

Revue d'Etudes Tibétaines



Revue d'Etudes Tibétaines

numéro sept — Avril 2005

ISSN 1768-2959

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), Fabienne Jagou (EFEO), Rob Mayer (Oriental Institute, University of Oxford), Fernand Meyer (CNRS-EPHE), Françoise Pommaret (CNRS), Ramon Prats (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona), Brigitte Steinmann (Université Paul Valéry, Montpellier III) 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 sept — Avril 2005

Cathy Cantwell

The Earth Ritual : Subjugation and Transformation of the Environment

page 4

Françoise Robin

Tagore au Tibet

Page 22

Santiago Lazcano

Ethnohistoric Notes on the Ancient Tibetan Kingdom of sPo bo and its
Influence on the Eastern Himalayas

Page 41

Jean-Luc Achard

Le mode d'émergence du Réel — l'avènement des manifestations de la
Base (*gzhi snang*) selon les conceptions de la Grande Perfection

page 64

THE EARTH RITUAL: SUBJUGATION AND TRANSFORMATION OF THE ENVIRONMENT

Cathy Cantwell, University of Oxford¹

In Tibetan Buddhism, the Earth Ritual (*sa'i cho ga*) is an essential component of the preliminary rites for the consecration of a site as a suitable place for Vajrayāna practice. It is necessary at the outset of a retreat or practice session, as the foundation for the establishment of the boundaries of the retreat and for the creation of the *maṅḍala*. At monasteries where periodic intensive practice sessions are performed, there may be an annual renewal of the site consecration.²

The rituals described here are from the rNying ma pa bDud 'joms tradition, but both the context for, and even the basic structure, appear to be common to Tibetan Buddhism as a whole.³ In the bDud 'joms tradition, it is

¹ An earlier version of this paper was first presented at the 8th Seminar of the International Association for Tibetan Studies in Bloomington, Indiana, in 1998. It had been intended for publication in the conference proceedings, but due to an indefinite delay in this publication, it seemed preferable not to hold back this article any longer. Financial assistance from the British Academy, the Colyer-Fergusson Trust (University of Kent at Canterbury) and the Department of Theology, Religious Studies and Islamic Studies, University of Wales, Lampeter, made it possible to deliver this paper at the Bloomington IATS Seminar.

² Sharpa Tulku and M. Perrott (1985: 36) report that the consecration ritual of the Guhyasamāja is performed at least once a year in monasteries which practise this Anuttarayoga tantra tradition. Similarly, at the rNying ma pa monastery in Rewalsar (Himachal Pradesh, India), the Earth Ritual was performed annually at the beginning of the first month practice session (Cantwell 1989: 266ff).

³ A dGe lugs pa version of the rite is translated in Sharpa Tulku and M. Perrott (1985: 37-40); it is also discussed in mKhas-grub-rje's *rGyud sde spyi rnam* [hereafter referred to as KG] in the section on creating the maṅḍala for initiation (Lessing and Wayman: 278-285). It is clear, especially from Lessing and Wayman where the Tibetan is given, that the same themes occur — in parts, virtually the same wording is used — as in the bDud 'joms texts. Moreover, the *Phur pa bcu gnyis* of the *rNying ma'i rgyud 'bum* [hereafter referred to as PCN] shares a similar passage on the Earth ritual with the bDud 'joms *gnam lcags spu gri sgrub khog* text. Furthermore, a ritual manual on the Nine-uṣṇiṣa-deity (gtsug dgu) maṅḍala of the *Durgatipariśodhanatantra* (Stein no.579: ff.3-4) refers to the Earth ritual and also shares two similar verses to those found in the bDud 'joms' manuals, as does the *Vairocanābhisambodhi-sūtra* (see note 17; I have consulted the Peking *bKa' 'gyur* edition of this). Thanks to Tanaka Kimiaki of Toho-Kenkyūkai (The Eastern Institute), Tokyo, for alerting me to these two sources and to Burkhard Quessel of the British Library for supplying me with photocopies. These works will be referred to below. Since the original work on this paper was completed, Tanaka Kimiaki has brought my attention to his current work on Nāgabodhi's *Śrī-guhyasamājamāṅḍalopāyikā-viṃśati-vidhi*, which also contains a version of the verses concerned. Tanaka has worked on a Sanskrit manuscript of the work, photographed by the Nepal-German Manuscript Preservation Project (N.G.M.P.P. E-18322, reel E 920/12), as well as the Tibetan version in the *bsTan 'gyur* (with particular reference to the National Center for Tibetan Studies edition, Beijing 1997). He further notes (2-3, 17) that parallels are moreover found in the *Kriyāsaṅgrahapañjikā* and in Padmaśrīmitra's *Maṅḍalopāyikā*, and he suggests (3) that the ultimate source is an old tradition of the *Vairocanābhisambodhi-sūtra*. An English translation of the *Vairocanābhisambodhi-sūtra* from four Tibetan editions and the Taishō Chinese edition (Hodge 2003) is also now available. Richard Kohn (1997: 369-373) has described an Earth Ritual in the context of the creation of the maṅḍala for the Mani Rimdu (*ma ni ril sgrub*) Festival. In this case, the term *sa chog* is used to apply not only to similar rituals of purifying and

in the *sGrub khog* sections of the collected texts of each deity cycle, that full instructions and recitations for the Earth Ritual are given.⁴ These texts give the full details for conducting the intensive ritual practice sessions involving many practitioners (*sGrub chen*) which are regularly performed at monastic institutions, and which require the construction of elaborate maṇḍalas and so on.⁵

Both NCP (230-231) and DG (1b) give the five perfections (*phun sum tshogs pa lnga*) — of the place, the principal practitioner, the retinue, the requisite substances and the time⁶ — as the necessary basis for the "Great Accomplishment" (*sgrub chen*). The place (*gnas*) should have the expected qualities necessary for the specific cycle, the Master (*sgrub pa'i slob dpon bdag nyid*) should be genuine and the retinue (*'khor*) endowed with a pure connection (*dam tshig gtsang ba*); the necessities required for the practice (*sgrub pa'i yo byad kyi rdzas*) should be gathered up in advance, and the timing (*dus*) should be astrologically auspicious. Specific details are not supplied in these *sGrub khog* manuals but are well-known from elsewhere,⁷ and in the case of established monasteries, they do not necessitate any special renewed attention.

The Earth Ritual itself constitutes the first part of the foundation practices (*sngon 'gro*) which form the introductory section of the "Actual Stages of the

transforming the earth as those described below, but also to the following rites of establishing the boundaries of the site.

⁴ The ritual manuals drawn on here are:

— *dpal rdo rje phur bu bdud 'joms gnam lcags spu gri'i stod las sgrub chen gyi khog dbub grub gnyis 'dod 'jo'i dga' ston* from *The Collected Works of H H bDud-'joms Rin-po-che*, Volume 10: 227-277. [Hereafter, referred to as NCP.]

— *'phags mchog nam mkha'i rgyal po'i sgrub chen gyi khog dbub phan bde'i chu gter* from the *dam chos sprul sku'i snying thig*. [Hereafter, referred to as NG.]

— *bdud 'dul dbang drag rdo rje gro lod kyi sgrub pa chen po'i las rim dngos grub gter mdzod* which is the *sGrub khog* section from the bDud 'joms rdo rje Gro lod cycle (printed in Manali). [Hereafter, referred to as DG.]

I was a participant observer of the practice of the ritual from NG at the rNying ma pa monastery in Rewalsar in 1982, and of the ritual from NCP in Canterbury, UK, in 1987.

⁵ "Commentaries" (*bsnyen yig*) on each deity cycle, in contrast, provide instructions for the necessary visualisations and meditations which accompany the recitation of the main sādhana practice, along with advice for conducting the practice under retreat conditions.

⁶ These are a slightly amended version of a list by the same name, also referred to as five certainties (*nges pa lnga*) — of teacher, teaching, retinue, place and time — attributes of the sambhogakāya (Dorje and Kapstein, in Dudjom 1991 Vol.2: 141). The "five perfections" seem to have the special senses given here in the specific Mahāyoga Generation Stage context. The list is alluded to in such a context by Dudjom (1991 Vol.1: 280). See also following note.

⁷ For example, although not discussed under the heading of the five perfections, the *bdud 'joms gnam lcags spu gri bsnyen yig* describes the qualities of the practitioner(s) (76-77), the place (77-78), the time (78-79) and the requisites (79). The commentary on the Phur pa cycle by 'Jam-mgon A-myes-zhabs (*bcom ldan 'das rdo rje gzhon nu'i gdams pa nyams len gyi chu bo chen po sgrub pa'i thabs kyi rnam par bshad pa 'phrin las kyi pad mo rab tu rgyas pa'i nyin byed*) discusses these five perfections at length (146-156), as the first of the *Khog don drug*. It is interesting to note that the PCN mentions the Earth Ritual in Chapter Three on the stages of the maṇḍala (*so so'i dkyil 'khor gyi rim pa bshad pa*) and here too, the Chapter begins by giving information on the necessary qualities of the Vajra Master, the characteristics of the students, appropriate and inappropriate places for the various kinds of maṇḍalas and then it mentions the ritual necessities before referring to the Earth Ritual (see Mayer 1996b: 358-372).

Accomplishment" (*sgrub pa'i rim pa dngos*) which most of each *sGrub khog* manual is mainly concerned with.⁸

Examining and Requesting the Site

Both in NCP and KG, the preliminary stage in the Earth Ritual is *Examining the Earth* (*sa brtag pa*).⁹ Neither text gives full details, and NCP (231) points out that this examination is unnecessary in an old practice place. Besides involving an investigation of the characteristics of the site, NCP refers to the Belly Wriggler (*lto 'phye*), who is the *klu* deity of the ground whose exact position should be ascertained.¹⁰

The following section, *Requesting* (*bslang ba*) or *Requesting the Site* (*sa bslang ba*) is common to NCP, DG and KG. NCP says that it is necessary to request the use of the land first from visible human owners or authorities,

⁸ In NCP, this section starts on page 231 and runs to page 276; the entire *sGrub khog* is on pages 227-277, only adding a short section on the "Fruits of the Accomplishment" in the last page. In DG, the section (called in full, *sgrub pa'i las rim dngos*) begins on p.1b and ends on the final page (19).

⁹ The PCN also refers in passing to the idea of "examining" the site before the ritual of "holding" it: "lung pa'i ri dang bar snang dang/ rigs lnga so so'i mtshan nyid dang/ rab tu brtags te gzung bar bya/" (Mayer 1996b: 371). Furthermore, in a section on establishing temples, Thubten Legshay Gyatsho (1979: 29-30) begins the discussion of examining and taking possession of the site (*yul sa dpyad dang sa brtag bzung*) with a list of auspicious and inauspicious characteristics of the place. Similarly, Stein 579: 3b-4a (see note 3) discusses examining the place for the maṇḍala and gives a list of its qualities before mentioning the Earth ritual proper.

¹⁰ The *lto 'phye* is mentioned in KG under the section on Clearing the Site (*sa sbyang ba*; see below). In a note, Lessing and Wayman (280-281, nb.4), give the directions in which the *lto 'phye* has its head and tail at different seasons, taken from the discussion in Tsong kha pa's *sNgags rim chen mo*, which is based on Vibhūti's *maṇḍala-vidhi*. Lessing and Wayman (280) suggest that in this context, it is a "tortoise" rather than a "serpent" deity which is intended. In their translation, Lessing and Wayman give "breast goer" for *lto 'phye*, which they equate with Sanskrit *uraga* (280-281). However, while Lessing and Wayman may be correct in the case of their text, when I was working on NCP, my monk informant, the late Lama Lodro of Rewalsar, explained the term *lto 'phye* ("Belly Wriggler") as referring to a *klu* deity. Gyatsho (1979: 30-32) gives virtually identical instructions as those in Lessing and Wayman for ascertaining the position of a *lto 'phye* and for digging out and purifying a rectangular section of soil depicted at the crook of the *lto 'phye*'s right arm. Gyatsho (32) describes the *lto 'phye* as a serpent bellied earth deity, having a hood of snakes and the torso of a man, holding a jewel over his hip with his right hand, while his left hand covers his left ear. The lower part of his body has the shape of a snake's tail. A diagram (which, however, is reversed) of the *lto 'phye* on a square divided into small sections to aid in calculating the deity's exact position on any specific day, is given on p.31. The sides of the large square are each at one of the cardinal directions, and the three hundred and sixty small squares along the edges of the large square represent the days of the lunar calendar year, the three winter months at the southern side, the spring months at the western side and so on. At the mid point of each season, the *lto 'phye* will be situated at the central east-west or north-south axis, with its head pointing towards the direction of the day concerned. It gradually rotates in a clockwise direction, each day its head moving along one square. Martin Boord (1994: 10) mentions that a feature of later Buddhist architectural texts is that they give details of calculating the position of the earth-dwelling nāga whose domain is required, and of appeasing the nāga by digging the earth and burying precious offerings in the appropriate spot. Barend Jan Terwiel (1985) gives an interesting account of variants from diverse Asian groups in the idea of an annual rotating nāga, with suggestions about its origins, and with several reproductions of diagrams of the nāga deriving from different cultural traditions. (Thanks to Lambert Schmithausen of Hamburg University for drawing my attention to this source.)

with an honest statement of one's intentions and any required payment, and secondly, from the invisible owners i.e. the earth masters and mistresses (*sa bdag*). KG also has these same two categories for *Requesting*, similarly referring to begging permission (*gnang bzhu*) from the owners and authorities ("sa de'i bdag po rgyal po dang/ grong dpon sogs..." ; 278-279). Interestingly, PCN has a corresponding passage which, as in NCP, specifies the necessity for notifying the owners and paying the necessary price, in order to avoid any later disruption.¹¹

The instructions in NCP and DG for preparing offerings for the invisible *sa bdag* involve arranging heaps (such as flowers) for a maṇḍala offering and other offerings including a general and a specific *sa bdag gtor ma*. Detailed meditations are also given for purifying the ritual vase, scented water and the offerings.

The two *gtor mas* needed for the ritual are the specific *gtor ma* for the principal Earth Goddess (*Sa'i lha mo*) and a general *gzhi bdag gtor ma* for all the numerous lesser earth deities. [See diagram] For the ritual at the Rewalsar monastery, the Master of Offerings (*mchod dpon*) and his assistants arranged the offerings in the western area of the temple, where the maṇḍala was later to be constructed. In the middle of a low table, the principal *Sa lha gtor ma* was set on a tripod, beneath which an upside-down bronze dish was placed with five small heaps of rice, one in the centre and the others at the four directions. The usual set of peaceful offerings — water for drinking and washing, flowers, incense, butter lamp, perfume and food — were arranged in a clockwise circle around the tripod. A dish containing a goblet used for offerings to protective deities was filled with tea and placed to the left. The *gzhi bdag gtor ma*, with two more offering bowls of water each side, and an offering bowl containing two *rdo rjes* was put in front.

After the basis of the usual practice (of generating oneself as the *yi dam* deity), the first recitation of the ritual, for purifying the ritual vase and its water, begins by mentally cleansing the water and invoking the appropriate deity — Amṛtkuṇḍalī in the case of NCP; Hayagrīva for NG — upon a lotus and sun throne above the water.¹² In NG, after the deity's primordial awareness (*jñānasattva*) has become inseparable from the visualised form, Hayagrīva is praised and the practitioners visualise a stream of elixir

¹¹ The wording has some exact parallels with NCP:

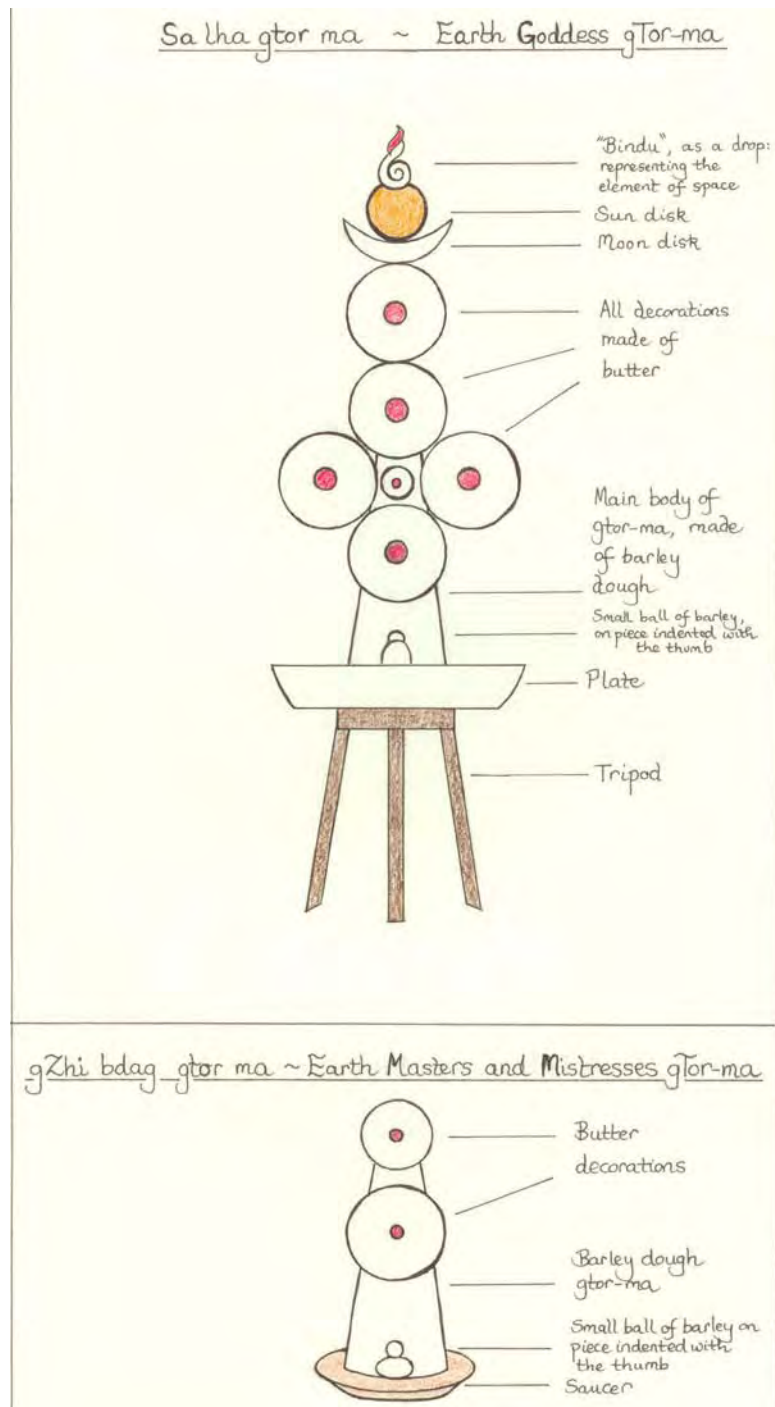
"rgyal po'am sa bdag la sogs la/
dbang btsan thug thub ma yin par/
bden pa'i gdam smras rin gyis blang/" (Mayer 1996b: 373. Three of the editions have *bslang* for *blang* and Mayer notes that this reading is preferable).

This compares with NCP's "rgyal po la sogs pas yul de bdag tu bzung ba yod no dgos pa'i rin dang bden pa'i gdam gyis bkrol te gnang ba zhu zhing slad mar bar chad mi 'byung ba bya'o/" (my emphasis). Gyatsho (30) also has a parallel passage concerning the request from "land owners, such as the king or his ministers" ("rgyal po blon po sogs/ sa yi bdag po..."), made by an agreement or payment, followed by the request to the invisible earth goddess ("mi snang sa'i lha mo..").

The shorter DG does not mention the request to the human owners, beginning with the same wording as in the first lines of NCP for the request to the invisible owners.

¹² Our other texts are more terse. KG (Lessing and Wayman: 279-281) gives brief instructions for Requesting the Site from the invisible owners but not the full recitations and it does not mention these introductory purificatory rites. Sharpa Tulku and M. Perrott (1995: 37) briefly refer to the preparatory rituals in which one visualises oneself as Vajradhara and consort and the various ritual implements and offerings are blessed. DG has no specific section on the ritual vase. It simply mentions that after one's own yoga (practice), the offerings are to be purified with the Horse Mantra (presumably, Hayagrīva's).

flowing down into the water from the seed syllable and surrounding mantra



at the deity's heart. After a mantra recitation, the deity melts into light, dissolving into the droplets of water/elixir, the nature of which should be imagined to be tiny wrathful deities. NCP is slightly briefer: the visualisation of the deity is followed by the mantra recitation and a meditation on the deity dissolving into the atoms of water which each take on the essential nature of Amṛtakunḍalī.

The *gtor mas* and offerings are then purified and consecrated; virtually the same verses are used in NCP, DG and NG. After the mantra referred to as the Svābhāva mantra ("oṃ svābhāva śuddhaḥ sarva dharmāḥ svabhāva śuddho 'haṃ") and the accompanying meditation on Emptiness, a jewel offering dish is visualised overflowing with innumerable offerings together with the appropriate offering goddesses. The offering mantra and a further verse proclaiming that the *gtor ma* is heaped up within the immeasurable jewel *gtor ma* vessel as a mass of substances delighting the senses is recited together with the syllables "oṃ āḥ hūṃ" three times.

Requesting the Site from the Earth Goddess

The imagery drawn upon in this ritual derives from the mythological accounts of the Enlightenment of the Buddha Śākyamuni. It is a well-known story throughout the Buddhist world, and can be found in the *Lalitavistara*, a Sanskrit composition of around the turn of the Christian era, and in a slightly different version in a later influential Pāli text, the possibly fifth century *Nidāna-kathā*, which was composed in Ceylon.¹³ Essentially, in this myth which expresses the Buddha's pre-eminence, it is the earth itself, represented by the Earth Goddess, which legitimates the Buddha's claim as being uniquely worthy to realise and proclaim his Enlightenment. When Śākyamuni takes his seat at Bodhgaya intent on his resolution to attain the perfect and complete Enlightenment of a Buddha, he is challenged by Māra, whose assaults on Śākyamuni's equanimity have miserably failed. Māra refuses to accept defeat and chides Śākyamuni to get up since the bodhisattva has no living witness to affirm his right to transcend worldly existence. In response, Śākyamuni touches the earth with his right hand - a gesture which became established as representing the Enlightenment in images of the Buddha - and calls upon the earth as his witness. The earth rumbles, the Goddess emerges from it and confirms that the bodhisattva has won the right to attain Enlightenment through his unsurpassed practice of generosity and the perfections throughout innumerable previous lifetimes. At this Māra and his host scatter in confusion, and are thereafter unable to disturb the bodhisattva's meditation.

The principle of the ritual request to the Earth Goddess is that the Vajrayāna practitioner has the authority to stand in for the Buddha; the Earth Goddess is obliged to recognise the legitimacy of using the earth for the Buddhist maṇḍala, to surrender her prior rights to the possession of the earth and to act as a benevolent protectress of the practice. There is a ritual re-enactment of Śākyamuni's summoning of the Earth Goddess as witness, with an additional feature that in return for relinquishing her ownership of

¹³ In Lamotte (575), the *Lalitavistara* is described as, "a Sarvāstivādin work strongly tinged with Mahāyānism", and (653-654) its dating and characteristics are discussed. It would seem to be a familiar source on the Earth Goddess story for Tibetan scholars: Dudjom (1991 Vol.1: 420) quotes from it (Ch.21 v.87-88) in this context. In Poppe's English translation of the Mongolian version (based on the Tibetan), the account of the Earth Goddess can be found on page 157. The *Nidāna-kathā* constitutes the introduction to the *Jātaka* and became the most important hagiography of the Buddha in the Pāli tradition — See Thomas: 134-135, 282-283. In this version, the themes are virtually identical but it would seem from Thomas' rendition that the goddess is not described and it is the earth itself which acts as the bodhisattva's witness (Thomas: 138-9).

the land and agreeing to support the Vajrayāna transformation of it into the maṇḍala, the practitioner must make an offering as recompense.¹⁴

Thus, the ritual proceeds with a Vajrayāna version of touching the earth and calling forth the Goddess. In NCP, the wording is as follows:

- 232 line 6 - (One) should make the gesture of striking the earth with the
 233 line 1 rdo rje in the right hand.
 "Ha ha hūṃ hūṃ he he"
 Through (my) enjoining the Goddess's continuum with Vajra
 laughter,
 the earth opens up and the Ancient Established Goddess
 (arises),
 her colour like purified gold.
 line 2 (She has) one face and two hands;
 (she) holds a vase of jewels.
 (She) is peaceful, with a smiling expression.
 (She) wears a mantle of silk and is adorned with various jewel
 ornaments.
 line 3 (She) issues forth above the earth which comes up to her
 navel."
 See (her thus).

NG describes the earth touching gesture¹⁵ and the Goddess's appearance similarly, adding that she is surrounded by a retinue of earth masters and mistresses (sa bdag) and that her visualised form is inseparable from her primordial awareness (Cantwell 1989: 228). Here, DG is a little more elaborate (2b, lines 2-3), including a meditation on inviting the primordial awareness Goddess and retinue from below the ground with light rays from one's heart. With the invitation mantra, the primordial awareness merges indivisibly into her form and with a mantra of investiture, she is empowered and crowned by Ratnasambhava. This reaffirms that the ultimate nature of the element earth is that of the Ratna Buddha family — the primordial awareness of equanimity.

Then, offerings are made and the Goddess is reminded of how she was enlisted to assist Śākyamuni to vanquish Māra:

- NCP 233, "Oṃ pri thi vī de vi sa pa ri vā ra a rghaṃ pra tīccha svā hā"
 line 3 Make offerings with this and the other (mantras), up to (and
 including "śapda".¹⁶
 "Oṃ a kā ro mu khaṃ sarva dharmā ṇaṃ ādya nutpanta totte
 oṃ āḥ hūṃ phaṭ svāhā"

¹⁴ Many Vajrayāna protective deity practices share a similar theme: the Vajrayāna practitioner takes the place of Guru Rinpoche or whichever Vajra Master is said to have subdued the deity, and renews the original pact by which the deity accepts the offerings and is thereby bound under oath to protect the Vajrayāna practice.

¹⁵ In a translation of a burnt offerings ritual, an abbreviated version of the preliminary blessing of the site is given as an alternative to a full Earth Ritual where the ground has already been blessed. This very short rite, reduced to essentials, nonetheless includes the generation of oneself as the Vajrayāna deity and the placing of the right hand, holding the vajra, on the ground (Sharpa Tulku and M. Perrott 1987: 3).

¹⁶ That is, the words for the various offerings, paḍyaṃ, puṣpe etc. should be substituted for arghaṃ in turn.

- line 4 With (this mantra) three times, offer the *gtor ma* and seal (it) with subduing (the earth).
"You, Goddess, were mastered (by dint of) all the Buddha Protectors' methods of activity and especially, (the bodhisattva) stages and perfections!
Just as the Protector, Lion of the Śākyas,
line 5 overcame the host of Māra,
So I too have been Victorious over the host of Māra,
and I am drawing the maṇḍala!"

Telling the Goddess to enjoy the offering, the practitioners should then meditate that she bestows the earth and dissolves back into it. The entire section is word for word the same in DG;¹⁷ NG has longer verses, also addressing the Goddess's retinue and specifying that the Vajrayāna practitioner follows Śākyamuni in perfecting the two accumulations (of merit and wisdom). Requesting the earth for the maṇḍala, in order to purify the obscurations to Enlightenment, the Goddess is asked to ensure the safety of the place and to grant it prosperity and good qualities (Cantwell 1989: 228-9).¹⁸

¹⁷ Interestingly, although the account of the Earth ritual in Stein 579: 4a (see above, note 3) is brief, after the instruction to prepare the Earth Goddess's *gtor ma*, to invite her and to make offerings, the text has two verses which represent a close parallel to the verses here. I translate them as follows: "You, Goddess, have been witness to activities appropriate to all the Buddha Protectors, (the bodhisattva) stages and perfections! Just as the Lion of the Śākyas overcame the māras and attained Buddhahood, so I am victorious over the māras, drawing the maṇḍala!" The theme is clearly the same: the most significant difference in meaning is the substitution of "dbang du gyur" (mastered/brought under control) in NCP and DG for "dpang du gyur" (have been witness) in Stein 579, a reading found also in Nāgabodhi's *Srī-guhyasamājamaṇḍalopāyikā-viṃśati-vidhi* (Tanaka: 7). The verses in Stein are followed by a mantra and the instruction to scrape the earth with the hand, meditating that it is requested ("bslang ba") and granted with the offering. For comparison, I give the transliterations of the verses here. NCP 233, line 4-5: "skyob pa sangs rgyas thams cad kyi/ spyod pa'i tshul dang khyad par du/ sa dang pha rol phyin nmams la/ lha mo khyod ni dbang du gyur/ sã kya seng ge skyob pa yis/ ji ltar bdud kyi sde bcom pa/ de bzhin bdag kyang bdud sde las/ rgyal bar byas te dkyil 'khor bri/". Stein 579 4a, line 3-5: "skyob pa sangs rgyas thams cad kyi/ spyod pa'i tshul du spyad pas ni/ sa dang pha rol phyin pa la/ lha mo khyod ni dpang du gyur/ ci ltar shag kya seng 'ge 'es/ bdud nmams bcom nas sangs rgyas pa/ de bzhin bdag gis bdud las ni/ rgyal bar byed de dkyil 'khor bri/". Parallel verses, slightly closer to the NCP version, also occur in the *Vairocanaḥhisambodhi-sūtra* (PTT No. 126 Vol.5, 244.3: line 5-6). In the Peking *bka' 'gyur* version, it shares NCP/DG's reading of "dbang du gyur", although Hodge 2003: 88, 479, gives, "You are a witness", which might suggest that the weight of the other *bka' 'gyur* editions he consulted, the Chinese Taishō edition, Chinese commentarial literature and versions of Buddhaguhya's *Pinḍārtha*, would favour "dpang". Tanaka (personal communication 27/9/03) confirms that he believes "dpang", corresponding to Sanskrit "sākṣi" (which he found in the Sanskrit manuscript of Nāgabodhi he studied, and which Hodge [546 note 6] found in a transliteration of Sanskrit given in Chinese commentary on the *Vairocanaḥhisambodhi-sūtra*), to be the "correct" original reading. In the *Vairocanaḥhisambodhi-sūtra*, few details of the rite are given; it is mentioned (PTT No. 126 Vol.5, 244.3: line 6-7) that the earth is touched, the goddess summoned and established, flower and incense offerings are made, mantras recited and prostrations made to the tathāgatas, so that the earth is cleansed or purified (sa gzhi sbyang bar bya).

¹⁸ Sharpa Tulku and M. Perrott (1985: 38) do not give a full account of the section concerning the Earth Goddess in the consecration ritual they describe, but simply mention that she is invited, offerings are made and her permission sought for the use of the earth. They also write that she is later invoked again, after drawing the grid for the maṇḍala, and after further offerings, she departs to her own abode (1985: 40). Similarly, Gyatsho (30-31) gives

The main elements of this ritual — the earth touching gesture, the invitation to the Goddess, the offerings, the protection gained from māras and hindrances to practice — are all mentioned in the PCN's Chapter Three.¹⁹

The Offering to the lesser Earth Masters and Mistresses and the Treasure Vase

Having secured the Earth Goddess's support, the *gzhi bdag gtor ma* is offered and the minor deities are similarly asked to relinquish the site for the purpose of constructing the maṇḍala.²⁰ They too are visualised coming to the place, bestowing the earth and then returning to their own individual abodes (NCP 233 line 6 - 234 line 2; DG 3 line 1-3; Cantwell 1989: 229-230).²¹ Finally, a "treasure vase", filled for example, with jewels, medicinal herbs, grains and certain other foodstuffs, is offered to the Earth Goddess and her retinue in order to help to create auspicious circumstances for the practice (NCP 233 line 3-5; Cantwell 1989: 230).²² It is placed in the middle of the offering shelf where it remains throughout the practice session. This completes the section on *Requesting*.

Cleansing the Earth

Following *Examining* and *Requesting the Site*, the third section of the Earth Ritual is *Cleansing the Earth* (*sa sbyong ba*).²³ In NCP (234-235), scented water

a brief summary of the offering to the Earth Goddess. Jackson translates: "Then, one must make offerings to the invisible earth goddess, and one should perform the ritual in which one receives her acknowledgement of the sincerity of one's endeavours in the same manner that she acted as witness for the Lord Buddha at the time of his overcoming the host of Māra".

¹⁹ Mayer 1996b: 372-3. Mayer translates (1996a: 128):

"Then at that moment, having adopted the mudrā,
One invites the witnessing goddess,
and having made offerings (to her she) dissolves into light
and is reabsorbed back into the earth.
Māras and vicious yakṣas
will (then) be unable to cause hindrances."

²⁰ In the tradition described by Sharpa Tulku and M. Perrott (1985: 37-38), it seems that an offering to the kṣetrapālas comes before that to the Goddess.

²¹ It is also at this point in NG that the *gser skyems* (golden drink libation), prepared in the goblet for the protective deities (see above), is scattered outside (NG 6 line 1).

²² Similarly, Stein 579 (4a-b) mentions that a casket (*za ma tog*) filled with jewels, medicinal herbs and grains should be placed on the offering shelf (*stegs bu*). In the *Śrī-guhyasamājamāṇḍalopāyikā-viṃśati-vidhi* (Tanaka: 4, 8-11), detailed instructions for the preparation of the vase (as in our ritual manuals, we have "bum pa") are given, and this is the main topic of the fifth chapter.

²³ NCP and DG both give this section here, as does KG where it is referred to as *sa sbyang ba* (Lessing and Wayman 278-283 translate this as, "Clearing the site"). NG reverses the order of *Cleansing* and *Holding the Earth* (Cantwell 1989: 230-231). PCN mentions three purifications (*sa sbyong dang po*, *gnyis pa*, *gsum pa*: Mayer 1996b: 372), before describing the request to the witnessing goddess. Mayer (1996a: 128 nb.20), following Zangkar Rinpoche's advice, notes that such anomalies in sequence are not unusual in such texts. Stein 579 4a, line 1-2, seems to use the term "cleansing" or "cleansing the earth" (*sa gzhi sbyang ba*) to refer to the Earth ritual as a whole.

which is to be mixed with medicinal herbs and the five products of the cow,²⁴ is then sprinkled on the ground where the maṇḍala is to be constructed, at the different directions in turn, starting at the north-east. With appropriate mantras, the earth is meditated upon as open and empty, then generated as the Vajra Ground (*rdo rje'i sa gzhi*), and bound to its true vajra nature, thus consecrating it. One should meditate that all the various dharmas constituting the earth come to share the single flavour of emptiness. Though worded quite differently, NG has the same theme of meditating on purifying the earth in emptiness, upon which it is transformed in line with the Vajrayāna perspective — in this case arising as the Padma Akaniṣṭha Buddhafield. With the Svabhāva (Emptiness) mantra (see above: 6), the Vajra Master meditates on the five fingers of his right hand as a five-spoked *rdo rje* and after waving his hand in the air, he touches the earth, ritually establishing the earth in its pure vajra nature (Cantwell 1989: 230-231). DG begins the section with a purificatory mantra invoking Amṛtakuṇḍalī and then summarises NCP's *Cleansing*, giving the instruction to anoint the ground for the maṇḍala from the north-east as above, while making a "vajra fist" (*rdo rje khu tshur*), after which the Svabhāva mantra should be recited seven times and the components of the earth are meditated upon in their emptiness nature. KG (Lessing and Wayman: 280-283) is a little different in that there are two alternative sequences, the first of which — "with digging" (*brkos pas sbyang ba*) — deals with clearing away any material debris (such as stones, thorns, broken bricks) from the site, and also mentions the necessity to examine the position of the *lto 'phye* (see above, note 10), which as we have seen, is discussed in NCP under *Examining the Earth*. The point is then made that this activity is not required in a monastery, temple or house, in which case, the second alternative sequence — "without digging" (*rko mi dgos pa'i sbyong*) — is performed. This is clearly very similar to our other texts: the same mantra of purification used in NCP is referred to, and the ground is ritually purified with substances such as water, ashes and white mustard seed, with an accompanying contemplation on emptiness. The text adds that this meditation is also necessary when the *sbyang ba* is carried out "with digging". PCN has three purifications (see above, note 23), the first of which is analogous to this cleansing through meditating on emptiness which occurs in all our other texts.²⁵ From a single-pointed samādhi, one meditates that all outer and inner phenomena lack own-being.²⁶ The second purification is

²⁴ *ba byung lnga. Bod rgya tshig mdzod chen mo* (1802) gives for these the following list: "ba las byung zhing sa la ma lhungs pa'i ba'i chu dang/ lci ba dang/ 'o ma dang/ mar dang zho bcas lnga'o/ - ie. five products of the cow which should not have fallen on the ground: urine, dung, milk, butter and curds. This list does, of course, derive from Indian Hindu sources where such a mixture also acts as a purifying agent; the Tibetan given above substitutes butter for the ghee which is more normal in India.

²⁵ Similarly, in the brief ritual which is a preliminary to a fire offering ritual described by Sharpa Tulku and M. Perrott (1987: 3), a relative purification in which hindrances are destroyed and the faults of the earth purified by the three vajras, is followed by an absolute purification which is a transformation of the faults of the earth into emptiness. Gyatsho (33) gives a meditation on emptiness as a superior alternative to the earth ritual involving seizing the site with phur pa rites etc. ("...sa bzung phur gdab sogs/ sa chog bzhin nam bla na med/ rten 'brel stong nyid sogs kyis sbyang/". A similar perspective appears to be expressed in Buddhaguhya's *Piṇḍārtha* (Hodge 2003: 480).

through the sun and the moon at the right and left eyes respectively and the wind from the nose, burning, scattering and washing (impurities).²⁷ This is a little similar to a meditation in NCP under *Holding the Earth* (see below). The third purification is with bodhicitta water.²⁸

Holding and Protecting the Earth

Having gained the right to possess the ground (by *Requesting the Site*) and purified it into a suitable support for the maṇḍala (by *Cleansing the Earth*), the practitioner must take hold of or seize the site (*sa bzung ba*),²⁹ after which it is firmly secured by *Protecting the Earth* (*sa bsrung ba*).³⁰ These two sections are connected and I am considering them together since their specific ritual components are allocated in some cases to the first and in other cases to the second. NCP (235) has the most elaborate instructions for *Holding the Earth*. The Vajra Master should stand at the centre of the area destined for the maṇḍala and should take the "vajra walk" (*rdo rje'i 'gros*), with three steps to the south in spring, three steps to the west in summer, three steps to the north in autumn, or three steps to the east in winter. Laughing, he should then roar, "Ha ha hūṃ hūṃ hrīḥ hrīḥ phem phem", with the meditation of himself as the deity, a sun and moon respectively arising from the syllables "ma" and "ṭa" at the two eyes. The eyeballs as the syllable "hūṃ" then blaze out like the fires at the end of an aeon. Staring with a furious look of hatred, any obstacles are smashed to dust, and reciting the mantra, the practitioner looks in all directions, generating the Vajra "Pride" of identity with the deity. At the soles of the feet, the syllable "hūṃ" is visualised, becoming blazing *rdo rjes*, while gracefully, the *rdo rje* is brandished. Ringing the bell, with vajra steps, the practitioner revolves in a clockwise direction towards the north-east. Then, following the regular Ritual Manual (*las byang*) of the deity's practice, the *bgegs gtor* is offered and the *Command* (*bka' bsgo*) is given to expel the obstacles.³¹ One meditates that numerous wrathful ones emanate, vanquishing the obstacles while through the reverberation of the syllable "hūṃ", the ground for the maṇḍala is transformed into its true vajra nature. The text adds that if one prefers a more demonstrative performance, the appropriate costume can be worn,³² and reciting the wrathful sound of "hūṃ", with the postures and expressions of the ten wrathful ones, the earth is held. *Protecting the Earth* (235-236) begins with the Vajra Master taking up and rolling a large phur bu, meditating on it being instantly transformed into Vajrakīlaya, the upper part

²⁶ Mayer 1996b, 372: "dang po rang lus rnal 'dug ste/ ting 'dzin rtse gcig byas nas su/ phyi nang dngos po thams cad la/ rang bzhin med rtog des bsgoms na/ de ni sa sbyong dang po yin/".

²⁷ Mayer 1996b, 372: "mig g.yas nyi ma g.yon zla ba/ sna nas rlung gi bsreg gtor bkrus/ de ni sbyong ba gnyis pas yin/".

²⁸ Mayer 1996b, 372: "byang chub sems chus rab bsal ba/ de ni sbyong ba gsum pa'o/".

²⁹ KG gives this section as *sa gzung ba* (Lessing and Wayman: 278, 282).

³⁰ Given as *sa srung ba* in DG (3b line 1) and *sa bsrung zhing byin gyis brlab pa* in KG (Lessing and Wayman: 278).

³¹ For descriptions of *bgegs gtor ma* offerings and *bka' bsgo ba*, see Cantwell 1989: 126-129, 163-165. *bGegs gtor mas* are all very similar in design, as are the recitations for them.

³² According to Lama Lodro, this should be the Black Hat (*zhva nag*) costume.

corresponding to the deity's usual appearance while the lower part is an iron phur bu, radiating sparks of fire. Then, the Vajra Master strikes and plants the phur bu in the central point of the ground,³³ reciting the following mantra three times: "Om̐ gha gha ghā ta ya ghā ta ya sarva duṣṭan vajra dha rod ā jñā pa ya ti sarva vighnān kā ya vāk citta vajra kī li kī la ya hūṃ hūṃ phaṭ phaṭ%".³⁴ The Earth Ritual is concluded with the meditation that small wrathful ones and fire light radiate from the phur bu, filling the ground.

The essential components of these ritual activities of *Holding* and *Protecting* can be seen by a comparison with NG (Cantwell 1989: 230-231), in which their order is different and the meditations are modified in accordance with the deity cycle concerned. *Holding the Earth* in this case begins with a parallel rite to that described under *Protecting* above. The Vajra Master stands in front of the ground prepared for the maṇḍala, holding a large red phur bu made of acacia wood, with a red silk scarf tied around it as a headdress. With the meditation of oneself as the deity Hayagrīva, light radiates from the seed syllable "hrīḥ" at the heart, penetrating the phur bu which itself transforms into the red Hayagrīva, the top half in accordance with the deity's iconography, the lower half a phur bu. Reciting "Om̐ hrīḥ padmanta kṛta mahā kro dha haya grī va hu lu hu lu hūṃ phaṭ%" seven times, the Master strikes the ground with the phur bu, leaving it inserted at the central point, and one meditates that light from the phur bu is suffused throughout the earth, bringing the whole phenomenal world under one's control.

In the case of this version of the Earth Ritual, the *Cleansing* (see above) follows the *Holding*, and the rite is concluded with *Protecting the Earth*, which blends a similar meditation to the second part of NCP's *Holding* with the final act in its *Protecting*. Using the regular Ritual Manual,³⁵ a *bgegs gtor* is offered with the appropriate verse, the obstacles are commanded to be gone and are expelled with the wrathful mantra and powerful substances (mustard seeds ; Cantwell 1989: 163-165). Multitudes of tiny wrathful ones of the ten directions emanate, filling the earth. The ritual practice phur bu is held and rolled between the hands, meditated upon as Hayagrīva with the lower section a red hot iron phur bu point, spitting forth sparks of fire. With the same mantra ("Om̐ gha gha ghā ta ya...") as for the NCP *Protecting*, one meditates on the wrathful ones and sparks of fire shooting from the phur bu into and penetrating the entire earth. The rather more concise rites for *Holding* and *Protecting* in DG (3-3b) exactly follow the structure of NCP but share the meditation on the phur bu as Hayagrīva with NG. In this instance, the central deity for the intensive practice session is rDo rje Gro lod, a wrathful emanation of Guru Rinpoche, and thus of the Padma Buddha family, for which Hayagrīva is the appropriate representative in this context.

³³ Usually, this is ritually enacted by setting up a suitable triangular container into which the phur bu's point can be inserted (see Cantwell 1989: 230). It remains in place throughout the intensive practice session or retreat (Cantwell 1989: 279-280).

³⁴ This mantra is similar to one found in a Dunhuang manuscript fragment on Vajrakīlaya and one in PCN (Chapter 13), in both cases, for the moment when the obstacles are killed and liberated by striking, after rolling the phur bu (Mayer and Cantwell 1994: 60-61, 64 nb.25, 65 nb.26).

³⁵ In the case of the performance at the Rewalsar monastery, this was the bDud 'joms "bla ma thugs kyi sgrub pa'i las byang dngos grub 'dod 'jo'i dga' ston" (see Cantwell 1989: Appendix 4).

For *Holding the Earth*, one meditates on oneself as the wrathful Gro lod and makes the *bgegs gtor ma* offering and the *Command*, as in the Gro lod Ritual Manual.³⁶ Then for *Protecting*, a red acacia wood phur bu with a red silk headdress is held, meditating on the syllable "hrīḥ" at one's heart radiating like a blazing butter lamp, dissolving into the phur bu which becomes red Hayagrīva whose lower half is the point of a phur bu. As in NG (see above), the "Om hrīḥ padmanta kṛta..." mantra is recited seven times, the ground is struck with the phur bu and light rays pervade the earth, bringing the phenomenal world under control. In KG (Lessing and Wayman: 282-283), *Holding the Earth* simply consists of the mental determination to hold the site and draw the maṇḍala, made while seated in the centre of the site, facing the direction for the eastern door of the maṇḍala, after meditating on the full sādhanā practice. *Protecting and Consecrating* (*sa bsrung zhing byin gyis brlab pa*) involves both the expulsion of the obstacles and a rite of stabbing with a phur bu. The section begins with four Vajra Masters making maṇḍala offerings at the four doors with a supplication for the deity maṇḍala to be drawn, and a visualisation of the maṇḍala raised up in the space above. The text then instructs that the deity meditation should be done (giving examples of which deity is appropriate for different maṇḍalas) and from the north-eastern direction, with (Vajra) Pride, the obstacles should be commanded to depart, after which all the Vajra Masters at the different directions, either briefly or elaborately, perform various postures and gestures and any remaining obstacles are struck with the phur bu. Meditating on the Protective Circle (*bsrung 'khor*) protects from the obstacles, and the mantras and mudrās consecrate the ground for the maṇḍala in its own true vajra nature. This ritual has clear parallels with the rNying ma pa tradition although in this case, the text is not explicit that the phur bu should ritually strike and be inserted into the ground. It may be that this is implied. Certainly in the Guhyasamāja consecration ritual described by Sharpa Tulku and M. Perrot (1985: 38-39), there is a section which the translators give as, "Utilising the Site", which requires the ritual implantation of Vajrakīlas. This follows the offerings to the Earth Goddess and a purificatory ritual eliminating the hindrances, in which all the atoms (of the ground) take on the nature of the three vajras. Then, the generation of the deity and the maṇḍala is performed along with offerings and praises,³⁷ and with Divine Pride, "spirits" who may obstruct the creation of the maṇḍala are warned, the site is again blessed as the vajra ground, and visualising "hūṃ" at the soles of the feet, the Vajra Master and other practitioners circumambulate the area. This part is obviously analogous to NCP's *Holding the Earth* (see above). It continues with the arising of the deity Dveṣavajra to implant Vajrakīlas; the ten Furies³⁸ are meditated upon and ten phur bus are planted in the ten directions by the Vajra Master. However, this ritual activity which seems here to correspond to the function of firmly securing the earth with the phur bu which concludes our rNying ma pa Earth Rituals, in fact more

³⁶ "bdud 'dul dbang drag rdo rje gro lod kyi las byang dngos grub 'dod 'jo" (see Cantwell 1989: Appendix 4).

³⁷ Here, the text appears to closely follow KG: the disciples make a maṇḍala offering from the four doors while the Master sits at the centre. The visualised maṇḍala is elevated into the space above, prostrations are made and then bodhicitta is generated and the practitioners assume divine pride (Sharpa Tulku and M. Perrot 1985: 39).

³⁸ Presumably, the *khro bo bcu*, which I translate as the ten Wrathful Ones.

closely parallels the techniques for establishing the ten Wrathful Ones to act as an inner or secret boundary protecting the maṇḍala, which is given later in the three *sGrub khog* manuals referred to.³⁹ Thus, while the ritual function of holding and protecting the earth may appear to correspond with the placing of this meditation on the ten Wrathful Ones here, there may not be an exact parallel to the rite of stabbing the central point of the earth with a large ritual phur bu.⁴⁰

Concluding Remarks

I have mentioned that the Earth Ritual is generally performed as the basis for the construction of a maṇḍala for an intensive ritual practice session. Once completed, the ritual boundaries for the retreat can be erected, the maṇḍala can be drawn and decorated and the deities invited to reside in it.⁴¹ It should also be clear that much of the structure and symbolism is shared by different versions of the ritual: differences are for the most part, variations on a common theme and rather as Lévi-Strauss long ago pointed out that repetition in myth and transformations of the relations between its constituent units may serve to mutually reinforce a common message,⁴² so these Earth Rituals are all intended to bring about the same ritual process. In the generally longest section devoted to making offerings to the Earth Goddess and her retinue, a Vajrayāna replay of Śākyamuni's victory over Māra serves to generate a recognition of the importance of the environment in which the practice is to take place and, together with the section on *Cleansing*, a sense of its ultimate emptiness nature, expressing the primordial awareness of the Ratna Buddha family. There is no separation between inner meditation and outer environment — the two must be linked through the earth touching mudrā — and the environment must be transformed into the vajra ground as the basis for the Vajrayāna maṇḍala. Yet this process is not simply a passive one of recognition or meditative vision of the earth's essential nature. The ritual process is brought about partly by a forcible seizure of the earth and a violent display of domination. Even in the relatively polite section in which the earth is "Requested", the conversation is one-sided. The Buddha's mastery of the Perfections, and the Vajrayāna practitioner's right to identify with him, make the Earth Goddess's presence and her submission a foregone conclusion. She has no choice but to

³⁹ NCP: 241-242; DG: 6-6b. For a description of the ritual and discussion of NG, see Cantwell 1989: 234-236.

⁴⁰ In the case of the Rewalsar ritual, small triangular containers were set up at points indicating the ten directions, surrounding the large central phur bu. Small phur bus representing the *khro bo bcu* were hammered in using a "vajra hammer" at the appropriate point in the ritual (see Cantwell 1989: 230, 235-236).

⁴¹ Full instructions for these activities are given in our three *sGrub khog* manuals. A relatively short description is to be found in Sharpa Tulku and M. Perrott 1985. PCN's Chapter 3 also gives details for establishing maṇḍalas of different Buddha families (Mayer 1996b: 373ff). In the case of KG, the maṇḍala drawn is for the purpose of an initiation ritual. Short versions of the Earth Ritual may also be done on other occasions, such as for a preliminary to the fire offering ritual described by Sharpa Tulku and M. Perrott (1987). In this case, there is no symbolic maṇḍala construction, although of course, the practice contains the usual meditative generation of the maṇḍala.

⁴² See, for example, Lévi-Strauss 1955 or 1967.

relinquish the earth and bestow her protection on the maṇḍala. In the mythology of the Buddha's Enlightenment, Māra's challenge is presented as a real threat with an uncertain outcome until the bodhisattva enlists the earth's support. In contrast, the victory of the Buddhist practitioner is inevitable in this ritual reenactment. There is no dialogue. Moreover, there is an interesting divergence from the mythological Enlightenment scenario. Here, rather than a struggle between the practitioner and Māra, in which the Earth Goddess intervenes to uphold the bodhisattva's position, the focus has shifted from Māra who makes no appearance, onto the relationship with the Earth Goddess herself. It is through calling *her* to witness or even bringing her under control that Māra's defeat will follow — the subsequent practice will be undisturbed. An element of this theme of domination is present in the original story: the earth is summoned and has to confirm the bodhisattva's status; in some renditions, the Goddess is portrayed as showing respect and praising the bodhisattva.⁴³ Yet this aspect is far more prominent in the Earth Ritual; even the use of the rdo rje, representing the invincible power of the Vajrayāna realisation, is a transformation of the earth touching gesture expressing stronger force. Most versions of the ritual are explicit that the earth is "subdued",⁴⁴ and the addition of ritually making offerings underlines this sense of the Goddess's subservience. In the Indian context, the acceptance of offerings frequently implies deference to authority and an acceptance of a lower servile status.⁴⁵ Such imagery is certainly a component of the dharma protector class of ritual offerings to which the *gtor ma* offering to the Goddess conforms, and the following almost cursory treatment of the lesser earth deities reflects an even more superior, condescending attitude.⁴⁶

The still relatively mild and partly implicit statement of domination present in *Requesting the Site* becomes far more forcible and violent in the sections on *Holding* and *Protecting the Earth*. The imposing power of the Vajra Master is expressed, e.g. in NCP, by the Vajra Walk and the Vajra laughter which is often a feature of Vajrayāna rituals, symbolising exultation in the Vajrayāna victory. Then there is the visualisation of furious fires blazing from angry eyes, smashing obstacles, and the wrathful seed syllable

⁴³ See, for example, N. Poppe 1967: 157.

⁴⁴ For instance, see above, 6: "offer the gtor ma and seal (it) with subduing (the earth)" (NCP: 233) - "gtor ma phul las gnon gyi rgyas".

⁴⁵ Quigley's discussion of the status of Brāhmins and priests in the Indian caste system (Quigley 1993: Chapter 4) gives a good illustration of this principle. Quigley (62) points out that priests are degraded by their acceptance of gifts. The function of a brāhman officiant in preclassical times was to take over the impurity of the patron by eating from the sacrificial offerings and this role was only modified in the classical conception of the brāhman in so far as the brāhman could evade the position of sacrificial officiant (58). In the precolonial era, the king's supremacy was enacted through such ritual relations with inferiors. Quigley (68, 72) also summarises the work of Raheja (Gloria Raheja 1988 *The Poison in the Gift*): in Pahansu, UP, the dominant landowning caste of Gujars make payments to all other castes for ritual services, and these groups are *obliged* to accept the offerings, to ensure the well-being of the patrons.

⁴⁶ There would appear to be some connection between the size of the gtor ma offering and the status of the deity. The Goddess is singled out and treated with some level of respect as the one who legitimates the Buddha's Enlightenment - she receives a relatively large and ornate gtor ma - while the retinue of lesser deities receive a small gtor ma of more basic design. It is also not elevated on a large tripod but simply placed on a plate in a low position.

"hūṃ" at the soles of the feet, becoming blazing rdo rjes, while the rdo rje in the hand is brandished. The aggressive imagery of the *bgegs gtor* offering and the *Command* follows, with the meditation on Wrathful Ones emanating and destroying obstacles while the syllable "hūṃ" penetrates the earth. This meditation leads to the ritual culmination of the domination in a classic act of *sgrol ba*⁴⁷ (killing and liberating) – the earth itself is struck and penetrated with the ritual dagger, now an emanation of the Vajrayāna deity, eliminating any opposition and totally establishing dominion over the entire earth. Aggressive sexual imagery adds an emotional forcefulness to the ritual activity — especially in this context,⁴⁸ the phur bu has phallic connotations and strikes, is inserted into and penetrates the "female" earth.⁴⁹ All versions of the ritual share the theme of a violent possession of the earth in which obstacles are destroyed and all the *sGrub khog* manuals consulted also include the ritual activity of stabbing the phur bu in the central point of the area. Thus, the Earth Ritual does not simply represent an integration of the physical environment into the Vajrayāna vision, but a radical and violent take-over and transformation of it.⁵⁰

BIBLIOGRAPHY

- T.P. Atisha 1991 "The Tibetan approach to ecology" in *Tibetan Review* XXVI, 2, February 1991: 9-14.
- M. Boord 1994 "Buddhism" in J. Holm and J. Bowker (eds) *Sacred Place*, London, Pinter: 8-32.
- C.M. Cantwell 1989 An Ethnographic Account of the Religious Practice in a Tibetan Buddhist Refugee Monastery in Northern India. Ph.D thesis, University of Kent at Canterbury.
- C. Cantwell 1997 "To meditate upon consciousness as *Vajra*: Ritual "killing and liberation" in the rNying-ma-pa tradition", in H. Krasser, M. Torsten Much, E. Steinkellner, H. Tauscher (eds) *Tibetan Studies: Proceedings of the 7th*

⁴⁷ For more on *sgrol ba*, see Cantwell 1997.

⁴⁸ The extent to which sexual implications are overt is variable in phur bu rituals; in destructive rituals where the focus is on the total annihilation of the hostile forces, they may not be well developed. Although none of our *sGrub khog* texts are explicit at this point, it would seem that the sexual dimension is important in phur bu rituals aimed at the domination of the earth. For example, when the Inner Boundary of the ten Wrathful Ones is constructed in NCP, and the ten phur bus are hammered in at the appropriate directions of the maṇḍala, the phur bus are visualised as impaling and piercing through the private parts of the negative forces, which are pinned to the ground, forced to submit passively ("remaining without movement"), in the "single taste of Great Bliss" (NCP 241-242: "g.yo 'gul med cing bde ba chen por ro gcig du gyur").

⁴⁹ Of course, the image of sexual intercourse also suggests connotations of fertility, and such connotations do appear to be important in many Tibetan rituals focussed on earth deities, such as the *sa bcud bum pa* ("Earth Fertility Vases") ritual mentioned in Atisha 1991. In the case of the monastic ritual considered here, any implication that the ritual might enhance fertility is not made explicit. The literal fertility of the earth does not seem to be at issue here, although the implicit connotations of fertilisation no doubt contribute to the idea that the following religious practice is made fruitful and auspicious as a result of the ritual.

⁵⁰ I have considered elsewhere (Cantwell 2001) what these features of the Earth Ritual may suggest about attitudes towards the environment.

Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

C. Cantwell 2001 "Reflections on Ecological Ethics and the Tibetan Earth Ritual", in *The Eastern Buddhist*, Vol.33.1: 106-127.

Dudjom Rinpoche 1991 *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*. Volume One: The Translations (translated and edited by Gyurme Dorje with the collaboration of Matthew Kapstein). Volume Two: Reference Material (Gyurme Dorje and Matthew Kapstein). Boston: Wisdom Publications.

Thubten Legshay Gyatsho (trans. David Paul Jackson) 1979 *Gateway to the Temple: Manual of Tibetan monastic Customs, Art, Building and Celebrations*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

S. Hodge (trans.) 2003 *The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra with Buddhaguhya's Commentary*. London: RoutledgeCurzon.

R. Kohn 1997 "The Ritual Preparation of a Tibetan Sand *Maṇḍala*", in A.W. McDonald (ed.) *Maṇḍala and Landscape*. New Delhi: D.K. Printworld (P.) Ltd.

É. Lamotte 1988 *History of Indian Buddhism: from the origins to the Śāka era* (translated from the French by Sara Webb-Boin). Louvain-Paris: Peeters Press.

F.D. Lessing and A. Wayman 1978 (2nd edition) *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*. Delhi: Motilal Banarsidass.

C. Lévi-Strauss 1955 "The Structural Study of Myth" in *Journal of American Folklore*, Vol. 68 no.270.

C. Lévi-Strauss 1967 "The Story of Asdiwal" in E.R. Leach (ed.) *The Structural Study of Myth and Totemism*, London: 1-48.

R. Mayer 1996a *The Phur pa bcu-gnyis*. A Scripture from the rNying-ma'i rgyud-'bum. Ph.D thesis, Rijksuniversiteit te Leiden.

R. Mayer 1996b *A Scripture of the Ancient Tantra Collection: The Phur pa bcu-gnyis*. Oxford: Kiscadale Publications.

R. Mayer and C. Cantwell 1994 "A Dunhuang Manuscript on Vajrakīlaya" in *The Tibet Journal* Vol.XIX no.1: 54-67.

N. Poppe 1967 *The Twelve Deeds of Buddha: A Mongolian version of the Lalitavistara*. Mongolian text, notes, and English translation. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

D. Quigley 1993 *The Interpretation of Caste*. Oxford: Clarendon Press.

Sharpa Tulku and M. Perrott 1985 "The Ritual of Consecration" in *The Tibet Journal* Vol.X no.2: 35-49.

Sharpa Tulku and M. Perrott 1987 *A Manual of Ritual Fire Offerings*. Dharamsala, HP, India: Library of Tibetan Works and Archives.

K. Tanaka forthcoming "Nāgabodhi's *Śrī-guhyasamājamaṇḍalopāyikā-viṃśi-vidhi*: The Tibetan Translation and Sanskrit Text of Chapters 5 and 6" in M. Tachikawa (ed.) *Three Mountains and Seven Rivers*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Barend Jan Terwiel 1985 "The Rotating Nāga: a comparative study of an excerpt from the oldest Tai literature" in *ASEMI* Vol.XVI 1-4: 221-245.

Thomas 1951 (2nd edition) *The History of Buddhist Thought*. London: Routledge & Kegan Paul.

Works in Tibetan

'Jam mgon A myes zhabs, Ngag dbang kun dga' bsod nams:

bcom ldan 'das rdo rje gzhon nu'i gdams pa nyams len gyi chu bo chen po sgrub pa'i thabs kyi rnam par bshad pa 'phrin las kyi pad mo rab tu rgyas pa'i nyin byed, reproduced from manuscript copies of the ancient Sa-skya xylographic prints by Ngawang Sopa, New Delhi, 1973. [Microfiche, The Institute for Advanced Studies of World Religions, 'Khon lugs Phur pa'i rnam bsad, 'Chams yig brjed byañ.]

From the works of bDud 'joms Rin po che, 'Jigs bral ye shes rdo rje:

dpal rdo rje phur bu bdud 'joms gnam lcags spu gri'i stod las sgrub chen gyi khog dbub grub gnyis 'dod 'jo'i dga' ston from *The Collected Works of H H bDud-'joms Rin-po-che*, Volume 10: 227-277. [Referred to as NCP.]

bdud 'joms gnam lcags spu gri bsnen yig: dpal rdo rje phur bu bdud 'joms gnam lcags spu gri'i stod las byang chub sgrub pa'i man ngag gsal bar byas pa dngos grub rgya mtsho'i dga' ston from *The Collected Works of H H bDud-'joms Rin-po-che*, Volume 11: 71-177.

bdud 'dul dbang drag rdo rje gro lod kyi sgrub pa chen po'i las rim dngos grub gter mdzod which is the sGrub khog section from the bDud-'joms rdo rje Gro lod cycle (printed in Manali). [Referred to as DG.]

'phags mchog nam mkha'i rgyal po'i sgrub chen gyi khog dbub phan bde'i chu gter from the *dam chos sprul sku'i snying thig*. [Referred to as NG.]

rnam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs (= Vairocanābhisambodhi-sūtra). PTT No.126, Vol.5, 240.3.3-284.3.1.

Bod rgya tshig mdzod chen mo 1985 (Tibetan-Tibetan and Chinese dictionary, compiled under the supervision of Prof. Thubden Nyima, Chengdu, Szechuan), Mi rigs dpe skrun khang.

Stein Tibetan Collection No. 579: ff.3-4. Held at the British Library, London.



TAGORE AU TIBET

Françoise Robin (INALCO)

La littérature de fiction romanesque telle qu'on l'entend en Occident est dans de nombreux pays d'Asie un produit de la civilisation occidentale.¹ Sir V. S. Naipaul prétend que « le roman est une manifestation de l'intérêt de l'Occident pour la condition humaine, une réponse au 'ici et maintenant'... En Inde, on préfère satisfaire l'aspiration fondamentale de l'homme pour l'invisible. Certainement pas une bonne qualification pour écrire et lire des romans ». ² Naipaul référait ici à la période qui précéda la colonisation car l'Inde s'est rattrapée depuis, les écrivains anglophones issus de son sol tenant le haut du pavé littéraire dans le monde anglo-saxon et au-delà depuis les années 1980 (S. Rushdie, A. Roy, etc.). C'est souvent par le biais de la colonisation et des missions chrétiennes que cette littérature a pénétré dans des continents éloignés. La colonisation en effet exporta des formes de pensée, des modes d'éducation et des produits culturels qui la caractérisaient ; les missionnaires comprirent vite quant à eux qu'ils auraient plus de succès s'ils traduisaient les textes religieux dans les langues locales et les imprimaient. C'est donc par le truchement d'un impérialisme politique, économique ou religieux que les Indiens ainsi que les Birmans et d'autres peuples colonisés, découvrirent le roman. La Thaïlande, qui ne connut jamais de présence coloniale, fut cependant dirigée par des hiérarques particulièrement ouverts à la 'modernité' (Mongkut, Rama VI) qui permirent aux productions littéraires étrangères de se diffuser parmi les couches éduquées de la société et qui se servirent même de l'imprimerie comme une arme retournée contre les missionnaires.³ Le cas du Tibet est particulier : non seulement il ne connut pas la colonisation occidentale, mais il resta particulièrement fermé aux Occidentaux.⁴ Entre 1750 et 1900, seuls trois d'entre eux atteignirent la capitale Lhasa : Thomas Manning et les Pères Huc et Gabet.⁵ Les Britanniques furent certes présents à la capitale de façon permanente depuis 1904,⁶ mais en nombre si réduit que leur influence fut négligeable sur le plan littéraire - à l'exception de l'éphémère école de Rgyal rtse (1923-1926), où les élèves lurent en anglais *Le Roi Arthur et les Chevaliers de la Table Ronde*,⁷ qui est à notre connaissance le seul témoignage que l'on possède d'un intérêt pour la littérature occidentale au Tibet dans la première partie du 20^{ème} siècle. Les parallèles entre le cycle arthurien et l'épopée de Ge sar peuvent expliquer le choix de ce texte par M. Parker, enseignant britannique de cet établissement. Certains Tibétains s'ouvrirent toutefois au monde qui les

¹ Le cas de la Chine est particulier, puisque le roman de langue vernaculaire y est connu depuis le 16^{ème} siècle.

² *Libération* 14/11/02.

³ Duverdiér 1980 : 239.

⁴ Et plus largement aux peuples non bouddhistes : Gandhi, lors d'une conférence inter-asiatique qui se tenait à New Delhi en 1947, aurait demandé à la délégation tibétaine : « Pourquoi les étrangers ne sont-ils pas autorisés à pénétrer dans votre pays, le Tibet ? Si je viens au Tibet, y serai-je admis ? » (Tsering 1984 : 12).

⁵ McKay 1997 : 7.

⁶ Mais ils ne furent pas autorisés à ouvrir une « Représentation britannique » à Lhasa avant 1936.

⁷ McKay 1997 : 116.

entourait dans la première partie du 20^{ème} siècle, et les plus fortunés d'entre eux envoyèrent leurs enfants poursuivre une éducation 'moderne' en Inde, dans des collèges et lycées tenus par des missionnaires. Nous y reviendrons.

Cette ouverture tardive sur le monde occidental explique en partie le retard pris par la production littéraire de fiction romanesque en tibétain. Une autre raison est que ce genre, associé à l'idée de divertissement ancré dans le monde d'ici-bas, a pu être condamné par les couches lettrées conservatrices de la population tibétaine. Il faut aussi rappeler que le romanesque est un phénomène en général lié à l'urbanisation et la bourgeoisie - or Lhasa, capitale du Tibet jusqu'en 1950, comptait à peine plus de trente mille habitants dans la première moitié du 20^{ème} siècle.

Tout changea à partir des années 1980 – pour des raisons que nous n'aborderons pas ici –, période à laquelle Tibétains découvrirent le monde de la littérature telle que nous l'entendons actuellement en Occident et en Chine. Les vecteurs principaux de cette nouvelle littérature sont les magazines littéraires de langue tibétaine, qui proposent à leurs lecteurs, sur le modèle traditionnel des magazines chinois, des œuvres de fiction, de la prose, de la poésie et une quatrième rubrique où se mêlent critiques et essais. Conscients du retard en matière de connaissance de la littérature mondiale, les deux magazines littéraires phares au Tibet (*Bod kyi rtsom rig sgyu rtsal* et *Sbrang char*), et d'autres, ont entrepris depuis leurs débuts (1980 et 1981 respectivement) de présenter, de façon irrégulière, des écrivains, des textes et des courants de la littérature mondiale : Maupassant, Tolstoï, Goethe, le symbolisme, le surréalisme, etc. (l'effort de création de néologismes est à saluer).⁸ Un nom revient régulièrement : celui de Rabindranath Tagore (tib. : *Rā bheng dhreng la na the The kor*).⁹ Nous allons tenter ici d'analyser cet intérêt pour l'écrivain et intellectuel bengali, et de replacer cet engouement dans un contexte plus large de relations tibéto-indiennes.

Œuvres de Tagore traduites en tibétain

Les Tibétains, on l'a vu, ne se sont que tardivement ouverts à la littérature laïque : si Tagore ne semble pas avoir été traduit en tibétain avant les années 1980, à l'instar des auteurs contemporains ou antérieurs non bouddhiques, un certain nombre de ses œuvres poétiques et romanesques ont été régulièrement traduites depuis lors.¹⁰

⁸ Voir au sujet des traductions en tibétain Maconi 2001.

⁹ Rabindranath Tagore (1861-1941) naquit dans une famille aisée de Calcutta, à l'avant-garde du progrès intellectuel bengali et indien. Il s'adonna très tôt à la composition de poèmes, de chants, de pièces de théâtre et à la peinture, etc. L'obtention du Prix Nobel de littérature en 1913 lui valut une renommée mondiale. En outre, il s'engagea dans des projets nationalistes et sociaux bengalis et indiens, fréquenta Gandhi (c'est Tagore qui est à l'origine de son épithète de Mahātma) avec qui il entretint des relations mitigées et fonda plusieurs établissements éducatifs. Il mourut en 1941, laissant derrière lui une immense œuvre littéraire, dramatique, lyrique, politique et sociale.

¹⁰ Il est intéressant de noter que les magazines littéraires d'expression chinoise à destination des Tibétains proposent aussi un nombre non négligeable de traductions en chinois d'œuvres de Tagore et d'autres auteurs indiens (V. S. Naipaul, R. K. Narayan, etc.). Je remercie L. Maconi (INALCO) pour cette information.

L'œuvre la plus traduite en tibétain est le célèbre recueil de poèmes *Gitanjali*¹¹ qui valut à son auteur le Prix Nobel : la version bengalie publiée en 1910, qui comptait 157 poèmes, fut remaniée et traduite en anglais par Tagore lui-même pour aboutir à une anthologie de 103 poèmes dont 51 seulement appartenaient à la version bengalie initiale. W. B. Yeats, poète et indépendantiste irlandais, signa l'introduction de cette version publiée en 1912. Celle-ci fut traduite en 1913 en français par A. Gide sous le titre *L'Offrande lyrique*.¹² Des extraits de *Gitanjali* furent traduits en chinois dans les années 1910 et 1920. Il fallut attendre plus d'un demi-siècle pour que ce recueil connaisse une traduction en tibétain : Mgon po skyabs, beau-frère du poète et intellectuel Rdo rje tshe ring (alias Ljang bu), lui-même l'un des plus éminents poètes tibétains contemporains, le traduisit à l'initiative d'une fondation caritative américaine dans le cadre d'un programme de traductions en tibétain de grandes œuvres littéraires du monde entier.¹³ La seconde traduction que nous avons relevée est citée par L. Maconi¹⁴ et date de 1983. Aucun détail à son sujet n'est disponible, si ce n'est qu'elle fut publiée à Dharamsala (Inde). En 1984, le professeur K. Angrup Lahuli de l'Institut central d'études supérieures de Sarnath, à Bénarès, traduisit *Gitanjali* et le Tibet House de Delhi le publia. Samdhong Rinpoche (Zam gdong Rin po che) signa la préface et la postface de la réédition de cette traduction en 2000.¹⁵ Le magazine tibétain d'avant-garde littéraire et intellectuelle *Rlung rta*, publié en A mdo en 2001, a publié à son tour une traduction d'un extrait de *Gitanjali*.¹⁶ En 2002, Phun nor, jeune producteur d'émissions littéraires à la radio de la Région Autonome du Tibet, a à son tour publié sa traduction de *Gitanjali*.¹⁷ Phun nor s'est intéressé à la littérature étrangère depuis son passage à l'Institut des Nationalités à Beijing où, avec ses condisciples, il a obtenu qu'un cours y soit consacré. Sa traduction a été publiée à compte d'auteur et a été effectuée à partir du chinois (c'est également le cas pour Mgon po skyabs). Il est intéressant de signaler que Phun nor a relevé avec une certaine surprise que sa traduction se vendait bien. Il envisageait, lors de l'été 2002, de traduire - toujours à partir du chinois - *Guerre et Paix* de Tolstoï, un ou plusieurs écrits de Gogol, ainsi que des pièces de Molière.¹⁸ Enfin, en 2004, le principal magazine littéraire de la Région autonome du Tibet, *Bod kyi rtsom rig sgyu rtsal*, a fait paraître la traduction, par 'Ba' gzhung Khyung thar rgyal, poète de l'A mdo,

¹¹ Hartley 2003 : 400 a été frappée par la popularité de *Gitanjali* « parmi les lecteurs tibétains aussi bien en RPC qu'en exil », popularité qui « recèle le potentiel d'une recherche fructueuse ».

¹² A. Gide nota qu' « aucun écrit ne [lui] avait coûté autant de peine » (Gide 1994 : 28).

¹³ Voir Tagore 2001b. Sa traduction est suivie de trois annexes : la traduction de l'introduction de W. B. Yeats, celle d'un discours prononcé par Harald Hjärne, de l'académie Nobel, lors de la remise du prix au poète bengali le 10 décembre 1913 et enfin quelques réflexions du traducteur au sujet de l'œuvre de Tagore. L'organisation caritative qui a présidé à la traduction de *Gitanjali* a également été à l'origine de la traduction en tibétain de *L'Evolution des espèces* de C. Darwin (déjà publié, en trois volumes) et d'*Anna Karénine* de L. Tolstoï, non encore paru (voir www.trace.org/progra/culture/cul_reading-eng.html pour des détails).

¹⁴ Maconi 2001 : 212, n. 27.

¹⁵ Voir Thakura 2000. Je remercie T. Tsering (Amnye Machen, Dharamsala) pour cette information (courrier électronique, 26 janvier 2004).

¹⁶ Hartley 2003 : 400.

¹⁷ Tagore 2002a.

¹⁸ Communication personnelle, Phun nor, Lhasa, juillet 2002.

des soixante premiers aphorismes poétiques de *Stray Birds*,¹⁹ sous le titre tibétain *Dab chags gling* (Le Monde des Oiseaux).²⁰

Outre ce recueil poétique, au moins cinq nouvelles de l'écrivain bengali ont fait l'objet de traductions et de publications en magazines ou en revues. Bsam gtan nor bu, traducteur en anglais des *Annales Blanches* (*Deb ther dkar po*) de Dge 'dun chos 'phel (1903-1951), a traduit la nouvelle *Natir Puja*. Il ne nous est pas possible de déterminer si cette traduction ait été faite à partir du bengali ou de l'anglais, Bsam gtan nor bu étant « diplômé de l'université [anglophone] 'St Joseph's College', North Point, à Darjeeling ». ²¹ Le choix de la traduction de cette nouvelle en particulier parmi les dizaines qu'a rédigées Tagore n'est pas un hasard : elle a été qualifiée par un commentateur d'« invocation magnifique au Bouddha ». ²² La seule autre information que nous possédons à son sujet est que cette traduction existait dès 1976. ²³ La première traduction à avoir été publiée au Tibet 'chinois', à notre connaissance, est *Bu mo Ma hā ma ya'i sgrung* [L'histoire de la jeune fille Mahāmaya], publiée dans une traduction tibétaine en 1985. ²⁴ Elle fut traduite par Blo gros rgya mtsho et publiée dans un recueil de nouvelles étrangères aux côtés de nouvelles de G. de Maupassant, A. Tchekhov, O. Henry, M. Twain et A. Daudet. Deux autres nouvelles furent traduites en 1992 : *Bsod nams* [Les mérites] et *Gsang ba'i nor rgyun* [La richesse secrète] ²⁵ : nous n'avons pas pu localiser l'original de la première, mais la seconde est traduite en français sous le titre *Le trésor caché* (titre original : Goupto Don). ²⁶ Enfin, en 2001 fut traduit *Nyin gcig* [Un jour], une très courte nouvelle de deux pages dont nous n'avons pu déterminer l'original. ²⁷ Enfin, on relèvera avec intérêt que la première œuvre cinématographique de Khyentse Norbu (tib. : Mkhyen brtse nor bu), réalisateur bhoutanais de *La Coupe* (tib. : *Phor pa*) et de *Voyageurs et magiciens* (tib. : *Chang hub thengs gcig gi 'khrul snang*), est un court métrage intitulé *Etto Motto*. Réalisé en 1995, ce film est présenté comme le « portrait de la vie d'un village bhoutanais inspiré par Tagore ». ²⁸

Outre les traductions de textes, il faut mentionner aussi les articles consacrés à Tagore : en 1994, le magazine *Sbrang char* proposait un portrait de l'auteur bengali dans le cadre d'une série sur les grands écrivains du monde, où il côtoyait Dumas père et fils, Hugo, Maupassant, Pouchkine, Cervantès, Goethe, Lu Xun, Guo Moro, Mao Dun et Ba Jin. ²⁹ Tagore est donc le seul auteur asiatique non chinois à figurer dans cette série d'articles. En 2001-2002, le même magazine s'est attaché à présenter à ses lecteurs, dans un effort d'ouverture à la communauté internationale des lettres, des œuvres phares de la littérature mondiale. Au rang des autres œuvres mentionnées

¹⁹ Recueil publié dans sa version anglaise (traduite du bengali par l'auteur) en 1916 à New York chez MacMillan et qui comptait au total 326 aphorismes.

²⁰ Tagore 2004.

²¹ Tibet Journal 1976, n.p.

²² Bhikku Sangharakshita, in www.buddhismtoday.com/english/sociology/CO4-modernworld.htm

²³ Cela fait l'objet d'une note au détour d'une ligne dans le *Tibet Journal* 1976.

²⁴ Voir Tagore 1985. Cette nouvelle (titre original : *Mahāmaya*) a été traduite et publiée en français sous le titre *Le Bûcher funèbre* dans Tagore 1962 : 145-158.

²⁵ Tagore 1992a et Tagore 1992b.

²⁶ Tagore 1962 : 45-70.

²⁷ Tagore 2001a.

²⁸ D'après le dossier de presse de *Voyageurs et magiciens*.

²⁹ Gru char 1994.

dans cette série figuraient *La Divine comédie* (*Lha'i rol dbyangs*) de Dante, *Faust* (*Hphu hre te*) de Goethe, *Eugénie Grandet* (*O'u ye nyi Ko lang tha'e*) et le *Père Goriot* (*Rgad po Ka'o*) d'H. de Balzac, *Le Collier* (*Mgul rgyan*) de G. de Maupassant,³⁰ et *L'Illiade* (*Dbyi le ya the*) et *L'Odyssée* (*A'o te sa'e*) d'Homère. Étonnamment pour un lecteur français, Tagore y figurait également pour son roman *Gora* [tib. : *Kar la*] publié en 1907.³¹ Nous proposerons plus loin une hypothèse qui explique la présence singulière de cette œuvre assez méconnue en Occident³² parmi les géants du genre.

Pourquoi cet intérêt pour Tagore ?

Tagore le Nobélisé.

La très courte notice biographique que consacre Sangs rgyas à Tagore conclut par la remarque qu'il fut le premier oriental à avoir obtenu un Prix Nobel de littérature.³³ Pour tous les peuples asiatiques il représente effectivement un symbole fort : celui de la reconnaissance des intellectuels de ce continent par l'intelligentsia occidentale. Plus de cinquante ans devaient s'écouler pourtant avant qu'un autre Asiatique l'obtienne (le Japonais Kawabata en 1968). Dans un monde dirigé aujourd'hui comme à l'époque de Tagore par les puissances occidentales de culture judéo-chrétienne, cette reconnaissance d'une altérité résonne toujours favorablement, chez les Asiatiques en général, et chez les Tibétains en particulier. Les écrivains du haut plateau espèrent tous que l'un d'entre eux obtiendra un jour un Prix Nobel de littérature – la dimension politique de cet espoir ne doit pas être ignorée –, d'autant plus qu'entre 1994 et 2001 trois lauréats ont été asiatiques (le Japonais Kenzaburo Oé en 1994, le Chinois naturalisé français Gao Xingjian en 2000 et le Britannique d'origine indienne Sir V. Naipaul en 2001) et qu'Alai, écrivain tibétain d'expression chinoise, a reçu en 2000 le plus prestigieux prix littéraire chinois, le prix Mao Dun.³⁴ Cet intérêt pour le Prix Nobel chez une population relativement coupée du monde extérieur et dans l'ensemble assez ignorante des événements qui agitent la scène internationale doit être relevée et mérite une explication : en 1982, l'attribution de ce prestigieux prix littéraire au Colombien G. García-Márquez reçut un écho inédit en Chine. En effet, pour les intellectuels chinois, et plus largement pour le pouvoir de Beijing, le couronnement de cet écrivain signifiait symboliquement la reconnaissance – tardive – du talent des écrivains du tiers-monde par leurs pairs occidentaux. Cela valut à l'œuvre de G. García-Márquez un engouement massif chez les écrivains et les lecteurs chinois – *Cent ans de solitude*, paru en 1967, fut traduit cette année-là –, engouement qui favorisa l'émergence du courant littéraire du 'réalisme magique' en Chine et assit la notoriété de ce prix littéraire dans l'Empire du milieu. Cette renommée était exacerbée par le fait qu'aucun écrivain chinois n'avait encore été choisi comme lauréat par l'académie

³⁰ Cette nouvelle fut traduite (d'après le chinois) dès le début des années 1980, et a elle aussi bénéficié de plusieurs traductions en tibétain – voir Maconi 2001 : 218, n. 47.

³¹ Gru gzings 2001. Gru gzings 2001 : 152 donne 1910 comme date de parution, mais Tagore 2002b indique 1907 pour la première parution en bengali et 1924 pour la traduction anglaise.

³² Pour une traduction française, voir Tagore 2002b.

³³ Sangs rgyas 1985 : 180.

³⁴ Son roman lauréat, *Les Pavots Rouges* (publié en chinois sous le titre *Chenai luoding* – litt. : *La poussière tombe*), a été traduit entre autres en anglais et en français.

suédoise. « Les intellectuels et hommes politiques chinois se sont demandé avec angoisse pendant des décennies quand un Prix Nobel de littérature serait attribué à la Chine, et cela plus particulièrement depuis le milieu des années 1980, quand l'obtention d'un Prix Nobel fut promue au niveau d'un problème politique officiel et que l'angoisse autour du Nobel atteignit le statut de 'complexe' (*Nuobeier qingjie*) parmi les écrivains, les critiques et les universitaires ». ³⁵ Il est évident que ce 'complexe du Nobel' a partie liée avec le nationalisme chinois moderne et la recherche d'une reconnaissance à la fois nationale et internationale. ³⁶ L'attribution du prix à Gao Xingjian n'a pas satisfait les autorités, Gao s'étant exilé en Europe depuis 1988, ayant à plusieurs reprises dénoncé le régime chinois et ayant acquis la citoyenneté française en 1998. Liliane et Noël Dutrait, traducteurs français de l'œuvre de Gao, ont relevé au début de l'année 2004 que « tout récemment est parue en Chine une brochure qui présente les Prix Nobel de littérature du monde entier, depuis l'origine. Aussi incroyable que cela puisse paraître, on passe directement de l'année 1999 à l'année 2001, afin de ne pas mentionner Gao Xingjian ! » ³⁷

Tagore l'écrivain lyrique et engagé. La qualité d'écriture de Tagore est indéniable. De ses poèmes émane un lyrisme éthéré qui rappelle certaines formulations tibétaines, ainsi la phrase suivante extraite de la traduction française de *Gitanjali* : « Ravissant est ton bracelet gemmé d'étoiles et où des myriades de bijoux sont sertis ». ³⁸ Ses nouvelles sont elles aussi parfois empreintes d'un lyrisme qu'apprécient les lecteurs tibétains : « ... j'essaie avec toute mon âme altérée d'une soif inapaisable de pénétrer ce mince mais insondable mystère, comme ces étoiles qui épuisent les heures, nuit après nuit, espoir de percer le mystère de la sombre nuit avec leur regard baissé qui ne dort et ne clignote pas ». ³⁹ D'autre part, la poésie de Tagore, pour des auteurs tibétains qui se sont ouverts tardivement à la modernité littéraire, est à l'occasion citée comme un exemple de 'poésie obscure' : un certain Skya bha, qui a pris part à une discussion polémique récente au sujet de la poésie obscure (tib. : *rab rib kyi snyan ngag*) en tibétain, « considère que la transition graduelle de la poésie facilement compréhensible à la poésie obscure est un phénomène de toutes les littératures mondiales. En effet, il [Skya bha] pose que la poésie la plus sublime est celle qui est difficile à comprendre. Skya bha cite le poète français Mallarmé et le poète indien Tagore dans le cadre de la valeur de la poésie obscure ». ⁴⁰

³⁵ Lovell 2002 : 1.

³⁶ *Ibid.* : 3.

³⁷ Dutrait, Liliane & Noël, *Le Monde*, « Gao Xingjian, seul et libre », 13 février 2004 : 14. Un entretien (Xining, août 2004) avec Rang sgra, romancier *a mdo ba* à succès, et par ailleurs amateur de l'œuvre de Tagore qu'il lit en chinois, a permis de vérifier l'efficacité du travail de censure exercé par les autorités chinoises à l'encontre de Gao Xingjian : notre interlocuteur n'avait jamais entendu parler du Nobel franco-chinois.

³⁸ Tagore 1994 : 85.

³⁹ Tagore 1962 : 155-156.

⁴⁰ Hartley 2003 : 391. L'article de Skya bha est : « Go dka' ba snyan ngag gi yon tan yin : Sku zhabs Gangs zhun la bgro gleng gi tshul du phul » [L'obscurité est une qualité poétique : offrande sous forme de conversation avec M. Gangs zhun], publié dans *Sbrang char* 2000/4: 119-122.

Tout autant que la forme, c'est également le contenu des écrits de Tagore qui touche les lecteurs tibétains d'aujourd'hui : la spiritualité qui émane de certaines nouvelles résonne également avec familiarité aux oreilles tibétaines ; on pense tout particulièrement à la nouvelle *Le Trésor caché*, où la quête d'un trésor matériel débouche sur une quête spirituelle. Parallèlement, ses écrits sont engagés socialement, et proposent des interrogations sur la délicate négociation du passage entre tradition et modernité, thème qui concerne particulièrement les Tibétains aujourd'hui. On sait que Tagore a combattu, notamment *via* ses nouvelles, certaines traditions brahmaniques comme la tradition du mariage arrangé entre enfants, le conservatisme religieux, la coutume de la *sati* (suicide des veuves par immolation sur le bûcher de l'époux défunt, décrit dans sa nouvelle *Le Bûcher funèbre*),⁴¹ etc. Les écrivains et intellectuels tibétains partagent ce concept d'engagement dans le monde, en faveur d'une réforme sociale, pour trois raisons principales : d'une part, ils sont les héritiers d'une longue tradition d'écriture religieuse elle aussi utilitariste (les rares écrits de fiction attestés au Tibet traditionnel étaient presque tous des récits destinés à l'édification morale et spirituelle de leurs lecteurs) et, à peu d'exception près, ne se sont pas encore lancés dans la recherche stylistique littéraire pure. D'autre part, en tant qu'intellectuels éduqués, ils se sentent à la pointe du progrès et de la réflexion sur la société. Si les thèmes chers à Tagore ne rejoignent que rarement ceux des Tibétains, pour d'évidentes raisons liées à une différence d'arrière-plan culturel, son attitude globale de réformateur social trouve un écho favorable chez les écrivains tibétains contemporains qui se sentent également investis d'une mission d'éducation et de réforme sociale, mission encouragée par les autorités de tutelle.⁴² En effet, celles-ci favorisent les œuvres où sont véhiculés divers thèmes comme l'émancipation féminine, le libre choix de son partenaire, l'importance de l'éducation, la critique de la religion, la dénonciation de la corruption, la célébration de la science, etc. Un passage du célèbre poème de Don grub rgyal, *La Cascade de la jeunesse* (1983) : « Conservatisme, crainte, superstition, paresse / Notre génération ne les admet pas / Moyen-âge, barbarie, obscurantisme, immobilisme / Notre époque ne leur accorde aucune place »,⁴³ ne trouve-t-il pas un écho dans le commentaire que fit Gandhi de l'œuvre de Tagore : « Je considère le Poète [Tagore] comme une sentinelle qui nous avertit de la venue des ennemis appelés bigoterie, léthargie, intolérance, ignorance, inertie et autres de la même engeance » ?⁴⁴ Enfin, la situation politique actuelle en zone tibétaine n'est pas sans rappeler celle de l'Inde face au colon britannique. L'engagement de Tagore en faveur de la langue bengalie⁴⁵ et de l'indépendance indienne⁴⁶ est bien connu. Nous avons brièvement mentionné plus haut la longue présentation dont bénéficie le roman *Gora* au

⁴¹ Pour la version tibétaine, voir Tagore 1985 et pour la traduction française, Tagore 1962.

⁴² Nous rappelons que la littérature est officiellement placée en Chine sous la tutelle des services de la propagande.

⁴³ Don grub rgyal 1997 : 136.

⁴⁴ Cité par Dutta & Robinson 1995 : 13.

⁴⁵ Outre qu'il baignait dans une ambiance nationaliste (son père ne souffrait pas de recevoir du courrier rédigé en anglais), Tagore participa à une 'académie de bengali' où des intellectuels bengalis créaient des néologismes pour des noms propres, des termes modernes, etc. (Dutta & Robinson 1995 : 193-194).

⁴⁶ En 1904, Tagore publia un essai politique en faveur de l'indépendance de l'Inde. Son frère composa par ailleurs ce qui allait devenir l'hymne national indien.

milieu d'œuvres éminentes de la littérature mondiale : celle-ci peut s'expliquer si on se penche sur le thème de ce roman. Il narre les aventures de Gora, jeune Bengali éduqué et profondément religieux des années 1920, qui lutte face au colon britannique et certains de ses compatriotes acculturés pour la redécouverte et le respect des valeurs traditionnelles de la culture et de la religion indiennes. L'extrait d'une conversation entre le protagoniste et un ami est éloquent : « Ceux que *vous* appelez illettrés sont ceux aux côtés de qui je me range. Ce que *vous* appelez superstition, c'est ma foi. Tant que vous n'aurez pas d'amour pour votre pays et que vous ne prendrez pas le parti de votre peuple, je n'admettrai pas de votre part un mot qui dénigre la mère patrie ». ⁴⁷ On peut supposer que le personnage de Gora évoque chez les Tibétains leurs propres préoccupations nationalistes, préoccupations impossibles à exprimer ouvertement. La description que fait Grug gzings du personnage éponyme du roman est assez éloquent en ce qu'elle met tout particulièrement le doigt sur cette caractéristique : « Gora, le protagoniste, est un hindou animé par l'idéal patriotique, un jeune homme opiniâtre et déterminé. A peine diplômé de l'université, il prend la tête d'une organisation patriotique et endosse la responsabilité de chasser le colon anglais afin de libérer son peuple ». ⁴⁸

Tagore et la Chine.

Tagore était un grand voyageur qui fréquenta de nombreux cercles poétiques, littéraires et intellectuels internationaux. Outre le Japon, Singapour, la Malaisie, Sri Lanka, etc., il se rendit à deux reprises en Chine (avril-mai 1924, juin 1929) sur l'invitation d'un groupe d'admirateurs. Ces visites avaient plusieurs buts : en premier lieu la réactivation des relations entre l'Inde et la Chine qui vivaient dans une quasi ignorance mutuelle depuis le 11^{ème} siècle après une intense période d'échanges sous la dynastie Tang, période à laquelle des pèlerins chinois s'étaient rendus en Inde, parfois avec le soutien de la cour impériale, en quête des textes et doctrines originaux du bouddhisme. ⁴⁹ Deuxièmement, Tagore souhaitait diffuser sa vision originale du développement dans lequel s'engageaient ou auquel aspiraient les pays asiatiques, et, plus globalement, les pays non occidentaux colonisés ou non. Il nourrissait une conception mitigée de la notion de progrès véhiculée par l'Occident, fondée sur le seul progrès matériel. A ce type de développement, il préférerait un progrès incorporant des valeurs traditionnelles nationales. Cette attitude provoqua gêne et irritation, la Chine étant alors imprégnée du « Mouvement du 4 mai 1919 » qui prônait un rejet des fondements de la culture traditionnelle afin de s'engager sur la voie de la modernité à l'occidentale. ⁵⁰ Quoi qu'il en soit,

⁴⁷ Tagore 2002b : 99.

⁴⁸ Gru gzings 2001 : 152 (*Brtsams chos nang gi mi sna gtso bo Rgya gar chos lugs pa Kar la ni rgyal gces kyi snying stobs shugs drag cing / rang gshis brtan zhing brling ba'i na gzhon zhig yin / Slob chen mthar phyin ma thag Rgya gar rgyal gces pa'i mthun tshogs kyi dbu bzhugs su bsdad pas / mi rigs bcings 'grol gyi ched du dbyin ji'i mi ser spel mkhan mthar skrod gtong ba khur du blangs te*).

⁴⁹ C'est en 1036 que le dernier *pandit* indien se serait rendu en Chine (Dutta & Robinson 1995 : 248). On peut noter qu'un arrière petit-neveu de Tagore, Amitendranath Tagore, publia en 1967 sa thèse de doctorat soutenue à Viśwa-Bhārāti (cf. plus loin), sous le titre *Literary Debates in Modern China 1918-1937* (Tagore 1967), rédigé à l'issue d'un séjour à l'université de Beijing (1947-1950) en compagnie de quelques autres jeunes Indiens envoyés par leur gouvernement en Chine (cf. « Foreword », in Tagore 1967 : i, xi).

⁵⁰ La pensée de Tagore dans ce domaine est particulièrement bien illustrée par l'affirmation suivante : « pendant plus d'un siècle, l'Occident prospère nous a hypnotisés avec un tel

ce voyage permit à certaines œuvres de Tagore d'être traduites en chinois,⁵¹ notamment par son plus fidèle admirateur et disciple, Tan Yunshan (1898-1983). Ceci nous intéresse ici directement car les intellectuels tibétains contemporains sont tributaires des traductions en chinois pour s'ouvrir aux formes culturelles et littéraires étrangères. Deux exemples parmi d'autres de cette 'longue marche translinguistique' selon l'expression de L. Maconi 2001⁵² sont d'une part l'œuvre de Romain Rolland qui, si elle est quasiment oubliée en France, est toujours populaire parmi les couches éduquées chinoises et tibétaines, entre autres parce qu'il fut en son heure un ardent défenseur d'un rapprochement Orient-Occident, et d'autre part *La Dame aux camélias* de Dumas fils, roman somme toute banal mais traduit récemment en tibétain⁵³ car il jouit en Chine d'une renommée particulière comme l'a relevé S. Leys : « Mao Zedong, recevant une délégation de sénateurs français, célébra devant ses visiteurs perplexes *La Dame aux camélias* comme le meilleur exemple du génie littéraire de la France : comme tous les intellectuels de sa génération, il avait lu la traduction de Lin Shu un demi-siècle plus tôt, et en avait gardé un souvenir ineffaçable ». ⁵⁴ Ce facteur d'ordre pratique n'est pas négligeable, car il faudra encore attendre plusieurs années avant que les Tibétains d'aujourd'hui aient accès aux grands textes de la littérature mondiale dans leur langue originale, les structures d'enseignement supérieur ne permettant pas aux Tibétains de mener de front un cursus en tibétain et en chinois tout en apprenant une langue étrangère.

Tagore l'Indien. Si les Tibétains s'intéressent particulièrement à Tagore, c'est aussi parce qu'il leur permet de renouer avec le Bengale (pays d'origine d'Atisha) et plus largement avec l'Inde, pays sacré (*'phags yul*),

succès, et nous a si bien entraînés à la suite de son char, que nous nous sommes accordés à reconnaître que ce char était le progrès, et que le progrès était la civilisation, quand bien même la fumée nous faisait suffoquer, le bruit nous assourdissait, notre impuissance nous rabaissait, la vitesse nous accablait » (extrait d'un discours prononcé par R. Tagore le 14/4/1937 à l'adresse d'un auditoire chinois lors de l'inauguration d'un centre d'amitié sino-indien, au sein de son institut Viśwa-Bhāvāti).

⁵¹ *Gitanjali* (ou un extrait ?) semble avoir été publié pour la première fois dans une traduction chinoise en octobre 1915, puis en 1918. Les traductions ultérieures sont datées de 1920, 1922, 1923, 1925, 1948 et 1955 (pour des détails concernant les différentes traductions d'œuvres poétiques de Tagore en chinois, voir Zhang 1994). Une biographie de Tagore (*Mon professeur Tagore* ; ch. : *Wode Laoshi Taige'er*) a paru au Guizhou en 1986. Wei Fenjang, l'auteur, fut le premier étudiant chinois à avoir fréquenté l'université fondée par Tagore en Inde (je remercie Shao Baoqing, Université Bordeaux 3, pour ces informations).

⁵² Voir Maconi 2001 : 217 et n. 45 pour constater combien les Tibétains sont tributaires des traductions chinoises des textes de la littérature mondiale.

⁵³ Publié en feuilleton dans la revue *Lho kha'i rtsom rig sgyu rtsal*.

⁵⁴ Leys 1998 : 150. Lin Shu (1852-1924) fut un traducteur prolifique : il traduisit près de deux cent romans d'auteurs étrangers (Tolstoï, Scott, Dickens, Hugo, Maupassant, etc., et des auteurs de second rang) sans connaître une seule langue étrangère. Dans le cas de *La Dame aux Camélias*, qui lui avait été conseillé par un ami de retour de France, « l'ami racontait l'intrigue et Lin Shu la transcrivait en chinois classique. Cette *Dame aux camélias* chinoise eut un succès prodigieux ; il faut dire qu'elle était très supérieure à l'original ; tout en étant d'une fidélité scrupuleuse au récit de Dumas fils, qu'elle reproduit paragraphe par paragraphe, phrase par phrase, son style est admirable de noblesse et de force concise – imaginez ce que deviendrait un roman-feuilleton dans le latin de Tacite ! » (Leys 1998 : 150). *La Dame aux camélias* a depuis été retraduit en chinois.

horizon de perfection dans l'imaginaire tibétain depuis le 11^{ème} siècle⁵⁵ et jusqu'à nos jours encore, bien que le monde où vivent les Tibétains ait un « arrière-plan aussi éloigné de l'Inde médiévale que peut l'être la Chine de l'après Révolution Culturelle ». ⁵⁶ Phun nor, interrogé sur les motifs qui le poussèrent à proposer une troisième traduction de *Gitanjali*, indiqua qu'il souhaitait entre autres contribuer à resserrer les liens qui avaient longtemps uni le Tibet à l'Inde. En effet, si les rapports indo-tibétains furent féconds pendant la période de première diffusion du bouddhisme au Tibet (*snga dar*, 7^{ème}-9^{ème} siècles) puis pendant la période dite de la deuxième diffusion (*phyi dar*, 11^{ème}-14^{ème} siècles), l'invasion de l'Inde du nord par les Musulmans (12^{ème} siècle) sonna le déclin du bouddhisme sur le territoire où il avait vu le jour et marqua la fin de l'étroite collaboration entre coreligionnaires indiens et tibétains,⁵⁷ même si l'intérêt pour l'Inde était toujours en éveil parmi les Tibétains du 18^{ème} siècle, ainsi que l'a relevé M. Aris : les récits du voyage au Tibet de deux Britanniques, G. Bogle et S. Turner, « montrent combien ces deux hommes subirent une avalanche de questions [au sujet de l'Inde] par les lamas et officiels qu'ils rencontrèrent pendant leur voyage ». ⁵⁸ En 1904, enfin, l'invasion britannique ouvrit un passage commercial entre l'Inde et le Tibet, et quelques années plus tard, l'exil du 13^{ème} Dalaï-lama à Darjeeling (1910-12) acheva de renforcer la reprise des liens entre ces peuples voisins. Certains enfants de familles nobles tibétaines furent scolarisés dans les établissements scolaires missionnaires indiens et le commerce transhimalayen connut une embellie. Que les traductions en tibétain de textes indiens excèdent en nombre celles de textes russes⁵⁹ dans la revue *Bod kyi rtsom rig sgyu rtsal* n'est pas fortuit, mais le signe évident d'un processus sélectif conscient en faveur de l'indianité chez les rédacteurs en chef et les traducteurs tibétains – alors que, rappelons-le, le fonds de traductions modernes chinoises de textes russes excède sans aucun doute et dans une proportion importante celui des traductions de textes indiens. Enfin, il est

⁵⁵ Kapstein 2003 (pour cette référence nous sommes référé à une version préliminaire de l'article, dans une pagination temporaire).

⁵⁶ Kapstein 2003.

⁵⁷ Tout contact ne fut pas rompu pour autant, comme le montre l'article de L. Shastri (Shastri 2002).

⁵⁸ Aris 1994 : 8. Leurs voyages eurent lieu respectivement en 1774 et 1783. Toutefois, un siècle exactement plus tard, un religieux de la région du Gtsang, le Seng chen Bla ma, confia à l'explorateur S. C. Das que « le Tsang comptaient [sic] cinq personnes qui s'intéressaient à la science et à l'étude – le *Shape* Porapa, le secrétaire en chef (Dun-yig chenpo) Ka-chan Dao, le Donyer et lui-même... Il existe, ajouta-t-il, de nombreux autres érudits à Tashilhunpo et dans divers autres monastères du Tsang mais ils ne s'intéressent personnellement qu'à la littérature sacrée ; ils ne prennent pas soin de connaître la science et la civilisation des autres grands pays comme celui des *Phyiling* (étrangers) ou encore de l'Inde » (Das 1994 : 118). On ne peut donc conclure à partir de ces seuls témoignages, d'autant plus que quelques pages plus loin, Das rapporte que ses assistants eurent une conversation au monastère de « Non chu » avec « le lama Rimpoché de Non chu qui posa de nombreuses questions concernant Calcutta, les chemins de fer, les télégraphes et les téléphones dont il avait entendu parler par des voyageurs. Lui-même, dit-il, avait inventé un téléphone et venait juste de s'engager dans l'élaboration qui lui permettrait de communiquer à distance au moyen de coups de marteau. Il était très curieux d'en savoir plus à propos du gaz éclairant. Le lendemain, Ugyen retourna voir le lama qui lui posa de nombreuses autres questions sur les ressources de l'Inde, son gouvernement, son commerce, ses lois, etc., notant tout ce qu'il entendait » (*ibid.* : 218). D'après Das, « Non chu » se situe dans le Gtsang, à proximité de Phun tshogs gling, du village de « Shendar ding », près du village de « Keshong », entre Gzhis ka rtse et Sa skya.

⁵⁹ Maconi 2001 : 224.

clair que l'intérêt pour l'Inde s'est accru depuis 1959 avec l'exil du dirigeant spirituel et temporel tibétain, le 14^{ème} Dalai-lama, dans la province septentrionale indienne de l'Himachal Pradesh.

Tagore le mystique moderne.

Gide (1869-1951), traducteur en français de la version anglaise de *Gitanjali* et lui-même Prix Nobel en 1947, écrit : « Ce que j'aime dans le *Gitanjali*, c'est d'abord qu'il est tout petit. Ce que j'aime dans le *Gitanjali*, c'est qu'il n'est encombré d'aucune mythologie. Ce que j'aime dans le *Gitanjali*, c'est que point n'est besoin de préparation pour le lire ». ⁶⁰ Tagore avait une vision de la religion (brahmanique) éloignée de tout dogmatisme et souhaitait retourner aux sources authentiques de son courant spirituel et à l'étude de la poésie sanskrite. Ses écrits, et en particulier *Gitanjali*, présentent une facette nouvelle de la spiritualité : cet homme moderne avait de la religion une vue proche peut-être de celle qu'on voit insensiblement se dessiner parmi certains Tibétains intellectuels laïques, éloignée de tout dogme. Ainsi, *Gitanjali* concentre avant tout un ensemble de pensées humaines dans leur universalité et dénuées de références culturelles, une « joie tout naturelle au sentiment de la vie universelle » comme l'écrivit A. Gide. ⁶¹ Cette absence de références culturelles ou mythologiques a certainement séduit une certaine partie de l'intelligentsia laïque tibétaine attirée par l'universalisme humain mystique tel que le propose Tagore. La traduction en tibétain en 1996-97 de courts écrits de Khalil Gibran (1883-1931), poète mystique libanais que l'on peut rattacher à cette même mouvance spirituelle et humaniste, confirme cette ouverture. ⁶² L'œuvre de Tagore, qui présente une approche épurée de la spiritualité où la religion est tout sauf sectaire, évoque le mouvement non-sectaire (*ris med*) qui a donné au Tibet certains de ses maîtres les plus éclairés au 19^{ème} siècle ; d'autre part, elle se détourne du sectarisme dont les Tibétains ont pâti, qu'il soit religieux, avec l'hégémonie *dge lugs pa* depuis le 17^{ème} siècle, ou politique durant la Révolution culturelle. ⁶³ Ensuite, cette attitude universaliste contribue à rapprocher les grands courants spirituels du monde entre eux, permettant ainsi aux Tibétains d'établir des ponts entre les autres peuples et eux-mêmes. Enfin, les écrits de Tagore posent que modernité et tradition ne sont pas incompatibles : si la frange la plus radicale des Tibétains intellectuels n'hésite pas à critiquer la tradition et à rejeter le bouddhisme tibétain, ⁶⁴ la majorité d'entre eux fait preuve de circonspection à l'égard du

⁶⁰ Gide 1994 : 4.

⁶¹ Gide 1994 : 18.

⁶² Gibran 1996-1997. Les deux pages de traduction d'aphorismes de Gibran sous le titre de *Bye thang gi 'tshol snyeg* [A la recherche du désert] désignent peut-être des extraits du recueil *Le Sable et l'Ecume*. Le traducteur est Byams pa tshe brtan.

⁶³ Dans le résumé de *Gora* qui est donné dans le magazine tibétain *Sbrang char*, on souligne le thème de « la critique du sectarisme religieux » (*grub mtha' phyogs zhen... la dgag pa brgyab*) (Gru gzings 2001 : 152).

⁶⁴ Dans une attitude qui n'est paradoxale qu'en apparence, les plus critiques de la tradition étant parfois les plus nationalistes : ils sont à la fois angoissés par la question de la survie des Tibétains au sein de l'ensemble chinois, et terriblement critiques envers la tradition qu'ils accusent de n'avoir pas pu défendre l'identité tibétaine à l'époque contemporaine. Voir au sujet des critiques radicales de la culture tibétaine en zone tibétaine chinoise Hartley 2002. La communauté exilée connaît des interrogations parallèles : un film de fiction réalisé par un Tibétain, Padma don grub, *We are no monks* (On n'est pas des moines) (2004), raconte comment une poignée de jeunes Tibétains fomentent un attentat contre un

matérialisme qui leur apparaît comme la voie d'un progrès et d'une modernité imposée par les dirigeants *han* où l'identité propre des Tibétains risque à terme de se diluer. Cela est plus particulièrement vrai depuis le lancement en 2001 de la campagne chinoise de 'développement des régions de l'ouest' (ch. : *Xibu da kaifa*), qui affecte les zones de population tibétaine : une chercheuse australienne relève que pour « de nombreux Tibétains... [cette campagne] ne sera pas 'civilisatrice', mais conduira à la dégradation de la culture tibétaine ». ⁶⁵

Tagore et le Tibet.

Ces quelques remarques ont évoqué les liens de Tagore avec la Chine, et sa réception *a posteriori* chez les nouveaux intellectuels tibétains. Il est temps de se pencher sur les liens directs qui ont rapproché Tagore et le Tibet, car ils existent, même s'il n'est pas sûr que les Tibétains en soient conscients.

S'il ne se rendit jamais au Tibet, Tagore passa à l'âge de douze ans quelque temps en compagnie de son père à Dalhousie (dans l'actuelle province indienne de l'Himachal Pradesh), aux pieds de l'Himalaya. Reparti seul à Calcutta, la première lettre qu'il écrivit à son père, resté sur place, concernait la possible invasion russe « depuis les cols du Haut-Tibet » ⁶⁶ (à la fin du 19^{ème} siècle, l'heure était au *Great Game* où les Anglais et les Russes se disputaient le contrôle de la Haute-Asie).

A Kalimpong (Darjeeling), le Révérend Graham (1867-1942), missionnaire présent dans la région depuis 1889, offrit le premier duplicateur ronéo en octobre 1925 au Révérend Babu Tharchin (tib. : Mthar phyin) pour imprimer le journal tibétain *Gsar 'gyur me long* et en septembre 1928, il lui offrit une presse lithographique manuelle. Or il s'avère que le Docteur Graham « se lia d'amitié avec le grand poète et prix Nobel bengali, Rabindranath Tagore, et avec le fils de celui-ci, qui avait une maison à Kalimpong ». ⁶⁷

On lit dans l'introduction à un manuel littéraire tibétain-sanskrit publié en 1939 par l'université de Calcutta ⁶⁸ que Tagore, conscient de l'importance des études tibétaines au Bengale, « s'assura de son enseignement au Viśwa Bhārāti ». ⁶⁹ Tagore, en effet, vécut à une époque où le bouddhisme était revalorisé en Inde, notamment parmi l'élite brahmanique, grâce entre autres à l'entremise des courants spirituels théosophistes et de la Mahabodhi Society. Cette réévaluation conduisit, on l'a vu, à un regain d'intérêt pour les textes sanskrits anciens et Tagore y fut sensible. Il fonda ainsi Viśwa Bhārāti, « le premier institut de la culture asiatique se développant sous la collaboration conjointe des savants occidentaux et orientaux ». ⁷⁰ L'institut comptait au départ trois départements : beaux-arts, musique et études

dirigeant chinois en visite en Inde afin que la communauté internationale se penche sérieusement sur la question du Tibet, puisque l'approche bouddhique non-violente prônée par le Dalai-lama semble avoir échoué.

⁶⁵ Cooke 2003 : 49.

⁶⁶ Tagore 1991 : 63.

⁶⁷ Jamyang Norbu 1998 : 35. On sait que ce journal contribua à la popularité de Gandhi auprès des Tibétains (Tsering 1984 : 11). Y fut-il question de R. Tagore ?

⁶⁸ Où le tibétain était enseigné depuis 1922-23, dispensé par un moine bhoutanais, Padma Chandra (McKay 1997 : 113).

⁶⁹ Bhattacharya 1939 : ix.

⁷⁰ Nag 1999 : 117-118.

indiennes. Là, furent enseignés au départ la littérature bouddhique, le sanskrit, le pâli, le prakrit. L'éminent bouddhologue et orientaliste français Sylvain Lévi y enseigna entre autres le tibétain dès 1921-22 puis ce fut le tour du Professeur G. Tucci, un des plus grands spécialistes de l'histoire et de la religion tibétaines du 20^{ème} siècle, en 1925-1926.⁷¹ Par ailleurs, Tagore était aussi lié à Sven Hedin (1865-1952), explorateur suédois qui atteignit Shigatse (Gzhis ka rtse) à la fin du 19^{ème} siècle ; il rencontra l'explorateur et pèlerin japonais Ekai Kawaguchi (1866-1945), qui passa deux années au Tibet et il côtoya l'explorateur et tibétologue russe Nicolas Roerich (1874-1947).⁷² Tagore rencontra même le plus éminent savant tibétain du 20^{ème} siècle, Dge 'dun chos 'phel (1903-1951), lors d'une visite que ce dernier fit à Kalimpong.⁷³ Tagore lui proposa un poste de professeur de tibétain à Śāntiniketan, « bien rémunéré et lui assurant une certaine sécurité, mais il déclina l'offre, car il était venu en Inde 'pour errer, pour voir et apprendre, non pour s'établir dans une situation confortable' ». ⁷⁴ Tagore éprouvait-il un intérêt particulier pour le Tibet ? Pas directement. Le tibétain l'intéressait dans la mesure où la maîtrise de la langue tibétaine permettrait de « retrouver certains textes indiens oubliés et préservés par chance dans des traductions tibétaines », ⁷⁵ et il avait « encouragé avant les années 1920 le Pandit Vidhusekhar Śāstri à apprendre le tibétain » dans ce but.⁷⁶ La motivation de cet homme qui resta profondément brahmanique était guidée par sa quête de la nature de l'identité indienne : il tenait le bouddhisme et le sikhisme comme des expressions à part entière de l'identité indienne, et ne voyait dans le bouddhisme qu'une extension de celle-ci.⁷⁷ D'autre part, il était l'artisan d'un rapprochement des grandes civilisations asiatiques, notamment chinoise et indienne, et crut longtemps à une identité pan-asiatique. Le célèbre cinéaste indien Satyajit Ray, qui y passa trois années dans les années 1940, déclara plus tard : « Śāntiniketan ouvrit mes yeux pour la première fois sur les splendeurs de l'art indien et de l'Extrême-Orient. Jusqu'alors, j'étais totalement sous la coupe de l'art, de la musique et de la littérature de l'Occident ». ⁷⁸

Enfin, la personne qui permit à Tagore de lancer un pont entre la Chine et l'Inde, ce bouddhiste chinois du nom de Tan Yunshan, établit lui aussi un lien direct avec le Tibet. A la suite peut-être de la deuxième visite de Tagore en Chine (juin 1929), Tan partit en 1930 en direction de Lhasa comme « envoyé spécial chinois » : « on lui fit la requête inattendue de rendre visite au 13^{ème} Dalai-lama à Lhasa pour une affaire officielle [*a certain official business*] ». ⁷⁹ Il était accompagné de Xie Guoliang, nommé par le

⁷¹ Il fut assez déçu par le fonctionnement de l'institut et ses relations avec Tagore se distendirent après son séjour. Il confia à un correspondant que « s'il y a un endroit où l'Est et l'Ouest ne peuvent se rencontrer, [c'est] Śāntiniketan » (Dutta & Robinson 1995 : 275-276). Śāntiniketan est le nom de l'endroit où était implanté Viśwa Bhārāti.

⁷² Qui composa un essai intitulé *Tolstoi et Tagore* (Dutta & Robinson : 380).

⁷³ Stoddard 1985 : 190.

⁷⁴ Stoddard 1985 : 208.

⁷⁵ Nag 1999 : 117.

⁷⁶ Nag 1999 : 117.

⁷⁷ Il composa un essai sur le bouddhisme, *Buddhadeva*.

⁷⁸ Dutta & Robinson 1995 : 324.

⁷⁹ Pachow 1999 : 48. Tan Yunshan lui-même écrivit qu'il se trouva au Tibet « dans l'hiver 1930, de manière tout à fait accidentelle, un événement qu'il n'est pas besoin de raconter

Guomintang en 1924 « Emissaire se rendant au Tibet »⁸⁰ - qui mourut en route. Xie devait remettre « des lettres de ce gouvernement [chinois] au 13^{ème} Dalai-lama ». ⁸¹ Tan atteignit seul Lhasa lors de l'hiver 1930. Il profita de son séjour pour apprendre les trente lettres de l'alphabet tibétain⁸² et rencontra finalement le 13^{ème} Dalai-lama au début de l'année 1931 : « quand j'étais au Tibet, logeant au Palais Résidentiel (Norblingone) [Nor bu gling ka]..., je dus répondre aux nombreuses questions posées par feu le Dalai-lama, le 13^{ème}, et par ses ministres, au sujet de l'Inde. Je leur racontai ce que Gurudeva [Tagore] et Gandhiji faisaient en Inde et comment leur inspiration allait changer le destin de l'Inde. Sa Sainteté, feu le Dalai-Lama, était tout particulièrement intéressée par le mode de vie de Gandhiji et son mouvement *Satyagraha*.⁸³ Il me demanda donc de faire parvenir son message personnel à Gandhiji ». ⁸⁴ Tan poursuivit ensuite sa route vers l'Inde (il arriva à Kalimpong le 7 mars 1931) et remit la lettre à son destinataire le 27 avril 1931, lettre rédigée par le Dalai-lama soi-même.⁸⁵ Gandhi ne disposait pas de

ici » (Tan 1999b : 194). Est-ce une manière de dissimuler des activités politiques entreprises pour le compte du Guomintang ?

⁸⁰ Il avait été auparavant en poste dans l'armée chinoise au Tibet (1910-1913). Je remercie Fabienne Jagou (EFEO) pour ces informations.

⁸¹ Menon 1999 : 71.

⁸² Tan 1999b : 195.

⁸³ Litt. « Force de la vérité », terme qui désigne un mouvement de résistance non violente à l'occupant britannique. L'attitude des Tibétains envers Gandhi était mitigée avant 1959 : d'après A. Radhu, un Musulman du Ladakh qui s'établit à Lhasa, « la classe aristocratique exprimait souvent de la réserve envers le mouvement national indien et les tendances démocratiques qu'on y manifestait... De façon générale, les milieux de la noblesse ressentait plutôt du dédain pour l'idéologie qui inspirait la lutte pour la liberté de l'Inde... Dans l'action non-violente, arme principale du nationalisme indien, ces féodaux [les nobles tibétains] ne voyaient ni grandeur, ni sens du pouvoir » (Radhu 1981 : 194). Mais Rinchen Dolma Taring, elle-même membre de l'aristocratie de Lhasa, écrivit dans son autobiographie que « tous les Tibétains éprouvaient un grand respect pour lui [Gandhi], car nous disions qu'il était une réincarnation de Padmasambhava » (Taring 1994 : 198). Les souvenirs de Mme. Taring sont peut-être influencés par l'exil et l'impression positive de l'action non-violente de Gandhi que les Tibétains ont peu à peu apprécié à la faveur de l'exil en Inde et d'une connaissance approfondie de l'histoire indienne. Aujourd'hui, l'approche non-violente de Gandhi est devenue un repère pour les hommes politiques exilés : le journal officiel du gouvernement tibétain en exil, *Shes bya* [Connaissance], a consacré une partie de la deuxième page de couverture de son numéro d'octobre 2003 (volume 36, n°4) à un portrait et une citation de Gandhi – section habituellement consacrée à une représentation de divinités bouddhiques, d'éminents maîtres spirituels tibétains du passé ou de l'actuel Dalai-lama. Plus significatif encore, en 1996, Samdhong Rinpoche (Zam gdong Rin po che), ancien président de l'assemblée populaire tibétaine en exil et actuel *bka' blon khri pa* (président du Conseil des ministres du gouvernement tibétain en exil), a repris le concept de *Satyagraha* comme mode de résistance tibétaine à l'intérieur du Tibet (on trouvera à ce sujet une interview du représentant politique et religieux tibétain à l'adresse internet : www.himalmag.com/2002/september/satyagraha_in_exile.htm). Il semble toutefois que cette initiative a fait long feu.

⁸⁴ Tan 1999b : 193. La biographie du 13^{ème} Dalai-lama confirme cette visite et l'envoi d'une lettre à Gandhi : « *Lo der Go min tang Bod sog u yon lhan khang nas mi sna Than Yun hran la mjal 'phrad gngang zhing Than Yun hran Rgya gar brgyud phyir log byed skabs Ta'a la'i Bla ma mchog nas Than Yun hran la Rgya gar du Kan ti mjal bar phebs te nga'i bya ba zhig yod pa sgrub dgos zhes bka' mngags kyang gngang* » (Blo bzang tshe brtan & Padma skal bzang 1989 : 290-291) : « Cette année-là, [le 13^{ème} Dalai-lama] accorda une entrevue à Than Yun hran, émissaire du Bureau des affaires tibétaines et mongoles. Alors que Than Yun hran s'en retournait *via* l'Inde, le Dalai-lama lui ordonna « Il faut que vous alliez rencontrer Gandhi en Inde et que vous fassiez quelque chose pour moi » ».

⁸⁵ Tan 1999b : 195.

traducteur et dit à Tan, qui lui demandait une réponse : « Je vais lui écrire, mais pas une réponse, car j'ignore le contenu de sa lettre. Ne connaissant pas le tibétain, je vais lui écrire en gujarati : il ne comprendra pas, mais j'espère qu'il appréciera autant que moi [j'ai apprécié son courrier] ». ⁸⁶ La lettre fut envoyée de Calcutta en mai 1931. ⁸⁷ T. Tsering mentionne toutefois une correspondance du 13^{ème} Dalai-lama, rédigée le 8^{ème} jour du 5^{ème} mois tibétain de l'année Fer-Mouton (1931), soit entre la mi-juin et la fin juillet de cette année, en réponse à une lettre de Gandhi reçue par le dirigeant tibétain le 25^{ème} jour du 4^{ème} mois de cette même année, soit entre la fin mai et la mi-juin. La lettre de Gandhi mentionne une lettre du 13^{ème} Dalai-lama reçue précédemment et qu'il ne put pas lire. Il est possible qu'il fasse ainsi référence à la première lettre du Dalai-lama. Toutefois, nous avons vu que la réponse de Gandhi avait été rédigée en langue gujarati : or, la réponse du 13^{ème} Dalai-lama en date du 8^{ème} jour du 5^{ème} mois dit : « Je suis désolé que vous n'avez pas pu lire ma lettre précédente car elle était rédigée en *dbu can*... Je joins à celle-ci sa traduction en anglais à votre attention. Vous mentionnez dans votre lettre votre espoir que les Tibétains s'évertuent à pratiquer la doctrine de l'*ahimsa* enseignée par le Bouddha. Je recevrai favorablement vos commentaires visant à clarifier la signification du mot *ahimsa* en anglais et en termes tantriques [*sngags skad*]... Cette lettre-ci a elle aussi été traduite en anglais. Je vous serais reconnaissant de ne pas publier ou propager le contenu de ces deux lettres ». ⁸⁸ Il est donc possible que la lettre de Gandhi en gujarati inclût également une traduction en anglais ou en hindi. ⁸⁹ C'est donc grâce à l'entremise indirecte de Tagore que deux grands dirigeants asiatiques du 20^{ème} siècle, Gandhi et le 13^{ème} Dalai-lama, furent en contact.

⁸⁶ Tan 1999b : 195.

⁸⁷ Panchow 1999 : 48.

⁸⁸ Lettre citée par Tsering 1984 : 11-12, d'après *Collected Works of Dalai Lama XIII*, vol. V. 1981. Delhi [?] : Lokesh Chandra, p. 579 et Shakabpa 1976 : 292. Shakabpa 1986 : 292 parle également d'une correspondance fournie entre le dirigeant tibétain et Gandhi (« *Bdag nyid chen po (Ma hā ta ma) Ghan dhi dang yang phyag bris kyi 'brel ba yang yang yod* »). Tsering 1984 : 13 & 23, n. 4, cite d'ailleurs un autre courrier de Gandhi au 13^{ème} Dalai-lama, en anglais, en date de 1933 (à l'époque, Gandhi était emprisonné), suite à une visite effectuée par un « commerçant » mandaté par le pontife tibétain pour rencontrer l'homme politique indien. Il y est encore question d'*ahimsa*. On peut se demander si la notion d'*ahimsa* fit son chemin chez les Tibétains. En effet, on trouve sur un site internet consacré à la résistance tibétaine l'information suivante, au sujet du choix de l'emblème pour ce mouvement de résistance fondé en 1957 : « The leaders then turned their attention to the choice of formation insignia of the organization and the colour of the banner or the flag. After long debate they finally agreed upon and designed the organization's insignia as a crossed sword on a yellow background. The significance of the background being such is that the Buddhist colour is yellow and the organization's main intention was to defend Buddhism from Chinese Communism. The symbolic reasons for crossed swords were that the flaming sword representing the wisdom sword of Manjushree severs the roots of ignorance which was the root cause of communism. The other sword was the symbol of bravery and it was the only weapon that the Khampas or the Tibetans themselves could make. A great deal of importance was attached to it because in 1944, when a Tibetan delegation to the Afro-Asian Conference in Delhi made a point to meet Mahatma Gandhi, founder of the non-violence movement, as a traditional way of greeting the delegation it offered him white scarves, but Ghandhiji wanted to know if the scarves were made by the Tibetans. When told that they were from China, he refused to take them, saying that he would like only something that the Tibetans themselves made with their own hands and methods" ».

⁸⁹ Que le hiérarque tibétain eût dans son entourage quelqu'un qui comprît le gujarati est une hypothèse assez peu plausible.

En conclusion, l'intérêt actuel des Tibétains pour l'œuvre de Tagore peut en partie s'expliquer par une concordance de sensibilité ou de réalité entre les mondes tibétain et indien,⁹⁰ une ouverture récente aux littératures étrangères, et un souhait de renouer un dialogue longtemps négligé avec l'Inde, toujours perçue comme une source majeure d'influence spirituelle et matérielle. Les intellectuels tibétains d'aujourd'hui parent une Inde ancienne et mythique des couleurs d'un ailleurs à la fois familier et inconnu, où se cristallisent ses souvenirs, ses espoirs passés, ses attentes futures, sans compter que sa redécouverte est également un moyen d'évasion spatio-temporel qui permet de se détourner de l'omniprésente Chine, mais aussi de se rapprocher de leurs frères d'exil et d'évoquer une époque (la première moitié du 20^{ème} siècle) où le Tibet s'éveillait à la modernité, où une frange étroite de la population découvrait les idées nationalistes à l'honneur en Inde, une époque où tout était encore possible avant que ne se ferme la chape de plomb du communisme chinois en 1959. Cette tendance est confirmée par la part belle faite au commerce transhimalayen pendant la première moitié du 20^{ème} siècle par trois romans tibétains récents, qui offrent des prétextes à des descriptions d'objets, de personnages, de mondes indiens et à l'éveil du Tibet à la réalité indienne de cette époque.⁹¹

Enfin, si les liens entre le Tibet et la Grande-Bretagne, entre le Tibet et la Russie, entre le Tibet et la Chine, commencent à être assez bien connus, les rapports intellectuels, politiques, économiques et religieux qui ont uni les Tibétains et l'Inde dans la première moitié du 20^{ème} siècle restent peu explorés : leur étude permettrait de découvrir une autre facette du Tibet en voie de modernisation dès la première moitié du 20^{ème} siècle.⁹²

Références bibliographiques

Aris, Michael. 1994. « India and the British According to a Tibetan Text of the Later Eighteenth Century », in Kvaerne, Per (éd.), *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Fagernes 1992. Volume 1*. Oslo : The Institute for Comparative Research in Human Culture, 7-15.

Bhattacharya, Vidhushekhava. 1939. *Bhota-Prakāsa. A Tibetan Chrestomacy*. Calcutta : University of Calcutta.

⁹⁰ Ainsi que le suggère Maconi 2001 : 229.

⁹¹ Dpal 'byor 1985 ; Bkras gling Dbang rdor 1997 ; Lhag pa don grub 2000.

⁹² On pourrait axer dans un premier temps la recherche sur les personnages liés à Dge 'dun chos 'phel en Inde. Stoddard 1985 : 377-387 cite quelques noms de Tibétains ayant séjourné en Inde dans la première moitié du 20^{ème} siècle : A mdo Smyon pa, Lcang lo can, 'Chi med rig 'dzin, Dge 'dun blo gros, Byams pa 'od gsal, Ka shod Drung yig Nyi ma Bla ma, Ma ya Rin po che, les frères Spom mda' tshang, etc. Les centres d'enseignements du tibétain en Inde (Calcutta, Viśwa-Bhārāti, etc.) pourraient également nous orienter vers des personnalités intéressantes : en 1939, un Tibétain nommé Wangdi (Dbang 'dus) enseignait le tibétain à Viśwa-Bhārāti.

Bkras gling Dbang rdor. 1997. *Bkras gling tshang gi gsang ba'i gtam rgyud*. Lhasa : Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.

Blo bzang tshe brtan & Padma skal bzang. 1989. *Ta la'i bla ma sku phreng bcu gsum pa Thub btsan rgya mtsho'i dgung tshigs*. Beijing : Mi rigs dpe skrun khang, Bod kyi rig gnas lo rgyus rig gnas dpyad gzhi'i rgyu cha bdams bsgrigs vol. 2, n° 11. Bod rang skyong ljongs srid gros lo rgyus rig gnas dpyad gzhi'i rgyu cha u yon lhan khang.

Cooke, Suzette. 2003. « La culture tibétaine menacée par la croissance économique », in *Perspectives chinoises* septembre-octobre 2003 n°79 : 44-57

Das, Sarat Chandra. 1994 [1902]. *Voyage à Lhasa et au Tibet central*. Genève : Olizane.

Don grub rgyal. 1997 [1983]. "Lang tsho'i rbab chu", in *Dpal Don grub rgyal gyi gsung 'bum*, vol. 1. Beijing : Mi rigs dpe skrun khang, 130-137.

Dpal 'byor. 1985. *Gtsug g.yu*. Lhasa : Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.

Dutta, Krishna & Robinson, Andrew. 1995. *Rabindranath Tagore. The Myriad-Minded Man*. Londres : Bloomsbury.

Duverdier, Gérald. 1980. « La transmission de l'imprimerie en Thaïlande. Du catéchisme de 1796 aux impressions bouddhiques sur feuilles de latanier », *BEFEO* 1980 (LXVIII) : 209-259.

Gibran, Khalil. 1996-7. « Bye thang gi 'tshol snyeg », in *Ri bo nyi zla* 1996-7 : 60-61.

Gide, André. 1994 [1913]. « Introduction », in Tagore 1994 : 9-24.

Gru char. 1994. « The kor », *Sbrang char* 1994/4 : 54-56, 43.

Gru gzings. 2001. « 'Dzam gling brtsams chos grags chen gyi mtshams sbyor », *Sbrang char* 2001/3 : 146-154, et plus particulièrement « Kar la » [Gora] : 152-154.

Hartley, Lauran R. 2002. « 'Inventing Modernity' in A mdo : Views on the Role of Traditional Tibetan Culture in a Developing Society », in Huber, Toni (éd.), *Amdo Tibetans in Transition. Society and Culture in the Post-Mao Era. Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS, 2000, vol.2/5*. Leiden : Brill, 1-25.

Hartley, Lauran R. 2003. *Contextually Speaking : Tibetan Literary Discourse and Social Change in the People's Republic of China (1980-2000)*, thèse de doctorat de Indiana University, non publiée.

Jamyang Norbu. 1998. « Graham of Kalimpong », *Lungta 11 Christian Missionaries in Tibet* : 34-35.

Kapstein, Matthew. 2003. « The Indian Literary Identity in Tibet », in Pollock, Sheldon (ed.) *Literary Cultures in History*. Los Angeles : California University Press.

Leys, Simon. 1998. *L'ange et le cachalot*. Paris : Seuil.

Lhag pa don grub. 2000. *Drel pa'i mi tshe gtam rgyud*. Lhasa : Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.

- Lovell, Julia. 2002. « Gao Xingjian, the Nobel Prize, and Chinese Intellectuals : Notes of the Aftermath of the Nobel Prize 2000 », in *Modern Chinese Literature and Culture Fall 2002*, vol. 14, n°2 : 1-51.
- Maconi, Lara. 2001. « La longue marche translinguistique », in Détrie, Muriel (éd.), *France-Asie : un siècle d'échanges littéraires*. Paris : You-feng, 205-236.
- McKay, Alex. 1997. *Tibet and the British Raj*. Richmond : Curzon.
- Menon, K.P.S. 1999. « My Tribute to Tan Yun-shan », in Tan, Chung (éd.) 1999. *In the Footsteps of Xuanzang : Tan Yun-shan and India*. New Delhi : Gyan Publishing House, 71-73.
- Nag, Kalidas. 1999. « Tagore : Pioneer in Asian Relations », in Tan (éd.) : 117-119.
- Pachow W. 1999. « Tan Yun-shan and the Renewal of Sino-Indian Cultural Interaction », in Tan, Chung (éd.) 1999. *In the Footsteps of Xuanzang : Tan Yun-shan and India*. New Delhi : Gyan Publishing House, 41-52.
- Radhu, Abdul Wahid. 1981. *Caravane tibétaine*. Paris : Fayard
- Sangs rgyas (éd.). 1985. *Phyi gling ba'i sgrung thung phyogs bsgrigs*. Xining : Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang.
- Shakabpa, W. D. 1986 [1976]. *Bod kyi srid don rgyal rabs*, vol. II. Dharamsala : Tibetan Cultural Printing Press.
- Shastri, Lobsang. 2002. « Activities of Indian *panditas* in Tibet from the 14th to the 17th Century », in Blezer, Henk (éd.), *Tibet, Past and Present. Tibetan Studies 1*. Leiden : Brill, 129-145.
- Stoddard, Heather. 1985. *Le Mendiant de l'Amdo*. Paris : Société d'ethnographie, Recherches sur la Haute-Asie 9.
- Tagore, Amitendranath. 1967. *Literary Debates in Modern China 1918-1937*. Tokyo : The Centre for East Asian Cultural Studies.
- Tagore, Rabindranath. 1962. *Le Vagadond et autres histoires*. Paris : Gallimard.
- Tagore, Rabindranath (trad. Blo gros rgya mtsho). 1985. *Bu mo Ma hā ma ya'i sgrung*, in Sangs rgyas (éd.), 147-157.
- Tagore, Rabindranath. 1991. *Souvenirs*. Paris : Gallimard.
- Tagore, Rabindranath. 1992a. « Bsod nams », *Sbrang char* 1992/4.
- Tagore, Rabindranath (trad. Tshe ring don grub). 1992b. *Gsang ba'i nor rgyun, Bod kyi rtsom rig sgyu rtsal* 1992/4.
- Tagore, Rabindranath (trad. : Gide, André). 1994 [1913]. *L'offrande lyrique*. Paris : Gallimard.
- Tagore, Rabindranath (trad. Skal bzang rin chen). 2001a. « Nyin gcig », *Bod kyi rtsom rig sgyu rtsal* 2001/3 : 25.
- Tagore, Rabindranath (trad. Chab 'gag Mgon po skyabs). 2001b. *Snyan ngag gi mchod pa (Ke thān kyā li)*. Beijing : Mi rigs dpe skrun khang.
- Tagore, Rabindranath (trad. Phun nor). 2002a. *Gi tan ca li*. Lhasa : Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.

Tagore, Rabindranath (trad. Glotz, Marguerite révisée par Fallon, Pierre). 2002b. *Gora*. Paris : Le Serpent à Plumes.

Tagore, Rabindranath (trad. 'Ba' gzhung Khyung thar rgyal). 2004. « 'Dab chags gling », *Bod kyi rtsom rig sgyu rtsal* 2004/3 : 42-46.

Tan, Chung. 1999a. « Tan Yun-shan - A Historical Role », in Tan, Chung (éd.) 1999. *In the Footsteps of Xuanzang : Tan Yun-shan and India*. New Delhi : Gyan Publishing House, 13-35.

Tan, Yun-shan. 1999b. « My First Visit to Gandhiji », in Tan, Chung (éd.) 1999. *In the Footsteps of Xuanzang : Tan Yun-shan and India*. New Delhi : Gyan Publishing House, 193-197.

Taring, Rinchen Dolma. 1994 [1970]. *Daughter of Tibet. The Autobiography of Rinchen Dolma Taring*. Delhi : Rupa.

Thakura, K. S (trad. et éd. : Angrup Lahuli, K). 2000 [1984]. *Gitanjali*. Varanasi : Bibliotheca Indo-Tibetica, Series 45.

Tsering, Tashi. 1984. « Gandhi : An Old Friend of Tibet », in *Tibetan Review* January 1984 : 11-13, 23.

Zhang Guanglin. 1994. *Zhongguo mingjia lun Taige'er* [Tagore par des célébrités chinoises]. Beijing : Zhongguo Huaqiao chubanshe, Zhong Yin wenhua jiaoliu congshu (Collection 'Les échanges sino-indiens', sous la direction de Wang Shuying).



**ETHNOHISTORIC NOTES ON THE ANCIENT TIBETAN
KINGDOM OF sPO BO AND ITS INFLUENCE ON
THE EASTERN HIMALAYAS¹**

Santiago Lazcano

Translated from Spanish by Rita Granda

...In late 1910 the Pome people killed a senior Chinese official. The Chinese replied with a punitive expedition which provoked open rebellion. In early 1911 Chung Ying, who had been in command of the flying column which entered Lhasa in February 1910, was sent to Pome with some 300 men in the hope that he could pacify the district. He met with scant success, and was soon recalled and replaced by Lo Ch'ing-ch'i, the Amban Lien Yü's private secretary, who had recently returned from an abortive mission to Darjeeling to persuade the Dalai Lama to come home to Tibet. Lo Ch'ing-ch'i had with him perhaps 1000 of the best troops in the Lhasa garrison, and he was soon reinforced by a contingent of Chao Erh-feng's men of the Marches, and by most of the garrison in Zayul. This force achieved some initial successes, but it was quite unable to subdue the Pome tribesmen, who took to guerrilla campaigning in the hills. The Chinese supply and medical services were not up to the strain imposed upon them. Lo Ch'ing-ch'i's army diminished rapidly in size and its morale deteriorated drastically. When Amban Lien Yü recalled the survivors² back to Lhasa in late 1911 they were already on the verge of mutiny. As soon as they learned of the Revolution, which had just broken out in China they refused any longer to obey their officers and they put their commander to death. The Chinese were in control of Pome and Zayul for a very short time. By late 1911 the Pome venture had ended in disaster...

(Lamb, Alastair. *The McMahon Line. A Study in the Relations Between India, China and Tibet, 1904 to 1914. Volume II: Hardinge, McMahon and the Simla Conference.* London: Routledge and Kegan Paul, 1966. : 277).

Introduction

At the beginning of the 20th century, the kingdom of sPo bo, also referred to as sPo yul³, was one of the least known areas of the many kingdoms and semi-independent principalities in Tibet's traditional political environment. The inhabitants of sPo bo had a reputation of being such fearful savages that most intruders, who might have tried to approach their land, stayed away⁴.

sPo yul, or "country of sPo ", is located in the eastern Himalayas, northeast of the bend in the great gTsang po River⁵. Unlike most of Tibet, this area is humid and fertile and it is covered in dense forests and steep gorges. Wheat, barley, peaches and nuts grow in abundance. sPo yul is also known for its production of honey, spices, bamboo and medicinal plants. The area is home to various Tibeto-Burmese ethnic groups known as the

¹ I am immensely grateful to Françoise Pommaret as this article would not have come to light without her wholehearted support, and valuable suggestions and corrections. Since I am not a Tibetan specialist, and many toponyms or names in this relatively unknown region do not have transliteration, I have left some names as they appear in the different Western sources.

² Over a third of the original contingent was killed by the sPo ba. Lamb, 1966 : 372.

³ According to Teichman, sPo yul signifies "Land of Incense". Teichman probably confuses sPo with spos which indeed means incense. Teichman, 1922 : 31, n. 1. The current administrative body for this area is referred to as Bomi or Bome in Chinese terminology.

⁴ David-Neel, 1929: 191, 302-305; Kingdon-Ward, F., 1937: 190; Kaulback, 1938: 95-96; Hanbury-Tracy, 1938: 89, 121; Bailey, 1945: 108, 129; 1957: 154, 157.

⁵ The gTsang po River crosses all of southern Tibet, then flows into Arunachal in India, where it is called the Siang River, and finally becomes the Brahmaputra.

Mon pa and the Klo pa⁶. In addition to these two, the main ethnic group is made up of local Tibetans known as the sPo ba, who appear to be the result of an ethnic fusion between Tibetans and different tribes from east of the Himalayas.

sPo yul is divided into two different areas: sPo stod, or upper sPo, and sPo smad, or lower sPo. The centre of the sPo bo kingdom was in the sPo smad area, although sPo bo also controlled sPo stod and the Padma bkod⁷ district. At times, sPo bo's influence was felt even further than the great Himalayan mountain range, and the kingdom received tribute from the Klo pa (mainly Adi) and Mon pa tribes from the southern part of the frontier. sPo bo enjoyed a great level of autonomy in its relationship with the government in Lhasa; so much so that the region could almost be considered independent.

Origins of the sPo ba Monarchy

The pride and love of independence of the people of sPo bo is ancient; their area has been very important in Tibet's history from time immemorial. According to some traditions, the male forest monkey and the female rock demon who gave rise to all Tibetans, first met in sPo yul⁸. Also, the most secret doctrine, or yang gsang, regarding the origin of the first king of Tibet claims that Nya khri btsan po was born in sPo bo and that his mother was a sPo ba woman named Mos btsun⁹. One author has even speculated that the Tibetan word for Tibet, Bod, may have derived from sPo, which would place the original Tibetan core in sPo ba country¹⁰.

The sPo ba monarchy traces its ancestors to the ancient dynasty of the first Tibetan kings of the Yar lung Valley. The sPo yul kings claim to be descendants of King Dri gum who, according to legend, was the first Tibetan sky-king to be buried in a royal tomb; his body did not ascend to the heavens because the cord linking him to the sky had accidentally been cut.

Dri gum was assassinated by a subject named Lon gnam who then usurped power. After Dri gum's death, his three sons fled to the nearby districts of Nyang, Kong po, and sPo yul. But Lo ngnam was later killed by Ru lag skyes, the son of the queen and the god Yar lha sham po. To restore the royal lineage, Rula kye then made Prince Bya khri return to Yarlung, where he was crowned as sPu de gung rgyal¹¹.

⁶ The original Tibetan term, Klo pa, means "barbarian". Currently, the Chinese prefer to call these groups Lhoba, which is a more politically correct term that means "Southern". The main Klo pa ethnic groups in the sPo yul-Padma bkod area were the Abor, now known as the Adi, and the Mishmi. The Mon pa are now called Moinba in official Chinese terminology.

⁷ Kaulbak, 1938: 121.

⁸ Stein, 1972: 28.

⁹ Norbu, 1995: 16. Samten Karmay also mentions this same origin. Karmay, 1998: 290, 294.

¹⁰ Kingdon-Ward, F., 1937: 190; Kindgon-Ward, 2001: 238.

¹¹ This version was taken from R. A. Stein. Stein, 1972: 49. Dudjom Rinpoche, the deceased superior of the rNying ma order who descended from the royal sPo ba lineage, also refers to this version of the legend. Chatri (Bya khri), Dri gum's middle son, fled to Ka gnam and took possession of Puworong (sPo yul), where he built a residence. Dudjom Rinpoche, 1991. Section One: 972, Section Two: 99. Shakabpa also cited Chatri as successor, though without connecting him to sPo yul. Shakabpa, 1984: 23-24.

According to Phur bu rdo rje in the *sPo bo 'i lo rgyus*, which is the only known modern publication with a genealogy, though incomplete, of the royal sPo ba dynasty¹², Bya khri had been in sPo yul for over ten years and left three sons there when he returned to Yar lung as the new king of Tibet. One of his son's, dBra, had three children, and four lineages arose from the eldest son, dBra dkar dvags ma'i mgar. From these four, the lineage of lHa rje dpal byams kyi chos brgyud is identified with the ancestors of the Ka gnam sde pa¹³.

Other versions, taken from historical documents in Dunhuang and an inscription from the beginning of the 9th century in Kong po, only mention two sons: Sha khri and Nya khri¹⁴. According to Rgya-mtsho Don-grub, Nya khri was Prince dKar po of Kong po, a position which would later be known as the Ka gnam sde pa or Ka gnam rgyal po¹⁵, the King of Ka gnam¹⁶.

The descendants of Nya khri's royal lineage continued to govern Kong po (and sPo yul) while Sha khri's parallel branch established itself in the Yar lung Valley. Both areas fell under the direct control of Yar lung during the reign of gNam ri slon mtshan (6th century), the father of the great Srong btsan sgam po. But the Kong po locals rebelled when Srong btsan was just a child and he had to wait until his term of office before they were again included under Yar lung's command. Also, according to a Kong po inscription, the princes of Kong po maintained certain rights under the governments of Srong btsan sgam po's descendants¹⁷: The Emperor even took it upon himself to guarantee that only members of Prince dKar po's clan could succeed the prince as head of the dynasty. If a direct descendant could not be found, the successor could be one of the Emperor's close relatives or someone chosen by him. The servants and land belonging to the prince, as well as collected taxes and services, continued to be respected. And when it was time to offer tribute to the Emperor, payment could be made with different products: barley, rice, or grapes. During the reigns of Kri srong lde btsan (742-797) and Kri lde Srong btsan (c. 804-815), Kong po received the special status of rgyal phran, or feudal principality, and it was not included in the geographic and military division of the country. These privileges were retained because of common ancestral origins with the btsan po, or emperor¹⁸.

As previously noted, Don-grub states that Prince Kar po of Kong po would later be known as the Ka gnam sde pa but he does not offer any

¹² 1988. *sPo bo 'i lo-rgyus*. Lhasa: Bod-ljongs mi-dmangs dpe-skrun-khang. A good part of the information contained in this History of sPo bo, written in Tibetan, has been made accessible to the western reader by Peter Schwieger along with other valuable notes. Schwieger, 2002. I would like to thank Toni Huber for pointing out this article to me, and for giving me a copy.

¹³ Schwieger, 2002: 217.

¹⁴ Norbu includes both versions: the one that places Chatri as successor, or sPu de gung rgyal. Norbu, 1995: xix, 17, 43; and the version taken from the *Red Annals* of Tsalpa Yung Dorje, which gives the title to Nyatri (Nya khri). Norbu, 1995: xix.

¹⁵ The Tibetan word for king is rgyal po and sde pa refers to the leader of a community but they often refer to the same concept.

¹⁶ Don-grub, 1989: 84. Gyurme Dorje also cites Jatri (Nya khri) as the ancestor of the Ka gnam monarchs. Dorje, 1996: 476.

¹⁷ These rights only refer to Prince dKar po of Kong po; Ka gnam sde pa is never cited in the inscription.

¹⁸ Don-grub, 1989: 84; Karmay, 1998: 213, 214; Ramble, 1999: 16.

information to base this statement on, nor does he explain how or why this transition occurred. As a result of this change, all of the successive sPo ba kings considered themselves as descendants of the Emperor Dri gum. Their privileges were preserved over time and the rulers of sPo yul did not become subject to the direct control of the subsequent central government in Lhasa. Plus, they would hold the title of Ka gnam rgyal po, or King of Ka gnam.

Phur bu rdo rje's version may be closer to reality as it is based on known records from sPo yul, such as the *rGyal rabs gsal ba 'i me long* and other oral and written sources. According to Phur bu rdo rje's version, Bya khri was the first to install himself in sPo yul, and his descendants continued the royal lineage, independent of whoever was governing in Kong po.

In either case, nothing is known regarding the situation in sPo yul and the governance of the area during the many generations after the establishment of the lHa rje dpal byams kyi chos brgyud lineage as the royal sPo ba lineage. During the 22nd generation, Phur bu rdo rje refers to sGom byon dpal gyi rtse mo, who was born towards the second half of the 12th century¹⁹. Of his four sons, Phur bu 'bum became the leader of the country while the other three dedicated themselves to religion. One of them, mGar dam pa, founded the bka' brgyud pa Monastery of Phu lung Chos lding Rin chen spungs during the middle of the 13th century. His successor the abbot Darma 'bum and the lama 'Phags pa helped strengthen control and extended the territories of the sPo ba government. As a result, during the reign of Phur bu 'bum's son, dpon rgan A nyag, the country was united and the area for collecting taxes was expanded.

The Emergence and Consolidation of the Institution of the Ka gnam sde pa

The son of dpon rgan A nyag, dPa' rstal blo gros bzang po, also known as dkon gnyer sPo spo, constructed a palace in Ka gnam, and was the first to be known by the title Ka gnam sde pa or Ka gnam rgyal po. The entire kingdom was united under his control and his government collected tribute from all of sPo bo as well as Kong po and lHo rong²⁰, and some parts of Khams. The *sPo bo 'i lo rgyus* indicates that his control over all of these lands existed to benefit Buddhist teachings²¹. As the territory expanded, administration was reorganized into three units: Shar, dKor and Thog. In Ka gnam, the sPo ba king constructed the fortification Ka gnam Srin po rDzong to defend himself from his enemies.

There is no noteworthy information on the reigns of the next three rgyal po but we do know that the 5th Ka gnam sde pa, mGyar khyung 'bum, governed the country during the second half of the 14th century. It was during this period that the rnying ma pa gter ston²² Sangs rgyas gling pa

¹⁹ Phur bu rdo rje claims that sGom byon dpal gyi rtse mo was born in 1180 but Schwieger claims that another source gives this date for the birth of one of his children. Schwieger, 2002: 218.

²⁰ lHo rong is located in Chab mdo, Khams.

²¹ Schwieger, 2002: 219.

²² The gter ston or "treasure finders" were religious persons dedicated to finding "hidden treasures" (gter), generally sacred texts that were written by saints during times of

(1340-1396) discovered various hidden treasures in Tsa ri, including the seal called Phyang tham rnam bcu dbang ldan that would later be used as the Ka gnam sde pa's seal. Sangs rgyas gling pa also found a gter on the massif of the gNam lcags ' bar ba (7750 m.) in northern Padma bkod²³. The sPo ba king became the protector of the gter ma teachings, as mentioned in the prophecies, and Sangs rgyas gling pa offered parts of his found treasures as sacred objects for the king's enthronement.

After listening to the opinion of the leaders from the three sections of the country, Gam, Ba li and Ka gnam, the Ka gnam sde pa chose the youngest of his nine children, dBang ldan bsod nams grags pa, to occupy the throne²⁴.

Under the reign of the 6th Ka gnam sde pa, seven children from the leading families were sent to study in the province of dBus in central Tibet where the dGe lugs branch of Tibetan Buddhism had started to gain strength. The influence of the Karma Bka' brgyud branch grew during the periods that Tibet was under the control of the Sa skya and Phag mo grub pa (13th-16th centuries), and extended to Kong po and southeastern Tibet, where it is recorded together with the rNying ma branch. The first disagreements between the different Buddhist schools began to arise during the reign of the 6th Ka gnam rgyal po. Though the three schools were spread across three parts of the country, the different regions continued to be united under the figure of the Ka gnam sde pa.

In the 15th century, the famous saint Thang stong rgyal po (1385-1464?)²⁵, visited sPo bo and the king himself, the 7th Ka gnam sde pa dPon chen Ga ris, became a follower and took a wife based on his advice. By the middle of the century, the dGe lugs pa reached sPo stod, and established a monastic state called Chu mdo²⁶. The Chos rDzong Monastery and the bKra shis chos gling Monastery in Sum 'dzom arose around 1464²⁷. After the rule of three undocumented rgyal po, the Ka gnam and the Yid 'ong Monasteries were established in sPo smad during the reign of the 11th rgyal po, bSod nams Odzer. From then on, tensions between the leaders of the three parts of the country, sPo stod, sPo smad and sPo bar²⁸, increased due to the dominance of a different religious school in each area.

After the 11th Ka gnam sde pa, the trail of successors is again lost until the Qosot Mongols invaded Tibet in the 17th century. The Mongols, who supported the dGe lugs School, destroyed many bon po and bka' brgyud pa

persecution or religious decay, as a means of ensuring their survival. Padmasambhava was the most important of these gter-generating saints, at least in the rNying ma pa tradition.

²³ Schwieger, 2002: 220; Dorje, 1996: 297.

²⁴ Though it is not clear if these regions correspond to the previously cited Shar, dKor and Thog, we can deduce from this fact that since at least the beginning of the 15th century, the sPo ba government relied on a council of leaders who acted as ministers to the Ka gnam sde pa.

²⁵ Thang stong rgyal po is known for, amongst other things, building bridges made of iron chains in Tibet and Bhutan, and for opening the route to the Klo pa territory in Kong po. He was a great inventor and has been called the "Tibetan Leonardo da Vinci". Khalen, 1993; Stein, 1972: 79; Ramble, 1997: 199-200.

²⁶ This was one of the ten monasteries affiliated with the Sera byes College which was part of the great Sera monastic complex. Tibetan Buddhist Resource Center (TBRC), Resource Code: G2518.

²⁷ Gruschke, 2004: 129.

²⁸ sPo bar means middle sPo, though the exact location is not clear as most modern references only divide the country into upper sPo (sPo stod) and lower sPo (sPo smad).

monasteries in 1640. Since the Ka gnam sde pa at the time was the protector of the bKa' brgyud School²⁹, a violent battle was triggered in which the sPo ba suffered the most. After defeating the sPo ba, the Mongols burnt Ka gnam Srin po rDzong, the palace erected in the capital by the first Ka gnam sde pa, and prohibited all the bka' brgyud pa books and doctrines. The 20th Ka gnam rgyal po, dPon rgan, decided to flee to the west towards Dvag po and Lho kha. But in the course of his flight, he met a man who offered to settle him on his own land with servants to help build a new palace. The king accepted and the Pad ma dkar po Palace was constructed at a location that was called bShol ba kha. Schwieger feels that this is the same place as Showa or Shöwa, recorded by western visitors as the residence for the Ka gnam sde pa at the beginning of the 20th century. This is quite possible, and would explain the capital's transfer from Ka gnam to bShol ba kha³⁰.

During the reign of the 5th Dalai Lama (1617-1682), another important tension with the Lhasa government arose. The Dalai Lama gave the Pag shod Monastery land that belonged to the royal estates of the sPo bo king; the land was inhabited by approximately 800 families, and included their forced labour. Gruschke points to this interference as the possible seed for later conflicts with the Tibetan government, resulting in the invasion and assimilation of the kingdom in the second quarter of the 20th century³¹.

A new factor occurring in the middle of the 17th century contributed to an increase in the religious and political importance of sPo bo. At this time, a legend attributed to Padmasambhava circulated around Tibet. It referred to an earthly paradise, located in the forested extensions of the eastern Himalayas that would serve as refuge for Buddhists in times of tragedy and persecution; a sanctuary where the fruit grew in abundance and the harvests were always rich.

The Search for the Promised Land, and the Splendour of the sPo ba Dynasty

Due to inaccessibility, sPo yul and Padma bkod in particular, had already served as places of refuge from civil wars or invasions on many occasions. But now, the remoteness and isolation of the territories were enhanced by the added belief of a great number of Tibetans that in some hidden location of its wild expanses, there was a land of paradise where they could free themselves from material constrictions and dedicate their existence to cultivating dharma in peace. Padma bkod thus became one of Buddhism's sacred Hidden Lands (sbas yul), and probably the most relevant for Tibetans.

Since the sPo ba government controlled the Padma bkod district and the access route to paradise, the many yogis and gter ston who arrived in search of the Hidden Land also searched for protection and support for

²⁹ Phur bu rdo rje also adds that the Ka gnam sde pa was the patron of the Phu lung Monastery, cited by Schwieger. Schwieger, 2002: 222, n. 27. Nevertheless, Gruschke places the Ka gnam sde pa as a follower of the rNying ma School, without specifying the time period. According to him, this would explain the majority of rNying ma pa monasteries, in the country. Gruschke, 2004: 129.

³⁰ Schwieger, 2002: 222.

³¹ I would like to thank Andreas Gruschke for sending me the information regarding the sPo yul prior to his recent publication. Gruschke, 2004: 126.

their activities by the Ka gnam sde pa. The kingdom thus acquired a strategic and symbolic role in the Tibetan Buddhist world, especially for the followers of the rNying ma and bKa' brgyud schools.

The first pilgrim's guide to the sacred land was written by the rnying ma pa gter ston Rig 'dzin 'Ja 'tshon snying po (1585-1656). According to him, anyone entering Padma bkod would obtain a vajra-body and dissolve within the rays of a rainbow. And, anyone who took just seven steps towards the sacred land was assured rebirth in paradise in their next reincarnation³².

'Ja 'tshon snying po entrusted his disciple Rig 'dzin bdul 'dul rdo rje (1615-1672) with the tasks of converting to Buddhism the tribes who inhabited the narrow Brahamaputra gorge, and opening the road to the Promised Land. bDud 'dul rdo rje went to sPo yul, where he found a number of gter and "opened" many Hidden Lands. Having found a description of the route to Padma bkod in the sPo bo Dung chu 'i Lha khang³³, he headed there with a number of disciples and found an entrance to the Hidden Land. Later, aided by local hunters, he designed a map of the pilgrim's route to Padma bkod.

bDud 'dul rdo rje transferred his teachings to sTag sham Nus ldan rdo rje (1655-?). This rnying ma pa gter ston was known as the "sPo bo gter ston" since his teachings mainly extended over this area and his reincarnation lineage was supported by the rgyal po of Ka gnam. He was also known as the "dGa' ba lung gter ston" because he "opened" the location of sPo bo dGa' ba lung, where he established a monastery. And, it was here that he discovered the *Yi dam dgongs 'dus rta mchog rol pa*, which contained important information on sacred Padma bkod sites and on the differences between their "12 external territories, 40 internal gorges and 16 secret territories". During Nus ldan rdo rje's time period, there were no permanent Tibetan settlements in the area; the Hidden Land only consisted of hunting territories that were populated by the fierce Mishmi and Abor tribes³⁴. His visionary guidebooks were the basis for Tibet's subsequent exploration of Padma bkod during the 18th century³⁵.

The bka' brgyud pa master Rig 'dzin Chos rje gling pa (1682 - ?) received a prophecy from Nus ldan rdo rje designating him as the person to open the door to the Hidden Land. In 1717, in the middle of the invasion of Lhasa by the Dzungar Mongols, he headed for Padma bkod by way of sPo yul, where he passed on his teachings to the Klo pa and converted many of them³⁶.

³² Sardar-Afkhami, 1996:2.

³³ This historic temple in sPo bo is located in Sum 'dzom, and is dated to the period of the first kings. According to one rNying ma pa tradition, it is one of the four yang 'dul temples that Srong btsan sgam po had constructed to "control the area beyond the frontier", and it would have been called Tshang pa rlung gnon. Sum 'dzom is located between the town of Ra 'og and Ka gnam. The temples from this period had great significance for the gter ston of southern Tibet and their search for the sacred lands: specifically in sPo bo mDung chu 'i lha khang, bDud 'dul rdo rje, Chos rje gling pa and rDo rje thogs med discovered many hidden treasures before leaving for the Promised Land of Padma bkod. Ehrhard, 1999: 233, 235-6.

³⁴ The Abor are currently known as the "Adi".

³⁵ Ehrhard, 1999: 232, 237; Sardar-Afkhami, 1996: 2.

³⁶ According to the text that Sardar-Afkhami quotes as Chos-'byung [sic]: "Having arrived in Spu bo, he endeavored towards opening the 'door' of the sacred place of Padma-bkod...Bestowing the religious pronouncements onto the people of Klo who were like beasts, he laid down the

Shortly afterwards, he suffered a rheumatic attack and died on the border with Klo³⁷. After his death, a few Klo pa hunters insisted that they had seen his body emanating in the depth of the jungle, surrounded by an entourage of female companions. The Chos rje gling pa lineage continued and became the strong point for Buddhism in the Klo pa territories north of Padma bkod³⁸.

The story of his trip to Padma bkod was preserved by Sle lung bZhad pa'i rdo rje, one of Chos rje gling pa's disciples and contemporaries. It describes how in 1729 Padma bkod was controlled by the sPo ba king, who exercised his power by denying the central Tibetans the right to enter the place. In Ehrhard's words: "... *Sle-lung bZhad-pa'i rdo-rje entered the inner part of the 'hidden valley' by way of gNam-lcags 'bar-ba and Padma shel-ri. Before he did so, he received a written message from the court of the Kah-gnam sde pa, in which it was stated: 'This Padmo-bkod belongs solely to the people of Kah-gnam; it is not a place that the inhabitants of dBus and gTsang may enter' ...*"³⁹.

The strength and power of the sPo ba dynasty grew in the second half of the 18th century. During this period, the 21st Ka gnam sde pa, Nyi ma rgyal po⁴⁰, ordered the construction of the sPo bo khang tshang, or the "sPo bo Monastic College" in the great Sera Monastery on the outskirts of Lhasa. The sPo bo khang tshang had 80 pillars, which sheltered all of the sPo ba monks who arrived in Sera to complete their studies. sPo yul also sent many monks to the Tsha ba khang tshang in the Ganden Monastery and the Gangs ri khang tshang in the Drepung Monastery. The Ka gnam sde pa sent money and offers of tea to these three great dge lugs pa centres. Also, there was a camping area for sPo bo monks in the bka' brgyud pa Monastery of 'Bri gung.

It was during the reign of the 21st Ka gnam sde pa that the Tibetan government established the welcoming protocol for the Ka gnam sde pa's visits to Lhasa. When the rgyal po headed for the capital, the first Tibetan delegation greeted him in Kong po rGya mda', the second in Mal gro gung dkar and finally the third welcomed him in lHa gdong sang dkar, near the Holy City. The government of the Dalai Lama thus acknowledged the Ka gnam sde pa's importance and high position, as well as his descent from the first Tibetan kings. The custom whereby the sPo ba monarch would give a certain amount of butter during the sMon lam festival, which was celebrated annually in Lhasa⁴¹, was also initiated at this time.

inclination for religion. The Klo in turn paid homage and reverence according to the customs of the country". Sardar-Afkhami, 1990: 6.

³⁷ Klo or Klo yul is the land of the Klo pa, most of which is currently located in Arunachal Pradesh in India.

³⁸ Sardar-Afkhami, 1996: 6.

³⁹ Ehrhard, 1999: 237. Note the reference to "the people of Kah-gnam" though the capital was located in bShol ba kha at the time. Bailey also found that as late as 1913, many years after the capital had been moved, official documents continued to be dated in sPo Ka gnam, and officials in the kingdom were known amongst the sPo ba as Ka gnam pa. Bailey, 1957: 89.

⁴⁰ The information from the *sPo bo 'i lo-rgyus*, provided by Schwieger, places him as the 21st Ka gnam sde pa. But considering that he was the patron of the 5th sGam po pa, O rgyan 'Gro 'dul gling pa, who was born in 1757, his reign could not have started much earlier than the second half of the 18th century. If we consider that the 20th Ka gnam sde pa, dPon ryan, fled from the Qosot Mongols in 1640, this time period appears to be too long to be covered by only two rulers. Schwieger, 2002: 222; Ehrhard, 1999: 235.

⁴¹ Schwieger, 2002: 222.

King Nyi ma also strengthened the relationship between the religious master and the patron that was already common in other parts of the Tibetan world. The specific master was the bka' brgyud pa O rgyan 'Gro 'dul gling pa⁴², who was the 5th sGam po pa⁴³ (1757 - ?). Together with Rig 'dzin rDo rje thogs med, the “Brag gsum gter ston”⁴⁴, (1746-1797), received support from the sPo ba monarchy to carry out activities in sPo yul and in Padma bkod. After his return to sPo yul from central Tibet, O rgyan 'Gro 'dul gling pa removed numerous gter from the temple of Bu chu and attempted to open various hidden sites in Padma bkod, with the patronage of Nyi ma rgyal po. He was also in charge of the renovation of the famous sPo bo Dung chu 'i Lha khang. It is plausible that king Nyi ma may have looked for advantages other than the strictly religious in a master-patron relationship, especially if we consider that sGam po pa was a specialist in the rituals for repelling military invasion⁴⁵.

During the time of Nyi ma rgyal po, the rnying ma pa monastery of Brag rtsa ri khrod, where the sacred writings of the *Kangyur* were sculpted in stone, was constructed. This *Kangyur* was named *bShol ba khri ra* and it is the only one in this style in all of Tibet. The king was also the patron of the rDo dung, rBa kha, and Yid 'ong Monasteries. During his reign, the sPo bo territory was again expanded, bringing the regions of sPo lung, Mon tsho khag lnga (or the “five lakes of Mon”) and Pyan brug under sPo bo control.

According to the *sPo bo 'i lo rgyus*, the Ka gnam sde pa Nyi ma was a wise and just king, who worked for the benefit of the country and his religion. He ordered convicted criminals to redeem their actions by doing works to benefit the people, such as restoring monasteries, constructing bridges over rivers, cleaning and renovating roads, and constructing irrigation canals. Royal taxes were collected annually. For every 'bo of cultivated seed in the fields, the people had to hand over a bre of barley and a small quantity of butter⁴⁶. A small part of the barley harvest had to be handed-over to the Tibetan government. From then on, various fortifications were built in different parts of the sPo ba geography with the resulting emergence of rdzong in Ka gnam, Yid 'ong, sTong 'jug, sNye po, 'Dem chung, bZung sna, 'Dom chu, rDo dung and sPyan 'brug. Various ministers were sent to these areas as district governors.

The Beginnings of the Kingdom's Decline

At the end of the 18th century, and beginning of the 19th century, the sacred Padma bkod land continued to exercise an enormous attraction, especially for the “treasure seekers” or the rnying ma pa and bka' brgyud pa gter ston, who also enjoyed the support and patronage of the rulers of sPo yul.

At the beginning of the 19th century, the teachings of O rgyan 'Gro 'dul gling pa and of Kun bzang 'Od zer Gar bang had spread throughout the

⁴² Ehrhard, 1999: 229, 235; Sardar-Afkhami, 1996: 3, 4.

⁴³ Abbot of the Dwasg la sGam po Monastery.

⁴⁴ Brag gsum is a lake in the neighbouring province of Kong po where Rig 'dzin rDo rje thogs med found his first gter.

⁴⁵ It appears that on his trip to Central Tibet, he participated in a number of these rituals in order to repel the attacks of the Gorkha armies of Nepal.

⁴⁶ A 'bo is approximately equal to 20 bre; a bre roughly corresponds to a liter or two pints. Schwieger, 2002: 223.

Mon pa clans⁴⁷ who had migrated from Bhutan and Mon yul to Padma bkod at the end of the 18th century. But neither this nor Chos rje gling pa's relative success with the Klo pa could liberate the Tibetan pilgrims from this local threat.

The many travellers who headed for Padma bkod in search of the Promised Land, finally found themselves in a reality that was abysmally far from earthly paradise: a terrain that was horribly precipitous; a climate that was persistently rainy and cloudy; jungles infested with snakes and leeches; and, finally, a decidedly hostile native population who did not hesitate to attack the pilgrims at every opportunity. Nevertheless, for the common pilgrim, all of these adversities signified a kind of spiritual cleansing and the fierce Klo pa natives were regarded as the guardians of the Hidden Land.

The sPo ba monarchy represented the only possible protection from the Klo pa, but the monarchy had begun to weaken since the times of Nyi ma rgyal po. Successive generations of Nyi ma's descendants chose a Ka gnam sde pa and sent the rest of the male members of the royal family to marry the daughters of the country's noble lineages, who usually provided district governors for the rgyal po. This was the case of the Nyi log and dGon rtsa sde pa families. After the reign of the 24th Ka gnam sde pa, Nyi ma's great-grandson, sPras po gsang sngags, who was also known as Zla ba rgyal po, struggles between the different governors became regular, which contributed to the kingdom's diminished power⁴⁸.

sPo bo also experienced conflicts in its relationship with the central Tibetan authority. In 1834, the regent of Tibet, Tshe smon gling, sent one of his ministers, bka' blon Don grub rDo rje Sha tra, to sPo yul at the head of an army. His mission was to crush the Ka gnam sde pa for refusing to pay taxes to the government in Lhasa as required by Tibetan law. The struggle finally ended in Lhasa's favour, and sPo yul was obliged to pay its taxes in accordance with the law.

During the reign of the 25th Ka gnam sde pa, sPras po bsod nams dbyangs chen, sPo yul was invaded by troops allied to both the government of Tibet and the Emperor of the Qing Dynasty in China. The armies were sent to support the Shul mo Monastery, which maintained a dispute with the Ka gnam rgyal po. After a three-year-long war, an agreement was finally reached but, unexpectedly, the monastery's representative killed the Ka gnam sde pa. To end the conflict, the allied troops ordered Shul mo to compensate sPo yul, and then returned to Lhasa. The powerful sde pa from 'Dzoms mtha, one of the king's governors, had a family member named sPras po pad ma, marry the sisters of the assassinated leader, which made him the 26th Ka gnam sde pa. The sde pa also awarded sPras po pad ma the title of sPo bo spyi khab⁴⁹.

⁴⁷ Kun bzang 'Od zer Gar dbang himself was born into a Mon pa family in Padma bkod.

⁴⁸ Zla ba rgyal po also had to face a rebellion from one of his ministers, but the results of this struggle are uncertain. Schwiager, 2002: 223-224.

⁴⁹ Schwiager explores the possibility that both invasions, the first referred to by Shakabpa and the second recorded in the *sPo bo 'i lo-rgyus*, were actually the same invasion. But as he himself notes, if the 1834 date is correct, it would mean an extraordinarily long reign for sPras po pad ma, who occupied the throne until his assassination in 1911. It would be equally extraordinary that one of his wives and the widow of his predecessor would be graced with the same longevity. In 1913, Bailey heard them referred to as the "Poba Queens". Perhaps Bailey was confused by the fact that they were sisters-in-law, as he

The 26th Ka gnam sde pa received little respect from the people of sPo yul since he did not belong to the royal Ka gnam pa lineage and he did not behave like his predecessors: he was greedy and preoccupied with the amassing of material riches; he felt a certain inclination towards thieves and highwaymen; he reduced donations to local monasteries and eliminated sPo yul's contributions to Sera, Ganden and Drepung; he was tardy in handing-over the amounts of butter that he should have paid to the Lhasa government; and, he surrounded himself with a group of thieves, bandits and cheats who became his personal soldiers and robbed travellers and traders passing through the country. During sPras po pad ma's term in office, tensions increased even more amongst the district governors as well as between them and the Ka gnam sde pa.

Despite this, at the end of the 19th century the sPo bo rgyal po, sPras po pad ma, continued to exercise political authority in Padma bkod since the population, who were mostly Buddhists, paid a series of taxes such as butter, pelts, etc. to the sPo ba king in exchange for protection from Klo pa attacks⁵⁰. sPo bo also contributed 100 soldiers to the troops who were sent to the great Tsa ri pilgrimage to protect pilgrims from attacks⁵¹.

The Political and Social Situation in sPo bo at the Beginning of the 20th Century

At the beginning of the 20th century, the kingdom was still reasonably strong and it enjoyed actual independence from Lhasa. It exercised control over Padma bkod and even collected taxes from various Klo pa towns in the southern Great Himalayas, and it had a diverse population of varied ethnic origins all subject to the authority of the Ka gnam sde pa.

The government of the Dalai Lama did not exercise any real political control over sPo bo. The only payment that the sPo ba were obliged to make was a yearly tax to the Lhasa government consisting of 100 ke⁵² of butter to be delivered to the official of the rTse la rDzong district, or rdzong dpon, in neighbouring Kong po⁵³.

The country's internal political organization was complex, as the kingdom was divided into small, semi-autonomous feudal principalities and other areas under the direct authority of the bShol ba kha government. The Ka gnam sde pa governed with the help of a council of 10 ministers. Five feudal leaders, known collectively as the sde dkar lnga, were under the Ka gnam sde pa's authority, and they were in charge of their respective districts: Tang smad, Khar lhag, dGon rtsa, Gar thog and Nyi log. These

referred to them as sisters. He also refers to the mother of both though she could only be the mother of one of them, and her continued existence would be even more extraordinary. Because of these details, this hypothesis is not very realistic. Also, Shakabpa only mentions a raid by the Tibetans, not by troops allied to Tibet and China. Therefore, the invasion by mixed troops must have taken place a long time after the Tibetan regent's attack in 1834. Shakabpa, 1984: 176; Schwieger, 2002: 224, n. 36; Bailey, 1957: 70, 86-87, 92.

⁵⁰ Sardar-Afkhami, 2001: 159.

⁵¹ Many of the pilgrims were sPo ba. Bailey, 1957: 200.

⁵² 12 ke are roughly equal to 1 load.

⁵³ Bailey, 1957: 157. This obligation derived from the war that the sPo ba lost when the allied Tibetan-Chinese troops came to the aid of the Shul mo Monastery, probably during the second half of the 19th century. Schwieger, 2002: 225.

leaders were obliged to pay tribute to the king and, in exchange, they enjoyed considerable autonomy. The most powerful, the leader in Nyi log, had 100 families under his control and the least powerful controlled the destiny of 15 homes⁵⁴.

As previously noted, sPo ba's power also extended over Padma bkod and a few Klo pa groups living even further south. Three sPo ba officials, two laymen and a reincarnated lama, were in charge of the administration of the Hidden Land. The amount of taxes paid to the Ka gnam sde pa varied according to the population: in Makti, each home paid three bre (about 2.7 kg.) of rice a year and three trang ka (about Rs. 1) or cotton cloth every other year; in Hangjo, Tambu, Pari and Me tog, every house paid eight bre (approximately 7 kg.) of rice and one trang ka per year. Taxes paid by the first two hamlets were sent directly to bShol ba kha, while the taxes from Pari and Me tog were designated for the maintenance of the Rin chen spungs Monastery. But the tax that caused the largest misuse of time and resources, and created the most animosity amongst the Padma bkod residents, was the 'u lag system. This tax obliged peasants to transport any traveller authorized by the government, on their journey through the area⁵⁵.

In the case of the Klo pa to the south of the great Himalayan barrier, their obligation to offer tribute to the sPo ba monarchy came from the various military expeditions that the Tibetans had launched to punish the Klo pa for attacking pilgrims and the settlements located near the border. As a result of their victories, the authorities in Kong po and sPo bo exercised their influence as far south as Karko and Shimong in the Siang Valley in India's Arunachal Pradesh⁵⁶.

The population under bShol ba kha's administration was made up of a variety of ethnicities. Since time immemorial, the aboriginal Klo pa populations resided in Padma bkod and a large part of sPo bo, and the native Tibetan element, the sPo ba, lived alongside them. At the time of the arrival of the first Europeans at the beginning of the 20th century, the sPo ba appear to have already experienced an important genetic exchange with their neighbours.

To visitors, the sPo ba look very different from the standard Tibetan from Lhasa, and their features, height, customs and degree of "savageness" are closer to the Klo pa tribes of the eastern Himalayas⁵⁷.

In addition to these two native populations, over time, another group grew in importance within the sPo yul population. This group was made up of people who arrived, attracted by the legend of the Promised Land of Padma bkod, and ended up permanently settling on sPo ba lands, as in the case of the Mon pa who came from Eastern Bhutan and Mon yul⁵⁸. The

⁵⁴ Bailey, 1957: 88, 95; Carrasco, 1959: 137-138.

⁵⁵ Carrasco, 1959: 138; Bailey, 1957: 75.

⁵⁶ Lamb, 1966: 538, 578.

⁵⁷ Their short stature, dark skin and long, loose hair were especially noteworthy. Lamb, 1966: 343; Hanbury-Tracy, 1938: 99, 119; Kaulback, 1938: 121, 134; Kingdon-Ward, 2001: 237-238; Taring, 1992: 69; Ian Baker: personal communication, May 21, 1999.

⁵⁸ Bailey and Dunbar indicate that in 1913 the Drukpa [sic] or immigrants from Eastern Bhutan, still considered themselves as subjects of the Tongsa Pönlop, Ugyen Wangchuck, who became the first king of Bhutan in 1907. However, they also recognized the authority of sPo bo, or in their case, the authority of the governors placed in Kong po by the Tibetan government. The Drug pa tribes thought they should visit the king of Bhutan to pay their respects at least once a lifetime. The Mon pa came from Mon yul, the rTa dbang (Tawang) area that is currently in Arunachal Pradesh in India, and together with the Drug pa, they

pressure of the Mon pa together with that of the Tibetans displaced the majority of the indigenous Klo pa further to the south, into what is now Arunachal Pradesh in India. Another important segment of the sPo yul population was the Khams pa, who also arrived in search of a hidden paradise, escaping from invasions and disasters. But paradise was not the only motive for emigrating to the southeast: many people who arrived in sPo yul were outlaws. The image of Padma bkod as a land of religious refuge, together with the semi-independent political situation with respects to Lhasa, and the isolation of the land led many fugitives to settle in sPo ba territory⁵⁹.

Although little is known of the population's daily conditions, comfort and economic prosperity were probably not common amongst the sPo ba. This would explain, for example, the significant incidence of goiter in the sPo ba population, which probably stemmed from deficient nutrition and a lack of hygiene. The practice of marauding and stealing, so frequently attributed to the people of sPo yul, also fits the hypothesis that resources were scarce, and that the situation was eased by snatching provisions from pilgrims crossing their territory or from compatriots in neighbouring areas⁶⁰. Despite the fact that sPo yul is not a poor land, many may have suffered these alleged shortages as a result of: the population's subjugation to a variety of titular states, with the obligation of paying tribute; their primitive agricultural technology; their bellicosity, which frequently involved internal fighting⁶¹; and the country's relative isolation.

Kinthup, a Sikkimese pundit⁶², describes his 1879 exploration of Tsangpo and reveals the fact that a type of forced labour was present in the country during this period. Kinthup himself was sold by his traveling companion and became the slave of the rdzong dpon of sTong 'jug rDzong, in the extreme northwest of sPo smad. In the end, the abbot of the Mar spungs Monastery liberated Kinthup after paying his owner 50 rupees⁶³.

Political and Cultural Expansion Southward

Around 1901, terrible floods wiped out the valley of the Yid 'ong River, leaving hundreds of people with their fields and houses submerged under a great lake. As a result, many of them decided to leave in search of the Promised Land of Padma bkod. Together with pilgrims from Khams, who

emigrated to Padma bkod at the end of the 18th century. The blending process that Bailey found to be active within both groups finally gave way to one single community, now known as the Mon pa. Bailey, 1957: 74; Lamb, 1966: 320-321; Dunbar, 1984: 266.

⁵⁹ Kaulbak, 1938: 121.

⁶⁰ Goiter was common in the eastern Himalayas; it is related to a deficient diet especially one lacking iodine. Hanbury-Tracy, 1938: 129; Kingdon-Ward, 1937: 45-46, 52; Dunbar, 1984: 251; Mya-Tu, M., 1966: 120-134. Apparently, robbing and marauding were frequent activities for the sPo ba, which gave them a reputation of ferociousness and cruelty that extended over all of Tibet, though it may have been partially exaggerated, as some European travelers who entered these areas claim to have met friendly, helpful people (Kaulback, 1938: 134; Hanbury-Tracy, 1938: 98, 126).

⁶¹ Hanbury-Tracy, 1938: 91; Bailey, 1957: 97.

⁶² The pundit were native explorers who worked for the British Empire in India. Kinthup tried to verify if the gTsang po and the Brahmaputra were really the same river.

⁶³ Bailey, 1945: 12; Bailey, 1957: 19-20. This type of servitude or slavery was common all across the eastern Himalayas. Gros, 1996; Lazcano, 1999; Huber, 1999: 217; Thakur, 2003.

were escaping the atrocities of the Chinese General Zhao Erfeng⁶⁴ in their lands, they crossed the great Himalayan mountain range in 1902 and entered the valleys of the Dri and Mathun rivers now in Arunachal Pradesh, India, which were inhabited by the Chulikatta or Idu Mishmi. They established a colony at Mipi in the Mathun Valley and, at first they were accepted by the locals from whom they bought land. But soon, more sPo ba and Khams pa started to arrive.

At this time, Rje drung Byam pa 'byung gnas, a gter ston from Ri bo che in Khams, embarked upon his search for Padma bkod. With the support of the Ka gnam sde pa, Rje drung first established himself in Chimdro then he crossed the Himalayas and founded the dKar mo gling Temple near Mipi. Despite the fact that many of his followers lost their lives on the road, Rje drung arrived in Mipi with approximately 2,000 pilgrims from sPo yul and many other parts of Khams. This provoked a rise in tensions between the Tibetan immigrants and the local Mishmi. Faced with the disappointment of not finding paradise and threatened by Klo pa hostility, many of the newcomers decided to return home. But quite a few were unable to do so because of bad weather and a shortage of food, and their bodies were abandoned forever in the high Himalayan passes. The main group that remained in Mipi maintained a reasonable coexistence with the Mishmi for about two years. However, before long the Tibetans tried to interfere in the religious life of the Idu by objecting to the local custom of burying the dead with their personal belongings. The Tibetans told the Idu that they should sell the articles for profit and later, they even asked the Idu to hand over their properties, claiming they would look after them. Puhipidi, the spokesperson for the Tibetans, was visiting different settlements trying to persuade their hosts, when he met a local leader named Becha Iku who told him that the Idu were not about to abandon their customs. This provoked a dispute that ended in the assassination of Puhipidi and, after many negotiations and ambushes, culminated in an open war between the two communities that lasted for many years⁶⁵.

The Abor lived a bit further west in the Siang Valley, and they frequently provoked skirmishes with the Tibetans. In 1905, they launched an attack of great magnitude that reached as far north as dGe gling, close to the confluence with the Chimdro River. This alarmed the sPo ba authorities and they reacted by sending a disciplinary expedition to punish the wild Klo pa, who were conquered and expelled. The Klo pa were also obliged to acknowledge that the true border lay south of Jido, a town located 16 km. south of the McMahon Line, which in 1914 became the border between Tibet and India. The sPo ba also claimed the right to collect taxes in various places south of Jido, reaching as far as Shimong and Karko, located 64 km. south of the McMahon Line, though they never attempted to establish a regular administration in these lands⁶⁶.

⁶⁴ For eastern Tibetans, the cruelty of this general and the barbarity unleashed by the troops under his orders had earned him the nickname of "Zhao, the Butcher".

⁶⁵ Bailey, 1957: 36-37; Bhattacharjee, 1983: 32.

⁶⁶ Bailey, 1957: 75; Lamb, 1966: 321, 578. In 1939, R. W. Godfrey, the British Political Officer for the Sadiya Frontier Tract, visited Shimong and Karko and found that both populations were still paying taxes to Tibetan officials, who sometimes collected forced manual labour as well. It seemed possible that after the collapse of sPo bo independence in 1931, collection activities would pass into the hands of the Tibetan government. To avoid this Tibetan influence, in 1941 the British established patrols in Karko and Riga. In 1955, after

The Tibetan search for the Hidden Land continued. Around 1906, another important group made up of a few thousand pilgrims crossed the high passes of the eastern Himalayas, then entered the area by the wrong route and ended up settling in the Yang sang chu, or Nyigong, valley. Their descendants are now known as the "Khamba" of the Upper Siang district in Arunachal. The origin of this group is undoubtedly sPo ba and its members currently claim that the community originated in an area known as Kanam Showa Phudung [*sic*]⁶⁷.

There are indications that the Ka gnam sde pa's authority often crossed the Himalayan frontiers, reaching diverse Mon pa and Klo pa tribes to the south of the great mountain range. For example, T. K. Battacharjee points out how in the oral tradition of the Tangam Abor, the sPo ba monarch took them under his protection and intervened on various occasions, defending them from attacks by the Memba and later the Shimong Abor. In both cases, the king did not even have to send his troops, since the mere threat of punishment and the excessive display of his power were enough to make the attackers respect his authority⁶⁸. The Ka gnam sde pa's protection of the Tangam Abor might explain why subsequent sPo ba immigrants to the Yang sang chu valley settled peacefully in the Tangam area and did not have the same difficulties as their compatriots in nearby Mipi.

Returning to the war in Mipi, according to the oral history of the Idu Mishmi, the Tibetans sent men along the passes and they carried guns to protect their interests. As a result, many Idu lost their lives as they did not have firearms. It is logical to assume that this help from Tibet originated from the Ka gnam sde pa's government, given Mipi's location bordering sPo bo, the mainly sPo ba origins of the majority of immigrants, and the Ka gnam pa's strategic interest in strengthening his influence among the tribes to the south of the frontier. Nevertheless, the Idu were aware of their disadvantage and soon started to use more intelligent tactics. Hidden by the lush jungles of the eastern Himalayas, they attacked the Tibetans by surprise with poisoned arrows then quickly disappeared. Losses were high and more deaths occurred as the Tibetans were not used to this environment. Little by little, disillusionment spread among them and the majority returned to Tibet in 1909, although approximately 100 stayed in Mipi⁶⁹.

Towards the southwest, the influence of the sPo ba reached as far as Bhutan. Since the end of the 18th century, the incarnations from the rBa kha Monastery in sPo yul, known as the rBa kha sprul sku, were connected to the lineage of the Pad gling gsung sprul of the Lha lung Monastery in lHo brag; both were repositories for the teachings of gTer bdag gling pa. Through this connection, in 1891 the 8th rBa kha, Khams gsum rig 'dzin yongs grol, came into contact with Ugyen Wangchuck, who later became

India's independence, Indian officials from Tuting and Mechukha, in the past known as Pachakshiri, met in Kong po with the Gaza sde pa and with the Padma bkod rdzong dpon, in order to finally settle the issue. Nyori, 1993: 77.

⁶⁷ Dutta Choudhury, 1978: 56; Singh, 1995: 167.

⁶⁸ Bhattacharjee, 1975: 19-23. Although no date is given, both incidents could not have occurred before the beginning of the 19th century, since the Memba are none other than the Mon pa of Pachakshiri, the area today known as Mechukha. They had arrived in these lands at the beginning of the 19th century and were subjects of the famous Lha klu family of Lhasa.

⁶⁹ Bailey, 1957: 36-38; Bhattacharjee, 1983: 33.

the first king of Bhutan. The rBa kha sprul sku became the future king's choir master and Ugyen Wangchuck assisted in the restoration of the rBa kha Monastery with numerous donations. Since then, relations between this religious lineage from sPo bo and the royal Bhutanese family, and especially with the central Bumthang area, were vigorously maintained⁷⁰.

Invasions and the End of Independence

The second decade of the 20th century initiated a period in which the sPo ba faced three cruel invasions and met the permanent end to their long independence.

From the beginning of the new century, China's military presence in Khams increased and slowly moved towards central Tibet. In February 1910, the recently appointed High Commissioner for Tibet, Zhao Erfeng, invaded Lhasa with his troops and took control of the city, prompting the Dalai Lama's flight to India. With a good portion of central and eastern Tibet under his control, Zhao soon fixed his gaze on the southeastern areas of rDza yul and sPo yul. Both territories had strategic importance for the Chinese since they held the shortest route between Lhasa and Yunnan, and they gave access to tribal areas in the hills of British Assam. Plus, these areas had an unusually low altitude for the Tibetan environment and a climate that was much more tolerable for future Chinese settlers. As a result, Zhao Erfeng, whose cruelty had already been felt by many eastern Tibetans, was determined to occupy these areas. By August 1910, rDza yul had fallen into the hands of the Chinese, who then began to expand their administration towards sPo yul. But the sPo ba were not as easy to conquer as their neighbours.

Before the Chinese troops arrived, the sPo ba leaders met for discussion at the fortification in Chu mdo and they all agreed to attack the enemy. However, instead of preparing for war, the 26th Ka gnam sde pa sPras po pad ma and his younger brother Blo bzang prepared to safeguard their wealth and move it to Pyan brug and Klo. This enraged the governor of Gar thog and the gnyer pa⁷¹ of the Phu lung Monastery so, in agreement with other local leaders, they sent a message to the sPyan 'brug rdzong dpon explaining what had happened. They called the rgyal po a "devil-king" and demanded that he and his brother be put to death. The Pyan 'brug rdzong dpon agreed and advised the rdzong dpon in Me tog and Da 'o bu to initiate a revolt. When Blo bzang arrived in sPyan 'brug, the governor came out and pretended to welcome him when, suddenly, his men killed Blo bzang and eleven of his servants. At the same time in Me tog, Da 'o bu and the rdzong dpon Ba ri Bu chung waited for sPras po pad ma as he headed for the safety of Klo, then assassinated him and two servants. Thus ended the life of the 26th Ka gnam sde pa, and the country was left without a leader in the face of the Chinese threat⁷².

⁷⁰ I would like to thank Françoise Pommaret for pointing out this connection. Pommaret, 2003. pp: 95-96.

⁷¹ This title is roughly equivalent to "administrator".

⁷² Schwieger, 2004: 227. Bailey also refers to the king's assassination, though he attributes the deed to the Mon pa of Bungmo, who were paid by the Chinese. Bailey, 1957: 87. This story was told by the Queens' gnyer pa but, keeping in mind that he was the official in charge of the murdered king's wife and sister-in-law, it may not have been correct on his part to

Shortly afterwards, a disciplinary expedition, justified by the assassination of a Chinese official, reached the country and instantly unleashed an open uprising. Even after successive reinforcements and two changes in commanding officers, the Chinese troops were not able to crush the natives who took advantage of the precipitous landscape to use guerilla tactics. Chinese morale and provisions fell until two thirds of the troops finally returned to Lhasa at the end of 1911, without having achieved their goal.

Despite the Chinese troops' experience and the fact that sPo yul found itself in an unstable situation after the sudden death of their king, the invader was defeated because of two factors: the natives' knowledge of the terrain, which some had probably used already in their activities as bandits; and their strong independent nature. The sPo ba did not consider themselves as subjects of either Lhasa or China. According to Bailey, the main trait shared by the diverse ethnic groups living under the Ka gnam sde pa was their hatred of the Chinese⁷³. Nevertheless, there was a high price to pay. In 1913, Bailey and Morshead witnessed the devastation caused by the Chinese: the rDo dung Monastery and the Pad ma dkar po Royal Palace in bShol ba kha were destroyed; an infinite number of homes belonging to simple peasants were burned; many men were killed, including the governor of Gar thog; and many fields were left uncultivated when their owners escaped, causing a shortage of food for the population⁷⁴.

Meanwhile, the gter ston Rje drung Byams pa, who was in Padma bkod, had to stop his search for the Lotus Crystal Mountain (Padma Shel ri) because of the Chinese invasion. He returned to Khams, leaving his followers in Mipi without a spiritual guide and without protection from the Idu. The harassment continued and, towards 1918, after the Idu attacked Mipi, the few survivors decided to end the Padma bkod adventure and they returned to Tibet⁷⁵.

Following the assassination of the Ka gnam sde pa, there was not a single male candidate who could occupy the sPo ba throne. As a result, the position was temporarily assumed by both the Ka gnam sde pa's main wife, sNang gsal (his youngest wife, Tig tig, had already died), and by the 25th rgyal po's widow, Anu Zla ba. Since sNang gsal was the 25th rgyal po's sister, she and Anu Zla ba were sisters-in-law. In 1913, Bailey and Morshead traveled to bShol ba kha with the gnyer pa Nam rgyal, who represented the queens, but he apologized and made them understand that it was not advisable for them to meet the queens⁷⁶. A woman in the royal family had a son and a daughter with Kri pa, the governor of dGon rtsa. Their son was recognized as a sprul sku of the Byams pa gling Monastery in Chab mdo. Their daughter married the powerful governor of Nyi log and her son, dBang chen bdud 'dul, became the 27th and last Ka gnam sde pa of sPo bo⁷⁷.

refer to the tale of the king's bad behaviour and his assassination at the hands of his own people. Given the great hostility that the sPo ba felt towards the Chinese, it would have been difficult to find a better scapegoat.

⁷³ Bailey, 1957: 75, 110.

⁷⁴ Bailey, 1957: 92, 104; Schwieger, 2002: 228.

⁷⁵ Bhattacharjee, 1983: 33; Dutta Choudhury, 1978: 56.

⁷⁶ As noted by Schwieger, the two sisters-in-law must have been the "Poba Queens" that Bailey had heard about. Bailey, 1957: 87. Schwieger, 2002: 228, n. 50.

⁷⁷ Schwieger, 2002: 228.

dBang chen bdud 'dul was pre-occupied with avenging his ancestor's assassination, which resulted in the death of Da 'o bu and a member of the Ba ri Bu chung family, as the rdzong dpon had already died. The call of Padma bkod continued to exert an irresistible attraction on many Khams pa and sPo ba at this time. During his 1924 trip to the gorges of the gTsang po River, Kingdon-Ward met many pilgrims who were still looking for the Promised Land⁷⁸.

At first, relations between Lhasa and the new monarch appeared to be smooth. It may have helped that the rgyal po married Tshe ring sgrol ma, the youngest sister of Tsa rong zhabs pad, the famous aristocrat from Lhasa who had great influence over the Tibetan government⁷⁹. But the alleged honeymoon did not last very long⁸⁰. Encouraged by the previous success against the Chinese, the Ka gnam rgyal po decided to stop paying the tribute owed to the central government and he prohibited Tibetan officials from entering his territory. bKa' blon Khri mon, the Tibetan governor in Khams, attempted an agreement with the Ka gnam pa and placed Rutsa Kenchung as his representative in sPo bo. But the sPo ba disobeyed the representative's orders, and killed one of his servants and fifteen soldiers from the Tibetan Army. Rutsa Kenchung had to entrench with his troops in the Chu mdo Monastery, and finally fled to Chab mdo disguised as a sPo ba. In 1926, bKa' blon Khri mon was replaced as governor in Khams by bKa' blon Menkhab Todpa, who sent General (mda' dpon) sTag sna to sPo yul at the head of a regiment. After affecting a peaceful agreement in 1928, the Ka gnam sde pa assassinated five of the general's emissaries and war broke out. The sPo ba king, intimidated by the Tibetan offensive, immediately escaped to India with four of his assistants. The next day, General sTag sna was killed by sPo ba soldiers hiding in the forest and, upon hearing the news, the Tibetan troops disbanded and fled to Ri bo che rDzong. Some time later, the governor Menkhab Todpa sent approximately 3,000 men to sPo yul along five different routes. After three months of intense fighting, the troops of the central Tibetan government finally attained victory. They confiscated the rgyal po's properties, captured four of his ministers, and escorted them to Lhasa.

The government of the 13th Dalai Lama declared that the 27th Ka gnam sde pa had been deposed and, from then on, sPo bo became one more district under Lhasa administration. But the Tibetans feared the return of the Ka gnam rgyal po since the sPo ba people were loyal to him, so they also sent 50 men to search for him in the Klo pa jungles, which were theoretically under British control. According to Don-grub, the soldiers did not find the Ka gnam sde pa but they were afraid to admit their failure to

⁷⁸ Kingdon-Ward, 2001: 146-147.

⁷⁹ Don-grub, 1989: 87; Schwieger, 2002: 229; Tsarong, 2000: 58.

⁸⁰ In his father's biography, Dundul Namgyal Tsarong recounts how Tsa rong invited his sister and the rgyal po to Lhasa where he tried to persuade the Ka gnam sde pa to peacefully yield control of sPo bo to the central government, promising to pay him back with a title for life that would acknowledge his high rank. The sPo ba king left Lhasa without reaching an agreement with Tsa rong and later rejected a new invitation, though his wife, Tshe ring sgrol ma, returned to Lhasa for good. Don-grub, nevertheless, only cites what seems to be the second invitation: after the Ka gnam pa's wife left with all her wealth, and while she was headed back to Lhasa, dBang chen bdud 'dul was warned in Tang me by representatives of the Yid `ong district that it was a trap, so he returned to his palace, and his wife stayed in Lhasa with her treasures. Tsarong, 2000: 58; Don-grub, 1989: 87.

the government. Instead they brought the head of a dead man and presented it to the sPo ba as the head of their rgyal po. But the sPo ba were not in the least bit terrified as they knew it was not the head of their leader since the dead man's teeth were different from the king's. Thus, they continued to be confident of the Ka gnam sde pa's return, though he never would as he died a short time after in Klo pa territory⁸¹. That was the end of dBang chen bdub 'dul, the 27th and last Ka gnam sde pa of sPo bo, and the end of a millennium of sPo ba independence.

Since 1931, the government of Tibet tried to keep order by maintaining two garrisons, in Chu mdo and Chos rDzong, but they do not seem to have achieved their objective. Hanbury-Tracy, in his 1936 trip, visited the Chos rDzong governor who had been placed by Lhasa. The rdzong dpon told him that, four months earlier, the sPo ba had attacked him in his own fortification, in retaliation for a fine that he had imposed on them for disobeying orders. The Tibetan official had to return to the Chu mdo garrison, which sent him a personal guard of 10 men.

Despite the fact that the kingdom is sometimes called sPo smad which indicates that the Ka gnam sde pa's strong point was lower sPo yul, where both Ka gnam and bShol ba kha were located, and that the sPo bo king had less control over sPo stod or upper sPo yul, where the political influence of Lhasa and the religious influence of the dGe lugs School was more powerful⁸², Hanbury-Tracy and his companion Kaulback found evidence of destruction caused by the Tibetan troops in the sPo stod area. In addition to the cited rebellion in Chos rDzong, the authors described the ruin and desolation found in places like Chu mdo and Danshing, an unequivocal sign that the fight against the central government had been bloody and the victors' punishment, vicious. Furthermore, maintaining garrisons in Chu mdo and Chos rDzong, both located in sPo stod, may indicate that the population was not exactly loyal to Lhasa, but rather reluctant to accept its administration⁸³.

Kaulback found the last sPo ba princess in bShol ba kha, which was plunged in destruction in a now a leaderless country. The Tibetans gave lands to the princess and kept her in bShol ba kha as a kind of hostage to ensure the good behaviour of the proud sPo ba. But the princess seemed oblivious to these political disputes as all of her interest was focused on Kaulback taking her back with him on his return to India⁸⁴.

According to Rgya-mtsho Don-grub, conditions grew worse for the sPo ba after their permanent loss of independence, especially their obligation to supply the hated 'u lag service, and many decided to flee. A large number of them probably continued swelling the ranks of the believers who

⁸¹ The circumstances surrounding his death are not clear. Don-grub tells of how Sonam Bankra returned from the south and told the sPo ba that the Ka gnam pa had died from alcoholism. On the other hand, Tai Nyori shows how in 1931 one of the Ka gnam sde pa's followers, Kemi Tsering, blamed the Padam Abor for the death of their leader, and even convinced the Shimong Abor and the Memba to attack the Komkar, a group allied to the Padam, in order to avenge the assassination of their lord. Finally, Tsarong thinks that the rgyal po died from an attack of dysentery. Don-grub, 1989: 89; Nyori, 1993: 76-77; Tsarong, 2000: 58.

⁸² Even so, towards the 16th century, the 9th Ka gnam sde pa, Kun dga rgyal mtshan, had already been "Lord of the Gods" (lha dag) for the Chu mdo Monastery, and had erected the Za la kha ba residence there. Schwieger, 2004: 221.

⁸³ Hanbury-Tracy, 1938: 121, 151, 165, 169; Kaulback, 1938: 133.

⁸⁴ Kaulback, 1938: 133.

searched for refuge in Padma bkod during dark times. No one in sPo bo imagined that in a few years, events would provide the Hidden Land with a massive new group of pilgrims.

In 1950, Mao Zedong's Popular Liberation Army invaded the kingdom of the Dalai Lama. The sPo ba had the opportunity to certify their reputation as savages for the last time when the army passed through sPo yul. In the Su La Pass, which gives access to bShol ba kha from Padma bkod, more than 100 Chinese were killed by the sPo ba in the same location and situation as in 1911⁸⁵. It was the last act of a world that was beginning to disappear. In the following years, many Tibetans fled in search of the Promised Land. In 1956, Bka' 'gyur Rin po che, a disciple of Rje drung Byams pa, led a group of unfortunates but they were unable to find paradise, and the abuses suffered during the trip weakened them. They did manage to cross the frontier and settle in Tuting, in Arunachal Pradesh. The following year, another disciple of Rje drung, Lhab rdong sprul sku, had more success and, together with his followers, settled in a fertile frontier valley where yaks were pastured and barley was grown. But, three years later, they were removed by helicopter by Indian Army commandos. In 1959, the Chinese Army perpetrated its military occupation and produced the last flood of pilgrims searching for refuge in the sacred lands of the Buddhist prophecies⁸⁶.

Conclusion

The old kingdom of sPo bo, having enjoyed a long independence in Tibetan history, finally fell during the first decades of the 20th century. Among the factors involved was the increase in power struggles between the leading families since the reign of the 24th Ka gnam sde pa, which had provoked the death of his three successors in extra-ordinary circumstances, amongst other things. But, without a doubt, Lhasa's decision at some point in time to fix its gaze on sPo bo and begin to plan its assimilation, a plan that also encouraged internal struggles, was more significant to the fall of the kingdom. sPo yul was an important location from a strategic and geopolitical point of view: the shortest routes from Lhasa to Chab mdo and Lhasa to Yunnan passed through this territory; and sPo yul gave access to British Assam on the other side. From this point of view, Tibet's interest in sPo yul was shared by China and Britain. But also, as the legend of Padma bkod spread all over Tibet, the sPo ba country saw itself imbued by a new symbolic power. It thus acquired the role of the jealous guardian and administrator of paradise. From a political-religious point of view, there was also strong opposition between the central state, which was strongly dominated by monastic communities and governed by the dge lugs pa hierarchy with the Dalai Lama at its head, and the outlying kingdom, which was governed by a layperson who promoted a more secular and basically individualistic type of religion, as represented by the rnying ma pa and bka' brgyud pa gter ston. The patronage exercised by the Ka gnam rgyal po over those searching for the Promised Land served to legitimize his regime through religion, consolidated his position of quasi-independence, and

⁸⁵ McRae, 2002: 145.

⁸⁶ Sardar-Afkhami, 2001: 172-173.

extended his influence and prestige over wide areas of the eastern Himalayas. This probably led him to miscalculate when he pulled too tightly on the cord of relations with the central government and became a very annoying “dwarf” for Lhasa, thus triggering the final collapse.

It seems that none of the protagonists was aware of the emergence of a new immensely larger power as they were involved in the struggle to defend their respective interests. Nor did they foresee that in a few decades, that new power would burst in and impose a new vision of the world, whereby everything of significance to them until then, would lose its meaning.

BIBLIOGRAPHY

- BACOT, JACQUES. 1988. *Le Tibet révolté. Vers Ne Pemakö (1912)*. Paris: Peuples du Monde.
- BAILEY, F. M. 1945. *China-Tibet-Assam. A journey, 1911*. London: Jonathan Cape.
- 1957. *No passport to Tibet*. London: Rupert Hart-Davis.
- BAKER, IAN. 2004. *The Heart of the World. A Journey to the Last Secret Place*. New York: The Penguin Press.
- BHATTACHARJEE, T. K. 1975. *The Tangams*. Shillong: Research Department, Government of Arunachal Pradesh.
- 1983. *The Idus of Mathun and Dri valley*. Shillong: Research Department, Government of Arunachal Pradesh.
- CARRASCO, PEDRO. 1959. *Land and Polity in Tibet*. Seattle: University of Washington Press.
- DAVID-NEEL, ALEXANDRA. 1929. *A través de la China misteriosa. Viaje a pie de la China a la India, a través del Tíbet*. Barcelona: Iberia. (Spanish translation of “Voyage d'une Parisienne à Lhasa”, 1927).
- DON-GRUB, RGYA-MTSHO. 1989. *An Account of the History of sPo-smad Kagnam sDe-pa*. In: “Tibet Studies. Journal of the Tibetan Academy of Social Sciences”, N° 1. 1989. pp: 83-89.
- DORJE, GYURME. 1996. *Tibet Handbook with Bhutan*. Bath: Trade and Travel Handbooks.
- DUDJOM RINPOCHE. 1991. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*. Boston: Wisdom Publications.
- DUNBAR, GEORGE. 1984. *Frontiers*. New Delhi: Omsons Publications.
- DUTTA CHOUDURY, S. (Ed.). 1978. *Lohit District. Arunachal Pradesh District Gazetteers*. Shillong: Government of Arunachal Pradesh.
- EHRHARD, FRANZ-KARL. 1999. *The Role of “Treasure Discoverers” and Their Writings in the Search for Himalayan Sacred Lands*. In: HUBER, TONI

(Ed.). "Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture". Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives. pp: 227-239.

GROS, STEPHANE. 1996. *Terres de confins, terres de colonisation. Essai sur les Marches sino-tibétaines du Yunnan à travers l'implantation de la Mission du Tibet*. In "Péninsule", n° 33 (2): 147-210.

GRUSCHKE, ANDREAS. 2004. *The Cultural Monuments of Tibet's Outer Provinces – Kham, vol. 1: The TAR Part of Kham (Tibet Autonomous Region)*. Bangkok: White Lotus.

HANBURY-TRACY, JOHN. 1938. *Black River of Tibet*. London: Frederick Muller.

HUBER, TONI. 1999. *The Cult of Pure Crystal Mountain. Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*. New York: Oxford University Press.

KAHLEN, WOLF. 1993. *Thang-stong rgyal-po – A Leonardo of Tibet*. In: RAMBLE, CHARLES and MARTIN BRAUEN. (Eds.). "Anthropology of Tibet and the Himalaya". Zurich: Ethnological Museum of the University of Zurich. pp: 138-149.

KARMAY, SAMTEN G. 1998. *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu: Mandala Book Point.

KAULBACK, RONALD. 1938. *Salween*. London: Hodder and Stoughton.

KINGDON-WARD, F. 1937. *A Plant Hunter in Tibet*. London: Jonathan Cape (The Odissey Library).

— 2001. *Frank Kingdon Ward's Riddle of the gTsang po Gorges. Retracing the Epic Journey of 1924-25 in South-East Tibet*. Woodbridge, Suffolk: Antique Collectors' Club.

LAMB, ALASTAIR. 1966. *The McMahon Line. A Study in the Relations Between India, China and Tibet, 1904 to 1914. Volume II: Hardinge, McMahon and the Simla Conference*. London: Routledge & Kegan Paul.

LAZCANO, SANTIAGO. 1999. *La cuestión de la servidumbre en el Sudeste de Tibet y regiones colindantes del Himalaya Oriental hasta la ocupación china de 1950*. In: "Boletín de la Asociación Española de Orientalistas", Año XXXV-1999. Universidad Autónoma de Madrid. pp: 229-246.

McRAE, MICHAEL. 2002. *The Siege of Shangri la The Quest for Tibet's Sacred Hidden Paradise*. New York: Broadway Books.

MYA-TU, M...[et al.]. 1966. *The Tarons in Burma*. Rangoon: Burma Medical Research Institute.

NORBU, NAMKHAI. 1995. *Drung, Deu and Bön. Narrations, Symbolic Languages and the Bön Tradition in Ancient Tibet*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

NYORI, TAI. 1993. *History and Culture of the Adis*. New Delhi: Omsons.

POMMARET, FRANÇOISE. 2003. *Historical and Religious Relations Between Lhodrak (Southern Tibet) and Bumthang (Bhutan) From the 18th to the Early 20th Century: Preliminary Data..* In: McKAY, ALEX (Ed.). "Tibet and Her

Neighbours. Proceedings of the History of Tibet Conference St. Andrews University 2001". London: Hansjörg Mayer. pp: 91-106.

RAMBLE, CHARLES. 1997. *The Creation of the Bon Mountain of Kong po*. In: McDONALD, A.W. (Ed.). "Mandala and landscape". New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd. pp: 133-232.

— 1999. *The Politic of Sacred Space in Bon and Tibetan Popular Tradition*. In: HUBER, TONI (Ed.). "Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture". Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives. pp: 3-33.

SARDAR-AFKHAMI, HAMID. 1996. *An Account of Padma-bkod: A Hidden Land in Southeastern Tibet*. In: "Kailash - A Journal of Himalayan Studies", N° 3-4, Volume XVIII. 1996. pp: 1-21.

— 2001. *The Buddha's Secret Gardens: End Times and Hidden-Lands in Tibetan Imagination*. (Ph D. Dissertation). Cambridge, Mass.: Harvard University.

SCHWIEGER, PETER. 2002. *A Preliminary Historical Outline of the Royal Dynasty of sPo bo*. In: KOLLMAR-PAULENZ, K. y C. PETER (Eds.). "Tractata Tibetica et Mongolica". Weisbaden: Harrassowitz. pp: 215-229.

SHAKABPA, TSEPON W. D. 1984. *Tibet: A Political History*. New York: Potala Publications.

SINGH, K.S. (Ed.). 1995. *People of India. Vol. XIV: Arunachal Pradesh*. Calcutta: Anthropological Survey of India-Seagull Books.

STEIN, ROLF A. 1972. *Tibetan Civilization*. Stanford: Stanford University Press.

TARING, RINCHEN DOLMA. 1992. *Hija del Tibet*. Madrid: Grijalbo Mondadori. (Spanish translation of "Daughter of Tibet", 1970).

TEICHMAN, ERIC. 1922. *Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAKHUR, AMRENDRA KUMAR. 2003. *Slavery in Arunachal Pradesh*. New Delhi: Mittal Publications.

TIBETAN BUDDHIST RESOURCE CENTER (TBRC). www.tbrc.org

TSARONG, DUNDUL NAMGYAL. 2000. *In the Service of His Country. The Biography of Dasang Damdul Tsarong, Commander General of Tibet*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.



— LE MODE D'ÉMERGENCE DU REEL —
L'AVENEMENT DES MANIFESTATIONS DE LA BASE (GZHI SNANG)
SELON LES CONCEPTIONS DE LA GRANDE PERFECTION*

Par Jean-Luc Achard (CNRS)

La tradition tibétaine de la Grande Perfection (rDzogs chen) représente un courant important de l'école non-bouddhique du Bön, ainsi que du Bouddhisme Tibétain tel qu'on le rencontre dans l'école rNying ma pa. Elle véhicule un système de pensée et de pratiques yogiques particulières dont on a pu retracer l'ancienneté au moins jusqu'à l'époque dynastique (8^e siècle) au Tibet¹. L'un des éléments essentiels de sa pensée consiste dans la notion de Base (*gzhi*) qui est la pierre angulaire des enseignements de la Grande Perfection².

Définie en tant que la "Base de l'état naturel" (*gzhi'i gnas lugs*) de l'individu, celle-ci est exprimée en fonction de trois Sagesses présentées comme le triple étage (*sum brtsegs*) d'une Essence primordialement pure (*ngo bo ka dag*), d'une Nature spontanément accomplie (*rang bzhin lhun grub*) et d'une Compassion omnipénétrante (*thugs rje kun khyab*). Cette Base exprime ainsi la Réalité atemporellement inconditionnée de l'esprit, libre des projections discursives du mental et des élaborations proliférantes de l'intellect. Les définitions de ses trois Sagesses ont fait les grandes heures de la littérature rDzogs chen, notamment dans les textes de la Section des Préceptes (*Man ngag sde*) qui contiennent la quintessence des enseignements de la Grande Perfection³. En synthétisant certaines de ces définitions et en les mettant en parallèle avec les Trois Corps du Plein Eveil (*sangs rgyas kyi sku gsum*), on peut les présenter de la manière suivante : l'Essence primordialement pure de l'état naturel vierge de toute partialité est le domaine quintessentiel exprimant le Corps Absolu (*chos sku*) qui accueille les diffractions quintuples et irisées représentant sa Nature ; celle-ci se révèle quant à elle dans le Corps de Jouissance (*longs sku*) exprimé sous la forme de prodiges visionnaires dont l'action rédemptrice est accomplie par les Corps d'Apparition (*sprul sku*) qui en représentent l'aspect de Compassion (*thugs rje'i cha*)⁴.

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

¹ Sur l'existence du système de la Grande Perfection à l'époque dynastique, voir Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, *passim*.

² Sur la notion de Base, voir *inter alia* Achard, "La Base et ses sept interprétations dans la tradition rDzogs chen", *passim*. Cette référence sert d'introduction aux données décrites dans le présent article. Voir *id.*, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 103-106 ; *Le Docte et Glorieux Roi*, p. 51-64.

³ Il faut noter ici que les attributions de l'Essence et de la Nature sont parfois inversées dans la Section de l'Esprit (*Sems sde*) et notamment dans le *Kun byed rgyal po*, p. 68. Voir sur ce point Chögyal Namkhai Norbu & Adriano Clemente, *The Supreme Source*, p. 275 n. 149.

⁴ En dépit de leur présentation exposée ici en fonction des Trois Corps (*sku gsum*), l'Essence, la Nature et la Compassion forment un ensemble que l'on désigne collectivement sous le nom des Trois Sagesses du Corps Absolu (*chos sku'i ye shes gsum*). Celles du Corps de Jouissance sont les cinq Sagesses (*ye shes lnga*) et celles du Corps d'Apparition sont les deux sagesse omniscientes (*kun mkhyen ye shes gnyis*). Les expressions réelles de ces Sagesses sont particulièrement importantes lors de la manifestation du Fruit du Plein Eveil. Voir Klong chen pa, *Theg mchog mdzod II*, p. 506-546.

Pour les tenants de la Grande Perfection, l'émergence de ces Corps de l'Eveil et des Sagesses qui les accompagnent invariablement définit donc l'état naturel de l'individu en même temps que son expression dans le multiple sous la forme d'épiphanies lumineuses qui caractérisent ses propres manifestations ou visions (*snang ba*). Ce sont ces épiphanies visionnaires qui seront décrites dans le présent article.

1. L'émergence des manifestations de la Base

Ce thème est un sujet abondamment traité dans les collections des *Essences Perlées* (*snying thig*) et dans les corpus de Tantras qui leur sont rattachés⁵. Il concerne l'émergence d'un ensemble de manifestations représentant le dynamisme (*rtsal*) de la Base qui jaillit selon un ordre hiérarchique extrêmement précis et relativement complexe. Dans *L'Emergence Naturelle du Discernement* (*Rig pa rang shar*), l'un des plus importants tantras de la tradition de Vimalamitra, le Révélateur Samantabhadra⁶ synthétise l'ensemble de ces représentations en décrivant le mode d'être de la Base et de ses manifestations en ces termes :

« — Avant même que je ne sois,
 La Base s'exprimait de la manière suivante :
 Désignée comme la Grande Pureté Primordiale de la Base,
 Elle s'exprimait en fonction de l'Essence, de la Nature et de la
 Compassion.
 La Sagesse immuable de l'Essence
 Etait appelée l'état naturel du Corps du Vase de Jouvence à la Clarté sans
 entrave;
 La Nature (s'exprimait en) visions incessantes aux lumières quintuples ;
 Quant aux manifestations de la Compassion,
 Elles étaient à la semblance (d'un ciel) sans nuage. »⁷

Dans ce passage, le Bienheureux décrit l'état naturel de la Base "avant" (*sngon rol nas*) l'avènement de toute différenciation entre Eveillés réalisés (*rtogs te sangs rgyas*) et êtres animés non-réalisés (*ma rtogs te sems can*). Cet état correspond à ce que l'on désigne comme la "Grande Pureté Primordiale" (*ka dag chen po*), l'état parfait et immaculé de l'Esprit qui est, comme on l'a vu ci-dessus, exprimé en fonction de trois Sagesses (*ye shes*

⁵ C'est notamment un thème important du cycle des *Dix-Sept Tantras* (*rGyud bcu bdun*), mais on le retrouve également dans d'autres corpus, dans le *Yang ti* par exemple. Voir *inter alia* Padmasambhava/Gu ru Chos dbang, *sProl bral don gsal*, p. 15-18 (sur ce texte, voir Christopher Wilkinson, *Clear Meaning, passim*).

⁶ Le Révélateur Samantabhadra est l'Eveillé Primordial (*thog ma'i sangs rgyas*) qui se tient à la source de la révélation des Tantras de la Grande Perfection et qui est considéré comme l'archi-ancêtre (*yang mes*) de tous les Buddhas. L'on verra l'expression de son mode de libération (*grol tshul*) ci-dessous dans la quatrième partie de cet article. Voir également Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 43-45.

⁷ *Rig pa rang shar*, p. 435 : *nga med pa yi sngon rol na gzhi [ni] 'di ltar gnas tel/ gzhi ka dag chen po zhes bya ste/ ngo bo rang bzhin thugs rje rnam pa gsum du gnas so/ ngo bo de mi 'gyur ba'i ye shes ma 'gags par gsal ba gzhon nu bum pa'i sku'i gnas lugs zhes bya'ol rang bzhin 'od lnga'i snang ba ma 'gags so/ thugs rje'i snang ba ni dper na sprin med pa lta bu'ol*. Cette version (éd. de mTshams brag) varie sensiblement par rapport à l'édition d'A dzom 'brug pa (p. 530), et celle de Tarthang Tulku (p. 663).

gsum) et de leurs aspects spécifiques. Son Essence correspond au Corps du Vase de Jouvence (*gzhon nu bum sku*) qui ne connaît pas la "vieillesse" des passions mais uniquement la "Jouvence" éternelle de l'état primordial inaltéré⁸. En cette condition originelle, l'Esprit s'infuse sa propre lumière en une Clarté profonde (*gting gsal*) et incessante (*ma 'gags pa*) qui est comparée à la lumière d'une lampe à beurre déposée au fond d'un vase scellé. La Nature de cette Clarté se manifeste en visions quinticolores qui jaillissent spontanément en un mode quintuple diffracté et sans aucun mélange (*ma 'dres*)⁹. Sa Compassion est, quant à elle, à l'image d'un ciel sans nuage, libre des dualités et des actions conditionnées par les êtres. Elle est également impartiale, embrassant la totalité des êtres animés, sans aucune tendance subjective.

Dans le même tantra, et à la suite du passage traduit ci-dessus, Samantabhadra décrit une série de manifestations hiérarchiques qui forment l'épiphanie de la Base :

« — Cet (état)¹⁰ est appelé "l'état naturel de l'Essence primordialement pure",

Qui ne tend vers aucune partialité

Et ne chute dans aucune distinction individuelle.

Au-dessous de lui se trouve ce que l'on désigne comme "la Précieuse Sphère Spontanée"

Qui possède six modes d'émergence,

Ainsi que deux types de portes.

Ceci forme ce que l'on désigne comme "la Spontanéité de la Base",

Que l'on appelle aussi "Indétermination de la Base"

Et également "Base émergeant dans le multiple".

A partir de là se trouvent les terres d'où l'on régresse.

Au-dessous se trouvent "les grandes Manifestations de la Base"

Et au-dessous de celles-ci se trouvent les manifestations du Corps de Jouissance. »¹¹

⁸ Le Corps de Jouvence est ainsi conçu comme scellé par un sceau (*rgya*) qui sera brisé par l'émergence spontanée de l'éclat du Discernement (*rig pa'i gdangs*). Ce Corps est ici simplement un exemple permettant d'illustrer le rayonnement intérieur de la Clarté de l'état naturel qui n'est pas diffusé vers l'extérieur. Ce rayonnement au sein de l'Espace primordial de l'Esprit se manifeste dans le déploiement des champs purs du Corps de Jouissance. Voir Klong chen pa, *gZhi snang ye shes sgron me* (*Bla ma yang tig* II, p. 148-149). Il faut donc comprendre ce Corps du Vase comme l'Essence s'exprimant simplement en tant que base d'émergence (*id.*, p. 149 : '*char gzhi tsam du gnas pa'i ngo bor rtogs par bya'o/*), autrement dit comme la base d'émergence des splendeurs quinticolores qui vont former le déploiement des champs purs du Corps de Jouissance. Cette expression en tant que base d'émergence est indispensable au jaillissement des Corps et des Sagesses de l'état naturel qui ne pourraient le faire sans ce dynamisme.

⁹ Cela signifie que les prodiges quinticolores qui caractérisent l'expression de l'Esprit au niveau de sa Nature se manifestent de manière distincte les uns des autres, sans se mélanger. Le phénomène apparaît, d'un point de vue visionnaire, très clairement avec les visions du Franchissement du Pic (*thod rgal*) et celles apparaissant au cours du Bardo de la Réalité.

¹⁰ Dans le *Theg mchod mdzod* (I, p. 295), Klong chen pa donne la lecture : *de dag ni...* au lieu de : *de ni...* dans le tantra original (p. 530). Dans ce cas, Klong chen pa se réfère aux trois Sagesses (ce qui revient en fait au même).

¹¹ *Rig pa rang shar*, p. 435 : *de ni ka dag gi gnas lugs zhes bya ste/ rgya gar yang ma chad/ phyogs gang du yang ma lhung pa'o/ de'i 'og na lhun grub rin po che'i lugs (=sbubs) zhes bya ba yod do/ de la 'char lugs rnam pa drug yod do/ sgo rnam pa gnyis yod do/ de ni gzhi lhun grub ces kyang bya'o/ gzhi ma nges pa zhes kyang bya'o/ gzhi sna tshogs su 'char ba zhes kyang bya'o/ de man*

En suivant l'ordre indiqué par ce tantra, l'on est donc en présence du quadruple mode hiérarchique suivant :

- L'état naturel de l'Essence primordialement pure — cet état correspond à l'expression originelle et ultime de l'Esprit que l'on peut définir comme l'état naturel primordial de la Clarté intérieure (*nang gsal gdod ma'i gnas lugs*)¹².
- La Précieuse Sphère Spontanée (*lhun grub rin po che'i sbubs*) que l'on appelle encore Spontanéité de la Base, Indétermination de la Base et Base émergeant dans le multiple. Cette Sphère est animée de six modes d'émergence et de deux portes, l'ensemble formant ce que l'on désigne comme les Huit Portes de la Spontanéité (*lhun grub sgo brgyad*, voir ci-dessous). L'appellation Spontanéité de la Base (*gzhi'i lhun grub*) tient à ce que le déploiement des manifestations décrites correspond à celui de la Nature de l'état primordial et donc bien évidemment à sa Spontanéité¹³. Sa désignation en tant qu'Indétermination de la Base (*gzhi ma nges pa*) signifie que l'ensemble des manifestations émergeant du dynamisme de la Base est indéterminé (*ma nges pa*), c'est-à-dire non-conditionné par des représentations particulières et que ces manifestations s'expriment d'une manière variée ou multiple. Enfin, sa qualification de Base émergeant dans le multiple (*gzhi sna tshogs su 'char ba*) tient à la variété de l'épiphanie de la Base et notamment à ses huit modes d'émergences (*'char lugs brgyad*), c'est-à-dire aux Huit Portes (*sgo brgyad*) mentionnées à l'instant.
- Les Grandes Manifestations de la Base qui apparaissent sous la forme de prodiges visionnaires quinticolores.
- Les Manifestations du Corps de Jouissance.

En réalité, pour être complet, l'exposé doit inclure deux autres modes de manifestations, à savoir :

- les champs purs du Corps d'Apparition Naturel (*rang bzhin sprul pa sku'i zhing*) et
- les champs des six destinées de transmigration (*'gro ba rigs drug gi zhing*)¹⁴.

Si le premier mode mentionné n'appartient certes pas au déroulement des manifestations de la Base, il est important de le situer en tête de ces déploiement visionnaires pour trois raisons : 1. il correspond à l'expression primordiale de l'esprit *avant* toute émergence dans le multiple ; 2. il correspond à la condition de perfection intégrale de l'état naturel expérimentée dans la pratique de l'Eradication de la Ridigité (*khregs chod*)¹⁵ ; et 3. il correspond à l'expérience de l'Essence originelle du Corps Absolu

chad na ldog pa'i sa yod do/ de'i 'og na gzhi snang chen po zhes bya ba yod do/ de'i 'og na longs sku'i snang ba yod do/.

¹² Klong chen pa, *gZhi snang ye shes sgron me*, p. 152.

¹³ Rappelons que tout comme l'Essence de l'état naturel est dite primordialement pure (*ka dag*) et vide (*stong pa*), sa Nature est définie comme lumineuse (*gsal ba*) et spontanément accomplie (*lhun grub*).

¹⁴ *gZhi snang ye shes sgron me*, p. 153.

¹⁵ Sur cette pratique, voir Achar, *Le Docte et Glorieux Roi*, *passim*.

éprouvé par les adeptes qualifiés au cours du Bardo du Corps Absolu primordialement pur (*ka dag chos sku bar do*). C'est au sein de ces trois états que se déploient les prodiges atemporels des manifestations de la Base, les visions du Franchissement du Pic (*thod rgal*) et les visions du Bardo de la Claire-Lumière de la Réalité (*chos nyid 'od gsal bar do*). Analysons à présent brièvement les six modes hiérarchiques énumérés à l'instant :

[1]. Au cœur de l'Espace primordial de l'état naturel¹⁶, l'Essence même (*ngo bo*) de l'esprit s'exprime en tant que Corps (*sku*), c'est-à-dire en tant que dimension éveillée de l'état naturel. Cette notion de Corps ne renvoie pas à une entité matérielle mais à une expression de la Réalité vide (*chos nyid stong pa*) manifestée dans les prodiges du Corps de l'Eveil (*sangs rgyas kyi sku*). Simultanément, la Nature (*rang bzhin*) de l'esprit est exprimée en tant que Verbe (*gsung*), c'est-à-dire comme la faculté permettant la proclamation de la vérité de la Réalité, mais également — dans le cas d'un Eveillé — la communication de l'enseignement à un Entourage de fortunés. Pareillement, l'esprit est animé d'une Compassion (*thugs rje*) exprimée en tant que Cœur (*thugs*), c'est-à-dire comme la sagesse omnisciente permettant la pénétration de la Réalité¹⁷.

[2]. Même s'il n'a nul besoin d'être parachevé, amélioré ou altéré d'une manière ou d'une autre pour jouir de sa perfection spontanée (*lhun rdzogs*), cet état n'est pas une condition statique ou figée ignorant toute potentialité de "mouvement" (*'gyu ba*). Il possède au contraire un dynamisme (*rtsal*) exprimé dans ce que l'on désigne comme l'éclat du Discernement (*rig pa'i gdangs*). Cet éclat se manifeste comme la quintessence des Cinq Sagesse et c'est précisément son émergence qui brise le sceau du Corps du Vase de Jouvence. Le jaillissement de l'éclat de la Spontanéité (*lhun grub kyi gdangs*) émerge alors conjointement avec l'apparition de l'éclat discernant de la Compassion (*thugs rje rig pa'i gdangs*) qui analyse les formes des manifestations visionnaires et lumineuses qui se déploient¹⁸.

Le double jaillissement de la Spontanéité et de la Compassion marque donc précisément le début de l'épiphanie de la Base. Mais il faut bien comprendre qu'il n'y a pas changement ou altération de la Base elle-même : la Nature de l'esprit reste immuable et n'est pas tributaire des fluctuations ou de la hiérarchie des manifestations qui expriment sa propre épiphanie, de la même manière qu'un miroir n'est jamais affecté par les reflets qui apparaissent à sa surface. Techniquement, cette double émergence est appelée "avènement des Visions dans le Discernement" (*rig pa la snang ba 'gyur ba*), expression indiquant bien que le Discernement ne change pas mais qu'il accueille en son sein un déploiement visionnaire n'altérant en aucune

¹⁶ Cet Espace (*dbyings*) ne doit jamais être considéré comme un "Espace uniquement vide" (*dbyings stong rkyang*) mais comme une dimension éveillée correspondant à la Vacuité (*stong pa nyid*) rayonnante de lumière (*'od du gsal ba*). Voir *inter alia* Mi pham, *rDo rje snying po*, p. 358.

¹⁷ Klong chen pa, *Theg mchog mdzod*, I, p. 295. Ici, la Compassion n'a pas ici expressément de caractère éthique ; voir à ce sujet Chögyel Namkhai Norbu & Adriano Clemente, *op. cit.*, p. 275 n. 149. L'on verra toutefois ci-dessous qu'il faut effectivement lui rendre cette connotation particulière.

¹⁸ *Ib.*, p. 295.

manière son Essence. Voici comment Klong chen pa synthétise ce déploiement de manifestations¹⁹ :

« — A ce moment, de la Vision de la Pureté Primordiale qui est un état semblable au ciel sans nuage²⁰, les huit modes d'émergence de la Spontanéité apparaissent comme des visions naturelles ; c'est là la manifestation du Grand Mode d'Être propre au Précieux Reliquaire :

— sa potentialité d'émerger en tant que Compassion (*thugs rje*) étant incessante, une miséricorde pour les êtres animés apparaît ;

— sa potentialité d'émerger en tant que Lumières (*'od*) étant incessante, [p. 296] les visions des lumières naturelles des cinq Sagesse, semblables à des arcs-en-ciel, gorgent (l'Espace tout entier) ;

— sa potentialité d'émerger en tant que Sagesse (*ye shes*) étant incessante, elle²¹ demeure dans un état de non-discursivité ;

— sa potentialité d'apparaître en tant que Corps (*sku*) étant incessante, les Corps Paisibles et Courroucés de la Claire-Lumière gorgent le ciel (tout entier) ;

— sa potentialité d'apparaître en tant que Non-dualité (*gnyis med*) étant incessante, elle ne s'analyse pas en tant qu'unité ou dualité²² ;

— sa potentialité d'apparaître en tant que Liberté-des-Extrêmes (*mtha' grol*) étant incessante, elle rayonne dans l'Essence propre à la Spontanéité²³ ;

— sa potentialité d'apparaître en tant que porte de la pure Sagesse (*dag pa ye shes kyi sgo*) étant incessante, les visions de l'Essence primordialement pure, qui sont des manifestations semblables à un ciel sans nuage, sont vues au-dessus ;

— sa potentialité d'apparaître en tant que porte du Samsâra impur (*ma dag pa 'khor ba'i sgo*) étant incessante, les aspects manifestés des six destinées apparaissent au-dessous.»²⁴

[3]. Au-dessous de ces huit modes de manifestation apparaît ce que l'on désigne comme "les Grandes Manifestations de la Base" (*gzhi snang chen po*)²⁵ qui s'expriment sous la forme des prodiges quinticolores des cinq Sagesse déployées dans les dix directions.

¹⁹ *Ib.*, p. 295-296. Le détail de ces modes de manifestations sera donné dans la deuxième partie de cet article.

²⁰ Cet état correspond au premier mode d'être de la nature de l'Esprit mentionné ci-dessus.

²¹ Il s'agit de la Spontanéité de l'esprit dont les modes de manifestations sont ici décrits.

²² En d'autres termes, cette Spontanéité en manifestation ne s'exprime pas comme un objet appréhendé par un sujet parce qu'elle est foncièrement non-duelle.

²³ Ce point apparaît très clairement dans la pratique du Franchissement du Pic au cours de laquelle l'adepte reconnaît que les visions spontanées qui se déploient dans sa Contemplation ne sont ni existantes ni non-existantes. Elles relèvent en fait des visions quinticolores du Corps de Jouissance.

²⁴ *Theg mchog mdzod I*, p. 295 : *de'i tshes ka dag gi snang ba nam mkha' sprin med pa lta bu'i ngang las/ lhun grub kyi 'char tshul brgyad rang snang du shar tel/ rin po che ga'u'i gnas lugs chen po snang ba ni/ thugs rje ltar 'char ba'i go ma 'gags pas sems can la snying rje 'byung ba/ 'od ltar 'char ba'i go ma 'gags pas ye [p. 296] shes lnga'i rang 'od 'ja' tshon lta bus snang ba khengs pa/ ye shes ltar 'char ba'i go ma 'gags pas mi rtog pa'i ngang la gnas pa/ sku ltar 'char ba'i go ma 'gags pas zhi khro 'do gsal gyi skus nam mkha khengs pa/ gnyis med ltar 'char ba'i go ma 'gags pas gcig dang du mar mi dpyod pa/ mtha' grol ltar 'char ba'i go ma 'gags pas lhun grub rang don gsal ba/ dag pa ye shes kyi sgo ltar 'char ba'i go ma 'gags pas ngo bo ka dag gi snang ba nam mkha' sprin med pa lta bu'i snang ba gong na mthong ba/ ma dag pa 'khor ba'i sgo ltar 'char ba'i go ma 'gags pas 'og na rigs drug gi snang cha snang ba stel.*

²⁵ Oubliées par Klong chen pa dans son *Theg mchog mdzod I*, p. 296.

[4]. Au-dessous de celles-ci viennent les visions quintuples du Corps de Jouissance (*longs sku*) qui se manifestent en tant que Corps (*sku*), clans (*rigs*), champs purs (*zhing khams*), etc.²⁶

[5]. Viennent ensuite les visions du Corps d'Apparition (*sprul sku*) qui se présentent en fonction de trois modes spécifiques : 1. les visions du Corps d'Apparition Naturel (*rang bzhin sprul sku'i snang ba*) ; 2. le mode de manifestation des Corps d'Apparition œuvrant à la conversion des êtres (*'gro ba 'dul ba sprul pa sku'i snang lugs*) ; et 3. le mode de manifestation des Corps d'Apparition impurs (*ma dag pa sprul pa sku'i snang lugs*)²⁷. En réalité, seul le premier mode de manifestation doit être retenu ici, les deux autres devant être classés dans la section suivante.

[6]. Enfin, viennent les champs de conversion des êtres des six destinées relevant de l'existence samsârique.

Si l'on exclut de cette liste les visions de la Pureté Primordiale, qui ne relèvent pas de l'ensemble des manifestations de la Base, l'on aboutit à un système quintuple qui est simplement appelé "les cinq Manifestations" (*snang ba lnga*)²⁸. Un autre mode classificatoire intervient ici en faisant abstraction des visions de la Pureté Primordiale et de celle de la Spontanéité, en ne prenant en compte que les quatre derniers²⁹.

2. Le jaillissement des huit modes de la Spontanéité

La fluctuation³⁰ de ces visions au cours de leur jaillissement tient à la Spontanéité même de la Base primordiale (*thog ma'i gzhi*), car sans cet aspect de Spontanéité, les manifestations émergeant au sein de cette Base (*gzhir snang*) n'auraient pas de raison de le faire³¹. Une telle épiphanie spontanée est conçue comme le mode d'émergence (*'char tshul*) expliquant l'apparition du Samsâra et du Nirvâna. Il faut par conséquent distinguer d'une part la Base (*gzhi*) en tant que principe de l'état naturel et d'autre part ses manifestations (*gzhi snang*) qui en sont l'expression dynamique. Dans le

²⁶ On les désigne collectivement comme l'expression de "la Base manifestant concrètement la Voie" (*lam mngon par snang ba'i gzhi*), associant ainsi directement ce mode de manifestation aux visions contemplées lors de la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*). Voir Klong chen pa, *gZhi snang ye shes sgron me*, p. 154.

²⁷ La lecture *ma dag pa* est donnée selon la version du *Bla ma yang tig* (p. 11) de 1971. La version de 1975 a *ma dag pas* qui ne convient pas ici.

²⁸ Voir par exemple, *gZhi snang ye shes sgron me*, p. 155.

²⁹ *Theg mchog mdzod I*, p. 301-302. Le passage en question est emprunté au *Tantra des Grands Augures Ravissants* (*bKra shis mdzes ldan chen po'i rgyud*), p. 222-223 (voir également p. 215 du même tantra). On peut encore organiser certains de ces aspects de manifestation de la Spontanéité en fonction d'un système de trois "Sphères hermétiques" (*sbubs*) qui nous retiendra dans un autre travail en cours sur ce thème.

³⁰ Cette fluctuation n'est pas qualitative mais relève de la variété des visions elles-mêmes et de leur mode spécifique de manifestation. Leur ordre est donné ici conformément au *Theg mchog mdzod I*, p. 303 et ne correspond pas à l'ordre du passage cité plus haut.

³¹ Cette Spontanéité est en effet animée d'un dynamisme (*rtsal*) de manifestations parfaitement incessant. Sans cet aspect de Spontanéité, la Base demeurerait figée et statique. Cela impliquerait l'impossibilité de se libérer de l'égarement car l'on se trouverait dans ce cas dans une condition immuable et n'offrant en conséquence aucune possibilité de libération.

Trésor du Véhicule Suprême (I, p. 303), Klong chen pa pose leur rapport dans les termes suivants : la première accueille l'émergence de l'Espace intérieur subtil (*nang dbyings phra ba*) qui exprime la quintessence principielle de l'individu ; la seconde est la porte d'émergence de l'Espace extérieur grossier (*phyi dbyings rags pa*) exprimant le dynamisme moins subtil de la nature de l'esprit. En termes visionnaires, le premier correspond à ce que l'on désigne comme "l'Espace de la Claire-Lumière de l'Esprit" (*sems nyid 'od gsal gyi dbyings*) et le second à "l'éclat naturel de la Spontanéité" (*lhun grub kyi rang gdangs*). Les qualificatifs "subtil" (*phra ba*) et "grossier" (*rags pa*) sont totalement justifiés dans ce contexte et tiennent essentiellement à l'appréhension de ces manifestations par l'individu : pour les êtres animés égarés, ces visions naturelles ne sont pas reconnues pour ce qu'elles sont (l'expression véritable de leur esprit), ce qui détermine leur égarement ; en revanche, pour les Eveillés, ces mêmes visions sont perçues comme l'expression de leur propre essence (*rang ngo*) et sont appréhendées comme parfaitement pures (*rnam dag*). Les visions sont les mêmes dans les deux cas mais elles ne sont pas éprouvées de la même manière : il n'y a donc pas unité dans leur perception (*snang ba mi gcig pa*)³².

Comme on l'a vu ci-dessus, le mode de manifestation des Huit Portes de la Spontanéité est au cœur de l'épiphanie de la Base et, que ce soit pour un Eveillé ou un être animé, ce mode octuple répond à une typologie de visions extrêmement précise sur laquelle il convient de s'attarder un instant.

[i]. *Le mode d'émergence en tant que Compassion*

Le premier mode traité dans les textes est celui de la Compassion (*thugs rje*) qui émerge au sein de la Base de l'état naturel afin d'œuvrer au bénéfice des êtres animés. Comme on vient de le voir, ceux-ci sont en effet reliés (*brel pa*) aux Eveillés par le partage d'un même ensemble de manifestations-perceptions (*snang ba*)³³. On retrouve ici l'idée en vertu de laquelle l'épiphanie de la Base se déroule de manière sensiblement similaire pour tous, seule sa réalisation (ou son absence de réalisation) distinguant les Eveillés pleinement libérés des êtres animés conditionnés par leur ignorance. Ce partage d'un même ensemble de manifestations signifie que le mode visionnaire ou épiphanique de la Base n'existe pas dans la dualité et qu'il ne se sépare donc pas en une série d'extrêmes ramenés à l'existence samsârique conditionnée et à l'existence nirvânisée des Buddhas. La notion de déploiement (*rol pa, brdal ba*) doit également rentrer en ligne de compte dans l'interprétation de cette mode d'émergence de la Compassion, dans la mesure où ses aspects éthiques³⁴ embrassent tous les êtres animés sans aucune restriction.

³² *Theg mchod mdzod*, I, p. 303.

³³ *Theg mchog mdzod*, I, p. 303.

³⁴ En contradiction avec la remarque déjà mentionnée ci-dessus de Chögyel Namkhai Norbu & Adriano Clemente, in *The Supreme Source*, p. 275 n. 149. L'on verra ci-dessous qu'il s'agit d'une erreur conceptuelle importante dans la mesure où les idées d'altruisme, de bienveillance et de miséricorde sont effectivement présentes dans la notion de Compassion et ce, bien évidemment, dans le contexte qui nous occupe.

[ii]. *Le mode d'émergence en tant que lumières*

Si les manifestations de la Base ne présentaient pas un aspect exprimé comme un éclat lumineux (*'od gdangs*) quintuple, l'éclat même des éléments n'aurait aucune raison de se manifester, en sorte qu'il n'existerait aucun Calice (*snod*)³⁵ et donc aucun Elixir susceptible d'y vivre. Par conséquent, les manifestations de la Base présentent cette modalité de lumière, presque par nécessité cosmologique. Mais elles s'expriment de manière lumineuse surtout parce qu'elles participent d'une Clarté inhérente à l'épiphanie de la Base et d'une faculté de sagesse parce qu'elles ne sont pas des objets composés, éventuellement réductibles à un ensemble d'atomes, de particules, etc. Dans cette optique, elles rayonnent par elles-mêmes, à la semblance du Discernement qui — précisément — se discerne lui-même. Plus simplement encore, ce mode d'émergence en tant que lumières se justifie par le fait que les manifestations de la Base apparaissent ici sous la forme de lumières quinticolores qui embrassent toutes choses³⁶.

[iii]. *Le mode d'émergence en tant que Non-dualité*

Ici, l'idée de Non-dualité implique la réalisation en vertu de laquelle les manifestations visionnaires qui émergent sont reconnues comme ne différant pas de l'esprit qui les contemple. Autrement dit, le mode de manifestation de la Base n'est rien d'autre que celui de l'esprit. Celui-ci demeure ainsi recueilli dans son propre mode de manifestation non-duel, lequel est vierge de toute discursivité³⁷.

[iv]. *Le mode d'émergence en tant que Corps*

Les manifestations de la Base émergent en tant que Corps parce qu'elles s'expriment spontanément sous la forme des couples des Vainqueurs Paisibles et Courroucés (*zhi khro*) que l'on désigne encore comme les bouquets des Paisibles et des Courroucés (*zhi khro'i tshom bu*)³⁸. Ces Corps sont constitués de lumières (*'od*) et ne se présentent donc pas comme des entités matérielles. Par conséquent, ils ne doivent pas être considérés comme des objets composés ou extérieurs, mais simplement comme des visions ou manifestations (*snang ba*) lumineuses.

[v]. *Le mode d'émergence en tant que Sagesse*

Les visions de la Base apparaissent en tant que Sagesse parce qu'elles se manifestent naturellement sous la forme des champs purs du Corps de Jouissance (*longs sku'i zhing khams*) et qu'elles s'expriment dans les déploiements visionnaires propres à ce que l'on désigne comme l'union des Quatre Sagesse (*ye shes bzhi sbyor*)³⁹. Ces quatre Sagesse sont celles de l'Espace Absolu, du Miroir, de l'Égalité et la Sagesse Discriminante. La Sagesse d'Accomplissement des Activités ne sera réellement manifeste que

³⁵ Les Calices sont les mondes qui accueillent les êtres animés (les "élixirs", *bcud*) et sont constitués par les cinq éléments.

³⁶ *gZhi snang ye shes sgron me*, p. 152.

³⁷ *gZhi snang ye shes sgron me*, p. 152

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Theg mchod mdzod I*, p. 303.

lorsque son dynamisme sera entièrement parachevé avec l'obtention de l'Eveil. D'un point de vue visionnaire, ces quatre Sagesses se manifestent sous la forme d'étoffes colorées de teintes bleues, blanches, jaunes et rouges. Cette émergence à la fois visionnaire et sapientiale est conçue comme vierge de toute entrave parce qu'elle exprime la Sagesse même de l'état naturel que rien ne peut entraver. Cette Sagesse est donc souvent définie comme "transparente" (*ye shes zang thal*)⁴⁰ et se présente dans un déploiement de prodiges visionnaires s'exprimant en tant qu'Apparence-Vacuité (*snang stong*), c'est-à-dire comme étant à la fois manifestes (*snang*) et vides (*stong*).

[vi]. *Le mode d'émergence en tant que Liberté-des-Extrêmes*

Si les visions de l'état naturel de la Base n'apparaissaient pas comme étant libres de toute limitation, cela signifierait que l'état naturel lui-même connaît des limitations. Une fois l'Eveil théoriquement atteint, l'on devrait ainsi nécessairement se trouver en proie à des limitations et l'on serait donc confronté à une forme de régression vers l'existence conditionnée⁴¹. En réalité, ces visions ne sont ni concrètement existantes — parce qu'elles sont dénuées d'existence inhérente et qu'elles ne sont pas constituées d'atomes, etc. — ni totalement non-existants parce qu'elles émergent effectivement de manière manifeste (*mngon sum*). On peut les comparer aux exemples de la lune d'eau (*chu zla*) et des manifestations oniriques.

[vii]. *Le mode d'émergence en tant que Porte du Samsâra impur*

Ces manifestations ont également pour caractéristiques d'émerger comme la Porte du Samsâra impur par laquelle on voit apparaître les visions ou manifestations des six destinées des êtres, c'est-à-dire des dieux, des demi-dieux, des hommes, des animaux, des fantômes faméliques et des damnés des enfers. Dans le *Tantra de l'Etagement des Joyaux* (*Rin chen spungs pa'i rgyud*), le Bienheureux décrit cette porte dans les termes suivants :

« — Etant donné que ses modes d'apparition sont incessants,

(La Spontanéité) émerge en un aspect de manifestations omnipénétrantes

Comme la porte du Samsâra impur,
Source d'apparition des êtres animés. »⁴²

En somme, si la Spontanéité de la Base ne se manifestait pas également comme la Porte du Samsâra impur, le nom même de l'égarement (*'khrul pa*) n'existerait pas, ce qui contredit le mode propre à l'existence conditionnée des êtres animés⁴³. C'est ce même mode qui est en réalité la base de la Compassion des Buddhas et le terrain de leurs activités rédemptrices.

⁴⁰ Cette idée est également appliquée par Klong chen pa au sixième mode d'émergence dans le *gZhi snang ye shes sgron me*, p. 152.

⁴¹ *Theg mchog mdzod I*, p. 303.

⁴² *Rin chen spungs pa*, p. 90 : 'byung tshul 'gag pa med pa'i phyir/ sems can rnam kyi 'byung khungs su/ ma dag 'khor ba' sgo ltar yang/ [p. 91] khyab byed snang ba'i cha la[s] shar/.

⁴³ *Ibid.*, p. 93.

[viii]. *Le mode d'émergence en tant que Porte de la pure Sagesse*

Enfin, si la Spontanéité de ces manifestations ne se présentait pas conformément à la Porte de la pure Sagesse, les visions du Nirvâna n'auraient aucune raison d'être, mais étant donné que celles-ci sont précisément contemplées par les Buddhas, leur mode de manifestation s'exprime clairement en tant que Base de la Liberté (*grol gzhi*). En somme, si ces manifestations n'apparaissaient pas comme des visions spontanées exprimées en tant que Porte de la pure Sagesse, elles ne pourraient être utilisées comme une Voie permettant de réaliser la nature authentique — c'est-à-dire visionnaire — de la Réalité elle-même.

Comme Klong chen pa ne manque pas de le préciser dans son *Trésor du Véhicule Suprême* (I, p. 304), les aspects ici définis comme “pur” et “impur” (dans les deux dernières portes) ne participent pas de la Base elle-même, ni même de ses modes de manifestations. La Base de l'état naturel conserve donc son Essence immaculée et exprimée en tant que Pureté Primordiale (*ka dag*). Pareillement, la reconnaissance de la nature de ces manifestations est la circonstance (*rkyen*) permettant d'atteindre la Liberté (*grol*), en sorte que les déploiements visionnaires contemplés sont présentés comme un ensemble de Qualités Salvatrices (*yon tan*). À l'inverse, la non-reconnaissance de cette nature, devient le déclencheur de l'ignorance et de l'égarement : dans cette optique, les manifestations ne peuvent être définies autrement que comme des défauts (*skyon ltar*). Le principe est comparable à celui du camphre qui est une panacée pour les maladies liées à la chaleur, mais qui est un poison pour les personnes affectées par des maladies associées au froid : autrement dit, la Base et ses manifestations ne sont en aucune manière établies comme ayant des défauts et des qualités, l'appréciation qualitative intervenant uniquement au niveau de la reconnaissance ou de l'absence de reconnaissance de l'état naturel et de son dynamisme⁴⁴. Cela signifie par exemple que lorsque l'émergence des manifestations de la Base en tant que Sagesse n'est pas reconnue comme telle, les hordes des passions s'activent, en sorte que les manifestations sont perçues à travers le prisme de ces passions et se trouvent ainsi appréhendés comme des défauts. Il en va de même pour les autres modes de manifestations vus ci-dessus⁴⁵.

La description de ces jaillissements visionnaires n'est pas uniquement cosmologique ou réservée à une spéculation en quête d'une éventuelle origine des choses et de leurs développements. En réalité, abstraction faite de la période originelle (*ye dus*), la compréhension de ces jaillissements est, dans la perspective très caractéristique adoptée par les textes rDzogs chen, décisive à la fois pour cette vie (*tshe 'dir*) et pour les états intermédiaires *post-*

⁴⁴ *Theg mchod mdzod* I, p. 305-306. Plus bas dans le même passage (p. 306-307), Klong chen pa synthétise ce thème dans les termes suivants : « — Ainsi, en l'Essence primordialement pure et vierge d'élaboration, les Qualités propres à la Spontanéité de la Nature apparaissent en un mode parfait, mais pour ceux qui n'ont pas réalisé la Base, elles apparaissent spontanément comme des défauts » (*de yang ngo bo ka dag spros pa dang bral ba la/ [p. 307] rang bzhin lhun grub yon tan rdzogs tshul du byung zhing/ gzhi ma rtogs pa rnamis la skyon lhun grub tu byung ba'o/*). Ce thème est donc proprement celui du Disque Unique (*thig le nyag gcig*) de l'état naturel (c'est-à-dire de la Base) qui, du point de vue de sa Spontanéité, apparaît comme la Base d'égarement (*'khrul gzhi*) avec l'ignorance et comme la Base de la Liberté (*grol gzhi*) avec le Discernement (*rig pa*). Voir, *ibid.*, p. 307.

⁴⁵ Voir in *Theg mchog mdzod* I, p. 306, une analyse partielle de ces aspects (défauts/qualités) appliqués aux manifestations de la Base.

*mortem (bar do)*⁴⁶. Pour ce qui est de cette vie, Klong chen pa met clairement en évidence l'importance de la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*) pour la reconnaissance des développements visionnaires qui forment l'épiphanie de la Base (*gzhi snang*) :

« — Lorsqu'une personne zélée s'engage en cette vie dans la pratique, la Base (s'exprime comme) l'éclat intérieur (*nang gdangs*) qui demeure dans son cœur, l'aspect d'épiphanie de la Base (*gzhi snang gi cha*) se manifestant dans ses canaux de lumières ('*od rtsa*), ainsi que dans le ciel extérieur (*phyi'i nam mkha'*) :... »⁴⁷

L'adepte zélé est celui qui a reçu l'intégralité des consécration (*dbang*) et des instructions qui le qualifient pour la pratique de la Grande Perfection. Dans les textes rDzogs chen, l'on conçoit la Sagesse (*ye shes*) comme demeurant dans le corps, dans un sanctuaire spécifique appelé "Tente Brune des Cornalines" (*mchong gur smug po*) et localisé au centre du cœur. De ce sanctuaire part un canal de lumière ('*od rtsa*) appelé Cavitité de Cristal (*shel sbug can*) qui relie le cœur au yeux. Ces derniers sont considérés comme les portes d'émergence de la Sagesse (*ye shes 'char ba'i sgo*) s'ouvrant sur le ciel extérieur (*phyi nam mkha'*)⁴⁸. Dans le vocabulaire typique de la Grande Perfection, le sanctuaire du cœur est appelé "Ciel secret" (*gsang ba'i nam mkha'*), et la voie des canaux de lumières est appelée "Ciel intérieur" (*nang gi nam mkha'*), l'ensemble formant avec le ciel bleu extérieur ce que l'on désigne tout simplement comme "les trois Cieux" (*nam mkha' gsum, nam mkha' sum phrug*)⁴⁹.

Klong chen pa poursuit son analyse dans les termes suivants :

« ... au cours de la (Vision de la) Réalité Manifeste (*chos nyid mngon sum*), c'est principalement la Porte du Samsâra impur qui se manifeste (avec) des visions lumineuses ('*od snang*), la terre et les pierres à l'extérieur, ainsi que des hordes conceptuelles intérieures, etc., qui émergent aux organes des sens. »⁵⁰

La Vision de la Réalité Manifeste (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*) est la première des Quatre Visions (*snang ba bzhi*) du Franchissement du Pic⁵¹. Au cours de son déroulement, des visions émergent en intensité limitée, sous la forme de Disques Lumineux (*thig le*), de chaînes adamantines (*rdo rje lu gu*

⁴⁶ Je suis ici le *Theg mchog mdzod I*, p. 307-308. On pourrait citer bien d'autres sources pour ce passage mais la présentation de Klong chen pa a le double mérite d'être concise et claire sans simplifier un ensemble de données relativement complexes.

⁴⁷ *Theg mchog mdzod I*, p. 307 : *tshé 'dir gang zag brtson 'grus can gyis nyams su blang dus na/ gzhi de snying ga na gnas pa'i nang gdangs gzhi snang gi cha 'od rtsa dang phyi'i nam mkha' la snang ste.../*. La suite de la traduction est donnée ci-après.

⁴⁸ Il y a en fait plusieurs canaux de lumières ('*od rtsa*) ; voir Lopön Tenzin Namdak, *Heart Drops of Dharmakaya*, p. 90-91. Cf. également leur analyse et leur description in Achard, "The Light Channels and the visionary Anatomy according to the Thögel Practice", *Dzogchen Training Notes*, no. 1, April 2004, p. 4-7.

⁴⁹ Cette pratique des trois Cieux est le cœur-même de toute la Voie de la Grande Perfection. Cf. Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 192 n. 149, p. 204 n. 191.

⁵⁰ *Theg mchog mdzod I*, p. 307 : *ma dag pa 'khor ba'i sgo chos nyid mngon sum gyi dus na gtso cher snang stel' 'od snang dang/ phyi'i sa rdo nang gi rtogs tshogs la sogs pa dbang po la shar ba'ol*.

⁵¹ Sur ces Quatre Visions, voir Achard, *op. cit.*, p. 121-127.

rgyud), de brumes colorées, etc.⁵² Néanmoins, au cours de cette Vision, les manifestations ordinaires des objets extérieurs continuent d'être perçues, au même titre que la discursivité intérieure — plus ou moins intense et régulière selon l'individu — perdure dans le continuum.

Le lien avec les autres Portes de la Spontanéité apparaît encore plus clairement avec les étapes visionnaires ultérieures de la pratique :

« — La porte de la Sagesse correspond aux visions (apparaissant) lors de la pratique de la Voie et aux expériences sapientiales.

L'émergence (de notre état naturel) en tant que Lumières (*'od ltar*) se manifeste lors de l'Accroissement des Expériences (*nyams gong 'phel*) et son émergence en tant que Corps (*sku ltar*) correspond au Paroxysme du Discernement (*rig pa tshad phebs*). Au cours de l'Épuisement de la Réalité (*chos nyid zad pa*), il émerge en tant que Non-dualité (*gnyis med*) et Liberté-des-Extrêmes (*mtha' grol*).

Son émergence en tant que Compassion (*thugs rje*) correspond aux émergences intérieures de Connaissance Sublimée (*shes rab*) et de miséricorde (*snying rje*) au cours de toutes ces (visions). Lorsque celles-ci sont parachevées, l'épiphanie extérieure de la Base se dissout dans l'Essence et l'on se libère directement au sein de la Mère, de la Base. »⁵³

La Vision de l'Accroissement des Expériences Lumineuses (*nyams snang gong 'phel gyi snang ba*) est la seconde Vision du Franchissement du Pic. Elle se caractérise par une intensification considérable des visions de lumières (*'od*) qui se manifestent en des prodiges de plus en plus complexes.

Ses développements atteignent ensuite un seuil de saturation visionnaire correspondant à la troisième Vision dite Vision du Paroxysme du Discernement. Au cours de cette Vision, les Corps (*sku*) des divinités paisibles et courroucées (*zhi khro*) sont manifestés dans toute leur splendeur infinie, chaque point de l'Espace visionnaire étant littéralement gorgé par les mandalas de ces divinités.

Le seuil ultime est alors franchi avec le passage à la Quatrième Vision dite de l'Épuisement de la Réalité au cours de laquelle tout se résorbe en l'Espace primordial de l'état naturel. L'adepte se trouve alors dans un état vierge de toute dualité et de toute limitation.

Le tableau ci-dessous reprend l'ensemble de ces équivalences sous une forme synthétique :

⁵² Ces manifestations visionnaires sont différentes des apparences qui émergent ordinairement dans le champ visuel avec la dissolution des souffles des éléments (brumes, lucioles, etc.) dans des pratiques méditatives aussi basiques que celles du Calme mental (*zhi gnas*) par exemple, la caractéristique essentielle des visions du Franchissement du Pic étant leur intensification graduelle et leur développement conforme à un ensemble typologique extrêmement bien défini.

⁵³ *Thegs mchog mdzod I*, p. 307 : *ye shes kyi sgo lam nyams su len dus kyi snang ba dang shes pa'i nyams rnams so/ 'od ltar shar ba nyams gong 'phel du snang ba'o/ sku ltar shar ba rig pa tshad phebs so/ chos nyid zad pa'i dus na gnyis med dang mtha' grol ltar shar ba'o/ thugs rje ltar shar ba de thams cad kyi dus na nang gi shes rab dang snying rje 'char ba rnams so/ de dag rdzogs nas phyi'i gzhi snang ngo bo la thim pas ma gzhi thog tu grol ba'o/.*

A. Visions du Franchissement du Pic	B. Portes de la Spontanéité
1. la Réalité Manifeste	1. la Porte du Samsâra impur
2. l'Accroissement des Expériences Lumineuses	2. la Porte de la Pure Sagesse 3. émergence en tant que Sagesse 4. émergence en tant que Lumières
3. le Paroxysme du Discernement	5. émergence en tant que Corps
4. l'Épuisement de la Réalité	6. émergence en tant que Non-dualité 7. émergence en tant que Liberté-des-Extrêmes
Visions 1-4	8. émergence en tant que Compassion

Au cours des états intermédiaires *post-mortem*, et plus précisément au cours du Bardo de la Claire-Lumière de la Réalité (*chos nyid 'od gsal gyi bar do*), un processus tout à fait similaire se déroule :

« — Au cours du Bardo, lorsque cette Base première émerge en tant que Vision de la Pureté Primordiale (*ka dag gi snang ba*), l'aspect épiphanique de la Base (*gzhi snang gi cha*) apparaît en tant que Claire-Lumière (*'od gsal*). Son émergence en tant que Corps (*sku ltar*) issus des Visions de la Spontanéité (*lhun grub kyi snang ba*) apparaît (sous la forme de) bouquets. Son émergence en tant que Sagesse et Lumières (*ye shes dang 'od ltar*) correspond à l'union des quatre [Sagesse] (*bzhi sbyor*). Dans les Visions de la Précieuse Spontanéité (*lhun grub rin po che'i snang ba*) [p. 308], (figurent) les portes de la Pure Sagesse et du Samsâra impur.

Lorsque l'on reconnaît la nature propre (à ces visions), elles émergent alors en tant que Compassion (*thugs rje*), Non-dualité (*gnyis med*) et Liberté-des-Extrêmes (*mtha' grol*), puis leur dynamisme se fond dans la Base et l'on se libère.

Ainsi, étant donné que la Base possède un mode épiphanique⁵⁴, l'important (à retenir) est que les visions des huit modes d'émergence apparaissent quel que soit le moment, que cela soit lors de la pratique, au cours du Bardo ou lorsque les êtres animés s'égarèrent pour la première fois.

Les (conditions) d'Eveillés ou d'êtres animés ne tiennent guère qu'à la reconnaissance ou la non-reconnaissance de la nature de ces visions : Samsâra et Nirvâna sont une seule chose au sein du Discernement, comme la paume et le dos de la main. »⁵⁵

⁵⁴ Littéralement : « — Etant donné que la Base possède des manifestations de la Base, ... ».

⁵⁵ *Theg mchog mdzod I*, p. 307 : *bar do la dang po gzhi de ka dag gi snang bar shar nas/ gzhi snang gi cha 'od gsal du shar nas/ lhun grub kyi snang ba las sku ltar shar ba tshom bu'o/ ye shes dang 'od ltar shar ba bzhi sbyor ro/ lhun grub rin [p. 308] po che'i snang ba la dag pa ye shes dang ma dag pa 'khor ba'i sgo gnyis so/ rang ngo shes na thugs rje dang/ gnyis med dang/ mtha' grol ltar shar nas/ rtsal gzhi la thim stel/ grol ba'o/ de ltar gzhi la gzhi snang yod pas nyams su len dus dang/ bar do dang/ thog ma'i sems can du 'khrul dus gang yin yang 'char tshul brgyad kyi snang ba 'byung ba'i gnad de yin no/ sangs rgyas dang sems can yang sanng ba rang ngo shes ma shes tsam stel/ 'khor 'das rig par rgyu gcig pa lag pa'i lto rgyab bzhin no/ Il faudrait s'attarder quelque peu sur l'interprétation de ces développements au cours du Bardo mais cela nous entraînerait*

3. La résorption des visions au sein de la Base primordiale

La dissolution (*thim pa*) des visions au sein de la Base primordiale dépend de la reconnaissance ou de l'ignorance que l'adepte a de l'épiphanie de son propre état naturel. Cette dissolution est comparée à la lumière qui s'abîme dans un cristal ou bien au passage entre deux rêves au cours du sommeil. Il se produit en effet une sorte de résorption (*log pa*) du phénomène de déploiement, résorption qui s'effectue dans l'éclat primordial (*ye gdangs*) de la Base. Cette résorption dans la Base est évidente dans la mesure où les manifestations ne se dissolvent pas ailleurs que dans l'état naturel qui imprègne toutes choses.

Dans son *Trésor du Véhicule Suprême* (I, p. 308-310)⁵⁶, Klong chen pa cite un long passage du *Tantra des Joyaux Amoncelés* (*Rin po che spungs pa'i rgyud*) qui décrit en détail ce processus de dissolution. Le thème principal porte sur la dissolution des huit modes de manifestations (*snang tshul brgyad*) dont chacun des éléments se résorbe en lui-même, constituant ce que le texte qualifie de "précieuse qualité" (*yon tan rin po che*). Les thèmes secondaires sont la "nirvânisation" (*mya ngan 'das*) des correspondants samsâriques de ces manifestations visionnaires de l'état naturel. À terme, tout est en effet nirvânisé dans le grand Abîme du réel et il ne reste que le potentiel dynamique de cette condition primordiale, atemporelle et pure depuis l'origine. Comme Klong chen pa le précise, ce thème est l'un des sujets difficiles (*dka' ba'i gnas*) de la tradition propre à *L'Essence Perlée du Secret* (*gSang ba snying thig*) ou plus généralement des *Essences Perlées* secrètes. D'après lui, jusqu'à sa propre clarification dans le *Trésor du Véhicule Suprême* — et dans une moindre mesure dans le *Trésor des Mots*, *Tshig don mdzod* —, personne au Tibet n'avait eu dans le passé la capacité de l'aborder clairement, bien que le thème fût traité de manière plus que limpide dans les Tantras et les Préceptes de la Grande Perfection⁵⁷. Je suppose qu'il veut dire par là qu'aucun auteur tibétain n'avait abordé ce sujet avec clarté avant lui. Toutefois, dans certains des commentaires sur les *Dix-sept Tantras* (*rGyud bcu bdun*) attribués à Vimalamitra (8^e siècle) — et peut-être directement rédigés en tibétain par celui-ci —, le thème est parfois relativement détaillé⁵⁸. On

trop loin, et risquerait de déséquilibrer la présente analyse. Il faut toutefois préciser que ces modes visionnaires purs (lumières, Corps, Sagesses, etc.) ne sont contemplés au cours du Bardo que par les adeptes qualifiés. Les êtres ordinaires ne perçoivent que les manifestations impures propres à la Porte du Samsâra et à leurs projections karmiques. Voir l'analyse et la description abrégée de ces points in Lopôn Tenzin Namdak, *Heart Drops of Dharmakaya*, p. 125-129.

⁵⁶ Et également dans son *Tshig don mdzod*, p. 184 et seq.

⁵⁷ *Theg mchog mdzod* I, p. 310.

⁵⁸ Il est difficile de se prononcer sur la réalité de la "traduction" tibétaine de ces *Commentaires*. Comme à l'habitude, l'auteur leur a donné un titre sanscrit mais cela ne peut être un élément démontrant l'existence d'originaux indiens. En tout état de cause, ces *Commentaires* semblent avoir été directement composés en tibétain, tout en conservant un ensemble de spécificités qui leur donne une unité stylistique tout à fait remarquable. Je compte y revenir dans un travail en cours sur ces textes, mais l'on peut d'ores et déjà mentionner l'emploi emphatique et pédantesque de "transcriptions" de termes sanscrits dans le corps des exégèses (*lo ka* pour *'jig rten* par exemple) ou bien des formes verbales qui n'ont pas survécu à la réforme de la langue, comme *buddha ba* pour *sangs rgyas pa*, etc. Le problème de l'attribution de ces textes est rendu plus délicat encore avec les mentions anachroniques de ces commentaires dans les transmissions données par Shri Simha à Padmasambhava (voir Ye shes 'tsho rgyal, *mKha' 'gro snying thig gi kha byang*, p. 6).

peut citer par exemple le *Commentaire au Six Abîmes de Samantabhadra (Klong drug pa)* dont on synthétisera le discours à ce sujet dans les termes suivants :

Il y a deux modes de manifestations (*snang lugs*) à prendre en considération. Le premier est associé à des défauts (*skyon*), tandis que le second est associé à des Qualités (*yon tan*). Cela signifie que le premier mode conduit à un ensemble de représentations et de destinées défectueuses, alors que le second décrit le processus de nirvânisation expérimenté par les Buddhas. Vimalamitra introduit dans la formulation de son discours une nuance intéressante : lorsque le mode de dissolution conduit vers l'égaré, il traite lui-même des portes en les désignant simplement par leur émergence, c'est-à-dire qu'il dit : « lorsqu'émerge la porte de la Compassion (*thugs rje'i sgo*) » ou bien « lorsque (les visions) émergent en tant que Lumières (*'od ltar*) », etc. En revanche, lorsqu'il aborde le processus de nirvânisation, il dit « lorsque la Compassion se fond dans la Compassion », etc.⁵⁹

Le mode de manifestation pour les êtres ordinaires

[i]. Lorsque la porte de la Compassion émerge, une miséricorde pour les êtres migrants se manifeste et entrave (*bcings*) l'individu en le guidant à nouveau vers les Trois Domaines d'existence⁶⁰.

[ii]. Lorsque les visions émergent en tant que Lumières, tout apparaît gorgé de lumières et se manifeste de manière correspondante. L'individu égaré peut en concevoir de l'attraction ou bien de la crainte, ce qui le conduira à nouveau dans le Samsâra.

[iii]. Lorsque les visions émergent en tant que Corps, il n'y a que des Corps qui apparaissent et ceux-ci peuvent se manifester sous la forme d'un *yi dam* si l'on a accompli ce type de pratique au cours de la vie. Toutefois, ce peut être là une cause d'attachement et d'attraction qui conduira à nouveau à l'errance dans les Trois Domaines.

[iv]. Lorsque les visions émergent en tant que Sagesse, des couleurs spécifiques apparaissent au cœur de l'Espace visionnaire. Lorsque celles-ci sont prises pour des manifestations autres (*gzhan snang*) que soi-même, l'on erre dans les Trois Domaines.

[v]. Lorsque les visions émergent en tant que Non-dualité⁶¹, tout apparaît amical (*grogs*) et en parfaite harmonie avec soi. Or, la joie, l'exaltation et l'attachement produits par un tel état provoquent des distractions qui replongent l'individu dans l'égaré des Trois Domaines.

[vi]. Lorsque les visions émergent en tant que Liberté-des-Extrêmes, l'individu éprouve une sensation de fluctuation incertaine et diaphane qui produit inévitablement un sentiment de peur et de terreur conduisant irrémédiablement à l'existence dans les Trois Domaines.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 139 et 140 par exemple.

⁶⁰ Domaine du Désir, de la Forme et du Sans-Forme.

⁶¹ P. 139.1, Vimalamitra donne bien la leçon *gnyis med ltar* mais plus bas dans le passage qui nous retient ici (p. 139.6), il donne la lecture *yang dag pa ltar*.

[vii]. Lorsque les visions émergent en tant que Porte de la pure Sagesse, elles prennent l'aspect de donjons (*khri mun*) et de geôles (*btson dong*) qui effraient l'individu et font naître en lui des sentiments de crainte qui vont le pousser à errer de nouveau dans le Samsâra.

[viii]. Lorsque les visions émergent en tant que Porte du Samsâra impur, l'on voit apparaître des jardins, des bosquets splendides, etc., qui créent des sentiments de ravissement et de joie. Ces sentiments sont la cause des errances réitérées dans les Trois Domaines.

Cet ensemble visionnaire forme, comme on l'a vu, le mode de manifestations (*snang lugs*) s'appliquant aux personnes au karma impur (*las ma dag pa rnam*).

Le mode de dissolution des adeptes qualifiés⁶²

[i]. Lorsque la Compassion se fond dans la Compassion, des presciences (*mngon shes*)⁶³ émergent et permettent d'intégrer à la fois les caractéristiques de l'esprit (*sems kyi mtshan nyid*) et la Sagesse des Buddhas (*sangs rgyas kyi ye shes*). Cette double intégration donne la capacité de ne plus régresser dans les Trois Domaines⁶⁴.

[ii]. Lorsque les Lumières se fondent dans les Lumières, l'on contemple les visions de la Sagesse et l'on voit émerger six presciences purissimes⁶⁵ permettant d'intégrer les connaissances rédemptrices des Buddhas.

[iii]. Lorsque les Corps se fondent dans les Corps, l'on contemple les visions de la Connaissance Sublimée permettant d'intégrer l'état naturel concret de la Base (*gzhi dngos po'i gnas lugs*).

[iv]. Lorsque la Sagesse se fond dans la Sagesse, l'on contemple les visions de la Réalité (*chos nyid*), en sorte que tout est intégré comme la Réalité elle-même et que tous les doutes sont éradiqués.

[v]. Lorsque la Non-dualité se fond dans la Non-dualité, l'on contemple les visions de la Grande Sagesse totalement libre (*rnam par grol ba'i ye shes chen po*) permettant d'intégrer le principe en vertu duquel l'on ne procède plus aux distinctions dualisantes qui répartissent les choses en fonction du Samsâra et du Nirvâna ; à ce stade tous les espoirs et les craintes sont naturellement épuisés.

⁶² Litt. "ceux qui ont trouvé la certitude" (*nges pa rnyed pa rnam* ; *op. cit.*, p. 140). Le mode de dissolution (*thim lugs*) consiste dans la dissolution d'une modalité visionnaire en sa propre Essence ; par exemple : lorsque la Compassion se fond dans la Compassion. Il faut noter que le septième mode (celui de la Porte du Samsâra impur) se dissout dans le huitième (la Porte de la pure Sagesse) étant donné qu'à ce stade, il n'existe plus rien de samsârique en l'adepte qui reconnaît cet ultime mode de dissolution. Le huitième mode se résorbe alors à son tour dans sa propre Essence. Il est important de préciser également ici que ces dissolutions ne sont pas graduelles mais que les huit modalités se dissolvent au même moment (*dus gcig* ; *op. cit.*, p. 140). Voir également Lopön Tenzin Namdak, *Heart Drops of Dharmakaya*, p. 127.

⁶³ Au nombre de dix-huit mais non listées dans le texte (*op. cit.*, p. 140).

⁶⁴ Ce phénomène rédempteur est précisément défini (p. 140) comme "l'interruption du flot des Trois Domaines" (*khams gsum rgyun chad pa ces bya*).

⁶⁵ Encore une fois non listées mais correspondant très vraisemblablement aux six presciences habituelles dans ce contexte ; voir Lopön Tenzin Namdak, *op. cit.*, p. 130-131. Cf. une liste différente de ces presciences in Kong sprul, *Shes bya kun khyab* III, p. 694-695.

[vi]. Lorsque la Liberté-des-Extrêmes se fond dans la Liberté-des-Extrêmes, l'on contemple l'Espace Absolu (*chos kyi dbyings*) totalement inimaginable et l'on intègre alors les Sagesse des Trois Corps (*sku gsum*) ; l'on parvient de cette manière au Nirvâna total en lequel les distinctions entre soi et autrui ont entièrement disparu.

[vii]. Lorsque la Porte du Samsâra impur se fond dans la Porte de la pure Sagesse, les Trois Domaines sont en un instant interrompus (*kham s gsum dus gcig la 'gag*) et l'on se libère de tous les phénomènes dépendant de caractéristiques.

[viii]. Lorsque la Porte de la pure Sagesse se fond dans l'Essence, l'on s'ouvre à la Réalité vierge de tout égarement, en sorte que tous les égarements éventuels sont instantanément interrompus⁶⁶.

En somme, dans l'optique défectueuse de l'égarement répété des êtres animés, l'impression donnée par la formulation "mode de manifestation" (*snang lugs*) est bien celle de la non-reconnaissance de ces portes d'émergence comme exprimant le mode de manifestation spontané de l'état naturel. Les êtres dualisant leur perception de ces émergences — notamment lors du Bardo —, il est donc philologiquement très pertinent de décrire le déroulement visionnaire auquel ils sont confrontés en rendant cette formulation conforme à leur égarement⁶⁷. On notera donc clairement la distinction philologique entre le mode de manifestation (*snang lugs*) s'appliquant aux personnes ordinaires et le mode de dissolution (*thim lugs*) réservé aux adeptes avancés ou à ceux qui ont obtenu le Plein Eveil⁶⁸. Pour clarifier ses distinctions de manière plus approfondie, il faut maintenant se tourner vers l'analyse des modes propres à la Liberté et à l'égarement.

4. La Liberté et l'égarement

1. Le mode de libération de Samantabhadra

Le mode de libération de Samantabhadra illustre l'obtention atemporelle de l'Eveil et s'avère donc pour les adeptes un élément crucial de l'exposé sur les manifestations de la Base. Dans le *Trésor du Véhicule Suprême* (p. 425-432), Klong chen pa expose ce mode en trois parties principales : 1. la manière dont Samantabhadra s'est libéré en un instant en contemplant l'épiphanie de la Base (*gzhi snang mthong ba'i skad cig la grol ba'i tshul*) ; 2. la manière dont il s'est installé au cœur de l'Espace après s'être libéré (*grol nas dbyings na bzhugs pa'i tshul*) ; et 3. la manière dont il a ensuite œuvré au bien d'autrui (*de las gzhan don mdzad pa'i tshul*).

⁶⁶ Vimalamitra, *op. cit.*, p. 140-141.

⁶⁷ C'est-à-dire en rendant la dualité de leur mode d'être par un choix sémantique qui implique ce mode duel avec un sujet fictif observant un mode de manifestation objectifié.

⁶⁸ Voir le *Kun tu bzang po klong drug rgyud kyi 'grel pa*, p. 140. Il n'est pas certain que cette distinction ait perduré surtout lorsque certains textes — tels que *L'Union du Soleil et de la Lune* (*Nyi zla kha sbyor*, p. 224) et d'autres avec lui (*bKra shis mdzes ldan*), etc. — proposent l'expression "Huit modes d'émergence" (*shar'char lugs brgyad*) qui œuvre comme une appellation collective disqualifiant cette remarque.

La description de ce mode de libération explique le déroulement de l'Éveil pour chaque individu. En effet, si l'Éveil de ce Buddha est dit atemporel ou primordial, il n'en demeure pas moins une illustration parfaite de ce qui se produit concrètement lors de l'atteinte paroxystique du Plein Éveil. Évidemment, la description apparaît cosmologique, y compris dans l'optique diachronique envisagée par les textes rDzogs chen eux-mêmes, mais c'est un leurre littéraire car la perspective réelle voulue par ces textes est précisément d'illustrer un processus d'Éveil non temporel, quitte à recourir à une relation diachronique susceptible d'apparaître événementielle aux yeux des ignorants.

Ainsi, lorsque l'éclat intérieur (*nang gdangs*) de l'état naturel a émergé extérieurement au sein de l'Espace primordial, Samantabhadra a reconnu (*ngo shes*) — c'est-à-dire *discerné* (*rig*) — cet éclat comme l'expression de ses propres visions (ou manifestations, *rang gi snang ba*) et, dans l'instantanéité de ce Discernement (*rig pa*), toute ignorance éventuelle s'est naturellement purifiée (*rang dag*), en sorte que le mode d'émergence de la Spontanéité (*lhun grub kyi 'char tshul*), c'est-à-dire des manifestations de la Base, s'est dissout en lui-même et qu'il est demeuré immuable dans son propre état naturel (*rang sar*), sur la Terre de la Pureté Primordiale (*ka dag gi sa*). En paraphrasant le *Chant des Noms de Mañjushrī* ('*Jam dpal mthsan brjod*)⁶⁹, Klong chen pa ajoute : « — En un instant il a régi la diversité de ses manifestations naturelles et en instant, il s'est pleinement éveillé » (*skad cig la rang snang du bye brag phyed pas/ skad cig la sangs rgyas te*)⁷⁰.

Ainsi donc, Samantabhadra s'est éveillé au sein de la Base de l'état naturel sans avoir accompli le moindre atome de vertu. Cette idée a généré de nombreuses mécompréhensions⁷¹. En effet, cela ne signifie pas que les vertus soient à bannir ou qu'elles n'ont aucune utilité; elles en ont effectivement une sur le parcours de la Voie, mais pour Samantabhadra, la double accumulation des mérites et de la Connaissance s'est trouvée primordialement parachevée par sa pénétration originelle de ce qu'est l'état naturel. En conséquence, toute forme d'ignorance s'est spontanément dissipée, avant même son expression éventuelle. L'Éveillé a donc "vaincu" (*bcom*) tout obscurcissement en un temps primordial (*ye'i dus su*), en sorte qu'aucune passion (*nyon mongs*) n'a pu apparaître⁷². Klong chen pa introduit ensuite un ensemble de remarques philologiques extrêmement subtiles et d'un grand intérêt relativement à la manière dont le mode de libération se déroule⁷³ :

⁶⁹ Cité sous le titre générique de *Filet d'Illusions [de Mañjushrī]* (*sGyu 'phrul*) plus bas dans le *Theg mchog mdzod*, p. 311.6 dans un passage devenu célèbre.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 311.

⁷¹ La référence à Milarépa sur ce sujet est incontournable.

⁷² *Op. cit.*, p. 311-312.

⁷³ *Theg mchog mdzod* I, p. 312 : *de tsam na rang gnas kyi yon tan mngon du gyur pas sku dang ye shes su sangs rgyas pa'o/ gzhi thog nas grol zer brtsings te/ gzhi las gzhi snang du shar dus grol bas/ gzhi las 'phags pa'i skad cig la grol ba'o/ gang du grol na/ gzhi thog tu grol zer ba yang brtsings te/ mthar phyin lhun grub kyi sa la grol ba'o/ gal te gzhi thog tu grol na yang ldog phar 'gyur te/ gzhi de 'khrul pa 'byung rung gi cha nas gzhas pa'i phyir te/ 'khor 'das kyi gzhi yin pa'i phyir ro/ grol sa nyid ni thog ma'o zhes/ gzhi thog ma yin nam zhe na/ gnas lugs la thog mar bshad pa yin gyil dang po'i gzhi ma yin no/.*

« — A ce moment, ses Qualités inhérentes (*rang gnas kyi yon tan*) sont devenues manifestes, en sorte qu'il s'est pleinement éveillé en Corps et Sagesses⁷⁴.

Dire qu'il s'est libéré depuis (*thog nas*) la Base est une grossièreté⁷⁵ : en effet, dans la mesure où il s'est libéré lors de l'émergence de la Base en tant qu'épiphanie de la Base, il s'est en fait libéré dans l'instant même qui fulgurait de la Base⁷⁶.

— Où s'est-il libéré ? Dire qu'il s'est libéré au sein (*thog tu*) de la Base est également une grossièreté, car il s'est libéré sur la Terre Spontanée Ultime (*mthar phyin lhun grub kyi sa*)⁷⁷.

Si, au contraire, il s'était libéré au sein de la Base, il risquerait d'y régresser en retour dans la mesure où cette Base est également définie en fonction de son aspect d'émergence potentielle de l'égarement, parce qu'elle est (précisément) la Base du Samsâra et du Nirvâna⁷⁸.»

En somme, les Qualités salvatrices (*yon tan*) du Buddha Primordial sont devenues manifestes (*mngon du gyur*) lorsque celui-ci a discerné (*rig*) sa propre Essence : il s'est alors instantanément défait de toute forme d'obscurcissements potentiels et est parvenu à ce que l'on désigne comme

⁷⁴ Corps et Sagesses sont, comme on l'a vu ci-dessus, l'expression réelle du Fruit du Plein Eveil.

⁷⁵ *rtsings*. 'Jigs med gling pa qui reprend l'argument à son compte considère cette affirmation comme une grande erreur (*nor sa chen po*) ; voir *rNam mkhyen shing rta*, p. 72.

⁷⁶ La nuance est intéressante parce qu'elle montre que la Base n'est pas un état statique distinct de l'individu et que l'Eveil de Samantabhadra a lieu instantanément, c'est-à-dire dans l'instant-même où les manifestations émergent spontanément de la Base elle-même. Autrement dit, Samantabhadra ne s'est pas éveillé au sein d'un autre état que le sien, en réintégrant éventuellement la condition primordiale qui lui aurait fait défaut. Cette nuance implique également de manière plus directe que les manifestations qui émergent de la Base ne peuvent en aucune façon être autres (*gzhan snang*) que celles de Samantabhadra. La boucle de la perfection qui exprime cet état primordial est donc bouclée avec une logique aussi subtile que déconcertante de simplicité.

⁷⁷ Cette expression qui définit l'état naturel véritable de l'Esprit synthétise l'instantanéité ou la simultanéité des modalités de la Base, de la Voie et du Fruit éprouvée par Samantabhadra. La notion de Terre (*sa*) renvoie : 1. à la Base en tant que fondement sur lequel les principes de la Vue, de la Méditation et de la Conduite sont instantanément parachevés ; 2. à la Voie en tant que parcours d'étapes spirituelles précisément appelées Terres (*sa*) et instantanément atteintes par l'Eveillé Primordial ; et 3. au Fruit en tant que Terre Primordiale (*gdod ma'i sa*) de l'état naturel à laquelle il est instantanément parvenu avec la reconnaissance de la nature de ses propres manifestations. La notion de Spontanéité (*lhun grub*) renvoie quant à elle : 1. à la Base en tant qu'elle possède un dynamisme spontané exprimé dans le déploiement de sa propre épiphanie (*gzhi snang*) ; 2. à la Voie en tant qu'elle consiste ultimement dans la familiarisation — paradoxalement instantanée pour Samantabhadra — avec la Spontanéité visionnaire de l'état naturel ; et 3. au Fruit en tant qu'il est déjà pour l'Eveillé spontanément parachevé au sein-même de l'état naturel de l'Esprit. Enfin, la notion d'atteinte ultime (*mthar phyin*) renvoie : 1. à la Base en tant qu'expression atemporelle de la Réalité ultime ; 2. à la Voie dont le parcours (*phyin*) a été instantanément effectué par Samantabhadra jusqu'à son terme (*mthar*) ; et 3. au Fruit en tant que mode d'être de l'état primordial (*gdod ma'i gshis kyi gnas lugs*) apparaissant dans son expression la plus ultime.

⁷⁸ Si la Base n'était pas également le terrain propre à l'émergence du Samsâra, une fois prisonnier de ce mode d'être conditionné, le renversement de cet égarement par la pratique de la Voie ne permettrait pas de laisser cette Base s'exprimer comme le terrain d'émergence du Nirvâna, car l'on aurait alors un état d'égarement et un état de liberté spirituelle irrémédiablement distincts. Le Fruit se trouverait en conséquence hors d'atteinte des êtres animés.

“la Liberté au sein du Fruit” (*bras bur grol ba*)⁷⁹. D’autres remarques philologiques s’imposent : les Qualités qui émergent sous la forme de Corps et de Sagesse — qui apparaissent en raison d’un terrain d’émergence (*char gzhi*) naturellement inhérent à l’état primordial — forment ce que l’on désigne comme des “Qualités de l’Espace” (*dbyings kyi yon tan*). Elles existent au sein-même du Discernement (*rig pa*) comme des parures spontanées de l’état naturel mais ne sont pas rendues forcément manifestes si l’on ne s’engage pas dans le parcours de la Voie⁸⁰. On les désigne finalement comme des “Qualités du Plein Eveil” (*sangs rgyas kyi yon tan*) lorsque l’on parvient au Fruit ultime de ce Plein Eveil (*sangs rgyas*), avec la dissipation (ou purification, *sangs*) de l’ignorance et l’intensification (ou accroissement, *rgyas*) de ces mêmes Qualités jusqu’à leur expression paroxystique. Pour clore ces quelques remarques sur la nature des Qualités inhérentes au Buddha, Klong chen pa ajoute deux autres expressions qui définissent les deux modalités — identiques pour Samantabhadra — de ces Qualités : 1. les Qualités du Plein Eveil de la Base Spontanée (*gzhi lhun grub kyi sangs rgyas kyi yon tan*) faisant référence au potentiel inhérent qu’à la Base de se manifester spontanément en tant que Corps et Sagesse ; et 2. les Qualités du Plein Eveil du Fruit Manifeste (*bras bu mngon gyur gyi sangs rgyas kyi yon tan*) qui renvoient aux mêmes modalités de l’état naturel exprimé de manière manifeste et paroxystique en tant que Corps et Sagesse⁸¹.

Toujours dans une optique philologique résolument pragmatique — qui s’avère pour l’adepte parfaitement non-spéculative mais hautement pratique — le Plein Eveil de Samantabhadra se définit également en fonction de six points ou *dharma*s (*chos drug*)⁸² exprimant des facettes simultanées de ce processus d’Eveil instantané :

1. jaillir de la Base (*gzhi las 'phags pa*), en référence à l’éclat intérieur de la Spontanéité (*lhun grub kyi nang gdangs*) propre à l’état naturel de Samantabhadra, éclat qui jaillit atemporellement de l’Espace primordial (*thog ma'i dbyings*)⁸³ ;
2. manifester sa propre Essence (*rang ngor snang ba*) que l’on peut encore comprendre comme “se manifester à/en sa propre Essence”, en référence à l’infinitude des Corps, des Sagesse et des

⁷⁹ *Theg mchog mdzod*, I, p. 312.

⁸⁰ Cela implique également qu’il ne s’agit en aucune manière de qualités nouvellement acquises et qui seraient donc conditionnées par un ensemble de circonstances susceptibles de produire leur émergence.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 312.

⁸² Encore appelé les “six *dharma*s spéciaux” (*khyad chos drug*). Klong chen pa les mentionne dans le TCZ I, p. 312. Voir également l’explication donnée par Kong sprul in *Shes bya kun khyab*, vol. 3, p. 707. ‘Jigs med gling pa intègre également ces six points en les diluant dans les versets-racines de son *Yon tan mdzod*, p. 106 ; cf. leur commentaire in *id.*, *rNam mkhyen shing rta*, p. 71 et seq. Dans son *Yon tan mdzod 'grel* (p. 577 *passim*), rDo grub chen I reprend l’essentiel de l’argumentation de ‘Jigs med gling pa sur ce point avec quelques clarifications supplémentaires, le commentaire de rDo grub chen étant une synthèse des deux volumes exégétiques composés par ‘Jigs med gling pa sur son propre *Yon tan mdzod*.

⁸³ Ce jaillissement de la Base se fait également en référence à la Voie instantanément parcourue (la célérité du phénomène étant clairement véhiculée par l’idée de jaillissement, *'phags pa*) et au Fruit primordialement atteint par Samantabhadra.

champs purs qui ne se manifestent qu'à lui, c'est-à-dire que lors de l'obtention de la réalisation⁸⁴ ;

3. fragmenter la diversité (*bye brag phyed pa*), en référence à la capacité *discernante* (*rig*) de fragmenter ou séparer (*phyed pa*) clairement la diversité (limitée en fait à deux modes) des choses, c'est-à-dire l'égarément (*'khrul pa*) et la Liberté (*grol ba*)⁸⁵ ;
4. se libérer au sein de cette fragmentation (*phyed thog tu grol*), en référence à l'obtention du Fruit et de la Liberté qui se déroule au sein même de l'état naturel de la Base et non ailleurs ;
5. ne pas être issu d'ailleurs (*gzhan las ma byung*), en référence à l'Éveil obtenu qui, comme on vient de le dire, ne provient pas d'ailleurs que de soi-même, c'est-à-dire de l'état naturel de l'Esprit⁸⁶ ; et
6. demeurer dans sa propre condition naturelle (*rang sar gnas pa*), en référence à l'immutabilité (*'gyur ba med pa*) de l'état obtenu et à son infrangibilité⁸⁷.

Il est important de noter ici que le Fruit décrit dans de tels termes n'est pas le produit d'une cause ou d'un ensemble de facteurs susceptibles de le produire. Ce Fruit ne dépend pas de l'esprit conditionné (*sems*) mais de ce que l'on désigne comme la Connaissance Sublimée de la réalisation (*rtogs pa'i shes rab*) qui œuvre à la sublimation (*smin pa*) de la Base elle-même⁸⁸. Pour illustrer la réalité de cette Connaissance Sublimée, Klong chen pa cite un passage qu'il attribue au *Tantra des Lampes Flamboyantes* (*sGron ma 'bar ba'i rgyud*) mais qui ne figure pas dans l'original⁸⁹ :

⁸⁴ Ces visions sont des "manifestations naturelles" (*rang snang*) qu'il faut comprendre comme étant les siennes propres. L'exclusivité de ce mode de manifestation doit être soulignée car elle dissipe l'éventuelle dualité qui surviendrait si ces prodiges étaient perçus par une tierce personne. Le phénomène confine à l'évidence manifeste et indiscutable dans la pratique du Franchissement du Pic. Pour 'Jigs med gling pa (*rNam mkhyen shing rta*, p. 71), ce point renvoie essentiellement à la faculté qu'a Samantabhadra de reconnaître que les manifestations naturelles qui émergent de la Base sont dénuées de nature propre (*rang bzhin med pa*). De cette manière, le Buddha Primordial interrompt directement le flot des analyses discursives éventuelles et demeure immuable au cœur de sa propre Essence.

⁸⁵ Je pense qu'il faut suivre ici 'Jigs med gling pa qui explique cette différenciation dans les termes du jaillissement du Discernement hors de la Base (*gzhi las 'phags pa'i rig pa*) et l'émergence des Qualités de l'Espace (*dbyings kyi yon tan*) qui sont l'objet de la réalisation (*rtogs bya*) ; voir *rNam mkhyen shing rta*, p. 72.

⁸⁶ Cela signifie que l'éclat du Discernement qui jaillit de la Base et les Qualités de l'Espace qui se manifestent au moment du Fruit sont présents au sein de la Base elle-même et ne sont pas des modalités obtenues en conséquence de causes extérieures, etc. Tout "se déroule" dans l'immensité infinie de l'état naturel.

⁸⁷ Cf. l'analyse partielle de ces points in 'Jigs med gling pa, *rNam mkhyen shing rta*, p. 71-74. Les sources sont les mêmes que celle de Klong chen pa (*Theg mchog mdzod*, *passim*) et l'argumentation développée est très proche.

⁸⁸ Sur la Connaissance Sublimée de la réalisation exprimée en fonction des Trois Corps de l'Éveil (*sangs rgyas kyi sku gsum*), voir notamment le *Thig le kun gsal chen po'i rgyud*, p. 350-351.

⁸⁹ Voir *Theg mchog mdzod* I, p. 312-313. Je reviendrai ailleurs sur la source à laquelle ce passage est emprunté. La même référence est donnée dans les autres versions du *Theg mchog mdzod* à ma disposition (édition de Dodrup Chen Rinpoche, Gangtok, vol. I, p. 326-327 ; édition de Tarthang Tulku, vol. I, p. 731).

« — Ce qui sublime la Base elle-même en Fruit, c'est la Connaissance Sublimée :

La Connaissance Sublimée se sublime en Corps, en sorte que
Ce Corps Absolu de l'Essence elle-même
Sublime la Sagesse dans le Corps Absolu.
C'est pour cette raison que le flot de la Sagesse est sans entrave
Et que les Corps et les Sagesse rayonnent spontanément. »⁹⁰

Grâce à cette Connaissance purissime, l'Eveillé Primordial a reconnu les formes (*rnam pa*) qui émergent en tant que manifestations des objets de sa conscience comme étant l'expression de sa propre Essence (*rang ngo*) et il a dès lors instantanément atteint l'Omniscience totale d'un Buddha pleinement éveillé. En réalité, au stade à la fois primordial et ultime où "se déroule" la réalisation de Samantabhadra, les manifestations qui caractérisent le déploiement de sa propre Essence n'apparaissent pas à l'extérieur : il n'y a donc pas de différenciation entre l'émergence du dynamisme de la Base et un éventuel observateur car c'est au sein même de la Contemplation (*dgongs pa*) que s'exprime cette reconnaissance. Tout se déroule au cœur de la Clarté intérieure (*nang gsal*) de l'état naturel, c'est-à-dire dans l'état de la Réalité (*chos nyid kyi ngang*) en laquelle toutes les projections propres aux analyses intellectuelles sont automatiquement apaisées. Néanmoins, en demeurant recueilli au sein de la Réalité de sa propre Essence et de son Omniscience, l'Eveillé jouit d'un double aspect de la conscience (*shes pa*), à savoir : 1. un aspect caractérisant la conscience comme enveloppée sur elle-même et absorbée dans les prodiges de sa propre Réalité et 2. un aspect caractérisé par un regard sur l'extérieur (*phyir gzigs kyi shes pa*) qui lui permet l'appréhension des formes ou des choses (*rnam pa*) et, éventuellement, lui donne la capacité (*nus pa*) à œuvrer au bénéfice des mondes. Il y a donc deux modalités à son Omniscience :

- la première exprime ce que l'on désigne comme la Sagesse omnisciente (*thams cad mkhyen pa'i ye shes*) qui lui donne la connaissance intégrale de sa propre Nature ; et
- la seconde correspond à la Sagesse qui connaît toutes choses (*rnam pa thams cad mkhyen pa'i ye shes*) et qui lui donne la connaissance totale des manifestations qui apparaissent.

Ces deux modalités ne sont distinctes que dans le discours car elles participent d'une seule et même Essence (*ngo bo gcig pa*), celle de la réalisation du Disque Unique (*thig le nyag gcig*) de l'état naturel.

⁹⁰ *gzhi nyid 'bras bur smin byed shes rab ste/ shes rab sku ru smin pa yis/ ngo bo nyid kyi chos sku de/ ye shes chos kyi sku ru smin/ de yis* [p. 313] *shes rgyun ma chad/ sku dang ye shes lhun grub gsal/*. Dans le *Zab don rgya mtsho'i sprin* (p. 110), Klong chen pa reprend le même passage et la même idée de sublimation (*smin pa*) en Corps et en Sagesse en précisant que cette sublimation tient à la reconnaissance de l'éclat naturel propre à l'Essence de l'esprit ou de la Claire-Lumière (*'od gsal*). Grâce à cette reconnaissance, l'Eveillé potentiel entre ainsi directement dans l'état du Corps Absolu vierge de toute discursivité (*chos sku rtog med*) et y jouit de la Sagesse omnisciente (*thams cad mkhyen pa'i ye shes*). Voir ci-après la manière dont il faut entendre cette omniscience. La Connaissance Sublimée joue un rôle décisif dans le processus de libération (*grol tshul*) exprimé par les six *dharmas* décrits ci-dessus ; voir rDo grub chen I, *Yon tan mdzod 'grel*, p. 577.

2. La manière dont il s'est installé au cœur de l'Espace après s'être libéré⁹¹

Ce second thème pourrait tout aussi bien s'intituler : « Que se passe-t-il après l'Eveil ? » et plus précisément que s'est-il passé pour Samantabhadra ? Dans la mesure où, comme on l'a dit ci-dessus, l'Eveil du Buddha Primordial illustre ce qui se déroule pour tout individu parvenant au même niveau de réalisation, cette description est capitale pour comprendre un certain nombre de points très particuliers, et notamment ce que l'on désigne comme le Corps du Vase de Jouvence (*gzhon nu bum pa'i sku*) mentionné plus haut. On a ainsi vu que l'émergence des manifestations de la Base coïncidait avec la rupture ou la déchirure du sceau du Corps du Vase de Jouvence, entraînant ainsi le jaillissement d'un ensemble de visions hiérarchiques passées au prisme de deux portes, c'est-à-dire de deux modes d'existence : le Samsâra et le Nirvâna. Mais que se passe-t-il lorsque la réalisation a lieu instantanément et que l'émergence des manifestations est directement reconnue comme l'expression d'un dynamisme naturel ? Lorsque Samantabhadra s'est éveillé, il est demeuré au sein de sa propre Essence (*rang ngo*), au cœur de sa Clarté intérieure (*nang gsal*), c'est-à-dire dans l'état infrangible propre au Corps du Vase de Jouvence : autrement dit, le fait qu'il ait instantanément concrétisé les Qualités propres à sa Pureté Primordiale et à sa Spontanéité lui a permis de demeurer dans l'état de ce Corps, les manifestations éventuelles s'abîmant automatiquement, à l'image de lumières rassemblées au sein d'un cristal conservant tout le potentiel de les diffracter en une infinie variété de modes et de nuances colorées.

Au sein de cette dimension purissime de l'Eveil, le Buddha demeure recueilli dans l'état du Corps Absolu (*chos sku*) : il se tient au cœur de l'Abîme céleste sans limite ni centre qui représente l'Essence de sa Pureté Primordiale. Parallèlement, au sein même de cet Espace s'érige la Citadelle quinticolore qui exprime la Profonde Clarté (*gting gsal*) de sa Spontanéité et c'est au cœur de cette Citadelle prodigieuse que l'Eveillé se manifeste en une double modalité : Samantabhadri représentant la Réalité et l'aspect vide de son Discernement (*rig pa'i stong cha*) et Samantabhadra représentant le Corps Absolu lui-même. Ces deux modalités démiurgiques sont naturellement unies l'une à l'autre, étant spontanément reliées par le filet des Méthodes Salvifiques et de la Connaissance Sublimée (*thabs dang shes rab kyi dra ba*).

Dans son *Trésor du Véhicule Suprême* (p. 313 et seq.), Klong chen pa poursuit cette description en s'appuyant sur le chapitre 84 du *Tantra de l'Emergence Naturelle du Discernement* (*Rig pa rang shar gyi rgyud*, p. 840-841), dans un passage concernant les "préceptes portant sur l'expression naturelle de la Contemplation" (*dgongs pa rang gnas kyi man ngag*). Ce passage montre bien le parallèle entre l'état d'Eveil idéal⁹² du Buddha Primordial et l'état contemplatif de l'adepte lorsque sa pratique méditative est portée à son expression paroxystique. L'Eveillé jouit ainsi des vingt-cinq modalités allégoriques suivantes⁹³ :

⁹¹ Je synthétise ici le *Theg mchog mdzod* I, p. 313-315.

⁹² A comprendre en tant que modèle premier ou archétypal de cet Eveil.

⁹³ Il est difficile de retrouver l'ordre de ces modalités dans le texte de Klong chen pa. Par soucis de concision et de clarté, je combine ici les deux listes (*Theg mchog mdzod* et *Rig pa rang shar*), en respectant autant que possible l'ordre du Tantra à la source de ce passage.

- une immensité (*dpangs mtho*, litt. hauteur) abyssale qui est celle de l'Espace (*dbyings*) vierge de toute limite et propre au Corps Absolu primordialement pur [1];
- une faculté d'agencement (*bkod pa*) exprimée en une Citadelle aux lumières quinticolores (*'od lnga gzhal yas khang*) qui représentent la Profonde Clarté de sa Spontanéité [2];
- une parèdre (*btsun mo*) manifestée sous la forme de Samantabhadri [3];
- un équilibre (*cha snyoms*) exprimé dans l'union avec cette parèdre et dans l'agencement parfait de "filets" (*dra ba*) que l'on a vu être ceux des Méthodes Salvifiques et de la Connaissance Sublimée [4];
- un splendide destrier (*rta*) qui lui permet de "gagner la course" (*bang mgyogs*) de l'Omniscience [5];
- une vaste plaine (*thang yangs*) qui est celle de l'éclat naturel des cinq lumières rayonnant au sein de sa Nature uniforme [6];
- un soleil secret (*gsang ba' nyi ma*) qui brille dans l'Espace sans jamais se coucher [7]⁹⁴;
- un "grenier" (*bang*) inépuisable, qui est celui des prodiges visionnaires de sa propre Nature [8];
- un agencement parfait des cinq éléments, non pas exprimés sous leur forme grossière mais manifestés en un rayonnement naturel (*rang gdangs*) de lumières quinticolores [9-13];
- un éclat propre à sa Profonde Clarté (*gting gsal gyi gdangs*) totalement infrangible et manifesté sous la forme d'une lumière que rien ne peut obscurcir [14];
- des lumières quinticolores propres à sa Sagesse (*ye shes kyi 'od lnga*) s'enroulant en vortex quadrillés au sein de l'Espace [15];
- un mandala (*dkyil 'khor*) parfaitement tracé (*bri legs*) et exprimant le Vide (*stong pa*)⁹⁵ [16];
- trois nœuds (*rgya mdud*) parfaitement enroulés ou noués (*'dril legs*) symbolisant l'unité de son Essence, de sa Nature et de sa Compassion [17];
- une profusion (*lhun stug*) de manifestations de lumières infinies et de demeures irisées du Discernement (*rig pa 'od kyi khang pa can*) [18];
- une bannière de victoire (*rgyal mtshan*) symbolisant sa Sagesse infinie, totalement libre et à jamais invaincue (*nub pa med pa*) [19];
- un luminaire (*sgron ma*) qui fulgure d'infinis rayons lumineux [20];
- une absence totale de fluctuation (*'phel 'grib med pa*) dans le déploiement des visions naturelles de sa Sagesse (*ye shes kyi rang snang*) [21];
- une Voie (*lam*) sans parcours⁹⁶ qui lui permet d'œuvrer avec compassion au bénéfice d'autrui [22];
- des stûpas (*mchod rten*) parfaitement étagés en fonction des cinq Sagesse [23];
- un trône immuable qui est celui de la Réalité (*chos nyid*) et qu'il ne quitte jamais [24]; et

⁹⁴ Image de la purification absolue des ténèbres de l'ignorance.

⁹⁵ Ce Vide est ici conçu comme vierge de toute caractéristique matérielle, son tracé parfait illustrant par ailleurs le fait qu'il ne s'exprime pas comme un néant réducteur.

⁹⁶ Car déjà instantanément parcourue.

- une maîtrise totale de la Voie du Vide (*stong lam*) qui fait de lui le maître primordial de tous les Buddhas et de tous les êtres animés [25].

3. Ses œuvres altruistes

S'il ne quitte donc certes jamais le champ pur du Corps Absolu (*chos kyi sku'i zhing*)⁹⁷, Samantabhadra œuvre néanmoins au bénéfice des mondes en raison de sa propre Spontanéité (*lhun grub*). Celle-ci se manifeste en effet "automatiquement" sous la forme de Corps (*sku*) et de lumières ('*od*) qui s'agencent dans les prodiges du Corps de Jouissance (*longs sku*) et du Corps d'Apparition (*sprul sku*)⁹⁸. Ainsi, via la porte du Samsâra impur (*ma dag pa 'khor ba'i sgo*), ses émanations se projettent en Révélateurs (*ston pa*) qui œuvrent au bénéfice des êtres dans chacune de leurs destinées. Klong chen pa précise ici que la même idée se retrouve dans certains textes appartenant aux Véhicules ordinaires (*thun mong gi theg pa*) et cite à cet effet le *rGyud bla ma* et son commentaire ('*grel pa*)⁹⁹. Le passage du *rGyud bla ma* a la teneur suivante :

- « — [1]. Non-conditionné et spontanément accompli,
 [2]. N'étant pas une réalisation (produite) par des causes autres (que lui-même),
 [3]. Doué de la Sagesse, de l'Amour et de la Puissance,
 [4]. Le Plein Eveil¹⁰⁰ lui-même qui est animé des deux desseins,
 [5]. Est d'une nature sans début, milieu ni fin
 [6]. Et s'avère par conséquent non-conditionné.
 [7]. Parce qu'il est animé du Corps Absolu paisible,
 [8]. On le désigne comme étant "spontanément accompli".

⁹⁷ Synonyme de la Grande Pureté Primordiale (*ka dag chen po* ; *Theg mchog mdzod* I, p. 315).

⁹⁸ Ces manifestations de la Spontanéité forment les visions de la Pure Sagesse (*dag pa ye shes kyi snang ba*) qui se déploient en trois modes complémentaires : les Corps (*sku*), les champs purs (*zhing khams*) et les lumières ('*od*). Le phénomène est parfaitement identique lors de la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*) avec ce que l'on désigne comme l'intensification du canal de lumière ('*od rtsa 'phel ba*). En effet, lorsque l'on applique les points-clefs (*gnad*) du Franchissement du Pic — et donc que l'on éveille l'éclat du Discernement (*rig pa'i gdangs*) à l'intérieur du cœur pour qu'il s'élève dans le canal de lumière —, les souffles karmiques sont naturellement apaisés et laissés dans leur état naturel, en sorte que le souffle de la Sagesse (qui demeure au sein du canal de lumière, '*od kyi rtsa'i ye shes kyi rlung*) se trouve intensifié et se met à rayonner naturellement, laissant s'élever des visions de Corps, de champs purs et de lumières. Le processus est intimement lié au corps (comme sanctuaire de la Sagesse) et à la stabilité de l'expérience de l'état naturel (théoriquement obtenue avec l'Eradication de la Rigidité [*khregs chod*]). Voir l'explication de ce phénomène et la description des manifestations visionnaires qui apparaissent par exemple lors de la dissolution des deux premiers nœuds de canaux (*rtsa mdud*) avec la maîtrise des points-clefs du Franchissement du Pic in Kong sprul, *Shes bya kun khyab*, vol. III, p. 588.

⁹⁹ Il existe de nombreux commentaires de ce texte-phare de la pensée bouddhique. Voir S. Hookham, *The Buddha Within*, p. 270-271. Plusieurs études et traductions de ce textes sont disponibles en langues occidentales ; voir *inter alia*, Maitreya, *Buddha Nature, passim* ; Takasaki, J., *A Study of the Ratnagotravibhāga*.

¹⁰⁰ En poursuivant le parallèle fait par Klong chen pa, il faut entendre ici ce Plein Eveil ou ce Buddha (*sangs rgyas*) comme l'Eveillé Primordial Samantabhadra.

[9]. Parce qu'il doit être réalisé par chacun individuellement¹⁰¹,
 [10]. Il n'est pas réalisé par des circonstances autres (que soi-même).

[11]. (L'Eveillé jouit donc de) Sapience lorsque ces trois choses sont réalisées¹⁰².

[12]. Parce qu'il révèle la Voie, (l'Eveillé) a un Cœur plein d'Amour

[13]. Et (il jouit de) Puissance parce qu'en vertu de sa Sagesse et de sa Compassion,

[14]. Il abandonne les souffrances et les passions.

[15]. A l'aide des trois premiers (points, il œuvre à) son propre bénéfice

[16]. Et avec les trois suivants, (il œuvre au) bénéfice d'autrui. »¹⁰³

L'Eveillé qui s'exprime ainsi est défini comme le Buddha Primordial (*thog ma'i sangas rgyas*) parvenu à la Parfaite Pureté (*byang chub*) de l'état naturel avant tous les autres Buddhas et œuvrant au bénéfice des mondes à l'aide de sa Sagesse (*ye shes*) et de sa Compassion (*thugs rje*). Il "existe" sans début ni fin et se manifeste sous la forme de Samantabhadra duquel il ne vient jamais qu'une bonté universelle totalement infinie. Son champ pur est l'Espace Absolu (*chos kyi dbyings*), tandis que le domaine de ses Œuvres (*mdzad pa*) est représenté par les êtres animés à convertir. Ces derniers, perdus dans les géôles de l'égarement, sont l'objet de sa conversion (*gdul bya*).

¹⁰¹ Il existe manifestement des variantes plus que sensibles de cette stance selon les éditions. Voir par exemple la source citée in S. Hookham, *op. cit.*, p. 58 (qui a *rang byung ye shes*) ou bien la version traduite in Maitreya, *Buddha Nature*, p. 20 (qui doit avoir *rang rig*, "self-awareness"). La version citée par Klong chen pa (p. 315) concorde ici avec la lecture de sDe dge (Phi), fol. 55a.

¹⁰² Les trois points en question font référence aux deux premières stances citées, c'est-à-dire au caractère inconditionné (*'dus ma byas pa*) du Plein Eveil, à sa nature spontanément accomplie (*lhun gyis grub pa*) et au fait qu'il n'est pas le produit résultant d'une réalisation fondée sur des causes autres que lui-même (*gzhan gyis rtogs pa ma yin*).

¹⁰³ *rGyud bla ma* (fol. 55a) : *'dus ma byas shing lhun gyis grub/ gzhan gyi rkyen gyis rtogs min dang/ mkhyen dang brtse dang nus par ldan/ don gnyis ldan pa'i sangs rgyas nyid / thog ma dbus mtha' med pa yi/ rang bzhin yin phyir 'dus ma byas/ zhi ba chos kyi sku can phyir/ lhun gyis grub ces bya bar brjod/ so so rang gis rtogs bya'i phyir/ gzhan gyi rkyen gyis rtogs min pa/ de ltar rnam gsum rtogs phyir mkhyen/ lam ston phyir thugs brtse ba/ nus pa ye shes thugs rje yis / sdug bsnal nyon mongs spong phyir ro / dang po gsum gyis rang don tel/ phyi ma gsum gyis gzhan don yin/*. Voir la version sanscrite de ce passage in Obermiller, *The Uttaratantra of Maitreya*, p. 75-76, traduction anglaise p. 124-125). Cf. le commentaire de ce passage par Óryâsanga in Obermiller, *op. cit.*, p. 125 et seq. Le passage cité par Klong chen pa correspond à la définition du Plein Eveil (*sangs rgyas*, buddha), c'est-à-dire au premier des sept points principaux développés par le *rGyud bla ma*. Voir le commentaire de 'Jam mgon Kong sprul sur ce passage in Arya Maitreya & al., *Buddha Nature*, p. 102-104. Cf. également Zasep Tulku Rinpoche, *Buddha Nature, Maitreya's Root Text & Asanga's Commentary*, p. 17-24. Le passage cité est extrêmement intéressant, notamment du point de vue de sa structure qui montre que les quatre premiers vers sont auto-commentés par le reste des stances :

— le vers [1] est commenté par les stances [5-6] pour le caractère inconditionné et par les stances [7-8] pour la notion d'accomplissement spontané ;

— le vers [2] est commenté par les stances [9-10] ;

— le vers [3] consacré aux aspects de Sapience, d'Amour et de Puissance est commenté par les stances [11-14] ; et enfin,

— le vers [4] est commenté par les stances [15-16].

4. L'égaré des êtres animés

On a vu ci-dessus que l'éclat primordial (*ye gdangs*) émergeant naturellement du mode d'être de l'état naturel se présente sous la forme d'un déploiement infini de lumières quinticolores qui sont l'expression même du Discernement (*rig pa*). De par leur nature, ces lumières sont naturellement libres de toute saisie dualiste, en sorte qu'elles ne relèvent en aucune manière des projections du mental ordinaire. Elles sont la Réalité visionnaire de l'état naturel lui-même. Cependant, lorsque ces visions ne sont pas reconnues pour ce qu'elles sont, l'ignorance égare l'esprit, lequel appréhende alors ces mêmes visions comme des objets extérieurs. Si le processus de libération est complexe et exige des capacités spirituelles extrêmement développées, le processus d'égaré découle, quant à lui, d'une méprise initiale en laquelle il est très facile de se perdre. Tout part en réalité d'une neutralité de la conscience qui se trouve enracinée dans l'ignorance. Klong chen pa en synthétise le déroulement comme suit :

« — Bien qu'il n'y ait pas d'égaré en la Base Primordiale, lors de l'émergence des manifestations de la Base, la conscience neutre qui ne discerne pas sa propre Essence et qui se trouve enracinée dans l'ignorance dissèque les manifestations de la Base en partialités (séparées), en sorte que l'on s'égaré en tant qu'être animé. »¹⁰⁴

Autrement dit, des saisies duelles apparaissent lors de l'émergence des manifestations de la Base en sorte que cette Base devient Base d'égaré (*'khrul gzhi*) et que le jaillissement de l'ignorance (*ma rig pa*) laisse apparaître un cortège infini de souillures (*dri ma*) au sein de la conscience¹⁰⁵. L'ignorance est donc — et c'est bien sûr une évidence — le facteur déterminant de l'égaré. Il faut l'analyser en fonction de trois modalités :

1. L'ignorance causale du soi unique (*rgyu bdag nyig gcig pa'i ma rig pa*) qui émerge comme une conscience (*shes pa*) incapable de discerner son propre mode d'être et de reconnaître que les manifestations auxquelles elle est confrontée lors de l'épiphanie de la Base sont identiques à elle; on la désigne sous le nom d'ignorance causale du soi unique (*rgyu bdag nyid gcig pa'i ma rig pa*) précisément parce qu'elle est l'ignorance fondamentale (*rgyu*) en vertu de laquelle on ne reconnaît pas (*ma rig pa*) que notre nature véritable (*bdag nyid*) est identique (*gcig pa*) à celle de cette Base en manifestation¹⁰⁶;
2. L'ignorance née simultanément (*lhan gcig skyes pa'i ma rig pa*) qui correspond à l'émergence simultanée de cette conscience (celle de

¹⁰⁴ *Theg mchog mdzod* I, p. 316 : *thog ma'i gzhi la 'khrul pa med kyang/ gzhi snang du shar dus rang ngo ma rig ap'i shes pa lung ma bstan ma rig pa'i rtsa ba can des/ gzhi snang la ris su bcad pas sems can du 'khrul tel.*

¹⁰⁵ *Mu tig phreng ba*, p. 473 ; cité in *Theg mchog mdzod* I, p. 316.

¹⁰⁶ On pourrait très bien la traduire comme "l'ignorance causale uniquement de soi" parce qu'elle ne porte pas sur autre chose que la nature même de l'individu, qui demeure ignorée et non-reconnue dans ses déploiements visionnaires. Cette idée est rendue avec autant de précision que de pertinence in Dudjom Lingpa, *The Vajra Heart Tantra*, p. 102 par exemple.

la première ignorance) et de sa non-reconnaissance ; en d'autres termes, cette ignorance est l'expression simultanée de la conscience neutre qui ignore sa propre nature et de la non-reconnaissance des visions ; et

3. l'ignorance omni-investigatrice (*kun tu brtags pa'i ma rig pa*) qui opère une investigation, un examen des objets et des manifestations et qui les juge à travers un prisme d'attirance et de répulsion, d'acceptation et de rejet. Il s'agit là d'une forme beaucoup plus grossière de l'ignorance¹⁰⁷.

La distinction entre les deux premières modalités est subtile et n'apparaît pas toujours dans les analyses de ce thème¹⁰⁸. Pour Shar rdza bKra shis rgyal mtshan, l'ignorance causale est la non-reconnaissance de la nature de la Base, et l'ignorance née simultanément est celle qui naît en même temps qu'une subtile conscience analytique (*dpyod byed kyi shes pa phra ma*) qui ne reconnaît pas sa propre Essence dans l'émergence des manifestations de la Base¹⁰⁹. Dans certains ouvrages, notamment dans le '*Grel bshad nyi ma 'od zer* de Ye shes rgyal mtshan qui commente le *Theg pa spyi bcings* de Dam pa bDe gshegs (1122-1192), on remarque une quasi-fusion des deux premiers aspects de l'ignorance : dans ce texte, Ye shes rgyal mtshan unifie ces deux aspects en les désignant sous le nom de "l'ignorance causale née simultanément" (*rgyu lhan cig skyes pa'i ma rig pa* (p. 82). Il ne faut pas prendre ici *rgyu* comme une apposition, dans la mesure où le second aspect de l'ignorance (*rkyen nyer bar len pa'i ma rig pa*) est précisément associé aux circonstances (*rkyen*). Ye shes rgyal mtshan ajoute que l'ignorance causale née simultanément est précisément ce qui empêche la réalisation (*rtogs*) : elle s'exprime comme une conscience (*shes pa*) qui ne se reconnaît pas elle-même (*ibid.*, p. 82). Il faut entendre cette non-reconnaissance comme étant à la fois celle de la non-reconnaissance de la nature de la Base et celle de la non-identification des manifestations issues de cette Base.

Conclusion

En somme, ce sont les modalités tenant au Discernement (*rig pa*) ou à l'ignorance (*ma rig pa*) de l'état naturel et de ses prodiges visionnaires qui déterminent les aspects samsâriques et nirvâniques, opposés comme le dos et la paume de la main¹¹⁰. La reconnaissance de la nature de la Base et de ses manifestations est donc l'élément clef qui détermine l'existence conditionnée des êtres animés et la Liberté des Eveillés. En effet, aucun karma, aucune évolution, etc., n'entre ici en ligne de compte puisque Samantabhadra s'éveille sans avoir accumulé le moindre atome de vertu et que les êtres

¹⁰⁷ *Theg mchog mdzod* I, p. 318 ; 'Jigs med gling pa, *rNam mkhyen shing rta*, p. 82-83 ; Kong sprul, *Shes bya kun khyab* I, p. 263-264.

¹⁰⁸ Voir par exemple Bru rGyal ba g.yung drung, *gZhi rang ngo sprad pa gcer mthong lta ba'i krhid rim*, p. 651-652.

¹⁰⁹ *dByings rig mdzod* I, p. 325. Voir un autre système double d'ignorance in Dam pa bDe gshegs, *Theg pa spyi bcings*, p. 1-2

¹¹⁰ *Theg mchog mdzod* I, p. 308. Il y a quatre type de circonstances (*rkyen*) qui déterminent le mécanisme de l'égarément. Nous en verrons l'analyse dans un travail en cours qui fait suite au présent article et qui est provisoirement intitulé "L'irruption de la nescience — la notion d'errance samsârique dans la tradition rDzogs chen", à paraître en Septembre 2005.

s'égarer sans avoir produit le moindre atome de vice¹¹¹. Le premier jouit ainsi d'une Sagesse Née-simultanément (*lhan gcig skyes pa'i ye shes*) qui lui ouvre les prodiges de sa propre splendeur spirituelle, tandis que les seconds voient émerger en eux — en raison de l'ignorance causale — une ignorance née-simultanément (*lhan gcig skyes pa'i ma rig pa*) qui les entraîne dans un enchaînement quasi-infini de saisies, lesquelles les contraignent à appréhender de manière duelle les manifestations qui émergent de la Base. L'égarer prend alors littéralement une dimension cosmique puisqu'il va donner naissance aux Trois Domaines (*khams gsum*) d'existence. En premier lieu, la subtilité naturelle de la conscience est rendue grossière par l'irruption de l'ignorance, en sorte que la conscience se dote d'un corps mental (*gid kyi lus*) au niveau du Domaine du Sans-Forme (*gzugs med kyi khams*)¹¹². A ce stade de l'existence, l'individu possède un corps fait des agrégats habituels moins celui de la forme. Le corps devient lumineux (*'od kyi lus*) lorsque l'on descend au niveau du Domaine de la Forme (*gzugs khams*): là, il se trouve constitué des cinq lumières (*'od lnga*) qui forment l'expression naturelle de la conscience. Finalement, dans le Domaine du Désir (*'dod khams*), le corps devient matériel et est produit par la réunion des éléments fondamentaux (air, terre, eau et feu) qui le constituent. En fonction du karma individuel, les naissances sont alors prises dans les six destinées des êtres. Ainsi donc, si le mode d'égarer apparaît bien multiple — divers degrés d'ignorance auxquels s'ajoutent la multiplicité des Domaines d'existence et des possibilités de renaissances —, sa cause est unique et consiste simplement dans l'ignorance (*ma rig pa*) qui, dans cette optique, apparaît réellement comme la source originelle du Samsâra, et plus précisément comme son début (*'khor ba'i thog ma*)¹¹³.

Bibliographie

1. Sources occidentales

Achard Jean-Luc

- *L'Essence Perlée du Secret — Recherches philologiques et historiques sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying ma pa*, Brepols, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Etudes, volume 107, Paris, 1999.
- *Le Docte et Glorieux Roi — Commentaire de Peltrül Rinpoche sur le Testament de Garab Dorje*, Paris, Les Deux Océans, 2001.
- "La Base et ses sept interprétations dans la tradition rDzogs chen", *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 1, Octobre 2002, p. 44-61.
- "The Light Channels and the visionary Anatomy according to the Thögel Practice", *Dzogchen Training Notes*, no. 1, Khyung-mkhar, April 2004, p. 4-7.

¹¹¹ Slob dpon bsTan 'dzin rnam dag, *Dwogs sel 'ga' zhig gleng ba'i le'u rin chen gtsag bu zhes bya ba*, p. 9.

¹¹² La présence de ce corps mental permet aux êtres de ce Domaine de se situer relativement aux objets manifestés.

¹¹³ Slob dpon bsTan 'dzin rnam dag, *op. cit.*, p. 9-10.

Arya Maitreya, Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé & Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche
Buddha Nature, The Mahayana Uttarantra Shastra with Commentary, Snow Lion Publications, Ithaca, New-York, 2000.

Chögyal Namkhai Norbu & Adriano Clemente
The Supreme Source, The Fundamental Tantra of Dzogchen Semde, Snow Lion, Ithaca, 1999.

Dudjom Lingpa,
The Vajra Heart Tantra — A Tantra Naturally Arisen from the Nature of Existence from the Matrix of Primordial Awareness of Pure Perception, translated from the original Tibetan under the guidance of Gyatrul Rinpoche by B. Alan Wallace, s.d., s.l.

Hookham, Susan
The Buddha Within, Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga, State University of New York Press, 1991.

Lopön Tenzin Namdak
Hear Drops of Dharmakaya, Dzogchen Practice of the Bön Tradition, Snow Lion, Ithaca, New-York, 1993.

Obermiller, E. & al.
The Uttarantra of Maitreya, Containing Introduction, E.H. Johnston's Sanskrit Text and E. Obermiller's English Translation, Bibliotheca Indo-Buddhica, no. 79, Delhi, 1991.

Takasaki, Jikido
A Study of the Ratnagotravibhāga Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of the Mahāyāna Buddhism, Roma, ISMEO, Serie Orientale Roma, 33, 1996.

Wilkinson, Christopher
Clear Meaning, Studies on a Thirteenth Century rDzogs-chen Text, PhD (inédit), University of Calgary, Calgary, 1988.

Zasep Tulku Rinpoche
Buddha Nature — The Mahayana Uttara Tantra Shastra, Maitreya's Root Text & Asanga's Commentary, Zuru Ling Tibetan Buddhist Centre, Vancouver, 2001.

2. Sources tibétaines

Kong sprul, Blo gros mtha' yas (1813-1899)
Shes bya kun khyab : Shes bya kun la khyab pa'i gzhung lugs nyung ngu'i tshig gis rnam par 'grol ba legs bshad yongs 'du shes bya mtha' yas pa'i rgya mtsho zhes bya ba las glegs pa gsum pa, vol. I-III, Mi rigs dpe skrun khang, 1985.

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

- *Theg pa'i mchog rin po che'i mdzod ces bya ba*, volumes I & II, in *mDzod bdun* — *The famed seven treasures of Vajrayâna Buddhist philosophy*, by Kun-mkhyen Klong-chen-pa Dri-med-'od-zer (vol. 3-4), Gangtok, Sikkim, 1983 ; éd. de rDo grub chen rin po che, s.d., Gangtok, 2 vol. ; éd. de Tarthang Tulku, Odiyan Institute, 1999, 2 vol.
- *Tshig don mdzod : gSang ba bla na med pa 'od gsal rdo rje snying po gnas gsum gsal bar byed pa'i tshig don rin po che'i mdzod*, in *mDzod bdun*, *ibid.*, vol. 5, p. 155-519.
- *gZhi snang ye shes sgron me*, in *Bla ma yang tig*, éd. de Sherab Gyaltzen Lama, Delhi, 1975, vol. II, p. 145-164 ; éd. de Trulku Tsewang, Jamyang & L. Tashi, Delhi, 1971, vol. 1, section Wam, p. 1-20.
- *Zab don rgya mtsho'i sprin*, in *mKha' 'gro yang tig*, éd. de Sherab Gyaltzen Lama, Delhi, 1975, vol. II, p. 1-488.

mGon po Byams pa (Maitreya) & rNgog Blo ldan shes rab (trad.)

rGyud bla ma : Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos, sDe dge bsTan 'gyur, vol. Phi, fol. 55a-73a.

'Jigs med gling pa, mkhyen brtse'i 'od zer (1729-1798)

rNam mkhyen shing rta : Yon tan mdzod 'grel rnam mkhyen shing rta'i glegs pa phyi ma, in *Kun mkhyen 'jigs med gling pa'i gsung 'bum*, vol. 4, Paro, 1985, p. 3-499.

Dam pa bDe gshegs (1122-1192)

Theg pa spyi bcings kyi dbu phyogs, in *Theg pa spyi bcings rtsa 'grel*, Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, Sichuan, 1997, p. 1-32.

rDo grub chen rin po che I, Kun bzang gzhan phan (1745-1821)

Yon tan mdzod 'grel : Yon tan rin po che'i mdzod kyi sgo lcags 'byed byed bsdus 'grel rgya mtsho'i chu thig rin chen lde mig, in 'Jigs med gling pa & Grub rgan, *Yon tan mdzod rtsa 'grel*, Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, Sichuan, 1998, p. 1-639.

Padmasambhava / Gu ru Chos dbang (1212-1270)

sPros bral don gsal : sPros bral don gsal chen po'i rgyud, *rNying ma'i rgyud 'bum*, éd. de mTshams brag, Paro, s.d., vol. 13, p. 2-288.

Bru rGyal ba g.yung drung (1242-1290)

gZhi rang ngo sprad pa gcer mthong lta ba'i khrid rim, in *Zhang-zhung snyan-rgyud skor*, *sNyan-rgyud nam-mkha' 'phrul-mdzod*, published by Shesrab Wangyel, Tibetan Bonpo Monastic Center, Delhi, 1972, p. 639-655.

Mi pham, 'Jam mgon 'Ju Mi pham rgya mtsho (1846-1914)

rDo rje snying po : gNyug sems 'od gsal gyi don rgyal ba rig 'dzin brgyud pa'i lung bzhin brjod pa rdo rje snying po zhes bya ba, *The Expanded redaction of the complete works of 'Ju Mi-pham*, Paro, Bhutan, 1984-1993, p. 353-409.

Ye shes rgyal mtshan, Slob dpon (12^e-13^e siècle)

'Grel bshad nyi ma'i 'od zer : Dam pa bde gshegs kyis mdzad pa'i theg dgu spyi bcings kyi 'grel bshad nyi ma'i 'od zer zhes bya ba, in *Theg pa spyi bcings rtsa 'grel*, Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, Sichuan, 1997, p. 33-416.

Ye shes 'tsho rgyal (8^e siècle)

mKha' 'gro snying thig gi kha byang, in *mKha' 'gro snying thig*, vol. I, *sNying thig ya bzhi*, New Delhi, 1970, p. 1-10.

Shar rdza bKra shis rgyal mtshan (1859-1935)

dByings rig rin po che'i mdzod, vol. I & II, *Shar rdza bka' 'bum*, éd. Chamdo, ca. 1990.

Slob dpon bsTan 'dzin rnam dag rin po che

Dwogs sel 'ga' zhig gleng ba'i le'u rin chen gtsag bu zhes bya ba, photocopie d'un mss inédit, 32 pages.

*Vairocana (trad.)

— *Kun byed rgyal po : Chos thams cad rdzogs pa chen po byang chub kyi sems kun byed rgyal po*, *rNying ma'i rgyud 'bum*, éd. de gTing skyes, Thimpu, 1973-1975, vol. 1, p. 1-220.

— *Thig le kun gsal chen po'i rgyud*, *rNying ma'i rgyud 'bum*, éd. de mTshams brag, Paro, s.d., vol. 13, p. 296-492.

*Vimalamitra (trad.)

— *Kun tu bzang po klong drug rgyud kyi 'grel pa*, *A Commentary upon a major Ati yoga tantra by the famed indian master Vimalamitra*, Delhi, 1988.

— *bKra shis mdzes ldan chen po'i rgyud*, in *rNying ma'i rgyud bcu bdun*, *Collected Nyingmapa tantras of the Man ngag sde class of the Ati yoga*, New Delhi, 1989, vol. 1, p. 207-232.

— *Rig pa rang shar : Rig pa rang shar chen po'i rgyud*, in *rNying ma'i rgyud 'bum*, éd. de mTshams brag, vol. 11, p. 323-699 ; *rNying ma'i rgyud bcu bdun*, vol. 1, p. 389-855 ; *sNga 'gyur snying ma'i glegs bam rin po che'i dbu phyogs — rGyud bcu bdun*, vol 1, Odiyan, 1991, p. 483-1207.

— *Rin chen spungs pa : Rin chen spungs pa yon tan chen po ston rgyud kyi rgyal po*, *rNying ma'i rgyud bcu bdun*, vol. 3, p. 73-114.



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.



Numéro 5 – Avril 2004

Brigitte Steinmann

“ The Lost Paradise of the Tamang shaman — Origins and Fall”, p. 4-34.

Anne Chayet

“A propos d'un premier inventaire des monastères bon po du Tibet et de l'Himalaya. Notes de lecture”, p. 35-56.

Jean-Luc Achard

“bsTan gnyis gling pa (1480-1535) et la Révélation du Yang tig ye shes mthong grol”, p. 57-96.



Numéro 6 – Octobre 2004

Zeff Bjerken

“Exorcising the Illusion of Bon “Shamans”: A Critical Genealogy of Shamanism in Tibetan Religions”, p. 4-59.

Françoise Pommaret

“Rituels aux divinités locales de Kheng 'Bu li (Bhoutan central)”, p. 60-77.

Nathan Hill

Compte rendu de : Paul G. Hackett. *A Tibetan Verb Lexicon: Verbs Classes and Syntactic Frames*. 2003, p. 78-98.



Numéro 7 – Avril 2005

Cathy Cantwell

“The Earth Ritual: Subjugation and Transformation of the Environment”, p. 4-21.

Françoise Robin

“Tagore et le Tibet”, p. 22-40.

Santiago Lazcano

“Ethnohistoric Notes on the Ancient Tibetan Kingdom of sPo bo and its Influence on the Eastern Himalayas”, p. 41-63.

Jean-Luc Achard

“Le mode d'émergence du Réel — les manifestations de la Base (*gzhi snang*) selon les conceptions de la Grande Perfection”, p. 64-96.

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@tele2.fr with the key-word “subscribe” in the subject heading of your email. You will be informed at least twice a year (October and April) of new issues appearing on the web.

If you wish to send an article to the RET, please feel free to do so in French, English, German, Spanish or Italian. Articles are not limited in length but should be of standard academic levels. Articles should be sent though email (jlac@tele2.fr) or on a CD to the following address : Revue d'Etudes Tibétaines, Jean-Luc Achard, Editor, 22 avenue du Président Wilson, 75016 Paris, France.