) et de Non-discursivité (*mi rtog pa*).

A ce stade, l'adepte doit également s'exercer au Yoga du Jour (*nyin mo'i rnal 'byor*) et au Yoga de la Nuit (*mtshan mo'i rnal 'byor*). Le premier consiste dans l'application des techniques contemplatives exposées dans les *Neuf Miroirs de l'Esprit de Parfaite Pureté* (*Byang chub sems kyi me long dgu*)⁴⁵ et plus

⁴² Cette expérience est consécutive aux exercices et aux visualisations dites du Brasier et de l'Écoulement (voir ci-dessous).

⁴³ Cette indifférenciation est rendue possible par la maîtrise du mandala de la divinité, laquelle correspond au *samayasattva* (*dam tshig sems dpa'*), et par celle des essences séminales qui conduit à l'actualisation du *samādhisattva* (*ting 'dzin sems dpa'*). L'expérience discernante de la Sagesse dans la troisième phase de la pratique correspond à l'indifférenciation avec le *jñānasattva* (*ye shes sems dpa'*) ; voir le *Lha gnyen shel sgong*, p. 202.

⁴⁴ Il s'agit de deux des phases cruciales de la pratique de la Furie (*gtum mo*).

⁴⁵ Ce corpus correspond au cycle des *Neuf Apaisements de l'Esprit* (*Sems smad sde dgu*) qui est à la base du cycle des *Instructions sur le A Primordial* (*A khrid*) élaboré

particulièrement dans le *gSer gyi lung non che ba* et le *gSer gyi lung non chung ba*⁴⁶. En s'exerçant de cette manière, il pourra demeurer naturellement dans un état de non-méditation (*sgom med*) vierge de toute distraction. Pour le Yoga de la Nuit, il devra s'entraîner à la pratique du rêve (*rmi lam gyi nyams len*) qui inclut en fait le yoga du sommeil (*gnyid*) et le yoga du rêve (*rmi lam*) proprement dit⁴⁷.

L'ensemble de ce cursus relevant des pratiques associées à la Consécration de l'Arcane devra être augmenté de la maîtrise du Transfert de conscience (*'pho ba*) et des instructions sur les états intermédiaires (*bar do'i gdams pa*).

Les enseignements associés à la troisième Consécration dite de la Connaissance et de la Sagesse (*shes rab ye shes kyi dbang*) reposent sur une pratique accomplie avec une partenaire (*rig ma, shes rab ma*) et permettent l'expérience du Grand Délice immuable (*mi 'gyur ba'i bde ba chen po*) selon des principes parallèles à ceux décrits ci-dessus mais exigeant un ensemble de yogas particuliers (exposés dans les traités appelés *pho khrid* et *mo khrid*) qui ne sont pas abordés ici par Shar rdza rin po che. Pour plus de détails, il faut renvoyer au chapitre XVIII de son *sDe snod mdzod* (p. 99-103) et à son commentaire (p. 361-416), ainsi qu'au *'Dod chags lam byed bde stong rang byon* inclus par Shar rdza dans son corpus du *sKu gsum rang shar* (p. 169-208).

Dans le cadre d'un cursus graduel de pratique, ces exercices sont alors suivis par l'entrée dans la Voie de la Grande Perfection (*rdzogs chen*) qui débute avec un ensemble de préliminaires particuliers dont nous allons voir rapidement la structure dans la section suivante.

5. Un exemple de présentation non-conforme à la tradition

On a mentionné ci-dessus la particularité des préliminaires spéciaux du rDzogs chen dont la présentation dans *L'Appendice* n'est pas strictement conforme à ce qu'elle devrait être. Selon bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan les préliminaires formant ce que l'on désigne comme l'entraînement des trois portes (*sngon 'gro sgo gsum sbyang ba*)⁴⁸ comprennent les éléments suivants :

- pour le corps (*lus*), il va s'agir d'accomplir les Disjonctions du Samsâra-Nirvâna extérieures et intérieures (*phyi nang 'khor 'das ru shan phye ba*) ;
- pour la parole (*ngag*), il faut s'exercer à l'apposition des sceaux (*rgyas gdab*), à l'entraînement dynamique (*rtsal sbyang*), à la recherche de la souplesse (*mnyen btsal*) et à l'entrée dans la Voie (*lam du gzhug pa*) ; et
- pour l'esprit, il va s'agir d'une part, de maîtriser l'esprit (*sems bzung ba*) sur une statuette (*sku*, voire une représentation dessinée d'un buddha), sur une syllabe-germe et sur un *thig le* ; et d'autre part de

par Dam pa Ri khrod pa chen po (1038-1096). Ces textes furent redécouverts en 1017 par gShen chen Klu dga' et transmis à Zhu yas Legs po.

⁴⁶ Fol. 1a-49b et fol. 49b-57a respectivement. Le pont avec les instructions rDzogs chen est ainsi clairement établi dans ce contexte.

⁴⁷ On en verra un très bon exemple dans le *gNyiid lam rtsal sbyang 'khrul pa rang dag* du *sKu gsum rang shar* (p. 355-388) de Shar rdza rin po che.

⁴⁸ Pour le détail, voir *infra* les références données in note 49.

méditer sur la source (*byung*), la demeure (*gnas*) et la destination (*'gro*) des pensées.

C'est essentiellement sur le premier point que bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan diffère des traditions établies en la matière. En effet, les pratiques dites des Disjonctions du Samsâra-Nirvâna (*'khor 'das ru shan dbye ba*) s'appliquent aux trois portes et non uniquement au corps. Il y a ainsi des disjonctions extérieures et intérieures mettant en jeu les trois portes de l'individu, comme le montre la structure suivante :

1. Disjonctions extérieures du Samsâra-Nirvâna

Ces Disjonctions se composent de trois parties : 1. en premier lieu, l'adepte s'exerce à accomplir tout ce qui lui passe par la tête (dans la mesure où cela ne nuit à aucune vie, la sienne comprise) afin d'épuiser tout attachement aux activités du corps, de la parole et de l'esprit ; 2. puis il adopte le comportement physique, verbal et mental des êtres des six destinées en commençant à partir des damnés des enfers et en remontant jusqu'aux conditions altières des dieux ; et enfin 3. il adopte le comportement des Trois Joyaux ou d'un *yi dam* et s'exerce à enseigner comme s'il était déjà pleinement éveillé. Cet ensemble de pratiques accomplies pour une durée moyenne de trois mois (en retraite isolée) dépasse la description de l'auteur de *L'Appendice*.

2. Disjonctions intérieures du Samsâra-Nirvâna

Les Disjonctions intérieures correspondent à ce que l'on désigne comme la pratique de purification des [germes des] six destinées en soi (*rigs drug rang sbyong*) et consistent à consumer les syllabes germes des six destinées dans les "Roues" (*'khor lo*) du corps de l'adepte. Cette pratique est accomplie pendant une retraite de 49 jours.

3. Entraînement des trois portes

L'entraînement des trois portes débute par l'entraînement du corps qui va consister à adopter la posture du vajra (*rdo rje* ou *pra phud*, les deux termes étant dans ce contexte employés indifféremment dans les textes bon po) debout jusqu'à épuisement complet. La pratique est répétée afin de purifier le corps et d'entraver l'action du désir. L'entraînement de la parole et celui de l'esprit correspondent effectivement à l'analyse de bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan⁴⁹.

6. La liste des nombrables

Comme on l'a dit ci-dessus, les nombrables sont donnés par ordre croissant et dans l'ordre alphabétique tibétain. Certaines entrées ne sont pas détaillées et dans plusieurs cas, les sous-nombrables ne sont pas donnés. Ils

⁴⁹ Ces pratiques préliminaires sont en général précédées par la pratique des Instructions sur les Trois Corps (*sku gsum gyi sna khrid pa*) qui consistent dans le yoga des quatre éléments (*'byung ba bzhi*). Ce yoga formait une part importante des pratiques préliminaires dans les cycles anciens de la Section des Préceptes mais il a été lentement éclipsé, jusqu'à ce qu'il soit même permis de ne pas le pratiquer (comme dans le *Ye shes bla ma* du *Klong chen snying thig* par exemple). Sur les pratiques de disjonctions (*ru shan*) et l'entraînement des trois portes, voir Lopon Tenzin Namdak, *Heart Drops of Dharmakaya*, p. 35 et seq. Voir également Shar rdza rin po che, *dByings rig mdzod*, vol. II, p. 104-112.

devraient figurer dans la version élargie du *bon gyi rnam grangs* en cours d'élaboration.

1. LES NOMBRABLES EN DEUX (GNYIS)

mKhyen pa gnyis — les deux Connaissances

1. la Sagesse qui connaît les choses telles qu'elles sont (*ji lta ba mkhyen pa'i ye shes*), c'est-à-dire la Sagesse permettant la connaissance directe des principes de l'état naturel (*gnas lugs kyi don*), et
2. la Sagesse qui connaît les choses dans leur diversité (*ji snyed mkhyen pa'i ye shes*), c'est-à-dire la Sagesse permettant la connaissance de la variété des enseignements de la Voie et des phénomènes samsâriques et nirvâaniques.

L'aspect de Sagesse (*ye shes*) associé à ces Connaissances (*mkhyen pa*) exprime leur totale virginité d'obscurcissements (extérieurs ou intérieurs).

rGyang zhags gnyis — les deux Lointains-Lassos

1. le Lointain-Lasso impur (*ma dag pa'i rgyang zhags*) qui perçoit les manifestations erronées (*khrol snang*) mais pas celles de la Sagesse (*ye shes*) et
2. le Lointain-Lasso pur (*dag pa'i rgyang zhags*) qui perçoit les visions de la Sagesse mais pas les manifestations erronées.

En fonction de sa pureté ou de son impureté, le Lointain-Lasso (*rgyang zhags*) correspond d'une part à l'œil en tant qu'organe percevant les manifestations extérieures, et d'autre part à l'extrémité supérieure du canal de lumière (*'od rtsa*) qui s'ouvre dans les pupilles et qui permet de contempler les visions de l'éclat du Discernement (*rig pa'i mdangs*)⁵⁰.

Note : Dans le *Trésor de l'Espace-Discernement* (*dByings rig mdzod II*, p. 220), Shar rdza rin po che décrit trois "Lointains-Lassos" : 1. le Lointain-Lasso qui fusionne l'éclat des éléments (*'byung ba dang ma 'dus pa'i rgyang zhags*) qui correspond au support de l'œil et qui permet l'activité de la faculté visuelle ; 2. le Lointain-Lasso qui fusionne la capacité visuelle (*dbang po 'dus pa'i rgyang zhags*), c'est-à-dire l'organe en tant qu'il permet d'appréhender les formes relevant de la perception visuelle ; et 3. le Lointain-Lasso qui fusionne la Sagesse (*ye shes 'dus pa'i rgyang zhags*), autrement dit l'extrémité supérieure du canal de lumière qui s'ouvre dans les pupilles. Les deux premiers aspects correspondent au Lointain-Lasso impur et le troisième, au Lointain-Lasso pur.

bDen pa gnyis — les deux Vérités

1. la vérité relative (*kun rdzob kyi bden pa*) et

⁵⁰ Sur le canal de lumière (*'od rtsa*), voir Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 129-131.

2. la vérité absolue (*don dam gyi bden pa*).

***mDzod chen gnyis* — les deux grand Trésors**

1. le *Trésor de l'Espace-Discernement* (*dByings rig mdzod*), en 21 chapitres et
2. le *Trésor des Corpus Scripturaires* (*sDe snod mdzod*) en 21 chapitres également avec un commentaire pour chacun d'entre eux.

Ces deux ouvrages appartiennent aux cinq Trésors (*mdzod lnga*) rédigés par Shar rdza rin po che.

***Yul gnyis* — les deux objets**

1. la crainte et l'effroi quant aux souffrances samsâriques et
2. la confiance et la foi en les capacités protectrices des Trois Joyaux.

Selon une autre liste, il s'agit : 1. des craintes inspirées par le Samsâra et 2. des bénéfices inhérents à la Libération (*thar pa*).

***Lung gnyis* — Les deux Enseignements**

1. les enseignements énoncés oralement (*zhal nas gsung pa'i lung*) et
2. les enseignements des traités relevant du sens conventionnel (*drang*) et du sens certain (*nges*).

2. LES NOMBRABLES EN TROIS (*GSUM*)

***dKar gsum* — Les trois Blancs**

1. le lait (*'o ma*),
2. le yaourt (*zho*) et
3. le beurre (*mar*).

***bsGrags pa skor gsum* — Les trois Proclamations**

1. la Proclamation développée au pays des dieux (*rgyas pa lha yul du bsgrags pa*),
2. la Proclamation médiane au pays des hommes (*'bring po mi yul du bsgrags pa*) et
3. la Proclamation abrégée au pays des nâgas (*bsdus pa klu yul du bsgrags pa*).

Ces *Proclamations* portent sur le système tantrique des *sPyi spungs*, ainsi que sur le système de la Grande Perfection (*rdzogs chen*). Les récipiendaires de ces transmissions sont respectivement : 1. Lha bon Yongs su dag pa ; 2. Klu bon Ye shes snying po (ou Klu bon Ba nam skyol po pour le *Zhang chung snyan rgyud* par exemple) ; et 3. rGyal gshen Mi lus bsam legs (ou Mi bon Khri sde zam bu pour le *Zhang chung snyan rgyud*).

mNgar gsum — Les trois Sucrés

1. le sucre (*ka ra*),
2. la mélasse (*bu ram*) et
3. le miel (*sprang rtsi*).

Cho ga gsum — les trois rituels

1. la syllabe-germe (*sa bon*) de la divinité à visualiser ;
2. ses emblèmes (*phyag mtshan*) ; et
3. le développement complet de son Corps (*sku rdzogs bskyed pa*) procédant des deux premiers éléments.

Dad pa gsum — les trois Fois

1. la foi de la dévotion (*mos pa'i dad pa*),
2. la foi limpide ou liée à la clarté (*dwangs pa'i dad pa*) et
3. la foi liée à la confiance (*yid ches pa'i dad pa*).

sDe gsum — Les trois Sections

1. le gShen Victorieux (*gshen rgyal ba*) correspondant à la Section de l'Esprit (*Sems sde*),
2. l'Adepté Primordial (*ye nyid pa*) correspondant à la Section de l'Espace Abyssal (*klong sde*) et
3. le Yogin Spécial (*khyad par ba*) correspondant à la Section des Préceptes (*man ngag sde*).

L'adepte partisan de la Section de l'Esprit (des enseignements des gShen Victorieux) considère que tout émerge comme le déploiement de l'esprit (*sems kyi rol pa*). Celui qui suit la tradition de la Section de l'Espace Abyssal considère qu'il n'existe rien en substance qui soit accompli au sein de la Base (*gzhi*) de l'état naturel. Enfin, l'adepte de la Section des Préceptes ne considère rien en terme d'existant ou de non-existant et affirme la Liberté Originelle (*ye grol*) de l'esprit.

sDom pa sum ldan — La possession des trois Vœux

1. les vœux de libération personnelle (*so sdom*),
2. les vœux de Héros à l'Esprit de Parfaite Pureté (*byang sdom*) et
3. les vœux tantriques (*sngags sdom*).

Nang gi srid pa gsum — Les trois existences intérieures

1. l'existence verticale (*srid pa 'greng bu*) ;
2. l'existence horizontale (*'phrad nyal*) ; et
3. l'existence renversée (*kha sbubs*).

L'existence verticale renvoie aux êtres qui marchent debout, tels que les êtres humains, etc. L'existence horizontale renvoie aux êtres qui traversent

l'espace médian, tels que le Garuda planant dans le ciel, etc. L'existence renversée fait référence aux animaux qui marchent à quatre pattes, etc.

***rNam par thar pa'i sgo gsum* — Les trois Portes de la délivrance**

1. la Vacuité (*stong pa nyid*) qui transcende le domaine des facultés sensorielles ;
2. l'absence de caractéristique (*mtshan ma med pa*) qui transcende le domaine du mental ; et
3. l'absence d'aspiration (*smon pa med pa*) consécutive à l'expérience de la Clarté Naturelle (*rang gsal*) comme étant spontanément accomplie⁵¹.

***sNang mched thob gsum* — Apparence, Croissance et Obtention**

1. l'Apparence (*s nang ba*) blanche correspond à l'expérience que l'adepte a lorsqu'émerge une lumière lunaire (*zla 'od*) au moment où la *bodhi-citta* blanche obtenue de la semence du père tombe depuis le sommet de la tête dans le canal central ; à ce moment, trente-trois conceptions liées à la colère-aversion (*zhe sdang*) sont interrompues ;
2. la Croissance (*mched pa*) rouge correspond à la montée de l'essence rouge obtenue de la mère qui, depuis le nombril, s'élève dans le canal central ; cette montée produit une expérience semblable à une lumière solaire (*nyi 'od*) principalement de teinte rouge ; à ce moment, quarante conceptions issues du désir-attachement (*'dod chags*) sont interrompues ;
3. l'Obtention (*thob pa*) noire correspond à la résorption de la conscience qui semble enténébrée ; à ce moment, sept conceptions liées à la conscience sont interrompues.

***sPrul sku rnam gsum* — Les trois Corps d'Apparition**

1. Blo ldan snying po (1360- ?)
2. Mi shigs rdo rje
3. Sangs rgyas gling pa (1705- ?).

Il s'agit d'un groupe de patriarches extrêmement importants pour la tradition du *Bon gsar* qui s'est développée dans l'Est tibétain. Voir également l'entrée *sPrul sku rnam bzhi*.

***Phyi srid pa gsum* — Les trois existences extérieures**

1. l'existence naturelle primordiale (*rang bzhin ye srid pa*) ;
2. l'existence produite par création (*byed pa byas pa'i srid pa*) ; et
3. l'existence de ce qui apparaît conformément à sa cause (*rgyu mthun 'byung ba'i srid pa*).

L'existence naturelle primordiale renvoie à la Nature incréée qui jaillit d'elle-même. Elle renvoie également aux nuées du ciel, aux vapeurs, etc. qui ne

⁵¹ Autrement dit, l'adepte parvenant à l'accomplissement spontané de sa propre Clarté naturelle n'a plus d'aspiration et ne connaît plus ni espoir ni crainte.

peuvent être produites par une création donnée, de la même manière que les aiguilles d'un arbuste sont naturellement aiguisées, sans qu'un forgeron ait à les tailler dans ce but. L'existence produite par création renvoie à tout ce qui est produit par l'effort d'un agent créateur. L'existence de ce qui apparaît conformément à sa cause renvoie au fruit ou résultat qui existe en accord avec la cause qui l'a créé.

Bum gsum — Les trois Vases

1. le petit Vase (*bum chung*),
2. le Vase intermédiaire (*bum 'bring*) ou médian et
3. le grand Vase (*bum chen*).

Il s'agit d'exercices de respiration et de rétention de l'air que l'adepte accomplit en adoptant la posture en cinq sceaux (*phyag rgya lnga*).

sByong rtogs spar gsum — La purification, la réalisation et l'intensification

1. la purification (*sbyong, sbyang*) des aspects impurs tels que les cinq agrégats, les cinq poisons, etc.,
2. la réalisation (*rtogs*) des Cinq Corps (*sku lnga*) comme étant les Cinq Sagesses (*ye shes lnga*) et
3. leur intensification (*spar*) en les cinq ambrosies immortelles (*'chi ba med pa'i bdud rtsi lnga*).

Man ngag gsum — Les trois Préceptes

1. le cycle développé (*rgyas pa'i skor*) qui expose le sens des tantras (*rgyud don*),
2. le cycle médian (*'bring po'i skor*) qui essentialise le sens des enseignements (*lung don*) et
3. le cycle abrégé (*bsdus pa'i skor*) qui contient les confrontations (*ngo sprod*).

gTso bo gsum — Les trois Principaux

Voir ci-dessous l'entrée *rtsa gtso bo gsum*.

rTsa gtso bo gsum — Les trois Canaux principaux

1. le canal central bleu
2. le canal de droite rouge et
3. le canal de gauche blanc.

Ces canaux sont respectivement conçus comme des supports des trois Corps : le Corps Absolu (*bon sku*) pour le canal central, le Corps de Perfection (*rdzogs sku*) pour le canal de droite et le Corps d'Apparition (*sprul sku*) pour le canal de gauche.

Tshad gsum — Les trois logiques

1. la logique des Maximes accordées en bénédictions et énoncées par l'Eveillé, de sa bouche-même (*sangs rgyas kyis zhal nas gsungs pa byin gyis rlabs pa rjes su gnang ba'i bka' tshad ma*), autrement dit les enseignements directs du Buddha sTon pa gshen rab tels qu'on les retrouve compilés dans le *Kanjur*,
2. la logique des Avis qui dévoilent concrètement les principes des Tantras que les traducteurs érudits, nobles et précellents, ont tiré des principes contemplatifs des Sûtras et des Tantras (*mdo rgyud kyi dgongs don nyid nas 'phags mchog lo pan rnam kyi rgyud don mngon par bkrol pa'i lung tshad ma*), autrement dit les enseignements tirés et codifiés à partir des préceptes du Buddha, tels qu'on les retrouve dans le *Tengyur*, et
3. la logique du Discernement qui émerge des tantras réalisés à partir de l'expérience des principes purissimes des Maximes et des Avis (*bka' lung rnam dag gi don nyams su myong nas rtogs pa rgyud las shar ba rig pa tshad ma*) qui correspond à la compréhension individuelle du maître ou de l'adepte.

Yum sras gshen gsum — La Mère, le Fils et le gShen

1. la Mère (*yum*) est bZang za ring btsun, l'épouse de 'Phrul gshen snang ldan,
2. le Fils (*sras*) est 'Chi med gtsug phud, et
3. le gShen est 'Phrul gshen snang ldan, Père (*yab*) de 'Chi med gtsug phud.

Dans certaines listes, gSang ba 'dus pa correspond au gShen, en tant que disciple de 'Chi med gtsug phud.

Las gsum — Les trois activités

1. le sceau (*phya rgya*) pour le corps (c'est-à-dire la posture) ;
2. la quintessence [mantrique] (*snying po*) pour la parole ; et
3. le recueillement (*ting 'dzin*) pour l'esprit.

Lus kyi dangs ma gsum — Les trois éclats du corps

1. les canaux (*rtsa*),
2. les souffles (*rlung*) et
3. les essences séminales (*thig le*).

Shes rab gsum — Les trois Connaissances Sublimées

1. l'écoute (*thos*)
2. la réflexion (*bsam*)
3. la Méditation (*sgom*)

En appliquant ces trois Connaissances Sublimées, l'adepte écoute dans un premier temps les enseignements de son maître (ou bien il lit et étudie les textes formant son cursus spirituel) ; puis, à l'aide de la méditation analyti-

que, il réfléchit à la signification de ces enseignements ; et enfin, il médite sur leurs principes (*don*).

Dans une optique parallèle, on dit que la Connaissance de l'écoute permet d'appréhender le domaine des sons (c'est-à-dire des mots) ; celle de la Méditation permet d'appréhender le domaine du sens de ces mots ; et enfin, celle de la réflexion permet d'appréhender l'union des mots et de leur sens.

Sa gsum — Les trois Terres

1. les neuf terres samsâriques des trois Domaines (*kham s gsum 'khor ba'i sa dgu*) ;
2. les dix Terres des Véhicules Eternels (*g.yung drung theg pa'i sa bcu*) ; et
3. les trois Terres insurpassables (*bla med kyi sa gsum*).

Srid pa gsum — Les trois existences

1. les trois existences extérieures (*phyi srid pa gsum*) ;
2. les trois existences intérieures (*nang gi srid pa gsum*) ; et
3. les trois existences secrètes (*gsang ba srid pa gsum*).

Le détail de ces existences est donné sous leur entrée respective. Selon une autre source (non-mentionnée dans *L'Appendice*), les trois existences sont :

1. l'existence des dieux (*lha'i srid pa*) ;
2. l'existence des Nâgas (*klu'i srid pa*) ; et
3. l'existence des êtres humains (*mi'i srid pa*).

gSang sngags kyî bon la 'jug thabs gsum — Les trois manières d'entrer dans les enseignements des Formules Secrètes

1. les propitiations préparatoires (*bsnyen pa*),
2. les pratiques d'accomplissement (*bsgrub pa*) et
3. les pratiques d'activités (*las* ou *las mtha'*).

Chacune de ces trois modalités se divise elle-même en trois aspects triples : extérieur (*phyi*), intérieur (*nang*) et secret (*gsang*). Voir sous les entrées de nombrables en neuf (*dgu*).

gSang ba gsum — les trois Arcanes (ou les trois Secrets)

D'après le *Khro 'grel spa gro ma*, c'est-à-dire le commentaire ('*grel pa*) au *Khro bo dbang chen gyi rgyud* selon la tradition des révélations de Khu tsha zla 'od (1024- ?), il s'agit de :

1. l'Arcane naturel (*rang bzhin gyi gsang ba*), ou Arcane de la Nature ;
2. l'Arcane caché (*gab ste gsang ba*) ; et
3. l'Arcane dissimulé (*sbas te gsang ba*).

Le premier Arcane demeure caché ou secret parce qu'il renvoie à la Contemplation des Vainqueurs (*rgyal ba'i dgongs pa*) qui, bien que demeurant en tous les êtres animés, leur reste dissimulée en raison de leur non-réalisation (*ma rtogs*).

Le second Arcane signifie que même si cette Contemplation ne peut être cherchée à l'extérieur ou ailleurs qu'en soi-même, elle demeure néanmoins cachée ou ne se manifeste pas de manière concrète.

Le troisième Arcane renvoie à la Vue (*lta ba*), à la Méditation (*sgom pa*), à la Conduite (*spyod pa*), aux Serments (*dam tshig*), aux Activités (*phrin las*) et au Fruit (*'bras bu*) de cette Contemplation, lesquels demeurent dissimulés aux Véhicules inférieurs (*theg dman*), ainsi qu'à ceux animés de Vues contraires (*log lta can*), etc.

La notion d'Arcane ou de Secret (*gsang*) renvoie également aux enseignements tantriques qualifiés de "Formules Secrètes" (*gsang sngags*). Les textes relevant de ces corpus tantriques sont donc des "Formules" (*sngags*) proclamées et louées (*bsngags*) comme permettant d'accomplir les deux types d'accomplissements (*dnagos grub gnyis*), à savoir : 1. l'accomplissement précellent ou suprême (*mchog*) de l'Éveil ; et 2. les accomplissements ordinaires (*thun mong*) permettant d'œuvrer au bénéfice direct des mondes, à l'aide de prodiges, etc.

Ces Formules sont "Secrètes" pour trois raisons :

1. parce qu'elles ne doivent pas être entendues par les êtres non-fortunés (*skal med*),
2. parce que les êtres mondains ne peuvent les comprendre, et
3. parce que ceux animés de Vues contraires ne peuvent les réaliser.

En d'autres contextes, ces trois Arcanes renvoient aux trois corpus suivants :

1. les Formules extérieures (*sngags phyi pa*), ou enseignements des Sûtras (*mdo*)
2. les Formules intérieures (*sngags nang pa*) ou enseignements des Tantras (*rgyud*) et
3. le Faîte Suprême Insurpassable (*yang rtse bla med*), c'est-à-dire le système de la Grande Perfection (*rdzogs chen*).

gSang ba'i srid pa gsum — Les trois existences secrètes

1. l'existence qui n'existe pas au sein de l'existence (*srid la mi srid pa'i srid pa*) ;
2. l'existence qui existe au sein de la non-existence (*mi srid la srid pa'i srid pa*) ; et
3. l'existence qui existe au sein de l'existence.

La première renvoie par exemple à la force d'une personne physiquement forte qui ne peut se vaincre elle-même. La seconde renvoie au Révélateur qui, bien que n'existant pas dans les sentes périlleuses possède la capacité de se rendre dans les domaines des enfers afin d'œuvrer au bien des êtres. La troisième enfin, renvoie aux êtres qui, au cours de leur existence, endurent la naissance et la mort, les vertus menant à une existence dans les trois domaines altiers (*mtho ris*)⁵², tandis que les vices mènent à une existence dans les trois sentes périlleuses (*ngan song*)⁵³.

⁵² Les destinées des dieux, des demi-dieux et des êtres humains.

⁵³ Les destinées des animaux, des fantômes faméliques et des damnés des enfers.

3. LES NOMBRABLES EN QUATRE (BZHI)

sKu bzhi — Les quatre Corps

1. le Corps Absolu (*bon sku*),
2. le Corps de Jouissance (*longs sku*),
3. le Corps d'Apparition (*sprul sku*) et
4. le Corps d'Essence (*ngo bo nyid sku*).

dGa' ba bzhi — les quatre Joies

1. la Joie (née de) la chute d'en haut (*yas dbab kyi dga' ba*),
2. la Joie née simultanément (*lhan skyes kyi dga' ba*),
3. la Joie précellente (*mchog tu dga' ba*) et
4. la Joie spéciale (*khyad par dga' ba*).

'Gyur ba med pa'i sku bzhi — Les quatre Corps immuables

1. le Corps omni-pénétrant de la Clarté (*gsal ba yongs khyab kyi sku*) ;
2. le Corps s'exprimant de manière spontanément éternelle (*g.yung drung lhun gnas kyi sku*) ;
3. le Corps immortel de l'Ainsité (*de bzhin srog med kyi sku*) ; et
4. le Corps qui demeure dans le principe du Grand Délice (*bde chen don la gnas pa'i sku*).

rGyal chen bzhi — Les quatre grands Rois

1. l'homme blanc à tête de lion (*mi dkar seng mgo*)
2. l'homme rouge à tête de porc (*mi dmar phag mgo*)
3. l'homme bleu à tête de dragon (*mi sngon 'brug mgo*) et
4. l'homme noir à tête d'ours (*mi nag dom mgo*).

Selon *L'Appendice* (p. 230), les charges de conversion spécifique (*rang gi 'dul skal*) de ces quatre grands Rois sont respectivement les Mangeurs d'Effluves (*dri za*), les émissaires de Yama (*gshin rje*), les Nâgas (*klu*) et les Yakshas (*gNod sbyin*).

rGyal mo bzhi — Les quatre Reines

1. la Reine du printemps (*dpyid kyi rgyal mo*),
2. la Reine de l'été (*dbyar gyi rgyal mo*),
3. la Reine de l'automne (*ston gyi rgyal mo*) et
4. la Reine de l'hiver (*dgun gyi rgyal mo*).

rGyun gnas kyi thugs rje bzhi — Les quatre Compassions à l'expression continue

1. la Compassion incessante, semblable à un fleuve (*rgyun chad med pa'i thugs rje chu bo lta bu*) ;

2. la Compassion inépuisable, semblable à la terre (*zad pa med pa'i thugs rje sa gzhi lta bu*) ;
3. la Compassion égale pour tous, semblable au soleil (*kun la snyoms pa'i thugs rje nyi ma lta bu*) ; et
4. la Compassion incalculable, semblable au ciel (*dpag tu med pa'i thugs rje nam mkha' lta bu*).

sGo bzhi — Les quatre porches

Contextuellement, ces quatre porches renvoient aux pétales de canaux (*rtsa 'dab*) de la Roue du sommet de la tête. Dans le même contexte, il est question des cinq branches (*yan lag lnga*) du cœur, des huit branches secondaires de la gorge (*nyin lag brgyad*) et des neuf fleurs (*me tog dgu*) du nombril.

sGron ma bzhi — Les quatre Lampes

1. la Lampe d'Eau du Lointain-Lasso (*rgyang zhags chu'i sgron ma*),
2. la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*),
3. la Lampe de l'Espace purissime (*dbyings rnam dag gi sgron ma*) et
4. la Lampe de la Connaissance Sublimée Née-d'elle-même (*shes rab rang 'byung gi sgron ma*).

Voir également l'entrée *sgron ma drug* (les six Lampes).

La Lampe du Lointain-Lasso est la porte d'émergence des visions de la Sagesse s'ouvrant dans l'extrémité supérieure du canal de lumière, au centre de la pupille. La Lampe des Disques Vides représente les visions-mêmes de l'éclat du Discernement (*rig pa'i gdangs*) qui émergent sous la forme de Disques Lumineux, de lumières, etc. La Lampe de l'Espace purissime est le domaine d'expansion ou champ de manifestation des visions de l'état naturel ; elle s'exprime comme un azur foncé au centre du ciel et entouré par une enceinte quinticolore que l'on appelle "enceinte de l'Espace" (*dbyings kyi ra ba*). La Lampe de la Connaissance Sublimée Née-d'elle-même est l'état d'esprit de l'adepte engagé dans la contemplation de ses propres prodiges visionnaires ; il s'agit d'un équivalent direct du Discernement (*rig pa*).

Chu bzhi — Les quatre flots

1. la maladie (*na ba*),
2. la vieillesse (*rgas pa*),
3. la mort (*'chi ba*) et
4. la naissance (*skye ba*).

Voir également ci-dessous l'entrée *'jigs pa bzhi*.

Cho ga bzhi — Les quatre rituels

1. la Vacuité (*stong pa nyid*) ;
2. la syllabe-germe (*sa bon*) émergeant en elle ;
3. le développement complet du Corps de la divinité à partir de la syllabe-germe (*sa bon las sku yongs rdzogs bskyed pa*) ; et
4. l'établissement (*bkod pa* ou "inscription") des cinq syllabes héroïques (*dpa' bo 'bru lnga*) dans les cinq sanctuaires du Corps de la divinité.

Lorsque l'on pratique en ne prenant en compte que les trois sanctuaires principaux de la divinité, on se contente alors d'inscrire dans ces sanctuaires les syllabes-germes des Trois Corps.

'Jigs pa bzhi — Les quatre terreurs

1. la naissance (*skye ba*),
2. la vieillesse (*rgas pa*),
3. la maladie (*na ba*) et
4. la mort (*'chi ba*).

sNyoms par gnas pa'i ngang nyid bzhi — Les quatre états de demeure dans l'égalité

1. l'état d'égalité au sein de l'Espace sans naissance (*skye med dbyings na snyoms pa'i ngang nyid*) ;
2. l'état d'égalité au sein du palais du Grand Délice (*bde chen pho brang na snyoms pa'i ngang nyid*) ;
3. l'état d'égalité au sein de la Lumière qui illumine toutes choses (*kun gsal 'od la snyoms pa'i ngang nyid*) ; et
4. l'état d'égalité au sein du flot de la grande Compassion (*thugs rje chen po'i rgyun la snyoms pa'i ngang nyid*).

rTogs pa chen po'i lta ba bzhi — Les quatre Vues de la grande Réalisation

1. la Connaissance qui transcende les pensées discursives (*rnam par rtog pa las 'das par mkhyen pa*) ;
2. la Connaissance sans saisie ni attachement pour la Clarté (*gsal ba 'dzin chags med par mkhyen pa*) ;
3. la Connaissance de l'existence manifestée qui émerge comme un ornement, sans devoir être rejetée (*s nang srid ma spang rgyan shar mkhyen pa*) ; et
4. la Connaissance de l'Espace et de la Sagesse sans cessation (*dbyings dang ye shes ma 'gag par mkhyen pa*).

Dran pa nyer bzhas bzhi — Les quatre applications de l'attention

1. l'application de l'attention au corps (*lus dran pa nyer bzhas*) dont la nature est impermanente et illusoire,
2. l'application de l'attention aux sensations (*tshor ba dran pa nyer bzhas*) dont la nature est semblable à un rêve,
3. l'application de l'attention à l'esprit (*sems dran pa nyer bzhas*) qui est animé d'une clarté vierge de nature propre et
4. l'application de l'attention à l'enseignement du Bon (*bon dran pa nyer bzhas*) qui rayonne dans l'Espace sans naissance.

***bDud bzhi* — Les quatre démons**

1. le démon des agrégats (*phung po'i bdud*),
2. le démon des passions (*nyon mongs pa'i rgyud*),
3. le démon du Seigneur de la mort (*'chi bdag gi bdud*) et
4. le démon consistant à se prendre pour un fils des dieux (*lha'i bu bdud*).

***gNad bzhi* — Les quatre points-clefs**

1. le point-clef du corps, de la parole et de l'esprit (*lus ngag sems kyi gnad*),
2. le point-clef des portes d'émergence (*'char byed sgo'i gnad*),
3. le point-clef de l'objet, terrain d'émergence (*'char gzhi yul gyi gnad*) et
4. le point-clef de l'apaisement du souffle et du Discernement (*rlung rig dal ba'i gnad*).

Ces quatre points-clefs forment les techniques employées dans la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*).

***rNam par dag pa'i spyod pa bzhi* — Les quatre Conduites purissimes**

1. la Conduite pure et sans attachement des Méthodes Salvifiques (*thabs kyi ma chags dag pa'i spyod pa*) ;
2. la Conduite pure qui demeure dans l'état de liberté et de richesse⁵⁴ (*dal 'byor ngang gnas dag pa'i spyod pa*) ;
3. la Conduite pure qui ne s'adonne pas aux caractéristiques (*mtshan ma mi spyod dag pa'i spyod pa*) ; et
4. la Conduite pure de la Nature sans artifice (*rang bzhin ma bcos dag pa'i spyod pa*).

***sNang ba bzhi* — Les quatre Visions**

1. la Vision de la Réalité Manifeste (*bon nyid mngon sum gyi snang ba*),
2. la Vision de l'Accroissement des Expériences Lumineuses (*nyams [snang] gong 'phel gyi snang ba*),
3. la Vision du Paroxysme du Discernement (*rig pa tshad phebs kyi snang ba*) et
4. la Vision de l'Épuisement de la Réalité (*bon nyid zad pa'i snang ba*)⁵⁵.

⁵⁴ *Dal* et *'byor* sont les deux caractéristiques d'un corps humain libre et doué de capacités. Voir le détail in Padmakara Translation Group, *Treasury of Precious Qualities*, p. 27-32.

⁵⁵ Voir la description de ces visions in *inter alia* Lopon Tenzin Namdak, *Heart Drops of Dharmakaya*, p. 95-106 ; Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 121-129. Dans ses "corrections" à mes choix de traductions et notamment dans celui de la traduction du nom de la quatrième vision, K.D. Mathes (Compte rendu de *L'Essence Perlée du Secret*, voir bibliographie) n'a pas saisi la nature même de l'Épuisement (*zad pa*) qui est triple et qui inclut effectivement l'Épuisement extérieur de la Réalité (Matthes n'ayant pas compris que cette Réalité est celle des visions, au même titre que la Vision de la Réalité est celle des expériences visionnaires de cette Réalité), ainsi que l'épuisement intérieur des saisies de l'esprit et secrètement celui de toutes les hordes discursives. A terme, il inclut également l'épuisement du corps, conduisant ainsi à l'obtention du Corps d'Arc-en-ciel.

sPrul sku rnam bzhi — Les quatre Corps d'Apparition

1. Blo ldan snying po,
2. Mi shigs rdo rje,
3. Sangs rgyas gling pa et
4. Kun grol grags pa.

Voir également *supra* sous l'entrée *sprul sku rnam gsum*.

Byang chub sems kyi dkyil 'khor mtshan nyid bzhi ldan — Les quatre caractéristiques qui animent le mandala de l'Esprit de Parfaite Pureté

1. la blancheur comme la lune automnale (*dkar ba ston zla lta bu*),
2. la brillance comme celle d'une lampe à huile de sésame (*gsal ba til me lta bu*),
3. la rondeur comme celle d'un œuf (*zlum pa sgo nga lta bu*), et
4. la promptitude à fondre, comme le mercure (*zhu la khad ngul chu lta bu*).

Bru zhu spa rme'u — (noms propres formant un collectif quadruple)

4. Bru sha nam mkha' (Bru chen Nam mkha' g.yung drung, 994-1054)
5. Zhu yas legs po (1002- ?)
6. sPa ston sPa mchog (sPa ston dPal mchog, 1014- ?)
7. rMe'u Lha ri gnyen po. (1024-1091)

Bla med rdzogs pa'i 'bras bu bzhi — Les quatre Fruits parfaits et inégalés

1. le Fruit s'exprimant dans la Sagesse rayonnante de lumières (*'bras bu ye shes 'od gsal*),
2. le Fruit dont le principe rayonne dans le ciel (*'bras bu mkha' la don gsal*),
3. le Fruit qui illumine le principe des Méthodes salvifiques (*'bras bu thabs kyi don gsal*) et
4. le Fruit sans naissance ni cessation (*'bras bu skye 'gag med pa*).

dBang bzhi — Les quatre Consécration

1. la Consécration de l'Aiguière (*bum dbang*)
2. la Consécration de l'Arcane (*gsang dbang*)
3. la Consécration de la Connaissance Sublimée et de la Sagesse (*shes rab ye shes kyi dbang*)
4. la Consécration Verbale essentielle (*don gyi tshig dbang*).

Etant donné l'incongruité des remarques de Matthes, je préfère penser que celles-ci proviennent d'une mauvaise compréhension de la langue et de la grammaire françaises.

***Man ngag bka' rgyud skor bzhi* — Les quatre Cycle de la Transmission Orale des Préceptes**

1. les Sections extérieures générales sur la Vue (*phyi lta ba spyi gcod*),
2. les Instructions intérieures essentielles des Préceptes (*nang man ngag dmar khrid*),
3. la Vision-Nue et secrète du Discernement (*gsang ba rig pa gcer mthong*) et
4. l'identification secrétissime de l'état naturel (*yang gsang gnas lugs phug gcod*)⁵⁶.

***Mu bzhi* — Les quatre limites**

1. l'existence (*yod pa*),
2. la non-existence (*med pa*),
3. la permanence (*rtag pa*) et
4. le nihilisme (*chad pa*).

***Mun pa bzhi* — Les quatre ténèbres**

1. les ténèbres consécutives à la saisie des passions (*kun nas nyon mongs bzung ba'i mun pa*),
2. les ténèbres consécutives à l'appui sur un antidote (*gnyen po brten pa'i bzung mun*),
3. les ténèbres associées à la saisie de l'individu comme étant un objet (*gang zag rdzas 'dzin gyi mun pa*) et
4. les ténèbres associées à la saisie de la personne comme étant permanente (*skyes bu rtag 'dzin gyi mun pa*).

Selon une autre source (non-mentionnée par l'auteur, p. 246), il s'agit des quatre éléments suivants :

1. les ténèbres intermédiaires des quatre îles (*gling bzhi'i bar gyi mun pa*) ou encore ténèbres associées à l'ombre portée par les montagnes du monde (*'jig rten gyi ri grib*),
2. les ténèbres intérieures de l'ignorance associée aux facultés sensorielles (*nang dbang po'i ma rig pa'i mun pa*),
3. les ténèbres secrètes de l'ignorance associée aux passions (*gsang ba nyon mongs pa'i ma rig pa'i mun pa*) et
4. les ténèbres secrétissimes de l'ignorance née simultanément (*yang gsang lhan skyes kyi ma rig pa'i mun pa*).

***Me tog ma bzhi* — Les quatre déesses fleuries**

1. dKar mo Padma'i spyan, la Blanche Œil de Lotus
2. dMar mo 'Bar ma'i ljags, la Rouge Langue Flamboyante,
3. Ser mo Thor tshugs can, la Jaune au Chignon, et
4. sNgon mo Chu rkang ma, la Bleue aux Pieds d'Aigüe.

⁵⁶ Le texte (p. 291.6) a la leçon erronée : *yang gsang man ngag phug gcod* (jamais rencontrée en dehors de cet exemple).

Tshad med pa bzhi — Les quatre Illimités

1. la compassion (*snying rje*),
2. l'amour (*byams pa*),
3. la joie (*dga' ba*) et
4. l'équanimité (*btang snyoms*).

mTshan med snyom 'jug bzhi — Les quatre Accès à l'Égalité sans caractéristiques

1. l'Accès à l'Égalité dénué des caractéristiques propres aux manifestations concrètes (*dnagos snang mtshan ma med pa*) ;
2. l'Accès à l'Égalité dénué de caractéristiques naturelles (*rang bzhin gyi mtshan ma med pa*) ;
3. l'Accès à l'Égalité dénué des caractéristiques propres aux pensées discursives (*rnam rtog gi mtshan ma med pa*) ; et
4. l'Accès à l'Égalité dénué des caractéristiques propres aux imprégnations (*bag chags kyi mtshan ma med pa*).

rDzu 'phrul gyi rkang pa bzhi — Les quatre Fondements prodigieux

1. le fondement prodigieux animé de l'activité consistant à abandonner l'égaré qui affecte le recueillement de la conduite dévotionnelle (*mos par spyod pa'i ting 'dzin gyi 'khrul pa spangs pa'i 'du byed dang ldan pa'i rdzu 'phrul rkang pa*) ;
2. le fondement prodigieux animé de l'activité consistant à abandonner l'égaré qui affecte le recueillement qui génère l'aspiration (*'dun pa bskyed pa'i ting 'dzin gyi 'khrul pa spangs pa'i 'du byed dang ldan pa'i rdzu 'phrul rkang pa*) ;
3. le fondement prodigieux animé de l'activité consistant à abandonner l'égaré qui affecte le recueillement permettant de réaliser la Clarté (*gsal bar rtogs pa'i ting 'dzin gyi 'khrul pa spangs pa'i 'du byed dang ldan pa'i rdzu 'phrul rkang pa*) ; et
4. le fondement prodigieux animé de l'activité consistant à abandonner l'égaré qui affecte le recueillement dans l'état d'égalité (*mnyam pa'i ngang gi ting 'dzin gyi 'khrul pa spangs pa'i 'du byed dang ldan pa'i rdzu 'phrul rkang pa*).

Yang dag pa'i rig pa bzhi — Les quatre Discernements authentiques

1. le Discernement authentique animé de la réalisation discriminante en laquelle les caractères généraux des phénomènes et leurs caractéristiques spécifiques ne sont pas mélangés (*bon spyi dang rang gi mtshan nyid ma 'dres pa'i so sor rtogs pa*) ;
2. le Discernement authentique animé de la réalisation discriminante en laquelle les aspects de la Voie ne sont pas mélangés (*lam gyi rnam par ma 'dres pa'i so sor rtogs pa*) ;

3. le Discernement authentique animé de la réalisation discriminante en laquelle les spécificités des sujets ne sont pas mélangées (*gnas kyi khyad par ma 'dres pa'i so sor rtogs pa*) ; et
4. le Discernement authentique animé de la réalisation discriminante en laquelle les fruits des vertus et des vices ne sont pas mélangés (*dge sdig gi 'bras bu ma 'dres par so sor rtogs pa*).

Yang dag par spong ba bzhi — Les quatre Abandons authentiques

1. abandonner complètement les limitations que sont l'existence et la non-existence (*yod med gnyis kyi mtha'*) ;
2. abandonner les limitations que sont l'éternalisme et le nihilisme (*rtag chad gnyis kyi mtha'*) ;
3. abandonner les limitations telles que les manifestations et le vide (*snang stong gnyis kyi mtha'*) ; et
4. abandonner les limitations que sont la naissance (ou production) et la cessation (*skye 'gag gnyis kyi mtha'*).

Une autre liste fournie par l'auteur donne les éléments suivants :

1. ne pas générer de passions qui n'ont pas encore été produites ;
2. abandonner celles qui ont été produites ;
3. générer les antidotes vertueux qui n'ont pas encore été produits ; et
4. intensifier ce qui a été produit (de manière vertueuse).

Rang bzhin med pa'i gsung bzhi — Les quatre Verbes dénués de nature propre

1. le Verbe libre de toute élaboration (*spros pa thams cad dang bral ba'i gsung*) ;
2. le Verbe sans entraves ultimes (*mthar gyi ma 'gag pa'i gsung*) ;
3. le Verbe célébré dans toute l'existence manifestée (*snang srid yongs su grags pa'i gsung*) ; et
4. le Verbe dont le principe est sans union ni désunion (*don la 'du 'bral med pa'i gsung*).

Las bzhi — Les quatre activités

1. l'apaisement (*zhi ba*),
2. l'accroissement (*rgyas pa*),
3. le pouvoir (*dbang*) et
4. la violence (*drag*).

Legs par 'byung ba'i yon tan bzhi — Les quatre Qualités parfaitement advenues

1. tout n'est pas entièrement vide (*thams cad yongs su ma stong ba*) ;
2. tout n'a pas à être entièrement abandonné (*yongs su ma spong ba*) ;
3. tout n'a pas à être entièrement entravé (*yongs su ma 'gags pa*) ; et
4. tout n'est pas entièrement obscurci (*yongs su ma bsgrib pa*).

Lo tsa bzhi — Les quatre Traducteurs

1. sTong rgyung mthu chen
2. Sha ri u (=dbu) chen
3. lCe tsha mkhar bu
4. Gyim tsha rma chung.

gShen gyer rma dbyil — (noms propres formant un collectif quadruple)

1. gShen chen klu dga' (996-1035)
2. Gyer mi nyi 'od (12^e siècle)
3. rMa ston srol 'dzin (1092)
4. dByil ston Khyung rgod rtsal (1175- ?)

gShen rab kyi bden pa bzhi — Les quatre Vérités du gShen Eminent

1. la vérité du gShen Eminent qui énonce la vérité absolue (*don dam bden par gsungs pa'i gshen rab kyi bden pa*) ;
2. la vérité du gShen Eminent qui l'énonce de manière à la définir (*gtan la phebs par gsungs pa'i gshen rab kyi bden pa*) ;
3. la vérité du gShen Eminent qui énonce ses Maximes sans limitation (*bka' ni tshad med par gsung pa'i gshen rab kyi bden pa*) ; et
4. la vérité du gShen Eminent qui énonce les préceptes, réellement et de manière authentique (*man ngag yang dag par nges par gsungs pa'i gshen rab kyi bden pa*).

gShen rab kyi lam bzhi — Les quatre Voies du gShen Eminent

1. la Voie du gShen dite de la Voie blanche vierge d'imprégnations (*gshen lam dkar po bag chags med pa'i lam*) ;
2. la Voie du gShen dite de la Voie longue sur laquelle on demeure⁵⁷ longtemps (*gshen lam ring po rgyun du zhugs pa'i lam*) ;
3. la Voie du gShen dite de la Voie droite vierge de transmigration (*gshen lam drang po 'khor ba med pa'i lam*) ; et
4. la Voie du gShen dite de la Voie médiane menant au pinacle (*gshen lam dbu ma bla ru phyin pa'i lam*).

Une autre liste donne à ces quatre Voies les noms suivants : 1. Rang bzhin gdod nas dag pa gshen lam dkar po dri med ; 2. Thugs rjes gtang bral med pa'i gshen lam ring po rgyun 'jug pa ; 3. Ye nas phyir mi ldog pa'i gshen lam drang po 'khor ba med pa ; et 4. Rim par sa lam bgrod med pa gshen lam dbu ma slar phyin pa.

So thar rigs bzhi — Les quatre types de vœux de Libération personnelle

1. les huit vœux d'abstinence (*bsnyen gnas*),

⁵⁷ Le verbe est litt. "entrer" (*zhugs pa*) qui ne peut convenir ici et qui doit être pris dans le sens de demeurer.

2. les cinq vœux des laïcs (*dge bsnyen*),
3. les vœux d'ordination mineures (*gtsang gtsugs*) et
4. les vœux d'ordination complète (*drang srong*).

***Srung du med pa'i dam tshig bzhi* — Les quatre Serments qui n'ont pas à être protégés intentionnellement**

1. le serment sans acceptation ni rejet (*blang dor med pa'i dam tshig*),
2. le serment consistant à ne pas saisir (duellement) soi et autrui (*bdag gzhan mi 'dzin pa'i dam tshig*),
3. le serment de la Conduite consistant à demeurer naturellement immuable (*mi g.yo ngang gnas spyod pa'i dam tshig*), et
4. le serment de la pureté intégrale qui n'a pas à être préservée [intentionnellement] (*yongs su dag pa'i srung du med pa'i dam tshig*).

***Lhun gyis grub pa'i 'phrin las bzhi* — Les quatre activités spontanées⁵⁸**

1. les activités spontanément accomplies sans devoir être recherchées (*ma brtsal lhun gyis grub pa'i 'phrin las*),
2. les activités naturellement spontanées (*rang bzhin lhun gyis grub pa'i 'phrin las*),
3. les activités puissantes spontanées (*dbang ldan lhun gyis grub pa'i 'phrin las*) et
4. les activités profondes spontanées (*zab mo lhun gyi grub pa'i 'phrin las*).

A shad kyi nam pa mtshan nyid bzhi* — Les quatre caractéristiques formelles du *A shad

1. la teinte rouge (*dmar ba*) comme la fleur du coquelicot,
2. la clarté, brillance ou luminosité (*gsal ba*), comme une lampe à beurre faite à l'aide d'huile de sésame,
3. la chaleur (*tsha ba*) comme une tige chauffée au fer rouge et
4. le caractère ténu (*phra ba*) ou fin, comme une aiguille de cuivre.

4. LES NOMBRABLES EN CINQ (LGNA)

***Klong lagna* — Les cinq Abîmes**

1. l'Abîme de la déesse du ciel (*nam mkha'i lha mo'i klong*),
2. l'Abîme de la déesse de la terre (*sa'i lha mo'i klong*),
3. l'Abîme de la déesse de l'air (*rlung gi lha mo'i klong*),
4. l'Abîme de la déesse du feu (*me'i lha mo'i klong*) et
5. l'Abîme de la déesse de l'eau (*chu'i lha mo'i klong*).

⁵⁸ L'orthographe *'phrin las* est une variante habituelle de *phrin las*.

sKu Igna — Les cinq Corps

1. le Corps Absolu (*bon sku*),
2. le Corps de Perfection (*rdzogs sku*),
3. le Corps d'Apparition (*sprul sku*),
4. le Corps d'Essence (*ngo bo nyid sku*) et
5. le Corps de la Parfaite Pureté Manifeste (*mngon par byang chub sku*).

Khams Igna — Les cinq domaines élémentaires

1. le domaine élémentaire de la terre (*sa'i khams*) ;
2. le domaine élémentaire de l'eau (*chu'i khams*) ;
3. le domaine élémentaire de l'air (*rlung gi khams*) ;
4. le domaine élémentaire du feu (*me'i khams*) ; et
5. le domaine élémentaire du ciel (*nam mkha'i khams*).

'Khor lo Igna — Les cinq Roues

1. la Roue du Grand Délice de la tête (*spyi bo bde chen gyi 'khor lo*) avec trente-deux rayons ou pétales de canaux (*rtsa 'dab*), sanctuaire du Corps Absolu (*bon sku*) et de la Sagesse de la Vacuité (*stong nyid ye shes*) ;
2. la Roue des Jouissances de la gorge (*mgrin pa longs spyod kyi 'khor lo*) avec seize rayons, sanctuaire du Corps de Perfection (*rdzogs sku*) et de la Sagesse semblable au Miroir (*me long lta bu'i ye shes*) ;
3. la Roue de l'Absolu du cœur (*snying bon gyi 'khor lo*) avec huit rayons, sanctuaire du Corps d'Apparition (*sprul sku*) et de la Sagesse Discriminante (*sor rtogs ye shes*) ;
4. la Roue des Emanations du nombril (*lte ba sprul pa'i 'khor lo*) avec soixante-quatre rayons, sanctuaire du Corps d'Essence (*ngo bo nyid kyi sku*) et de la Sagesse de l'Égalité (*mnyam nyid kyi ye shes*) ; et
5. la Roue Garante du Délice de l'endroit secret (*gsang gnas bde skyong gi 'khor lo*) avec vingt-huit rayons, sanctuaire du Grand Délice (*bde ba chen po*) et de la Sagesse d'Accomplissement des Activités (*bya ba grub pa'i ye shes*).

'Khrul pa Igna — Les cinq égarements

1. l'attachement aux formes (*gzugs*),
2. l'attachement aux sons (*sgra*),
3. l'attachement aux effluves (*dri*),
4. l'attachement aux saveurs (*ro*) et
5. l'attachement aux sensations tactiles (*reg*).

rGyu Igna — Les cinq causes ou matières

1. le sang d'un lion
2. le sang d'un éléphant
3. le sang d'un cheval,
4. le sang d'un Garuda et

5. le sang d'un Dragon.

Selon une autre source, il s'agit des éléments suivants :

1. le sang de la langue d'un serpent,
2. le sang du cerveau d'un bœuf,
3. le sang de la verge d'un rhinocéros,
4. le sang menstruel d'une lapine et
5. le sang du cœur d'un renard.

***mNgon byang lga* — Les cinq Puretés manifestes**

1. le trône de lune, symbolisant la Claire-Lumière de la Compassion qui ne peut être souillée par les défauts que sont les imprégnations ;
2. le trône de soleil qui chasse les ténèbres de l'ignorance et qui purifie les passions à l'aide des rayons lumineux de la Connaissance Sublimée ;
3. la syllabe-germe de toute divinité visualisée, ainsi que ses emblèmes ;
4. la fusion unifiant la divinité, sa syllabe-germe et ses emblèmes ; et
5. la perfection complète du Corps qui procède de la fusion précédente.

***mChog gi dngos grub lga* — Les cinq accomplissements suprêmes**

1. le Corps (*sku*),
2. le Verbe (*gsung*),
3. le Cœur (*thugs*),
4. les Qualités (*yon tan*) et
5. les Activités (*phrin las*).

***Ting nge 'dzin lga* — Les cinq Recueils**

1. le recueillement intégralement parfait (*yongs su rdzogs pa'i ting nge 'dzin*),
2. le recueillement causal (*rgyu'i ting nge 'dzin*),
3. le recueillement omni-illuminateur (*kun tu snang ba'i ting nge 'dzin*),
4. le recueillement de l'Ainsité (*de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin*) et
5. le recueillement qui n'est rien de particulier (*ci yang ma yin pa'i ting nge 'dzin*).

***sTobs lga* — Les cinq Forces**

1. la force de la foi (*dad pa'i stobs*) ;
2. la force du zèle (*brtson 'grus kyi stobs*) ;
3. la force de la Connaissance Sublimée (*shes rab kyi stobs*) ;
4. la force de l'intrépidité (*mi 'jigs pa'i stobs*) ; et
5. la force qui ne décline pas (*mi nyams pa'i stobs*).

***Thugs lga* — Les cinq Corps**

1. la Sagesse de la Vacuité (*stong nyid ye shes*), correspondant à l'aspect de Vide propre à l'Essence (*ngo bo stong cha*),

2. la Sagesse semblable au Miroir (*me long ye shes*), correspondant à l'aspect de Clarté spécifique à la Nature (*rang bzhin gsal cha*),
3. la Sagesse de l'Égalité (*mnyam nyid ye shes*), correspondant à l'aspect de non-dualité du Vide et de la Clarté (*stong gsal gnyid med*),
4. la Sagesse Discriminante (*sor rtogs ye shes*), correspondant à l'aspect de non-mélange de l'ensemble des phénomènes samsâriques et nirvâniques (*'khor 'das kyi bon thams cad ma 'dres pa'i cha*), et
5. la Sagesse d'accomplissement des Activités (*bya grub ye shes*), correspondant au jaillissement primordial en soi des manifestations des Trois Corps (*sku gsum snang ba*).

***Thun mong dngos grub lnga* — Les cinq accomplissement ordinaires**

1. la longévitité (*tshe*),
2. la richesse (*nor*),
3. la force physique (*lus nus*),
4. le charisme magique (*mthu*), et
5. [manque.]⁵⁹

***Dar chas lnga* — les cinq vêtements soyeux**

1. des rubans de soie (*chu dar gyi dpyang 'phrul*),
2. une tiare violette (*le brgan gyi co pan*),
3. des manches de soie blanche (*dar dkar gyi phu dung*),
4. un châle (*stod g.yog*) et
5. une jupe (*smad shams*).

***Dri med lha lnga* — les cinq dieux immaculés**

1. bDud rtsi rgyal ba,
2. Zhi dal kun snyoms,
3. gTsug phud rygal ba,
4. Byams pa et
5. gDar gcod.

***Dwang ma lnga* — les cinq éclats**

Il s'agit des éclats des éléments qui se fondent les uns dans les autres au moment de leur dissolution ; dans leur ordre de dissolution, ces éclats sont :

1. l'éclat de la terre (*sa*),
2. l'éclat de l'eau (*chu*),
3. l'éclat du feu (*me*),
4. l'éclat de l'air (*rlung*) et
5. l'éclat de l'esprit (*sems*).

Le dernier élément — l'esprit — remplace ici le ciel ; au moment de sa dissolution, l'esprit se fond dans la Base Universelle (*kun gzhi*).

⁵⁹ Probablement le renom (*grags pa*).

***rNam lnga* — Les cinq sortes (d'offrandes)**

1. une lampe à beurre (*mar me*) support de la Claire-Lumière (*'od gsal*), de la Furie (*gtum mo*), et de la Connaissance Sublimée (*shes rab*) permettant de purifier les ténèbres des deux types d'obscurcissements (*gnyis sgrib* : passions et connaissance discursive) ;
2. de l'encens (*spos*) dont la fumée aux effluves suaves illustre la noblesse de l'éthique ;
3. de l'eau consacrée (*yon chab*) qui permet de générer la réalisation des Terres (*sa*) et des Voies (*lam*), en imprégnant notre continuum avec les deux sortes de *bodhicitta* (absolue et relative) et en purifiant les vices et les obscurcissements ;
4. des nourritures nobles (*zhal zas*) qui permettent d'accroître les mérites et la durée de vie ; et
5. des fleurs (*me tog*) qui confèrent une forme harmonieuse pour la prochaine naissance et, ultimement, les signes majeurs et les marques mineures de l'Eveil.

***dPa' bo 'bru lnga* — les cinq syllabes héroïques**

Il s'agit des syllabes que l'on visualise dans les cinq sanctuaires d'une divinité donnée ; ces syllabes sont :

1. *A*,
2. *Ôṃ*,
3. *Hūṃ*,
4. *Raṃ*, et
5. *Dza*.

***Phung po lnga* — les cinq Agrégats**

1. l'agrégat de la forme (*gzugs kyi phung po*),
2. l'agrégat des sensations (*tshor ba'i phung po*),
3. l'agrégat des notions (*'du shes kyi phung po*),
4. l'agrégat des composés (*'du byed kyi phung po*) et
5. l'agrégat de la conscience (*rnam shes kyi phung po*).

***'Phrin las lnga* — Les cinq Activités**

1. l'apaisement (*zhi ba*),
2. l'accroissement (*rgyas pa*),
3. le pouvoir (*dbang*),
4. la violence (*drag po*) et
5. le flot continu (*rgyun*) ou la diversité (*sna tshogs*).

***dBang po lnga* — les cinq facultés**

1. la faculté de la foi (*dad pa'i dbang po*) ;
2. la faculté du zèle (*brtson 'grus kyi dbang po*) ;
3. la faculté de l'évocation (*dran pa'i dbang po*) ;

4. la faculté du recueillement (*ting 'dzin gyi dbang po*) ; et
5. la faculté de la Connaissance Sublimée (*shes rab kyi dbang po*).

Man ngag lnga — les cinq Préceptes

1. les préceptes qui rassemblent l'élixir du Véhicule Secrétissime (*yang gsang theg pa'i bcud bsdud kyi man ngag*) selon la Guirlande d'Or de la Grande Perfection (*rDzogs pa chen po gser gyi phreng ba*),
2. les préceptes sur la Roue de la Claire-Lumière (*'khor lo 'od gsal gyi man ngag*) qui forment les préceptes sur la pratique des canaux (*rtsa*) et des souffles (*rlung*),
3. les préceptes qui renversent toutes les disputations (*rtsod pa kun zlog gi man ngag*) selon L'Embrassement Primordial Eternel (*g.Yung drung ye khyab*),
4. les préceptes transcendant (*la zlos kyi man ngag*) les portes des Véhicules associés à La Source de l'Esprit (*Sems kyi myu gu*) et
5. les préceptes qui réduisent le mental en pièces (*sil bur blo rdegs kyi man ngag*) associés au Cycle des Neuf Miroirs (*Me long dgu skor*).

Yan lag lnga — Les cinq branches

Contextuellement, ces branches renvoient aux pétales de canaux (*rtsa 'dab*) de la Roue du Cœur. Dans le même contexte, il est question des huit branches secondaires de la gorge (*nyin lag brgyad*), des quatre porches (*sgo bzhi*) du sommet de la tête et des neuf fleurs (*me tog dgu*) du nombril.

Yab lnga — Les cinq Pères

1. Kun snang khyab pa,
2. gSal ba rang byung,
3. dGe lha gar phyug,
4. Bye brag dngos med et
5. dGa' ba don grub.

Yum lnga — Les cinq Mères

1. la déesse de la terre (*sa yi lha mo*),
2. la déesse de l'eau (*chu yi lha mo*),
3. la déesse du feu (*me yi lha mo*),
4. la déesse de l'air (*rlung gi lha mo*) et
5. la déesse du ciel (*nam mkha'i lha mo*).

Ye shes lnga — Les cinq Sagesses

1. la Sagesse de la Vacuité (*stong pa nyid kyi ye shes*),
2. la Sagesse semblable au Miroir (*me long lta bu'i ye shes*),
3. la Sagesse de l'Égalité (*mnyam pa nyid kyi ye shes*),
4. la Sagesse Discriminante (*so sor rtogs pa'i ye shes*) et
5. la Sagesse d'accomplissement des Activités (*bya ba grub pa'i ye shes*).

Yon tan lnga — Les cinq Qualités

1. une citadelle (*gzhal yas*),
2. un champ pur (*zhing khams*),
3. un trône (*gdan khri*),
4. des parures (*rgyan cha*) et
5. des rayons lumineux (*'od zer*).

Rigs lnga — Les cinq Clans

1. le clan du Tathagâta (*de bzhin rigs*),
2. le clan de la Svâstika (*g.yung drung rigs*),
3. le clan de la Roue (*'khor lo'i rigs*)
4. le clan du Lotus (*padma'i rigs*) et
5. le clan du Joyau (*rin chen rigs*).

Rigs gnas chung ba lnga — Les cinq sciences mineures

1. l'astrologie (*skar rtsis*)
2. la poésie (*snyan ngag*)
3. la science des synonymes (*mngon brjod*)
4. le théâtre (*zlos gar*)
5. la composition (*sdebs sbyor*).

Voir également ci-dessous l'entrée *Rigs gnas che ba lnga* consacrée aux cinq sciences majeures.

Rigs gnas che ba lnga — Les cinq sciences majeures

1. la grammaire (*sgra*)
2. la logique (*tshad ma*)
3. l'art (*bzo ba*)
4. la médecine (*gso ba*)
5. la religion (*nang don*).

La grammaire et la logique permettent d'éradiquer la médiocrité des discours ; l'art et la médecine permettent de suivre les traces des Sages (en inspirant et en guérissant les êtres) ; la religion ou "science des principes internes" (*nang don rigs pa*) est ce qui permet de connaître l'état naturel véritable (*don gyi gnas lugs*). Voir aussi : les cinq sciences mineures (*rigs gnas chung ba lnga*)

Rin chen sna lnga — Les cinq sortes de bijoux ou minéraux précieux

1. l'or (*gser*),
2. la turquoise (*g.yu*),
3. la nacre (*dung*),
4. le cuivre (*zangs*) et
5. le fer (*lcags*).

gSal ba'i tshad lnga — Les cinq expressions paroxystiques de la Clarté

Ce collectif appartient à l'ensemble dit des neuf expressions paroxystiques de la Clarté et de la stabilité (*gsal brtan tshad dgu*). La liste donnée ci-dessous est tirée du collectif des neuf expressions (*q.v.*) :

1. la Clarté telle qu'en visualisant le corps d'une divinité, l'on peut, dans ses aspects manifestés, clairement distinguer le blanc du noir de ses yeux ;
2. la faculté lumineuse du Discernement (*rig pa*) libre des expériences de torpeur, etc. ;
3. la conscience en vertu de laquelle l'on sait au tréfonds de soi que la visualisation n'est pas morte ou inanimée mais qu'elle est gorgée par la Sagesse omnisciente et animée de myriades de qualités rédemptrices ;
4. la Clarté-Vacuité associée au fait que la visualisation relève clairement du domaine de l'esprit et, qu'à l'image du reflet de la lune dans l'eau, elle ne contient pas un seul atome de matérialité conditionnée ; et
5. la conscience que le Corps divin (*lha sku*) visualisé n'est pas un objet de l'intellect et qu'il se manifeste comme une perception directe purissime.

gSas mkhar mchog lnga — Les cinq Précellentes Citadelles Divines

1. Che mchog dBal gsas,
2. gTso mchog Khro bo,
3. gSas mchog Rol pa,
4. gSang mchog Ma rgyud et
5. Khro mchog Phur pa.

Selon une autre liste, ces cinq divinités sont :

1. dBal gsas, associé au Corps (*sku*),
2. Lha rgod, associé au Verbe (*gsung*),
3. gTso mchog, associé au Cœur (*thugs*),
4. Ge khod, associé aux Qualités (*yon tan*) et
5. 'Brug gsas, associé aux Activités (*phrin las*).

gSung lnga — Les cinq Verbes

1. le Verbe absolu du Non-né (*skye med bon gyi gsung*),
2. le Verbe symbolique de la Contemplation (*dgongs pa brda'i gsung*),
3. le Verbe des mots articulés (*brjod pa tshig gi gsung*),
4. le Verbe du principe de l'état naturel (*gnas lugs don gyi gsung*) et
5. le Verbe indicible de l'indifférenciation (*dbyer med brjod bral gyi gsung*).

Selon une autre source (non-mentionnée par bsTan 'dzin Rin rgyal), il s'agit des éléments suivants :

1. le Verbe du Corps Absolu (*bon sku'i gsung*) qui, depuis l'origine, exprime l'Essence-même du Non-né, au sein de la Base primordiale,
2. le Verbe du Corps de Jouissance (*longs sku'i gsung*) qui transmet les bénédictions de la Contemplation des Bienheureux aux êtres au-dessous d'eux,
3. le Verbe symbolique de la Révélation (*bstan pa'i brda'i gsung*) dont l'Essence embrasse toutes choses, le symbole étant celui du ciel, etc.,

4. le Verbe du Corps d'Apparition (*sprul sku'i gsung*) qui est à la semblance d'un écho et qui résonne animé des soixante caractéristiques mélodieuses du chant de Brahma, et
5. le Verbe Eternel (*g.yung drung lta bu'i gsung*) qui s'avère immuable et ne quitte pas l'état naturel de la Base.

***Lha lnga* — Les cinq divinités**

1. la divinité des activités paisibles (*zhi*),
2. la divinité des activités d'accroissement (*rgyas*),
3. la divinité des activités de pouvoir (*dbang*),
4. la divinité des activités violentes (*drag*) et
5. la divinité des activités continues (*rgyun*).

5. LES NOMBRABLES EN SIX (*DRUG*)

***Kha dog gi gzugs drug* — Les six formes des couleurs**

1. le blanc (*dkar po*),
2. le vert (*ljang gu*),
3. le rouge (*dmar po*),
4. le bleu (*sngon po*),
5. le jaune (*ser po*), et
6. les teintes multicolores (*sna tshogs*).

'Khor lo drug — Les six Roues

1. la Roue du Grand Délice de la tête (*spyi bo bde chen gyi 'khor lo*),
2. la Roue des Jouissances de la gorge (*mgrin pa longs spyod kyi 'khor lo*),
3. la Roue de l'Absolu du Cœur (*thugs ka bon gyi 'khor lo*),
4. la Roue des Emanations du nombril (*lte ba sprul pa'i 'khor lo*),
5. la Roue génératrice de l'existence dans l'endroit secret (*gsang gnas srid bskyed kyi 'khor lo*), et
6. la Roue du souffle sur les plantes des pieds (*rkang mthil rlung gi 'khor lo*).

***Gong ma che drug* — Les six Supérieurs**

1. gSang ba 'dus pa,
2. sTag la me 'bar,
3. rMa lo,
4. Yongs su dag pa, le gShen des dieux et récipiendaire des Tantras-Mères (*ma rgyud*), ainsi que des premiers enseignements du *Zhang zhung snyan rgyud*, etc.,
5. Mi lus bsam legs, le gShen des hommes et récipiendaire des Tantras-Mères, et
6. Ye shes snying po, le gShen des Nâgas (*klu*).

sGron ma drug — Les six Lampes

1. la Lampe d'Eau du Lointain-Lasso (*rgyang zhags chu'i sgron ma*),
2. la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*),
3. la Lampe de l'Espace purissime (*dbyings rnam dag gi sgron ma*),
4. la Lampe de la Connaissance Sublimée Née-d'elle-même (*shes rab rang 'byung gi sgron ma*),
5. la Lampe du Canal Blanc et Souple (*dkar 'jam rtsa yi sgron ma*) et
6. la Lampe de Chair du Cœur (*tsi ta sha'i sgron ma*).

Voir également ci-dessus l'entrée *sgron ma bzhi* dans laquelle les quatre premières de ces six Lampes sont expliquées. La Lampe du Canal Blanc et Souple fait référence au canal dit de la Cavité de Cristal (*shel sbug can*) qui relie le cœur aux yeux et *via* lequel chemine l'éclat du Discernement (*rig pa'i gdangs*). La Lampe de Chair du Cœur fait référence au sanctuaire du Discernement localisé dans la Tente Brune des Cornalines (*mchong gur smug po*) au centre-même du cœur.

'Dul gshen drug — Les six gShen de conversion

1. Ye gshen gtsug phud,
2. lCe rgyal par ti,
3. gSang ba 'dus pa,
4. Ti sangs rang zhi,
5. Mu cho ldem drug et
6. gSang ba ngang ring.

La liste de ces gShen varie sensiblement d'un cycle à l'autre. Ils sont souvent pratiqués dans les instructions dites de la purification des germes des six destinées en soi (*rigs drug rang sbyong gi gdams pa*) qui constituent les Disjonctions internes (*nang gi ru shan*) spécifiques aux préliminaires de la Grande Perfection.

Man ngag drug — Les six Préceptes

1. les formules des préceptes extraordinaires (*man ngag rmad du 'byung ba'i sngags*),
2. les formules des sciences permettant le jaillissement de la grande Compassion (*thugs rje chen po 'byung ba'i rigs pa'i sngags*),
3. les formules des dhâranîs sanctifiantes et puissantes (*byin rlabs mthu stobs ldan pa'i gzungs kyi sngags*),
4. les formules tantriques qui accélèrent les prodiges sans entrave (*rdzu 'phrul thog med myur ba this kyi sngags*),
5. les formules furieuses qui occisent concrètement les ennemis et les créateurs d'obstacles (*dgra bgegs dngos su sgrol ba drag po'i sngags*, et
6. les formules de malédiction, sorcellerie, renversement et d'imprécation (*byad dang rbod gtong bzlog pa dmod pa'i sngags*).

Lung drug — Les six Enseignements

1. les enseignements paisibles (*zhi ba'i lung*) qui permettent d'apaiser les passions,

2. les enseignements courroucés (*khro bo'i lung*) qui éradiquent les Vues contraires,
3. les enseignements sur l'accroissement (*rgyas pa'i lung*) qui permettent d'intensifier de manière extraordinaire les qualités rédemptrices (*yon tan*),
4. les enseignements sur les consécrationes (*dbang gi lung*) qui subliment et libèrent les êtres, en leur conférant les bénédictions (*byin rlabs*),
5. les enseignements sur la violence (*drag po'i lung*) qui libèrent par la force les ennemis (*dgra*) et les créateurs d'obstacles (*gegs*),
6. les enseignements sur le flot continu de la Compassion (*thugs rje rgyun gyi lung*) qui forment les enseignements génériques (*spyi lung*) inépuisables.

Il faut bien distinguer ces six enseignements des *Six Enseignements de la Grande Perfection* (*rDzogs pa chen po lung drug*) qui forment l'une des principales sections de *La Triple Proclamation de la Grande Perfection* (*rDzogs chen bsgrags pa skor gsum*) et qui renvoie à une série différente d'instructions.

6. LES NOMBRABLES EN SEPT (*BDUN*)

gTi mug las gyur ba'i rtog pa bdun — Les sept conceptions issues de la nescience

1. le désir-attachement (*'dod chags*) de faible intensité, en sorte qu'il n'apparaît pas clairement et se traduit en conséquence par de l'ignorance (*ma rig pa*);
2. l'oubli complet (*brjed nges*);
3. la confusion (*'khrul pa*) qui pousse à tout prendre littéralement ou bien à prendre les choses de manière erronée (ce qui est grand pour ce qui est petit, etc.);
4. le silence (*mi smra ba*) se manifestant par un désir de ne pas communiquer;
5. la lassitude (*sun pa*) s'exprimant en une tristesse continuelle;
6. la paresse (*le lo*) s'exprimant dans l'indifférence et la non-réjouissance quant aux vertus; et
7. les doutes avérés (*yid gnyis za' ba'i the tshom*).

Thogs pa med pa'i g.yung drung gi bon bdun — Les sept caractères éternels sans entrave

1. la solidité (*sra ba*);
2. la stabilité (*brtan pa*);
3. la vérité (*bden pa*);
4. l'endurance (*mi tshugs pa*);
5. l'infrangibilité (*mi phyed pa*);
6. l'absence d'entrave (*thogs pa med pa*); et
7. la victoire (*mi pham pa*).

Voir également l'entrée *thogs pa med pa'i g.yung drung gi bon brgyad*.

Mi bsnyel ba'i gzung bdun — Les sept Formules qui ne s'oublent pas

1. obtenir la formule mnémotechnique qui ne s'oublie pas en se dotant de l'Œil vierge de distraction (*yeugs ba med pa'i spyan dang ldan pas mi bsnyel ba'i gzungs thob pa*) ;
2. obtenir la formule sans oubli du Discernement vierge d'obscurcissement qui émerge naturellement en soi (*ma sgrib pa rig pa rang la shar ba'i mi bsnyel gzungs thob pa*) ;
3. obtenir la formule sans oubli de la Sagesse vierge d'artifice qui émerge naturellement en soi (*ma bcos pa'i ye shes rang la shar ba'i mi bsnyel gzungs thob pa*) ;
4. obtenir la formule sans oubli de la Contemplation immuable qui embrasse toutes choses (*mi g.yo dgongs pa spyir khyab pa'i mi bsnyel gzung thob pa*) ;
5. obtenir la formule sans oubli de la Connaissance Sublimée non-égarée qui sert de support (*mi 'khrul shes rab brten 'gyur ba'i mi bsnyel gzungs thob pa*) ;
6. obtenir la formule sans oubli de la Vue non-discursive (*rnam par mi rtog lta ba'i mi bsnyel gzung thob pa*) ; et
7. obtenir la formule sans oubli du Fruit immuable et clairement réalisé (*mi 'gyur 'bras bu gsal bar rtogs pa'i mi bsnyel gzungs thob pa*).

Yang dag pa'i rig pa bdun — Les sept Discernements authentiques

1. le Discernement authentique qui transcende les limitations de l'existence et de la non-existence (*iyod med mtha' las 'das pa yang dag pa'i rig pa*) ;
2. le Discernement authentique qui rayonne comme le A, la lettre du Discernement (*rig pa yi ge a ltar gsal ba yang dag pa'i rig pa*) ;
3. le Discernement authentique qui n'analyse pas les caractéristiques (*mtshan ma mi dpyad pa yang dag pa'i rig pa*) ;
4. le Discernement authentique qui a conscience de ce qui ne s'unit pas et de ce qui ne se sépare pas (*mi sbyor mi 'byed par shes pa yang dag pa'i rig pa*) ;
5. le Discernement authentique qui a conscience de la Nature vide (*rang bzhin stong par shes pa yang dag pa'i rig pa*) ;
6. le Discernement authentique qui a conscience que depuis l'origine il n'est pas conditionné (*ye nas 'dus ma byas par shes pa yang dag pa'i rig pa*) ; et
7. le Discernement authentique qui a conscience de ne tendre aucunement vers des partialités (*yongs su rgya ma chad par shes pa yang dag pa'i rig pa*).

Sems phran sde bdun — Les Sept Cycles des Tantras Mineurs sur l'Esprit

Corpus associé au cycle des Neuf Cycles d'Apaisement de l'Esprit (*Sems smad sde dgu*) révélé par gShen chen Klu dga' en 1017 et comprenant :

1. Le Grand Âgama d'Or Eclatant (*gSer gyi lung non che ba*) ;
2. Le Petit Âgama Eclatant (*Lung non chung ba*) ;
3. L'Accès Naturel à l'Esprit (*Sems nyid cog bzhag*) ;
4. La Continuité du Discernement (*Rig pa'i rgyun thag*) ;

5. *La Continuité des Âgamas (Lung gi rgyun thag)* ;
6. *Les Préceptes sur la Détente (Man ngag lhug pa)* ; et
7. *La Continuité propre à l'Etat de l'Esprit de Parfaite Pureté (Byang chub sems kyi ngang thag)*.

7. LES NOMBRABLES EN HUIT (BRGYAD)

Gyad chen brgyad — Les huit grands Héros

1. le petit homme de conque (*dung gi mi chung*)
2. le petit homme de cuivre (*zangs kyi mi chung*)
3. le petit homme de fer (*lcags kyi mi chung*)
4. le tigre (*stag*)
5. le dragon (*'brug*)
6. le yack (*g.yag*)
7. le garuda (*khyung*)
8. [? ? manque.]

Grub thob brgyad — Les huit Maîtres Accomplis

1. 'Phan skyon gdang bkra, à l'est,
2. Se bon Ngas po shag chen, au nord,
3. Gyim bu Gug tang rgyal ba, à l'ouest
4. Legs bzhur 'Od kyi rgyal po, au sud,
5. Tshes po gZi brjid bkod pa, au sud-est,
6. Dal kha kun bsgyur, au nord-est,
7. sKyang bon rol pa, au nord-ouest et
8. Kun skyob byin chen, au sud-ouest.

rGyan brgyad — Les huit Parures

1. la tiare faite de cinq sortes de bijoux (*rin chen sna lnga'i dbu rgyan*),
2. les boucles d'oreilles d'or et d'argent (*gser dngul gyi snyan cha*),
3. le collier court fait de gemmes philosophales (*yid bzhin nor bu'i mgul rgyan*),
4. le collier long fait d'une alternance d'or et de turquoise (*gser g.yu spel ma'i do shal*),
5. le collier fait de perles (*mu tig gi se mo do*),
6. les parures d'épaule faites d'or pour le soleil et de cristal pour la lune (*gser nyi shel zla'i dpung rgyan*),
7. les bracelets d'or, d'argent et de perles, et
8. les bracelets aux chevilles, faits d'or, de cristal et de corail (*gser shel byu ru'i zhabs gdub*).

sGyu ma'i dpe brgyad — Les huit exemples de l'illusion

1. se manifester de manière soudaine (*glo bur du snang ba*), à l'image d'une illusion (*sgyu ma*) ;

2. se manifester sans avoir d'existence réelle, à l'image d'une illusion d'optique (*smrig rgyu*) ;
3. se manifester sans avoir d'existence intérieure ou extérieure, à l'image d'un écho (*brag cha*) ;
4. ne pas exister mais se manifester de manière trompeuse, à l'image d'un rêve (*rmi lam*) ;
5. ne pas exister mais se manifester néanmoins comme existant, à l'image d'une hallucination (*mig yor*) ;
6. se manifester sans avoir d'existence inhérente, à l'image du reflet sur un miroir (*me long gi gzugs brnyan*) ;
7. ne pas exister mais émerger comme une manifestation irréelle, à l'image d'une lune d'eau (*chu zla*), c'est-à-dire du reflet de la lune dans l'eau ; et
8. émerger tout en n'existant pas de manière concrète, à l'image d'un arc-en-ciel.

***Nying lag brgyad* — Les huit branches secondaires**

Contextuellement, ces huit branches renvoient aux pétales de canaux (*rtsa 'dab*) de la Roue de la gorge. Il est ainsi question des cinq branches (*yan lag lagna*) du cœur, des huit branches secondaires de la gorge, des quatre porches (*sgo bzhi*) du sommet de la tête et des neuf fleurs (*me tog dgu*) du nombril.

***sNying ga bon nyid 'khor lo rtsa 'dab brgyad* — Les huit pétales de canaux de la Roue de la Réalité dans le cœur**

1. Rin chen cod pan,
2. Padma chen po,
3. rDo rje chen po,
4. sTobs po che,
5. mGon po chen po,
6. sGra bo che,
7. Nyer dga' chen po et
8. Myos mkhyen.

***Thar pa'i lam brgyad* — Les huit Voies de la Libération**

1. la Libération des six transmigrations (*'khor ba drug*)⁶⁰ et des trois Sentences périlleuses (*ngan song gsum*)⁶¹,
2. la Libération des huit souffrances (*sdug bsngal brgyad*)⁶² et des quatre distractions (*'du 'dzi bzhi*),

⁶⁰ Il s'agit des six destinées (*rigs drug*) : dieux, demi-dieux, êtres humains, animaux, fantômes faméliques et damnés des enfers.

⁶¹ Il s'agit des destinées des animaux, des fantômes faméliques et des damnés.

⁶² 1. la naissance, 2. la vieillesse, 3. la maladie, 4. la mort, 5. l'absence de beauté, 6. l'avènement de choses non-désirées, 7. la recherche vaine de choses désirées, et 8. l'emprisonnement dans les cinq agrégats.

3. la Libération des quatre égarements (*'khrul pa bzhi*) et des huit actes contraires (*log pa brgyad*),
4. la Libération des trois imprégnations (*bag chags gsum*) et des deux obscurcissements (*sgrib pa gnyis*),
5. la Libération des six origines (*kun 'byung*) et des deux saisies conceptuelles (*rtog 'dzin gnyis*),
6. la Libération des huit états sans liberté (*mi khom brgyad*) et des quatre chutes (*ltung ba bzhi*),
7. la Libération des deux ignorances (*ma rig pa gnyis*) et des quatre ténèbres (*mun pa bzhi*), et
8. la Libération des deux types de sensations (*byung tshor gnyis*) et des trois interruptions (*'gog pa gsum*).

***Thogs pa med pa'i g.yung drung gi bon brgyad* — Les huit caractères éternels sans entrave**

1. la solidité (*sra ba*) ;
2. la stabilité (*brtan pa*) ;
3. la vérité (*bden pa*) ;
4. l'endurance (*mi tshugs pa*) ;
5. l'infrangibilité (*mi phyed pa*) ;
6. l'absence d'entrave (*thogs pa med pa*) ;
7. la victoire (*mi pham pa*) ; et
8. la victoire sur toutes choses (*kun la rgyal ba*).

***Dur khrod brgyad* — Les huit Groupes**

1. Rab 'jigs gtum pa, situé à l'est,
2. Tshang tshig 'khrigs pa, au nord,
3. 'Ur 'ur 'bar ba, à l'ouest,
4. 'Jigs su rung ba, au sud,
5. Nags tshal 'khrigs pa, au sud-est,
6. dBang ldan bkod pa, au nord-est,
7. Ki la ya sgrogs, au nord-ouest et
8. 'Jigs su rung ba, au sud-ouest.

Notez ici que le no. 8 a le même nom que le no. 4, ce qui est probablement une erreur. Selon une autre source (non-identifiée par l'auteur), la liste est la suivante :

1. Sos med khrag mtsho, où sévit bDud rgyal stong lam,
2. Tsher shod rab 'jigs, où sévit Ngam rje nag po,
3. rMe shod skyi 'jigs, où sévit rGya lag thod rje,
4. Ma tam bsgral gling, où sévit Bye ba gong ring,
5. Mya ngam thang nag, où sévit sTobs chen khyab pa,
6. Dregs pa yam shod, où sévit Dha sha 'gri ba (Dhashagriva),
7. mKha' 'gro mi rkun, où sévit 'Gran de ya bo et
8. Srin po mi rkun, où sévit Ma tam ru tra (Rudra).

Selon une autre liste encore, il s'agit des lieux suivants :

1. gTum drag, à l'est,
2. Tshang tshig 'khrigs, au nord,

3. rDo rje 'bar ba, à l'ouest,
4. Keng rus can, au sud,
5. Drag tu rgod pa, au nord-est,
6. bKra shis tshal, au sud-est,
7. Mun pa drag po, au sud-ouest et
8. Ki li ki la'i sgra sgrogs pa, au nord-ouest.

***Dregs pa brgyad* — Les huit Arrogants**

Le détail n'est pas fourni de manière complète ; l'auteur se contente de mentionner les éléments suivants en précisant qu'ils sont doubles :

1. le lion (*seng ge*),
2. le dragon (*'brug*),
3. le *pir* (?) qui est apparemment un insecte vivant dans l'eau, et
4. le makhara (*chu srin*).

***sDe brgyad* — Les huit Groupes**

1. le Seigneur des Morts (*gshin rje*),
2. les Mères (*ma mo*),
3. les démons *bDud*,
4. les *bTsan*,
5. les Rois (*rgyal po*),
6. les esprits serpentiformes (*Klu*),
7. les démons *gNod sbyin* et
8. les démons Planètes (*gza'*).

On compte également six groupes de *lha ma srin sde brgyad*, à savoir :

1. les huit groupes extérieurs (*phyi sde brgyad*), avec Indra à leur tête,
2. les huit groupes cachés (*sbas pa'i sde brgyad*), avec *gShin rje raksha*,
3. les huit groupes de protecteurs de la Révélation (*bstan bsrung sde brgyad*), avec le *bDud Yam rje nag po*,
4. les huit groupes de (gardiens des) Formules Furieuses (*drag po sngags kyi sde brgyad*), avec le *Klu 'Chi bdag mgo dgu*,
5. les huit groupes de prompts exécutants (*las byed myur mgyogs kyi sde brgyad*), avec le *bTsan Shu bo lag ring*, et
6. les huit groupes d'entités guidées par *gNyan chen thang lha*, etc.

***dPa' bo brgyad* — Les huit Héros**

1. Geng chen Reg gcod dkar po,
2. Yaksha 'Bar ba glog 'phreng,
3. Nag po Dug gi me 'gyed,
4. 'Chi bdag ya ma nag po,
5. bDud nag sTang thab rin chen,
6. Dregs pa Yam shod rnam pa
7. Pra ma Nag po ra tsa et
8. Legs ldan 'Jigs byed nag po.

***dPa' mo brgyad* — Les huit Héroïnes**

1. Byad bdag nag mo,
2. Yams bdag nag mo,
3. Nad bdag nag mo,
4. Srog bdag nag mo,
5. Zor bdag nag po,
6. Phung sri nag mo,
7. Mon mo nag mo et
8. dPal ldan nag mo.

***Tshogs brgyad* — les huit associations**

L'expression est employée ici comme un abrégé de "les huit associations de consciences" (*rnam shes tshogs brgyad* ou *rnam par shes pa'i tshogs brgyad*). Dans sa liste Rin chen rgyal mtshan distingue deux groupes de consciences : d'une part les consciences associées aux cinq portes (*sgo*) des sens (no. 1-5 ci-dessous) et d'autre part celles de la Base Universelle (*kun gzhi*), celle du mental (*yid*) et celle du mental en proie aux passions (*nyon yid*). La liste comprend ainsi :

1. la conscience de l'œil (*mig gi rnam shes*),
2. la conscience de l'oreille (*rna ba'i rnam shes*),
3. la conscience du nez (*sna'i rnam shes*),
4. la conscience la langue (*lce'i rnam shes*),
5. la conscience du corps (*lus kyi rnam shes*),
6. la conscience du mental (*yid kyi rnam shes*),
7. la conscience en proie aux passions (*nyon yid kyi rnam shes*) et
8. la conscience de la Base Universelle (*kun gzhi'i rnam shes*).

***gZa' brgyad* — les huit Planètes**

1. Pa sangs, Vénus
2. Phur bu, Jupiter
3. Zla ba, la lune
4. Lhag pa, Mercure
5. Mig dmar, Mars
6. sGra can, l'éclipse de lune,
7. Nyi ma, le soleil et
8. sPen pa, Saturne.

***Ye shes brgyad* — Les huit Sagesses**

1. la Sagesse sans manifestation (*snang med ye shes*) ;
2. la Sagesse sans tromperie (*bslu med ye shes*) ;
3. la Sagesse sans distorsion (*'chal med ye shes*) ;
4. la Sagesse sans entrave (*'gag med ye shes*) ;
5. la Sagesse sans erreur (*gol med ye shes*) ;
6. la Sagesse sans obscurcissement (*sgrib med ye shes*) ;
7. la Sagesse sans saisie (*'dzin med ye shes*) ; et
8. la Sagesse sans ego (*bdag med ye shes*).

Ye gshen brgyad — Les huit gShen primordiaux

1. Thang ma me sgron,
2. Kha ste mu ya,
3. gTsug gshen rgyal ba,
4. sNang ba mdog can,
5. Ba rab gling bzhi,
6. Ba rab gling rtsol,
7. Khri rmang rgyal ba et
8. lDe bo gsung chen.

Ye sangs brgyad — Les huit Puretés primordiales

Il s'agit des huit déesses (*lha mo*) suivantes :

1. Rig pa'i lha mo,
2. sGra'i lha mo,
3. gTer 'dzin lha mo,
4. Gar gyi lha mo,
5. sKu'i lha mo,
6. Thugs rje'i lha mo,
7. sPos kyi lha mo et
8. sMan gyi lha mo.

Lha chen brgyad — Les huit grands Dieux

1. dBang phyug chen po (Maheshvara, Shiva)
2. brGya sbyin (Indra)
3. Tshangs pa (Brahma)
4. Khyab 'jug (Vishnu)
5. 'Dod pa'i dbang phyug (Kameshvara)
6. Tshogs bdag (Ganapati)
7. Bhringiridhi (Bringiriti)
8. gZhon nu gdong drug.

8. LES NOMBRABLES EN NEUF (*DGU*)**Khams gsum 'khor ba'i sa dgu — Les neuf terres samsâriques des trois Domaines**

1. les trois sentes périlleuses (*ngan song gsum*), à savoir : les destinées des animaux, des fantômes faméliques et des damnés des enfers ;
2. les domaines des hommes (*mi*) et des demi-dieux (*lha min*) ;
3. les domaines des six sortes de dieux du Désir (*'dod lha drug*), à savoir :
 - i. les quatre classes de grands Souverains (*rgyal chen rigs bzhi*), qui sont les protecteurs des quatre orientes ;
 - ii. les Trente-trois Dieux (*rtsa gsum* pour *sum cu rtsa gsum*), dernier des champs purs situé au sommet du Mont Meru ;
 - iii. les dieux de la contrée Sans Combat (*'thab bral*), l'absence de combat référant aux combats des autres dieux avec les

- demi-dieux (*lha min*)⁶³ ; iv. les dieux Animés de Joie (*dga' ldan*) ; v. les dieux qui se Délectent de leurs Emanations (*'phrul dga'*) ; et vi. les dieux qui ont pouvoir sur les Emanations produites par autrui (*gzhan 'phrul dbang byed*) ;
4. les dieux de la première Concentration (*bsam gtan dang po*), à savoir : i. ceux du paradis du Grand Brahma (*tshangs chen*), ii. du petit paradis de Brahma (*tshangs chung*), et iii. celui des prêtres ou ministres de Brahma (*tshangs pa mdun⁶⁴ na 'don*) ; ceux de la seconde Concentration (*bsam gtan gnyis pa*), à savoir : i. les dieux de la Grande Lumière (*'od chen*), ii. ceux de la Lumière Réduite (*'od chung*), iii. ceux de la lumière Infinie (*tshad med*) et iv. ceux de la Claire-Lumière (*'od gsal*) ; les dieux de la troisième Concentration (*bsam gtan gsum pa*), à savoir : i. ceux de la Grande Vertu (*dge chen*), ii. ceux de la Vertu Réduite (*dge chung*), iii. ceux de la Vertu Infinie (*tshad med*), et iv. ceux de la Vertu Accrue (*dge rgyas*) ;
 5. les dieux de la quatrième Concentration (*bsam gtan bzhi pa*), à savoir : i. ceux du champ pur Sans Nuées (*sprin med*), ii. ceux du champ pur des Mérites (*bsod nams*) où l'on naît en vertu de ses propres mérites, et iii. ceux du Grand Fruit (*'bras bu che ba*) ;
 6. les dieux célestes (*gnam gyi lha*) des champs purs altiers, à savoir : i. ceux du Petit (*mi che ba*) champ pur, ii. ceux du paradis Sans Souffrance (*mi gdung*), iii. ceux du paradis Splendide à la Vision (*shin tu mthong ba*), iv. ceux du paradis de la Manifestation Sublime (*gya nom snang ba*), et v. ceux du paradis Suprême (*'og min*), Akanishtha ;
 7. les dieux du Ciel sans limite (*nam mkha' mtha' yas*), de la Conscience sans limite (*rnam shes mtha' yas*), du néant (*ci yang med pa* ou du champ pur qui n'est rien de particulier) et du paradis qui n'est ni existant ni non-existant (*yod min med min*) ;
 8. les dieux de l'Endurance (*ther zug*) et ceux Animés d'un Mental avec Concepts (*yiid rtog can*) ; et
 9. les êtres des états intermédiaires (*bar do*) avec une forme mentale (*yiid gzugs*) et ceux avec une forme vide (*stong gzugs*).

dGu phrug rlung — Les neuf cycles de respiration

- 1-3. les trois cycles de respiration masculine (*pho rlung*) par la narine gauche,
- 4-6. les trois cycles de respiration féminine (*mo rlung*) par la narine droite et
- 7-9. les trois cycles de respiration neutre (*ma ning rlung*) par les deux narines simultanément.

⁶³ Dans certains textes, *'thab* (combat) est lu *mtha'* (limite). Le phénomène est suffisamment redondant pour être noté. Voir K.Mimaki, "A preliminary comparison of Bonpo and Buddhist cosmology", Table 1.

⁶⁴ Orthographié *'dun* dans le texte p. 254.4.

***bsGrub pa dgu* — Les neuf pratiques d’accomplissement**

Ces pratiques d’accomplissement appartiennent aux trois méthodes permettant d’entrer dans la pratique des Formules Secrètes (*gsang sngags*), avec les pratiques de propitiations et d’activités. Les neuf pratiques dont il est question sont les suivantes :

- a. Les pratiques supérieures d’accomplissement des divinités de Sagesse (*ye shes lha*)
 1. la pratique extérieure (*phyi*),
 2. la pratique intérieure (*nang*) et
 3. la pratique secrète (*gsang*).

- b. Les pratiques médianes des Mères prodigieuses (*rdzu ‘phrul ma mo*)
 4. la pratique de Sagesse (*ye shes*),
 5. la pratique des prodiges (*rdzu ‘phrul*) et
 6. la pratique des Mères (*ma mo*).

- c. Les pratiques inférieures des Arrogants mondains (*‘jig rten dregs pa*)
 7. la pratique supérieure (*stod*)
 8. la pratique médiane (*bar*) et
 9. la pratique inférieure (*smad*).

***bsNyen pa dgu* — Les neuf propitiations préparatoires**

Les pratiques de propitiations préparatoires appartiennent aux trois méthodes permettant d’entrer dans la pratique des Formules Secrètes (*gsang sngags*), avec les pratiques d’accomplissement (*bsgrub pa*) et les pratiques d’activités (*las mtha’*). Elles comprennent les neuf points suivants :

- a. Les propitiations extérieures (*phyi*)
 1. la propitiation du maître (*dpon gsas*),
 2. la propitiation du lieu (*gnas*) et
 3. la propitiation de la compagne ou de l’aide auxiliaire (*grogs*) ;

- b. les propitiations d’approches intérieures (*nye ba nang*)
 4. les substances ou objets rituels (*rdzas*),
 5. les rançons (*glud*) et
 6. le supporté (*brten*).

- c. Les préparatifs proprement dits (*bca’ gzhi*)
 7. la délimitation de la frontière (*mtshams*) de la retraite,
 8. le mandala (*dkyil ‘khor*) et
 9. la pratique d’intégration (*bsre ba*) pour les débutants⁶⁵ et de renforcement (*bsnan pa*) pour ceux qui ont déjà reçu la transmission et qui n’ont pas brisé leurs serments⁶⁶.

⁶⁵ Il s’agit d’une phase au cours de laquelle l’adepte nouvellement introduit dans le mandala reçoit les instructions relatives à la pratique, avec les prises de serments (*dam tshig*) et la transmission d’un nom secret (*gsang mtshan*).

Theg pa dgu — Les neuf Véhicules

1. le Véhicule des gShen des prédictions (*phywa gshen*) reposant comme son nom l'indique sur le calcul de prédictions (*phywa*) ;
2. le Véhicule des gShen des manifestations (*snang gshen*) dans lequel les rites de types *yas* sont pratiqués ;
3. le Véhicule des gShen des prodiges (*'phrul gshen*) dans lequel l'adepte utilise des prodiges (*rdzu 'phrul*) grossiers pour dompter les entités nuisibles ;
4. le Véhicule des gShen de l'existence (*srid gshen*) qui consiste dans les rites funéraires ;
5. le Véhicule des Aspirants Vertueux (*dge bsnyen*) dans lequel l'adepte pratique les vertus des trois portes ;
6. le Véhicule des Sages (*drang srong*) dans lequel le corps et l'esprit doivent être libres de tout défaut ;
7. le Véhicule du A Blanc (*a dkar*) dans lequel les pratiques tantriques de projections et de résorptions (*'phro 'du*) permettent la purification des imprégnations ;
8. le Véhicule du gShen primordial (*ye gshen*) dans lequel l'adepte est confronté à la Sagesse comme étant sans naissance ni cessation ; et
9. le Véhicule Insurpassable (*bla med*) qui correspond au système de la Grande Perfection (*rdzogs chen*).

mThar gnas snyom 'jug dgu — Les neuf Accès à l'Egalité qui s'expriment successivement

1. l'Accès à l'Egalité graduel au sein de la Vue non-discursive (*rnam par mi rtog pa'i lta ba*) ;
2. l'Accès à l'Egalité graduel au sein de la Concentration immuable et non-discursive (*mi 'gyur mi rtog bsam gtan*) ;
3. l'Accès à l'Egalité graduel au sein de la Vérité sans égarement et sans erreur (*mi 'khrul mi 'chol bden pa*) ;
4. l'Accès à l'Egalité graduel au sein de l'Application des Méthodes sans attachement (*thabs kyi ma chags spyod pa*) ;
5. l'Accès à l'Egalité graduel au sein des Activités du Fruit prodigieux (*rdzu 'phrul gyi 'bras bu'i phrin las*) ;
6. l'Accès à l'Egalité graduel au sein des Voies qui ne se parcourent pas (*bsgrod du med pa'i lam rnams*) ;
7. l'Accès à l'Egalité graduel au sein du calme qui ne peut se conceptualiser (*dmigs pa med pa'i gnas*) ;
8. l'Accès à l'Egalité graduel au sein de l'épuisement des manifestations sensorielles (*byung tshor snang ba zad pa*) ; et
9. l'Accès à l'Egalité graduel au sein de la Contemplation vierge de fixation subjective (*gza' gtad med pa'i dgongs pa*).

⁶⁶ Sur ces deux aspects — *bsre ba* et *bsnan pa* — voir Shar rdza, *Lha gnyen shel sgong*, p. 59-60.

Bon nyid kyi dbyings dgu — Les neuf caractéristiques de l'Espace de la Réalité

1. la Nature de la Réalité (*bon nyid kyi rang bzhin*) émerge sans limite (*mu med pa*) ;
2. elle est infinie (*'byams yas pa*) ;
3. elle ne tend pas vers des partialités (*rgya ma chad pa*) ;
4. elle jouit d'une profondeur incalculable (*kha gting med pa*) ;
5. elle s'exprime sur une infinitude incommensurable (*dpag tu med pa*) ;
6. elle est vierge d'étroitesse spatiale (*dog pa med pa*) ;
7. elle émerge en un immense déploiement (*bdal ba chen po*) ;
8. elle ne connaît pas d'épuisement (*zad pa med pa*) ; et
9. elle ne connaît aucun changement (*'gyur ba med pa*).

Cet exposé est emprunté au commentaire du troisième sceau du *Traité des Vingt-et-Un Sceaux* (*gZer bu nyer gcig*) de *La Transmission Orale du Zhang zhung* (*Zhang zhung snyan rgyud*).

Me tog dgu — Les neuf fleurs

Nom contextuel des pétales de canaux (*rtsa 'dab*) de la Roue du nombril. Dans le même contexte, il est question des cinq branches (*yan lag lnga*) du cœur, des huit branches secondaires de la gorge (*nyin lag brgyad*) et des quatre porches (*sgo bzhi*) du sommet de la tête

Me long dgu — Les neuf Miroirs

Collectif renvoyant à un ensemble de textes connus sous le nom des *Neuf Apaisements de l'Esprit* (*Sems smad sde dgu*) révélés par gShen chen Klu dga' en 1017. Ce collectif est encore appelé *Les Neufs Miroirs des Tantras Mineurs* (*rGyud phran me long dgu*).

g.Yung drung gi bon phye ba med pa la ma 'dres pa dgu — Les neuf absences de mélange avec le Bon Eternel infrangible

1. l'absence de changements (*'gyur ba med pa*) qui tient au caractère infrangible du Bon Eternel ;
2. l'absence de naissance (*skye med*) qui tient à sa pureté originelle ;
3. l'absence de manifestation (*snang med*) dans la mesure où il transcende les exemples (*dpe*) susceptibles de l'illustrer ;
4. l'absence de limitation (*tshad med*) associée à sa perfection spontanée (*lhun la rdzogs pa*) ;
5. l'absence d'épuisement (*zad med*) qui exprime l'Espace Eternel (*g.yung drung dbyings*) lui-même ;
6. l'absence originelle de changement qui convient à sa stabilité (*brtan pa*) ;
7. l'absence de mort (*'chi med*) dans la mesure où il perdure continuellement ;
8. l'absence d'attachement (*chags med*) associée à sa totale pureté ; et
9. l'absence de matérialité (*dnagos med*) associée à son caractère omnipénétrant.

g.Yung drung gi dbyings dgu — Les neuf Espaces éternels

1. l'Espace éternel sans limite (*mu med pa g.yung drung gi dbyings*) ;
2. l'Espace éternel infini (*'byams yas pa g.yung drung gi dbyings*) ;
3. l'Espace éternel sans partialité (*rgya ma chad pa g.yung drung gi dbyings*) ;
4. l'Espace éternel sans haut ni bas (*kha gting med pa g.yung drung gi dbyings*), c'est-à-dire sans dimension ;
5. l'Espace éternel incalculable (*dpag tu med pa g.yung drung gi dbyings*) ;
6. l'Espace éternel sans épuisement (*zad pa med pa g.yung drung gi dbyings*) ;
7. l'Espace éternel sans restriction (*dog pa med pa g.yung drung gi dbyings*) ;
8. l'Espace éternel sans expansion (*bdal ba med pa g.yung drung gi dbyings*) ; et
9. l'Espace éternel sans changement (*'gyur ba med pa g.yung drung gi dbyings*).

g.Yung drung gi yang lag dgu — Les neuf branches éternelles

1. la branche éternelle qui n'est ni manifestation ni vide (*snang stong med pa g.yung drung gi yan lag*) ;
2. la branche éternelle qui est sans naissance ni cessation (*skye 'gag med pa g.yung drung gi yan lag*) ;
3. la branche éternelle qui est sans acceptation ni rejet (*spang blang med pa g.yung drung gi yan lag*) ;
4. la branche éternelle qui est sans changement ni transformation (*'pho 'gyur med pa g.yung drung gi yan lag*) ;
5. la branche éternelle qui est immobile (*g.yo ba med pa g.yung drung gi yan lag*) ;
6. la branche éternelle qui est sans éternelisme ni nihilisme (*rtag chad med pa g.yung drung gi yan lag*) ;
7. la branche éternelle qui est sans fluctuations (*'byung 'jug med pa g.yung drung gi yan lag*) ;
8. la branche éternelle qui n'est en aucune manière agitée par les hordes de mots (*tshig tshogs rgod rkyang med pa g.yung drung gi yan lag*) ; et
9. la branche éternelle qui n'est en aucune manière agitée par l'attachement et la saisie (*chags 'dzin gyi rgod rkyang med pa g.yung drung gi yan lag*).

Las mtha' dgu — Les neuf pratiques d'activités

Les pratiques d'activités relèvent des trois méthodes permettant d'entrer dans la pratique des Formules Secrètes (*gsang sngags*), avec les pratiques préparatoires de propitiation (*bsnyen pa*) et celles d'accomplissement (*bsgrub pa*). Elles comprennent les neuf points suivants :

1. la Vue (*lta ba*),
2. les expériences (*nyams*),
3. la médecine (*sman*),
4. les consécration (*dbang*)
5. les dons ignés (*sbyin sreg*) ou homa,
6. les rituels funéraires (*'dur*),

7. la puissance magique (*mthu*),
8. les réparations (*bskang*) et
9. les pronostics divinatoires (*pra*).

Sems smad sde dgu — Les Neuf Apaisements de l'Esprit

Il s'agit d'un ensemble de textes relevant de la Section de l'Esprit (*Sems sde*) découverts par gShen chen Klu dga' en 1017 à Bri mtshams mtha' dkar et comprenant : 1. *Le Cycle des Neuf Arcanes (Gab pa dgu skor)* ; 2. *Le Coucou du Discernement (Rig pa'i khu byug)* ; et 3. *Les Sept Cycles des Tantras Mineurs sur l'Esprit (Sems phran sde bdun)*. La liste fournie par bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan (p. 286) est erronée et ne correspond pas à la liste habituelle qui comprend les textes suivants :

1. *Les Neuf Cycles de l'Arcane (Gab pa dgu skor)* ;
2. *Le Coucou du Discernement (Rig pa'i khu byug)* ;
3. *Le Grand Agama d'Or Eclatant (gSer gyi lung non che ba)* ;
4. *Le Petit Agama Eclatant (Lung nong chung ba)* ;
5. *L'Accès Naturel à l'Esprit (Sems nyid cog bzhag)* ;
6. *La Continuité du Discernement (Rig pa'i rgyun thag)* ;
7. *La Continuité des Agamas (Lung gi rgyun thag)* ;
8. *Les Préceptes sur la Détente (Man ngag lhug pa)* ; et
9. *La Continuité propre à l'Etat de l'Esprit de Parfaite Pureté (Byang chub sems kyi ngang thag)*.

gSal brtan gyi tshad dgu — Les neuf expressions paroxystiques de la Clarté et de la stabilité

Cet ensemble se divise en deux groupes : le premier recouvre le collectif des cinq expressions paroxystiques de la Clarté (*gsal ba'i tshad lnga*) et le second, celui des quatre expressions paroxystiques de la stabilité (*brtan pa'i tshad bzhi*). Ici, l'auteur cite le *Trésor des Corpus Scripturaires (sDe snod mdzod)* de Shar rdza rin po che qui fournit la liste suivante :

1. la Clarté telle qu'en visualisant le corps d'une divinité, l'on peut, dans ses aspects manifestés, clairement distinguer le blanc du noir de ses yeux ;
2. la faculté lumineuse du Discernement (*rig pa*) libre des expériences de torpeur, etc. ;
3. la conscience en vertu de laquelle l'on sait au tréfonds de soi que la visualisation n'est pas morte ou inanimée mais qu'elle est gorgée par la Sagesse omnisciente et animée de myriades de qualités rédemptrices ;
4. la Clarté-Vacuité associée au fait que la visualisation relève clairement du domaine de l'esprit et qu'à l'image du reflet de la lune dans l'eau, elle ne contient pas un seul atome de matérialité conditionnée ;
5. la conscience que le Corps divin (*lha sku*) visualisé n'est pas un objet de l'intellect et qu'il se manifeste comme une perception directe ;
6. la faculté de ne pas être emporté par les défauts et les distractions telles que l'oubli ou la paresse ;
7. la faculté de ne pas induire ni déduire quoi que ce soit (en termes de création, d'accomplissement, etc.) à partir de la visualisation ;

8. la faculté de ne pas être emporté par les pensées discursives subtiles ou grossières, tout en demeurant nuit et jour uniment recueilli dans la visualisation ; et
9. la faculté de pouvoir transformer à volonté les projections et résorptions de rayons lumineux, les formes, teintes et emblèmes de la divinité, etc.

9. LES NOMBRABLES EN DIX (BCU)

Phar phyin bcu — Les dix Pâramitâs

1. le don (*sbyin pa*),
2. l'éthique (*tshul khrims*),
3. la patience (*bzod pa*),
4. le zèle (*brtson 'grus*),
5. la concentration (*bsam gtan*),
6. la force précellente (*stobs mchog*),
7. la compassion (*snying rje*),
8. l'aspiration (*smon lam*),
9. l'expertise dans les moyens (*thabs mkhas*) et
10. la Sapience (*shes rab*).

Phyogs bcu'i gdon tshogs — Les hordes démoniaques des dix directions

1. les Mangeurs d'Effluves (*dri za*),
2. les Yakshas (*gNod sbyin*),
3. Nâgendra (*Klu dbang*),
4. Yâma (*gShin rje*),
5. Agni (*me lha*),
6. Indra (*dbang ldan*),
7. Vayu (*rlung lha*),
8. les Rakshasas (*srin po*),
9. les déités Etoiles (*gza'*) et
10. les Seigneurs du sol (*sa bdag*).

Tshigs chen bcu — les dix grandes articulations

1. les deux épaules (*dpung 'go*) ;
2. les deux coudes (*gru tshigs*) ;
3. les deux genoux (*pus tshigs*) ;
4. les deux hanches (*dpyi tshigs*) ;
5. les os du cou (*ltag rus*) et les os du bassin (*mjug rus*).

10. LES NOMBRABLES EN ONZE (BCU GCIG)

g.Yung drung gi sa bcu — Les dix Terres éternelles

1. la première Terre, Rab tu dga' ba (la Joie Extrême),
2. la seconde Terre, Dri ma med pa (l'Immaculée),

3. la troisième Terre, 'Od zer 'phro ba (la Projection de Rayons Lumineux),
 4. la quatrième Terre, Phyag rgya bsgyur ba (la Transformation symbolique),
 5. la cinquième Terre, Bon nyid sprin tshogs (les Nuées de la Réalité),
 6. la sixième Terre, bDe ldan rtogs pa (la Réalisation animée du Délice),
 7. la septième Terre, Yid bzhin grub pa (l'Accomplissement Philosophal),
 8. la huitième Terre, Ma chags dag pa (la Pureté sans attachement),
 9. la neuvième Terre, Yi ge 'Khor lo (la Roue de lettres), et
 10. la dixième Terre, Mi 'gyur g.yung drung (la Swâstika Immuable).
- Voir également l'entrée *g.Yung drung gi sa bcu gsum* (les treize Terres éternelles).

11. LES NOMBRABLES EN DOUZE (BCU GNYIS)

Yon tan bcu gnyis — Les douze Qualités

1. les trois confiances nées de la réalisation (*rtogs pa'i gding gsum*),
2. les trois dynamismes de la Compassion (*thugs rje'i rtsal gsum*),
3. les trois puissances du Discernement (*rig pa'i ngar gsum*) et
4. les trois qualités absolues (*don gyi yon tan gsum*).

12. LES NOMBRABLES EN TREIZE (BCU GSUM)

gDung brgyud bcu gsum — Les treize [patriarches] de la lignée héritière

Selon le cycle des Tantras-Mères (*ma rgyud*), cette lignée est la suivante :

1. sNang ba mdog can
2. Mu khri btsad po
3. Ha ra ci par
4. sTag wer li wer
5. A nu phrag thag
6. Sad ne ga'u
7. Zings pa mthu chen
8. Shad bu ra khug
9. sPe bon thog rtse
10. sPe bon thog 'phrul
11. This dmar thad ge
12. Sum pa spu gar
13. Glang chen mu wer.

Selon le cycle des *sPyi spungs*, la liste est la suivante :

- 1-4. les quatre Fées prodigieuses (*rdzu 'phrul sman bzhi*)
5. Ha ra ci par
6. sTag wer li wer
7. A nu phrag thag
8. Sad ne ga'u
9. Dad mi tha ke

10. Zings pa mthu chen
11. Shad bu ra khug
12. sPe bon thog rtse
13. sPe bon thog 'phrul

***Mi 'jigs pa'i stobs bcu gsum* — Les treize prouesses intrépides**

1. la prouesse de la grande Sagesse (*ye shes chen po'i stobs*) ;
2. la prouesse de l'Amour (*byams pa'i stobs*) ;
3. la prouesse de la Paix (*zhi ba'i stobs*) ;
4. la prouesse du Don (*sbyin pa'i stobs*) ;
5. la prouesse de l'Ouverture (*yangs pa'i stobs*) ;
6. la prouesse de la Compassion (*snying rje'i stobs*) ;
7. la prouesse de la Vue (*lta ba'i stobs*) ;
8. la prouesse du Zèle (*brston 'grus kyi stobs*) ;
9. la prouesse de la Concentration (*bsam gtan gyi stobs*) ;
10. la prouesse des Prodiges (*rdzu 'phrul gyi stobs*) ;
11. la prouesse de la Patience (*bzod pa'i stobs*) ;
12. la prouesse de la Connaissance Sublimée (*shes rab kyi stobs*) ; et
13. la prouesse du Contentement (*chos shes kyi stobs*).

***g.Yung drung gi sa bcu gsum* — les treize Terres éternelles**

- 1-10. voir ci-dessus l'entrée *g.yung drung gi sa bcu* ;
11. la onzième Terre, Kun tu 'od kyi sa (la Terre de Toute Lumière),
12. la douzième Terre, bDe chen bon dbyings (l'Espace Absolu du Grand Délice) et
13. la treizième Terre, Mi g.yo chen po (la Grande Immutabilité).

13. LES NOMBRABLES EN QUINZE (BCO LNGA)

***Tshogs bco lnga* — Les quinze accumulations**

- 1-3. les trois unions (*sbyor ba gsum*),
- 4-5. les trois libérations (*sgrol ba gsum*),
- 6-8. les trois éjections (*spar ba gsum*),
- 9-11. les trois offrandes (*'bul ba gsum*), et
- 12-15. les trois ainsités (*kho na nyid gsum*).

14. LES NOMBRABLES EN SEIZE (BCU DRUG)

***dGa' ba bcu drug* — Les seize joies**

1. la Joie de la Joie,
2. la Joie de la Joie née simultanément,
3. la Joie de la Joie précellente,
4. la Joie de la Joie spéciale,
5. la Joie née simultanément de la Joie,
6. la Joie née simultanément de la Joie née simultanément,

7. la Joie née simultanément de la Joie précellente,
8. la Joie née simultanément de la Joie spéciale,
9. la Joie précellente de la Joie,
10. la Joie précellente de la Joie née simultanément,
11. la Joie précellente de la Joie précellente,
12. la Joie précellente de la Joie spéciale,
13. la Joie spéciale de la Joie,
14. la Joie spéciale de la Joie née simultanément,
15. la Joie spéciale de la Joie précellente et
16. la Joie spéciale de la Joie spéciale.

Pour les noms tibétains de ces Joies qui sont le quadruple des quatre Joies, voir sous l'entrée *dga' ba bzhi*.

***Ye shes bcu drug* — Les seize Sagesses**

Pour l'auteur, ces seize Sagesses sont identiques aux seize Joies (*dga' ba bcu drug*) ci-dessus. Habituellement, elles sont associées au collectif des quatre vérités (*bden pa bzhi*) dont chaque élément est exposé en fonction de lui-même et des trois autres, ce qui permet d'aboutir à un total de seize Sageses. Dans la Phase de Perfection (*rdzogs rim*), ces Sagesses correspondent à l'actualisation ou l'expérimentation successive des seize Joies, ce qui explique ici leur mise en équivalence par l'auteur.

***Long spyod 'khor lo rtsa 'dabs bcu drug* — Les seize pétales de canaux de la Roue des Jouissances (dans la gorge)**

1. Longs spyod ma,
2. Longs spyod gter,
3. Longs spyod gsang,
4. Nyi ma 'gro,
5. Nyi ma gsal,
6. sKal ba che,
7. sKom pa ma,
8. Thal ba'i gdong
9. bZa' ba ma,
10. bZa' ba za,
11. bKres pa ma,
12. bCud len ma,
13. Ro bkur ma,
14. Ro 'jig ma,
15. Ro myong byed et
16. Khrung khrung ma.

15. LES NOMBRABLES EN DIX-HUIT (*BCO BRGYAD*)

***bsgrub pa bco brgyad* — Les dix-huit pratiques**

Cet ensemble se divise en trois groupes de six pratiques :

1. les six pratiques extérieures du Corps (*phyi sku'i bsgrub pa drug*) qui permettent d'accomplir la divinité (*lha*),

2. les six pratiques intérieures du Verbe (*nang gsung gi bsgrub pa drug*) qui consistent dans la pratique récitative des formules mantriques, et
3. les six pratiques secrètes du Cœur (*gsang ba thugs kyi bsgrub pa drug*) qui consistent dans la pratique de l'Esprit de Parfaite Pureté (*byang chub sems*).

Stong nyid bco brgyad — Les dix-huit Vacuités

1. la Vacuité extérieure (*phyi stong pa nyid*) qui correspond à la Vacuité de tous les objets se manifestant extérieurement (*phyi snang ba'i yul*), cette Vacuité s'exprimant comme libre de toute élaboration ;
2. la Vacuité intérieure (*nang stong pa nyid*) qui est le Vide (*stong pa*) inhérent à l'esprit et à toutes les activités de saisies intérieures ;
3. la Vacuité extérieure et intérieure (*phyi nang stong pa nyid*) qui s'exprime comme le Vide de la réalisation qui observe l'extérieur et l'intérieur ;
4. la Vacuité des phénomènes composés (*'dus byas stong pa nyid*) qui s'exprime comme le Vide de toutes les passions ;
5. la Vacuité des phénomènes non-composés (*'dus ma byas stong pa nyid*), autrement dit le Vide qui n'est pas produit par des causes composées ;
6. la Vacuité qui transcende les extrêmes (*mtha' las 'das pa stong pa nyid*) qui s'exprime parce que l'Esprit de Parfaite Pureté (*byang chub kyi sems*) n'existe pas en fonction d'un centre ni de limites ;
7. la Vacuité inimaginable (*mi dmigs pa stong pa nyid*) qui s'exprime parce que l'Essence de cet Esprit de Parfaite Pureté est vierge de toute forme de saisie ;
8. la Vacuité de la Grandeur (*chen po stong pa nyid*) qui s'exprime dans la mesure où l'Essence de la Base Universelle (*kun gzhi'i ngo bo*) embrasse l'intégralité du Samsâra-Nirvâna.
9. la Vacuité absolue (*don dam pa stong pa nyid*) qui s'exprime dans la mesure où l'Essence de cette Base est la vérité suprême absolue (*don dam mchog gi bden pa*) ;
10. la Vacuité de la Nature (*rang bzhin stong pa nyid*) qui exprime l'Essence de l'esprit (*sems kyi ngo bo*) comme libre de naissance et de cessation ;
11. la Vacuité dénuée de nature propre (*rang bzhin med pa'i stong pa nyid*) qui exprime les caractéristiques de l'esprit immuable et vierge de matérialité ;
12. la Vacuité des caractéristiques spécifiques (*rang gi mtshan nyid stong pa nyid*) qui correspond au Vide de toute caractéristiques au sein de l'Essence immuable de l'état naturel ;
13. la Vacuité sans commencement ni fin (*thog ma dang tha ma med par stong pa nyid*) qui correspond à l'esprit sans commencement ni fin ;
14. la Vacuité sans abandon (*dor ba med pa'i stong pa nyid*) qui correspond à l'esprit sans acceptation ni abandon ;
15. la Vacuité de l'insubstantialité (*dnegos po med pa stong pa nyid*) qui correspond à l'esprit vierge des saisies duelles, de couleurs, de substance, etc. ;
16. la Vacuité de l'Essence elle-même (*ngo bo nyid stong pa nyid*) qui est celle de l'Essence de l'esprit exprimée comme une Vacuité-Clarté (*stong gsal*) insubstantielle ;

17. la Vacuité de tous les phénomènes (*bon thams cad stong pa nyid*) qui correspond au Corps de la Réalité essentielle (*ngo bo bon nyid kyi sku*), en lequel tous les phénomènes émergent comme étant vides ; et
18. la Vacuité de la Vacuité (*stong pa nyid stong pa nyid*) qui exprime le terme ultime de tous les phénomènes samsâriques et nirvâniques comme étant vides.

16. LES NOMBRABLES EN VINGT-QUATRE (*NYI SHU RTSA BZHI*)

***Grub thob nyi shu rtsa bzhi* — Les vingt-quatre Maîtres accomplis**

1. Yongs su dag pa,
2. Klu bon Ye shes snying po
3. Khri lde zam bu⁶⁷
4. Ba nam skyol po
5. Khri sho rgyal ba
6. Ra sangs bsam grub
7. Dar ma shes rab
8. Dar ma bho ti
9. Zhang chung khri 'phen
10. Mu ye lha rgyung
11. rMa gshen legs bzang
12. Gyer gshen stag la dbang
13. g.Yung drung gSas
14. gSas chen g.yung 'phen
15. dGe 'bar don grub
16. Gyer spungs dge 'phen
17. Sras dGe rgyal
18. Zhang chung rnam rgyal
19. Mu rgyung dkar po
20. dByings grub pa⁶⁸
21. Ra sangs 'phen rgyal
22. Gu rib gsas dga'
23. Zla ba rgyal mtshan
24. Ta pi hri tsa.

Cette liste n'est pas exacte car Ta pi hri tsa n'est traditionnellement pas le 24^e mais le 25^e patriarche de la lignée du *Zhang chung snyan rgyud*. La liste correcte est la suivante :

1. Lha bon Yongs su dag pa
2. Klu bon Ba nam
3. Mi bon Khri lde zam bu
4. Ba nam skyol po
5. Khri sho rgyal ba
6. Ra sangs bSam grub
7. Dar ma Shes rab
8. Dar ma Bod de
9. Zhang chung Khri 'phan

⁶⁷ Le texte a la leçon erronée : *zab bu*.

⁶⁸ Inconnu des listes habituelles.

10. Mu ye lha rgyung
11. rMa gshen Legs bzang
12. Gyer gshen sTag lha
13. Ra sangs g.Yung drung gsas
14. Ra sangs g.Yung 'phan
15. dGe 'phar don grub
16. Gyer spungs dGe 'phen
17. dGe rgyal
18. Zhang zhung rnam rgyal
19. Mu rgyung dkar po
20. Hor ti chen po
21. Don kun grub pa
22. Ra sangs 'Phan rgyal
23. Gu rib gSas dga'
24. Tshe spungs Zla ba rgyal mtshan

17. LES NOMBRABLES EN VINGT-HUIT (NYER BRGYAD)

rGyu skar nyer brgyad — Les vingt-huit Constellations

Cette liste comprend quatre groupes de sept constellations, orientées en fonction des quatre directions cardinales, à savoir :

1. les sept constellations de l'est (*shar skar bdun*),
2. les sept constellations du nord (*byang skar bdun*),
3. les sept constellations de l'ouest (*nub skar bdun*) et
4. les sept constellations du sud (*lho skar bdun*).

gSang gnas bde skyong 'khor lo rtsa 'dabs nyer brgyad — Les vingt-huit pétales de canaux de la Roue Garante du Délice dans l'endroit secret

1. bDe byed ma
2. Reg byed ma
3. Bha sa ma
4. Bya mchu
5. Shugs ldan
6. BsKyod byed
7. rTsa 'jags ma
8. 'Grenng ma
9. Yal 'dab ma
10. Glang sna ma
11. 'Khras ma
12. g.Yung mo
13. sTer ma
14. Ma sa ma
15. sTobs chen
16. Tshangs rgyu
17. rGyun 'bab
18. 'Khyil ma
19. Zhags sgor
20. sPung byed

21. Rlung 'dzin
22. Drod ma
23. sBar byed
24. Khrag 'dzin
25. sBrid byed
26. g.Ya' za ma
27. Myong ma
28. Mi'u thung.

18. LES NOMBRABLES EN TRENTE-DEUX (SO GNYIS)

sPyi bo bde chen gyi 'khor lo rtsa 'dab so gnyis — Les trente-deux pétales
de canaux de la Roue du Grand Délice au sommet de la tête

1. Rim pa can,
2. 'Dod pa can,
3. 'Dod can ma,
4. Srog gi lus,
5. Zla thung ma,
6. Zla ster ma,
7. mDzes pa ma,
8. 'Od ldan,
9. Mi smra ba,
10. Ku sha ma,
11. Shi ba yong,
12. Dag pa can,
13. Me ma,
14. Mi ro ma,
15. Ne tso ma,
16. Gang ba ma,
17. Nyi ma ro ldan ma,
18. Kos ring ma,
19. Tshang ster ma,
20. bDud rtsi ma,
21. Dung can ma,
22. Dung sna ma,
23. Dung mig ma,
24. Dung rna ma,
25. rGyags ma,
26. dBang rgyag ma,
27. bsGom pa ma,
28. rGyag pa'i rgyal ma,
29. Ngo mtshar rkyang ma,
30. sNyems pa ma,
31. Tshig brtan ma,
32. (manque).

19. LES NOMBRABLES EN TRENTE-TROIS (SO GSUM)

***Zhe sdang las gyur ba'i rtog pa so gsum* — Les trente-trois conceptions issues de la colère-aversion**

1. le détachement faible (*chags bral chung ngu*) avec lequel un attachement subtil existe encore, simultanément avec une manière de saisir les objets qui n'apparaît pas encore clairement à l'esprit,
2. le détachement intermédiaire (*'bring*) avec lequel la nécessité du détachement est claire mais dont l'application est de faible durée ;
3. le détachement complet (*chen po*) qui consiste dans la capacité à maintenir cette clarté pour une longue durée ;
4. les allées (*'gro ba*) du mental (*yid*), c'est-à-dire l'esprit qui vient à la rencontre des objets ;
5. les venues du mental (*'ong ba*) qui consiste dans la conceptualisation intérieure de ces objets ;
6. la tristesse faible (*mya ngan chung ngu*, ou de faible intensité) qui s'exprime par une souffrance liée à la séparation d'avec ce que l'on désire ;
7. la tristesse intermédiaire (*'bring*) qui a conscience de la nature de la tristesse mais qui ne maintient cette clarté que pour une durée très limitée ;
8. la tristesse complète ou totale (*che ba*) qui consiste dans la clarté associée à la conscience de la séparation et dans le maintien de cette clarté pour une durée plus longue ;
9. la paix ou quiétude (*zhi ba*) qui s'exprime à la manière d'un épuisement ou d'une hébétude dans lequel il n'existe aucune présence (*shes bzhin*) ;
10. la discursivité (*rnam rtog*) qui s'exprime en une tendance mentale à saisir des caractéristiques (*mtshan nyid*) ;
11. la peur de faible intensité (*'jigs pa chung ngu*) ;
12. la peur d'intensité médiane (*'bring*) ;
13. la peur de grande intensité (*che ba*) ;
14. le désir (*sred pa*) de faible intensité (*chung ba*) qui consiste dans l'attachement à une ou des choses plaisantes ou agréables ;
15. le désir d'intensité médiane (*'bring*) ;
16. le désir de grande intensité (*che ba*) ;
17. la possession (*len pa*) qui s'exprime dans une faim (*bkres pa*) insatiable pour des objets suscitant le désir ;
18. la soif (*skom pa*) qui entraîne un inconfort mental ;
19. la sensation faible (*tshor ba chung ngu*) qui se manifeste en une égalité neutralisante du plaisir et de la souffrance, etc. ;
20. la sensation médiane (*'bring*) de cette même égalité ;
21. la sensation intense (*che ba*) de cette égalité ;
22. le concepteur (*rig pa po*) qui catégorise les choses en fonction de leurs formes, etc. ;
23. la conceptualisation (*rig*) qui est la fonction permettant au concepteur de conceptualiser ;
24. la base de saisie (*'dzin pa'i gzhi*) qui consiste à saisir les choses pour ce qu'elles ne sont pas ;
25. la discrimination (*so sor rtogs pa*) qui analyse ce qui convient et ce qui ne convient pas ;

26. la honte (*ngo tsha*) qui consiste dans le fait de ne pas désirer se trouver soi-même en mauvaise posture ;
27. l'abstention (*'dzem pa*) des actions nuisibles, susceptibles de générer la crainte d'être tourné en dérision par autrui (*gzhan khrel gyi dogs pa*) ;
28. la rumination (*nang 'du ba*) de la dérision ;
29. la compassion (*snying rje*) associée au désir de libérer les êtres de leurs souffrances ;
30. l'amour (*rtse ba*) associé au désir de venir à la rencontre du plaisir ;
31. l'appréhension (*dogs pa*) qui se manifeste en tant que doutes (*the tshom*) et une certaine instabilité du mental ;
32. l'avarice (*ser sna*) associée à la volonté d'accumuler des choses et à l'incapacité à œuvrer avec générosité ; et
33. la jalousie (*phrag dog*) qui consiste dans le bouleversement de l'esprit en face de la perfection d'autrui.

20. LES NOMBRABLES EN TRENTE-SEPT (SO BDUN)

gNas so bdun — Les trente-sept Sanctuaires

1. Lha ri yang tho
2. Khyung lung dngul mkhar
3. Gangs ti tse (se)
4. sPos ri ngad ldan
5. mTsho ma pang
6. Brag phug rong chen
7. mTshal ri zur gsum
8. rGya mkhar bar cod (ba chod)
9. Gas kyi byi ba mkhar
10. Chu mig brgyad cu
11. Gangs sta sgo
12. mTsho mu le khyud
13. Dang ra khri bang khyung rtse
14. Khri bang ru thang
15. Mang mkhar lcags 'phrang
16. Ra sa g.yung drung rol pa
17. lCim lung brag phug
18. mTha' gar dang
19. Zar kyi skya ra
20. rTa nag rkyang phu
21. Zang zang lha brag
22. rGon pa bya rgod tshang
23. Myang rang mtha' bshal
24. Sham po rtse dgu
25. Grung gi stag tshal
26. Yar lung thang lha
27. mKhar 'phang ka med
28. bSam yas brag dmar
29. 'Dran gyi ri gong
30. 'Phan yul 'gran ra phug mo che
31. Brum shod sgong bu
32. rKong yul se mo

33. rKong yul bre sna
34. rGya'i gong u dmar ru
35. Sum pa glang gi gyim shod
36. She le rgya skar
37. ?? (manque).

21. LES NOMBRABLES EN QUARANTE (BZHI BCU)

'Dod chags las gyur ba'i rtog pa bzhi bcu — Les quarante conceptions associées au désir-attachement

1. l'attachement de l'esprit (*yid chags pa*) à un objet que l'on veut obtenir ;
2. l'attachement à ceux que l'on possède déjà ;
3. la joie (*dga' ba*) faible associée aux manifestations d'objets qui ravissent le mental ;
4. la joie intermédiaire associée aux mêmes ravissements ;
5. la joie intense associée aux mêmes ravissements ;
6. la réjouissance joyeuse (*dga' ba rangs pa*) associée à l'accomplissement des souhaits (*'dod don*) ;
7. la jubilation extrême (*shin tu mgu ba*) relative à l'expérience répétée des souhaits accomplis ;
8. l'émerveillement (*ngo mtshar ba*) pour les choses nouvellement obtenues ;
9. l'agitation (*rgod pa*) associée à la poursuite effrénée des choses qui ravissent l'esprit ;
10. la satisfaction (*tshim pa*), relative au contentement ressenti avec plaisir ;
11. l'aspiration à l'enlacement (*'khyud pa 'dod pa*) des objets qui suscitent l'attirance (*chags*) ;
12. l'aspiration à embrasser (*'o byed par 'dod pa*) ce qui suscite de l'attirance ;
13. l'aspiration à saisir (*'dzin par 'dod pa*) qui se traduit en un flot incessant ;
14. la stabilité (*brtan pa*) qui soutient la conscience et qui lui évite de tomber sous le pouvoir d'autrui ;
15. le zèle (*brtson 'grus*) qui consiste dans le fait de se réjouir des vertus ;
16. l'orgueil (*nga rgyal*) consistant à se sentir supérieur ;
17. l'engagement (*bya ba*) à accomplir des actions ;
18. le ravissement (*'phrog pa*) pour la convoitise ;
19. la force (*stobs*) associée au désir de dompter autrui ;
20. l'exaltation (*spro ba*) pour des activités ordinaires ;
21. la force intrépide (*mi zhum pa'i snying stobs*) de faible intensité face aux actions indispensables à accomplir ;
22. la force intrépide d'intensité médiane face aux actions indispensables à accomplir ;
23. la force intrépide de forte intensité face aux actions indispensables à accomplir ;
24. l'aspiration à l'amusement (*rtsed 'dod pa*) ;
25. la grâce ou coquetterie (*rnam par sgeg pa*) ;

26. la haine ou l'hostilité prononcée (*'gras pa*) qui suscite le ressentiment (*'khon du 'dzin pa*) ;
27. la pure réjouissance (*yi rangs ba dag pa*) face aux vertus ;
28. la clarté d'exposition (*tshig gsal*) associée au désir de se faire clairement comprendre par autrui ;
29. l'aspiration à énoncer la vérité (*bden par smra bar 'dod pa*) ;
30. l'aspiration à énoncer des mensonges (*rdzun smra bar 'dod pa*), c'est-à-dire la non-vérité ;
31. la faculté à établir sa position avec certitude ;
32. la saisie d'objets ;
33. la générosité ou l'esprit aspirant à donner ;
34. l'encouragement (*bskul ba*) à pousser autrui à accomplir des actions ;
35. la bravoure (*dpa' bo'i sems*) consistant dans l'aspiration à se libérer des obscurcissements ;
36. l'absence de honte (*ngo tsha med pa*) à éviter les choses malsaines ;
37. le vice consistant à tromper d'autrui ;
38. les Vues mauvaises (*lta ngan*) telles que celle consistant à s'attacher à une Vue pervertie, etc. ;
39. l'impudence (*mi srun pa*) ; et
40. la tromperie consistant à dissimuler ses propres méfaits.

22. LES NOMBRABLES EN SOIXANTE-QUATRE (*DRUG CU RTSA BZHI*)

lTe ba sprul pa'i 'khor lo rtsa 'dab drug cu rtsa bzhi — Les soixante-quatre pétales de canaux de la Roue des Emanations dans le nombril

1. Yang dag shug,
2. Shin tu bzang,
3. bZang 'gro,
4. sTobs chen,
5. Mi mdzad,
6. mDzes chen,
7. mDun skyes,
8. rGyag pa'i rtag,
9. rGyag pa'i cha,
10. rGyag pa'i chu,
11. rGyag pa can,
12. rGyags mthun
13. rGyag pa'i rlan,
14. rGyag 'chang,
15. rTsub pa ma,
16. Kha chu can,
17. Glang sna,
18. dBug 'gag,
19. gYa' kha 'gro,
20. 'Dod chags ma,
21. Khrag gi gdong,
22. Za byed ma,
23. Mi bzad,
24. sGra sgrog ma,
25. Dri ldan ma,

26. dBug brdeg ma,
27. brDul zhugs ma,
28. dByangs can ma,
29. dByangs skyes ma,
30. sPrin gyis shugs,
31. Chu ba mtho,
32. rGya ltar ma,
33. Yud tsam ma,
34. Yud tsam skyes,
35. rGyab lta ma,
36. dByug pa ma,
37. dByug snyem ma,
38. rNying ba ma,
39. Tshig ma lha,
40. Tshigs kyi lha,
41. Tshigs kyi tshad,
42. rDul 'bab ma,
43. Tshigs kyi gnas,
44. Tshigs kyi rdo,
45. Tshigs kyi 'od,
46. Lu gu rgyud,
47. Dul byed ma,
48. Dul 'gro ma,
49. gZi brjid ma,
50. Dri ma dul,
51. sNyem pa ma,
52. Chun phyang lto,
53. Chag pa can,
54. Chun phyan can,
55. sBrang bu ma,
56. Phru gu ma,
57. Phru gu ster,
58. 'Gro bzang ma,
59. Lo ma can,
60. Lo ma mgrin,
61. Rab mchog ma,
62. Rab gsal ma,
63. (manque),
64. (manque).

23. LES NOMBRABLES EN QUATRE-VINGT (BRGYAD CU)

Ting 'dzin brgyad cu — Les quatre-vingt Recueils

1. les seize Recueils qui ne sont rien de particulier (*cir yang ma yin pa'i ting nge 'dzin*);
2. les seize Recueils de l'Ainsité (*de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin*);
3. les seize Recueils de la totale perfection (*yongs su rdzogs pa'i ting nge 'dzin*);

4. les seize Recueils de la source universelle (*kun 'byung gi ting nge 'dzin*); et
5. les seize Recueils causaux des Emanations (*sprul pa rgyu'i ting nge 'dzin*).

La source de l'auteur est le *Nyi sgron*, c'est-à-dire le *rTsa rgyud nyi zer sgron ma*.

24. LES NOMBRABLES EN QUATRE-VINGT UN (GYA GCIG)

Ting 'dzin gya gcig — Les quatre-vingt un Recueils

1. les seize Recueils qui ne sont rien de particulier (*cir yang ma yin pa'i ting nge 'dzin*);
2. les seize Recueils de l'Ainsité (*de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin*);
3. les seize Recueils de la totale perfection (*yongs su rdzogs pa'i ting nge 'dzin*);
4. les seize Recueils de la source universelle (*kun 'byung gi ting nge 'dzin*);
5. les seize Recueils causaux des Emanations (*sprul pa rgyu'i ting nge 'dzin*); et
6. le Recueil sans entrave en lequel rien n'est obscurci (*thams cad la ma sgrib thog pa med pa'i ting nge 'dzin*).

25. LES NOMBRABLES EN QUATRE-VINGT DEUX (GYA GNYIS)

Ting 'dzin gya gcig — Les quatre-vingt deux Recueils

1. les seize Recueils qui ne sont rien de particulier (*cir yang ma yin pa'i ting nge 'dzin*);
2. les seize Recueils de l'Ainsité (*de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin*);
3. les seize Recueils de la totale perfection (*yongs su rdzogs pa'i ting nge 'dzin*);
4. les seize Recueils de la source universelle (*kun 'byung gi ting nge 'dzin*);
5. les seize Recueils causaux des Emanations (*sprul pa rgyu'i ting nge 'dzin*);
6. le Recueil sans entrave en lequel rien n'est obscurci (*thams cad la ma sgrib thog pa med pa'i ting nge 'dzin*); et
7. le Recueil inimaginable en lequel rien n'est distrait (*thams cad la ma yengs shing mi dmigs ting nge 'dzin*).

26. LES NOMBRABLES EN QUATRE-VINGT QUATRE MILLE (BRGYAD KHRI BZHI STONG)

'Khrul rtog brgyad khri bzhi stong — Les quatre-vingt quatre mille conceptions erronées

1. les vingt-et-un mille conceptions erronées issues du désir-attachement (*'dod chags*),

2. les vingt-et-un mille conceptions erronées issues de la colère-aversion (*zhe sdang*),
3. les vingt-et-un mille conceptions erronées issues de la nescience (*gti mug*), et
4. les vingt-et-un mille conceptions erronées issues de l'égalité des trois temps (*dus gsum cha mnyam*).



Bibliographie

ACHARD, JEAN-LUC

- “La Phase de Développement”, *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris, Puf, 1998, p. 309-401.
- “La Phase de Perfection”, *ib.*, p. 1026-1028.
- “Les quatre Consécrations”, *ib.*, p. 333-335.
- *L'Essence Perlée du Secret — Recherches philologiques et histoires sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying ma pa*, Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, vol. 107, Brepols, 1999.

DPON GSAS KHYUNG RGOD RTSAL (b. 1175)

- gSas mkhar rin po che spyi spungs gsang ba bsen thub*, in *rTsa rgyud gsang ba bsen thub dang de'i 'grel pa rin po che yid bzhin rnam par bkod pa'i rgyan*, Dolanji, 1985, vol. 1-2.

GUENTHER, H.V.

- The Creative Vision, The Symbolic Recreation of the World According to the Tibetan Buddhist Tradition of Tantric Visualisation Otherwise Known as the Developing Phase*, Lotsawa, 1987.

GURU RNON RTSE (1136- ?)

- *Ma rgyud thugs rje nyi ma lam mngon sangs rgyas pa'i rgyud*, in *Ma rgyud thugs rje nyi ma'i rgyud skor*, p. 83-210.
- *Ma rgyud thugs rje nyi ma'i rgyud skor : A Collection of Rediscovered Bonpo Teachings Belonging to the Mother Class of Tantras*, Dolanji, 1985, 870 pages.
- *Ma rgyud thugs rje nyi ma'i lam mngon sangs rgyas pa'i sbyor lam ye shes bzhi sbyor*, in *Ma rgyud thug rje nyi ma'i rgyud skor*, p. 521-570.
- *Bon nyid thig le 'grel pa : Ma rgyud thugs rje nyi ma bon nyid thig le'i 'grel pa*, in *Ma rgyud thugs rje nyi ma'i rgyud skor*, p. 317-355.

JAMGÖN KONGTRUL (1813-1899)

- Creation and Completion, Essential Points of Tantric Meditation*, translated, annotated, and introduced by Sarah Harding, Wisdom Publications, Boston, 1996.

KLU DGA', GSHEN CHEN (996-1035)

- *gSer gyi lung non che ba*, mss, fol. 1a-49b.
- *gSer gyi lung non chung ba*, mss, fol. 49b-57a.

LAMA THUBTEN YESHE

The Bliss of Inner Fire, Heart Practice of the Six Yogas of Naropa, Wisdom Publications, Boston, 1998.

LOPON TENZIN NAMDAK,

Heart Drops of Dharmakaya, Dzogchen Practice of the Bön Tradition, Snow Lion, Ithaca, 1993.

MARTIN, DAN

— *Unearthing Bon Treasures*, Brill, Leiden, 2001.

— “Bon Bibliography : An Annotated List of Recent Publications”, *Revue d’Etudes Tibétaines*, no. 4 (Octobre 2003), p. 62-78.

MATHES, KARL-DIETER

Compte-rendu de “Jean-Luc Achard, *L’Essence Perlée du Secret — Recherches philologiques et historiques sur l’origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying ma pa*”, *Journal of the Nepal Research Centre*, 2002, p. 301-311.

MIMAKI, K.

“A preliminary comparison of Bonpo and Buddhist cosmology”, *New Horizons in Bon Studies, Bon Studies 2*, ed. by Samten G. Karmay & Yasuhiko Nagano, National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Reports 15, Osaka, 2000, p. 89-115.

PADMAKARA TRANSLATION GROUP

Treasury of Precious Qualities, A Commentary on the Root Text of Jigme Lingpa by Longchen Yeshe Dorje, Kangyur Rinpoche, Shambhala, Boston & London, 2001.

PEMA KUNSANG, ERIK

The Light of Wisdom, volume II, Rangjung Yeshe Publications, Kathmandu, 1998.

BSTAN ‘DZIN RIN CHEN RGYAL MTSHAN

Lha gnyen shel gong gi zur rgyan bka’ lung phyogs bsgrigs zhes bya ba, in *Shar rdza bka’ ‘bum*, Chamdo, ca. 1990, vol. 14, p. 215-296.

SHAR RDZA BKRA SHIS RGYAL MTSHAN, (1864-1935)

— *Kun bzang snying tig : ‘Od gsal rdzogs pa chen po’i lam gyi rim pa’i khrid yig kun tu bzang po’i snying tig ces bya ba*, *Shar rdza bka’ ‘bum*, vol. 8, p. 1-93.

— *gNyid lam rtsal sbyang ‘khrul pa rang dag*, in *sKu gsum rang shar, Shar rdza bka’ ‘bum*, vol. 11, p. 355-388

— *sDe snod mdzod*, *Shar rdza bka’ ‘bum*, vol. 3-4.

— *‘Dod chags lam byed bde stong rang byon*, in *sKu gsum rang shar, Shar rdza bka’ ‘bum*, vol. 11, p. 169-208.

— *dByings rig mdzod*, *Shar rdza bka’ ‘bum*, vol. 1-2.

— *Shar rdza bka’ ‘bum*, Chamdo, ca. 1990, 16 volumes.

— *gSang ba sngags kyi bsnyen bsgrub las gsum rnam par ‘byed pa lha gnyen shel sgong zhes bya ba*, in *Shar rdza bka’ ‘bum*, vol. 14, p. 1-213.

SU LA BSKAL BZANG BSTAN PA’I RGYAL MTSHAN (1897-1859)

- *rJe btsun bla ma rgyal dbang shar rdza ba chen po bkra shis rgyal mtshan dpal bzang po'i rtogs brjod nyung gsal du gleng ba ngo mtshar dpag bsam ljon pa'i dga' tshal zhes bya ba*, in *Shar rdza ba bkra shis rgyal mtshan gyi rnam thar*, p. 1-107, Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1988.
- *rJe btsun bla ma dam pa nges pa don gyi g.yung drung 'chang dbang dpal shar rdza ba chen po bkra shis rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam par thar pa ngo mtshar nor bu'i phreng ba thar 'dod mkhas pa'i mgul rgyan zhes bya ba*, in *Shar rdza bkra shis rgyal mtshan gyi rnam thar*, p. 1-446, Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1990 (second éd., 1992).
- *Shel dkar phreng ba : mKhas shing grub pa'i dbang phyug mtshungs med bla ma manga wer zhi'i bka' 'bum gyi brgyud rim shel dkar phreng ba*, *Shar rdza bka' 'bum*, Chamdo, ca. 1990, vol. 8, p. 13-43.

TSHE RING THAR

"Shar rdza hermitage : A new Bonpo Center in Khams", in Lawrence Epstein (ed.), *Khams pa Histories : Visions of People, Place and Authority*, Brill, Leiden, 2002, p. 155-172.

WILSON, J.B.

Translating Buddhism from Tibetan, An Introduction to the Tibetan Literary Language and the Translation of Buddhist Texts from Tibetan, Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 1992.



Revue d'Etudes Tibétaines

Déjà parus

Numéro 1 – 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*”, p. 4-43.

— Jean-Luc Achard

— “La Base et ses sept interprétations dans la tradition rDzogs chen”, p. 44-60.

— “La liste des Tantras du *rNying ma'i rgyud 'bum* selon l'édition établie par Kun mkhyen 'Jigs med gling pa”, p. 62-89.



Numéro 2 – Avril 2003 – Numéro spécial *Lha srin sde brgyad*

— Pascale Dollfus

“De quelques histoires de *klu* et de *btsan*”, p. 4-39.

— Françoise Pommaret

“Etres soumis, Etres protecteurs : Padmasambhava et les Huit Catégories de Dieux et Démons au Bhoutan”, p. 40-66.

— Samten Karmay

“Une note sur l'origine du concept des huit catégories d'esprits”, p. 67-80.

— Brigitte Steinmann

“Les *Lha srin sde brgyad* et le problème de leur catégorisation — Une interprétation”, p. 81-91.



Numéro 3 – Juin 2003

— Anne Chayet

“A propos des toponymes de l'épopée de Gesar”, p. 4-29.

— Brigitte Steinmann

“La naissance de Lhasin Devge Dolma : une genèse affective du social”, p. 30-42.

— Jean-Luc Achard

“ Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829) et la constitution du *rNying ma rgyud 'bum* de sDe dge”, p. 43-89.



Numéro 4 – Octobre 2003

— Pierre Arènes

“ De l'utilité de l'herméneutique des *Tantra* bouddhiques à propos d'un exposé de l'appareil des “Sept Ornaments” par un doxologue érudit *dge lugs pa* dBal mang dKon mchog rgyal mtshan (1764-1863)”, p. 4-60.

— Dan Martin

“Bon Bibliography : An Annotated List of Recent Publications”, p. 61-77.

— Jean-Luc Achard

“Contribution aux nombrables de la tradition Bon po : *L'Appendice de bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan à la Sphère de Cristal des Dieux et des Démons de Shar rdza rin po che*”, p. 78-146.



Précisions à propos des chapitres de Gesar de la collection David-Néel.

L'édition, la traduction et les annotations des trois chapitres de l'épopée de Gesar conservés dans la collection David-Néel (au musée Guimet, Paris) ont été préparées au sein de l'unité de recherche (CNRS, Paris) URA 1229 (depuis UMR 8047) "langues et cultures de l'aire tibétaine" (notre n°3, juin 2003), dans le cadre d'un de ses programmes collectifs, "Epopée de Gesar", dirigé par A.M. Blondeau, avec Samten Karmay, le regretté Yontan Gyatso, Ricardo Canzio et Anne Chayet. Une impulsion décisive a été donnée à ce travail lorsque Samten Karmay a identifié l'auteur des chapitres et que les conditions de leur rédaction ont pu être précisées par Ricardo Canzio lors d'une mission en Inde auprès de la communauté bon po en exil. Le travail de traduction a été achevé en 1997, la mise en forme des notes et l'édition du texte sont préparées par A.M. Blondeau.

To Foreign Readers — Subscribing and contributing to the RET.

The subscription to the *Revue d'Etudes Tibétaines* (RET) is free. If you are not on our mailing list yet, please send an email to jlac@magic.fr with the keyword “subscribe” in the subject heading of your email. You will be informed more or less twice a year (October and April) of future issues to appear on the web.

If you wish to send an article to the RET, please feel free to do so in French, English, German or Italian. Articles are not limited in length but should be of standard academic levels. Articles should be sent on a CD to the following address : Revue d'Etudes Tibétaines, Jean-Luc Achard, Editor, 22 avenue du Président Wilson, 75016 Paris, France.