

Revue d'Etudes Tibétaines



Revue d'Etudes Tibétaines

numéro huit — Octobre 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 Steinman (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, l'italien et l'espagnol.





Revue d'Etudes Tibétaines

numéro huit — Octobre 2005

Ester Bianchi

Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava — Traduzione e glossario della version cinese di Nenghai (Parte I)

page 4

Daniel Scheiddeger

Lamps in the Leaping Over

Page 40

Oriol Aguillar

Los linajes de transmisión de Nyag bla Padma bdud 'dul

Page 65

Ferran Mestanza

La première somme philosophique du bouddhisme tibétain. Origines littéraires, philosophiques et mythologiques des "Neuf étapes de la Voie" (*theg pa rim pa dgu*)

page 84

**SĀDHANA DELLA DIVINITÀ SOLITARIA YAMĀNTAKA-VAJRABHAIRAVA
TRADUZIONE E GLOSSARIO DELLA VERSIONE CINESE DI NENGHAI
(PARTE I)***

Ester Bianchi, Università degli Studi di Venezia

Nenghai *shangshi* 能海上師 (tib. *bla ma*) fu uno dei principali rappresentanti del cosiddetto ‘movimento cinese di rinascita tantrica’ della prima metà del XX secolo.¹ La sua formazione come monaco dGe lugs pa avvenne presso il ‘Bras spungs di Lha sa, dove fu istruito da Khams sa (cin. Kangsa 康薩) *rin po che*,² suo *guru* radice e ventottesimo maestro del “lignaggio dei *tantra* supremi di Yamāntaka-Vajrabhairava” (*Daweide wushang micheng fatong* 大威德無上密乘法統). Nenghai riconobbe così una posizione di primo piano al *corpus* di Yamāntaka, a cui dedicò un vasto numero di opere e traduzioni. Il “Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava”³ appartiene alla fase di generazione e, in quanto

* La traduzione del “Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava” qui presentata è una versione abbreviata, rivista e corretta della Terza Parte della nostra tesi di dottorato: Ester Bianchi, *L'insegnamento tantrico del 'lama cinese' Nenghai (1886-1967). Inquadramento storico e analisi testuale del corpus di Yamāntaka-Vajrabhairava*, Venezia - Parigi, Febbraio 2003, pp. 188-299. Un sentito ringraziamento al Prof. Alfredo Cadonna dell'Università Ca' Foscari di Venezia e al Prof. Jean-Noël Robert dell'École Pratique des Hautes Études di Parigi, co-tutori della tesi, per il costante aiuto e sostegno fornito nel corso dei tre anni di stesura della stessa. Si ringrazia inoltre il Dott. Jean-Luc Achard per avere pazientemente corretto la terminologia tibetana e per avere reso possibile il confronto della versione di Nenghai con il testo tibetano del *sādhana*. Sono state utilizzate le seguenti abbreviazioni: cin. (cinese), san. (sanskrito), tib. (tibetano). Per i termini cinesi si è impiegata la trascrizione fonetica *pinyin*. La terminologia tibetana è resa generalmente secondo il sistema di traslitterazione Wylie; tuttavia, qualora non si sia riusciti a risalire alla loro formulazione originale in tibetano, i nomi propri di persone e luoghi tibetani sono dati unicamente nella trascrizione fonetica cinese.

¹ Vedi Ester Bianchi, “The ‘Chinese lama’ Nenghai (1886-1967). Doctrinal tradition and teaching strategies of a Gelukpa master in Republican China”, in Matthew Kapstein (a cura di), *Buddhism Between Tibet and China*, 2005/2006 (in corso di stampa), e “The Tantric Rebirth Movement in Modern China. Esoteric Buddhism re-vivified by the Japanese and Tibetan Traditions”, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica*, 57, 1, 2004, pp. 31-54.

² Per Khams sa (1890-1941), vedi Bianchi, “The ‘Chinese lama’ Nenghai”, *op. cit.*

³ Nenghai 能海, *Wenshu Daweide jingang benzun xiuxing chengjiu fa* 文殊大威德金剛本尊修行成就法 (“Sādhana applicativo dello *yi dam* Mañjuśrī-Yamāntaka-Vajrabhairava”), s.d. La nostra traduzione del titolo si basa sulla formulazione breve dello stesso, che ricorre sulle

tale, è il metodo di *Anuttarayogatantra* maggiormente praticato dai discepoli di Nenghai.

Il presente lavoro propone una traduzione delle sezioni del testo di Nenghai riscontrabili in un *sādhana* tibetano di sKyabs rje Pha bong kha bDe chen sNying po,⁴ integrandola con le istruzioni operative in corpo minore presenti solo nella versione cinese. I caratteri citati sono elencati nel glossario finale a fianco dei corrispettivi tibetani. Le note a piè di pagina forniscono un raffronto con il testo tibetano laddove la versione cinese presenti differenze relative al lessico, allo stile o ai contenuti, segnalando inoltre indicazioni operative e dottrinali di rilievo fornite nel commentario di Nenghai,⁵ e tenendo conto dei contenuti dei *tantra* di Vajrabhairava, dei relativi commentari e di altre opere appartenenti allo stesso *corpus* testuale.⁶ In tal modo, si intende presentare un esempio dell'insegnamento tantrico supremo trasmesso da Nenghai ai propri discepoli, verificandone la conformità rispetto ad altre fonti tradizionali tibetane ed evidenziandone le particolarità.⁷

single pagine delle edizioni cinesi del *sādhana*: *Daweide yizun chengjiu fa* 大威德一尊成就法.

⁴ Il confronto con la versione tibetana del nostro testo fa riferimento al *sādhana* tibetano composto da sKyabs rje Pha bong kha bDe chen sNying po, eminente maestro della prima metà del XX secolo e condiscipolo di Khamtsa. I due testi divergono nella parte finale delle sezioni riguardanti i maestri del lignaggio e in varie preghiere o inni di lode (contenuti prevalentemente all'interno della parte conclusiva del *sādhana*), ma sono pressoché identici nella descrizione delle pratiche principali. Il *sādhana* tibetano ci è stato gentilmente fornito da Luca Corona. Per una traduzione in lingua inglese, vedi Sharpa Tulku e Richard Guard, *Meditation on Vajrabhairava. The procedures for doing the serviceable retreat of the glorious solitary hero Vajrabhairava with the sadhana "Victory over Evil"*. By Phabongkha Kyabje Dechen Nyingpo, Dharamsala - Delhi, Library of Tibetan Works and Archives, 1990. Nella nostra traduzione, i titoli delle ripartizioni interne sono ripresi, seppure con alcune modifiche determinate dalla natura del testo di Nenghai, da questa traduzione della versione tibetana.

⁵ Nenghai, *Daweide Wenshu chengjiu fangbian lüeyin* 大威德文殊成就方便略引 (“Note introduttive sul metodo di realizzazione di Mañjuśrī-Yamāntaka-Vajrabhairava”), in *Zangmi xiufa midian* 藏密修法秘典, Beijing, Huaxia, 1991, pp. 683-820. Il testo, che si presenta come una raccolta di traduzioni ad opera di Nenghai, sarà d’ora in poi indicato con il titolo di Nenghai, *Commentario*.

⁶ Per il *Vajramahābhairava-tantra* e gli altri *tantra* di Vajrabhairava, e per le citazioni dei due commentari ad opera di Vajrasiddha e Sonaśrī, si farà riferimento alla traduzione in lingua inglese di Bulcsu Siklós, *The Vajrabhairava Tantras: Tibetan and Mongolian Versions*, Tring, The Institute of Buddhist Studies, 1996. I due commentari saranno citati partendo dal nome dell’autore: Vajrasiddha per il *dpal rdo rje 'jigs byed kyi rgyud kyi mdo mdor bshad pa zhes bya ba* (san. *Śrī-vajrabhairava-tantrasūtra-ṭippanī-nāma*) [Peking 2836], Sonaśrī per il *dpal rdo rje 'jigs byed kyi rgyud kyi mdo mdor bshad pa zhes bya ba* (san. *Śrī-vajrabhairava-tantra-ṭippanī-nāma*) [Peking 2835]. Per un esempio di commentario tibetano del *sādhana* qui tradotto, vedi: Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka il glorioso eroe solitario Vajrabhairava*, Pomaia (Pisa), Istituto Lama Tzong Khapa, 1980.

⁷ Per una analisi di questo *sādhana* e un confronto con diverse traduzioni cinesi appartenenti al medesimo *corpus* testuale, si rimanda ad altri nostri lavori: Ester Bianchi, “La ‘via del vajra’ e il ‘palazzo fiorito’. Immagini sessuali in alcune traduzioni cinesi di testi tantrici tibetani”, in Maurizio Scarpari e Tiziana Lippiello (a cura di), *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l’ottantesimo compleanno*, Venezia, Cafoscarina, 2005, pp. 121-131, e “The ‘Sādhana of the Glorious Solitary Hero Yamāntaka-Vajrabhairava’ in China”, in Silvio Vita (a cura di), *Buddhist Asia 2*, 2005/2006 (in corso di stampa). Nella presente traduzione si è deciso di non includere informazioni e approfondimenti di ordine

Wenshu Daweide jingang benzun xiuxing chengjiu fa

文殊大威德金剛本尊修行成就法

“Sādhana applicativo dello *yi dam* Mañjuśrī-Yamāntaka-Vajrabhairava⁸”

Daweide yizun chengjiu fa 大威德一尊成就法

“Sādhana della divinità solitaria⁹ Yamāntaka-Vajrabhairava”

*I. Preliminari generali*¹⁰

generale sulla pratica descritta qualora non siano funzionali ad una comprensione della natura dell'insegnamento di Nenghai. Per un'annotazione più completa, con considerazioni di ordine metodologico, dottrinale e iconografico, si veda la già citata Terza Parte della nostra tesi di dottorato.

⁸ Nella letteratura buddhista cinese Daweide 大威德 designa generalmente Yamāntaka. Nel testo di Nenghai, così come in altre traduzioni cinesi del medesimo *corpus* tantrico a partire dall'epoca Qing, Daweide è invece impiegato prevalentemente per riferirsi a Vajrabhairava, sia quando compare da solo sia in composti con *jingang* 金剛 (*vajra*) e/o *buwei* 怖畏 (*bhairava*). Come vedremo, per designare il solo Yamāntaka Nenghai ricorre a diverse traslitterazioni fonetiche. Si noti inoltre che nel titolo del *sādhana* e in altre occorrenze nel testo cinese, il nome della divinità principale si accompagna a quello del Bodhisattva Mañjuśrī, di cui Vajrabhairava è una manifestazione terrificata. Per Daweide nella tradizione esoterica estremo orientale, vedi Robert Duquenne, “Daiitoku Myōō”, in *Hōbō girin: Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les Sources Chinoises et Japonaises*, Tōkyō - Paris, Maison Franco-Japonaise, vol. VI, 1983, pp. 652-670. Nella nostra traduzione abbiamo di volta in volta segnalato in nota le varie espressioni impiegate da Nenghai per designare Vajrabhairava e/o Yamāntaka. Nella maggior parte dei casi nel testo tibetano ad esse corrisponde il semplice nome della divinità: gShin rje gshed per Yamāntaka e rDo rje 'Jigs byed per Vajrabhairava.

⁹ Il titolo tibetano del *sādhana* comprende il riferimento a Vajrabhairava come “eroe solitario” (tib. *dpa' bo gcig pa*); benché si possa intendere l'espressione *yizun* 一尊 (“divinità unica/sola”) come una sua traduzione, altrove nei testi di Nenghai ricorre anche la resa letterale *duyong* 獨勇.

¹⁰ Il *Commentario* (pp. 2a-4a) si sofferma a lungo sulle pratiche preliminari (cin. *jiaxing* 加行), articolandole in quattro punti: 1) “La persona che è supporto (della pratica)” (*suoyi ren zhe* 所依人者). Il praticante che si accinge ad affrontare il “Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava” deve essere un esperto delle pratiche meditative del Buddhismo, e nello specifico di *samatha* e *vipāśyanā*, avere ricevuto e osservato i precetti e i voti tantrici, ed essere stato iniziato alla pratica descritta. 2) “Il luogo della pratica” (*xiu chu suo zhe* 修處所者). Il luogo per la sessione meditativa dovrebbe essere un monastero; in alternativa, si suggerisce di scegliere un antro tranquillo, che andrà purificato. 3) “Il tempo” (*shijian zhe* 時間者). Benché sia possibile dedicarsi alla pratica descritta in qualsiasi momento, il periodo ottimale è la stagione autunnale e invernale oppure il ventinovesimo giorno del mese lunare. 4) “I rituali preliminari” (*xiunian yiqian zhi shi* 修念以前之事). Si tratta dei veri e propri preliminari, a loro volta suddivisi in quattro gruppi: a. Prepararsi alla sessione meditativa allontanando da sé qualsiasi oggetto non necessario e raccogliendo utensili, strumenti e sostanze da utilizzare durante la pratica; rinnovare il rifugio nei Tre Gioielli e nel proprio maestro spirituale, in Tsong kha pa e in Khams sa rin po che, e presentare loro la richiesta di benedizione. b. Recitare la supplica ai maestri del lignaggio. c. Recitare il “Mantra in cento sillabe di Vajrasattva”, presentare l'offerta del *maṅḍala*, dichiarare la propria devozione alle divinità, rinnovare il voto del *bodhicitta* e benedire le offerte. d. Rinnovare i voti, ricordare gli stadi del sentiero del *Lam rim*, ripetere i *mantra* e le *mudrā* proprie del rituale di Vajrabhairava, allestire l'altare secondo le prescrizioni, presentare le offerte ai protettori e ricevere la loro benedizione così da

1) FORMULA DEL RIFUGIO E RICHIESTA DI BENEDIZIONE [1a1]¹¹Rifugio.¹²

* Rifugio nel Buddha.

A te che presto comprendesti che la sofferenza del ciclo delle rinascite è senza limiti,

A te che abbandonasti la città e lasciasti la dimora paterna come segno della santa rinuncia (*shanli* 善離),

A te che in sei anni di difficoltà praticasti completamente le *pāramitā*,

A te, che hai ottenuto il *dhyāna* vittorioso, io mi prostro.

* Rifugio nel Dharma.

A te che al fine di condurre gli esseri senzienti (*youqing* 有情)¹³ ad abbandonare ogni sofferenza,

Hai sottomesso tutte le terrificanti torme di Māra,

E che nel corso di quarantanove anni hai predicato l'indicibile,

A te, che (hai realizzato) il *nirvāṇa* supremo, io mi prostro.¹⁴

* Rifugio nel Saṃgha.

A voi, fluente corpo di compassione e saggezza (*zhi*¹ 智)¹⁵ del Tathāgata,

purificarsi e potersi infine dedicare alla *Vera pratica*. Per un confronto, vedi Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., pp. 13-19.

¹¹ I riferimenti al numero di pagina segnalati all'interno della nostra traduzione rimandano all'edizione stampata presso il monastero Duobaojiang 多寶講 di Sanmen (Ningbo). Il testo è riprodotto in Appendice nella nostra già citata tesi di dottorato, pp. 322-352. La sezione "Rifugio e richiesta di benedizione" (*guiyi qiu jiachi wen* 皈依求加持文) diverge dal testo tibetano, che comprende una diversa formula del rifugio, il *guruyoga*, la revisione del *Lam rim* e una strofa dedicata al proprio maestro radice. Questa sezione è composta in versi di sette sillabe nel rispetto della metrica dei testi tibetani. Il numero delle sillabe dei versi del testo di Nenghai sarà di volta in volta segnalato in nota.

¹² Per la pratica del rifugio i discepoli di Nenghai fanno riferimento al testo Longlian 隆蓮, *Sanguiyi guan chuxiu luefa* 三皈依觀初修略法, Chengdu, 1946 (tradotto in Ester Bianchi, *The Iron Statue Monastery. "Tiexiangsi", a Buddhist Nunnery of Tibetan Tradition in Contemporary China*, Firenze, Leo S. Olschki, 2001, pp. 136-165).

¹³ Il testo presenta due diverse espressioni per designare gli esseri che popolano il mondo manifestato e che il Bodhisattva fa voto di affrancare: *youqing*, da noi tradotto con "esseri senzienti" e il cui significato letterale è affine al termine tibetano corrispondente (tib. *sems can*, "che possiede il *sems*"), e *zhongsheng* 眾生, che indica più propriamente le creature viventi e che noi tradurremo con "esseri viventi". I due termini sono dati come traduzione di *sems can* anche nel *Zang Han dacidian* 藏漢大辭典, 2 voll., Beijing, Minzu, 1996, p. 2940 (d'ora in poi abbreviato in ZHdc). Questa duplice traduzione del sanscrito *sattva* è tipica della tradizione buddhista cinese, nella quale i due termini sono talvolta considerati sinonimi; altrove, invece, l'espressione *zhongsheng* sembra riferirsi più specificamente agli esseri viventi che hanno intrapreso il percorso spirituale del Mahāyāna. Vedi ad esempio *Foguang dacidian* 佛光大辭典, 8 voll., Taiwan, Shumu wenxian, 1989, p. 4748 (d'ora in poi abbreviato in Fgdc).

¹⁴ In alternativa, presupponendo un *enjambement*, gli ultimi due versi possono essere tradotti nel seguente modo: "A te che in quarantanove anni hai predicato il supremo e ineffabile *nirvāṇa*, io mi prostro". Si ringrazia il Prof. Jean-Noël Robert per questo suggerimento.

¹⁵ In termini generali, nella letteratura buddhista cinese *prajñā* (tib. *shes rab*) è tradotto con *banruo/bore* 般若, *zhihui* 智慧 o *hui* 慧, e *jñāna* (tib. *ye shes*) con *ruona/rena* 若那, *zhihui* o *zhi*¹. Dal confronto con il testo tibetano è emerso che spesso Nenghai ha impiegato arbitrariamente un termine per un altro. Non ritenendo corretto intervenire sui contenuti del testo di Nenghai correggendone l'interpretazione sulla base del testo tibetano, ma allo

A voi, puri nella condotta, semi di santità e praticanti dell'ascesi,
 Che avete realizzato il corpo munito delle tre virtù e delle tre conoscenze
 (*san hui* 三慧),

A voi, oh santa assemblea dei tre scopi (*san shi* 三士),¹⁶ io mi prostro.

* Maestro del trattato.¹⁷

A te che mi hai illustrato in tutta la sua sottigliezza la via della
 concentrazione (*zhi*² 止) e della contemplazione (*guan* 觀),¹⁸

A te che inglobi senza nulla tralasciare l'essenza dei due insegnamenti,

A te i cui meriti, la cui saggezza e compassione trascendono qualsiasi
 comparazione,

A te, oh glorioso maestro, io mi prostro.

* Realizzare che il maestro del Dharma e il maestro radice sono non
 duali.¹⁹ [...]

* Richiesta di benedizione (*jiachi* 加持). [...]²⁰

stesso tempo considerando forviante da un punto di vista dottrinale l'utilizzo di un termine sanscrito o tibetano laddove dovrebbe essercene un altro, abbiamo deciso di scegliere due possibili traduzioni italiane e di segnalare in nota le occorrenze in cui il testo di Nenghai diverge da quello tibetano o semplicemente è meno chiaro di quest'ultimo: "conoscenza" indica, nel nostro testo, il sanscrito *prajñā* e "saggezza" indica il sanscrito *jñāna*. Sulla questione, si veda la nostra analisi in Bianchi, "The 'Sādhana of the Glorious Solitary Hero'", *op. cit.*

¹⁶ *San shi*, o "i tre (tipi di) uomini", indica gli stadi del sentiero così come sono descritti nelle varie versioni del *Lam rim* a partire da Atiśa. Tsong kha pa presenta un'organizzazione degli stadi della pratica religiosa in tre scopi o motivazioni: lo scopo inferiore (san. *adharmā puruṣa*, tib. *skyes bu chung ngu*, cin. *xia shi dao* 下士道); lo scopo intermedio (san. *madhyama puruṣa*, tib. *skyes bu' bring po*, cin. *zhong shi dao* 中士道); e lo scopo elevato (san. *mahā puruṣa* o *uttama puruṣa*, tib. *skyes bu chen po*, cin. *shang shi dao* 上士道). I 'tre scopi' sono spiegati da Nenghai in diverse opere; si veda ad esempio la sua traduzione della *Gurupūjā* (tib. *bla ma mchod pa*): Nenghai, *Shangshi wushang gongyang guanxingfa* 上師無上供養觀行法, Shanghai, Fojiao xiehui, 1990, pp. 58-65. La principale traduzione cinese del *Lam rim Chen mo* di Tsong kha pa è: Fazun 法尊, *Putidao cidi guanglun* 菩提道次第廣論, Beijing, Minzu, 2000. Per delle traduzioni in lingua occidentale, vedi Georges Driessens, *Le grand Livre de la progression vers l'Éveil par Tsongkhapa Losang Drakpa*, 2 voll., Jujurieux, Éditions Dharma, 1990, e Alex Wayman, *Calming the Mind and Discerning the Real. Buddhist Meditation and the Middle View. From the Lam rim chen mo of Tson-kha-pa*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

¹⁷ Il termine *lunzhu* 論主 designa generalmente l'autore di un *śāstra* e, nel nostro testo, si riferisce presumibilmente a Tsong kha pa, l'autore del *Lam rim*. Si ringrazia il Prof. Jean-Noël Robert per questo prezioso suggerimento.

¹⁸ *Zhi*² e *guan*, da noi resi con "concentrazione" e "contemplazione", traducono i termini *śamatha* e *vipaśyanā*, che costituiscono rispettivamente il tema delle due principali sezioni del *Lam rim Chen mo*. È pertanto plausibile supporre che la "via della concentrazione e della contemplazione" di cui tratta il nostro testo non sia altro che la "via che conduce alla *bodhi*", ovvero lo stesso *Lam rim*. Nenghai dedica all'argomento un breve saggio, il "Zhiguan lüefa" 止觀略法, in cui spiega il significato e le modalità delle due forme di meditazione sulla base dell'insegnamento di Tsong kha pa; è interessante notare che all'inizio del testo ricorre la trascrizione fonetica del loro nome sanscrito (rispettivamente: *shemota* 奢摩他 e *piposhena* 毗婆舍那). Vedi Nenghai, *Jiedinghui jiben sanxue* 戒定慧基本三學, Shanghai, Xinwen, 1987, pp. 197-213.

¹⁹ La distinzione è tra *fashi* 法師 (maestro del Dharma) e *benshi* 本師 (maestro radice), ovvero tra Tsong kha pa assieme ai maestri del lignaggio da un lato, e il proprio maestro 'reale' che conferisce le istruzioni e l'iniziazione dall'altro.

²⁰ *Jiachi*, lett. "conferire e sostenere", è il termine cinese per *adhiṣṭhāna*: si tratta del sostegno che viene conferito al praticante da parte del Buddha, con un significato analogo a quello

2) SUPPLICA AI MAESTRI DEL LIGNAGGIO [2a1]²¹*Namas*²²

*Vajraguru Mañjuśrī Bodhisattva mahāsattva (jingang shangshi Wenshushili pusa mohesa 金剛上師文殊師利菩薩摩訶薩).*²³

Oh prezioso e supremo maestro radice munito di (tutte le) virtù,

Tu che in pace risiedi nel *maṇḍala* (*lun* 輪)²⁴ di luna e di loto sulla sommità del mio capo,

Tu che con immensa gentilezza attiri chiunque nell'uscio che è difficile da trovare,

Fammi realizzare le tre *siddhi* (*xidi* 悉地) di corpo (*shen* 身), bocca (*kou* 口) e mente (*yi* 意).²⁵

Oh Vairocana²⁶ Mañjuśrī-vajra (Miaode jingang 妙德金剛)²⁷ Yamāntaka (Yamanda 雅曼達),

di 'grazia'. Nenghai spiega: "Jia means: since I pray so devoutly to the master, he will be moved to offer me the inconceivable power that derives from the virtues of his pure body, his pure word and his pure mind, thus strengthening the three wheels that are originally in me. Chi means: thanks to his unimaginable energy, he supports me" (vedi Longlian, *Sanguiyi guan*, op. cit., tradotto in Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, op. cit., p. 152).

²¹ La supplica è composta in versi di nove sillabe, nel rispetto della metrica dei testi tibetani. Per l'identificazione dei diversi maestri del lignaggio, abbiamo fatto riferimento al database del *Tibetan Buddhist Resource Center*, disponibile on-line al sito www.tbrc.org.

²² *Namas*, la formula con cui generalmente nei testi buddhisti ci si rivolge al Buddha, è assente in questa posizione nel testo tibetano.

²³ L'espressione *jingang shangshi* 金剛上師 indica il maestro del *vajra* e si riferisce ai maestri di un determinato lignaggio tantrico. Il termine *shangshi* 上師 è impiegato per designare il maestro spirituale nell'ambito della trasmissione tantrica ed è inteso come traduzione del tibetano *bla ma* (altrove reso foneticamente in cinese con *lama* 喇嘛). Infine *mohesa* 摩訶薩 (*mahāsattva*) è un epiteto dei grandi Bodhisattva. Dal momento che nel testo tibetano ricorre unicamente l'invocazione a Vajrabhairava, è possibile intendere l'intera espressione *jingang shangshi Wenshushili pusa mohesa* come un epiteto di Vajrabhairava (identificabile come tale dalla presenza del termine *jingang*, "vajra", e dal riferimento a Mañjuśrī, analogamente a quanto avviene con molti degli epiteti di Yamāntaka-Vajrabhairava in altre occorrenze nel testo). Abbiamo deciso di tradurre letteralmente questa espressione, benché la connessione con Vajrabhairava non sia immediatamente riconoscibile, perché riteniamo che Nenghai la abbia scelta così da sottolineare il legame tra la divinità e il Bodhisattva. Il testo cinese, a differenza di quello tibetano, appare così espressamente dedicato a Mañjuśrī.

²⁴ Il termine *lun* (san. *cakra*, tib. *'khor lo*), "ruota", indica propriamente un cerchio, ma può essere impiegato anche per designare il *maṇḍala* (tib. *dkyil 'khor*), il cui primo significato è proprio "cerchio". Si è quindi scelto di tradurlo con *maṇḍala* dal momento che compare con la stessa accezione anche in brani successivi raffrontabili con il testo tibetano, nel quale ricorre il termine *dkyil 'khor*. La voce *dkyil 'khor* dello ZHdc (p. 63) riporta entrambi i termini cinesi *mantuluo* 曼荼羅 e *lun*.

²⁵ Questa prima strofa di quattro versi è assente nel testo tibetano di cui si dispone.

²⁶ Il testo tibetano non fa alcun riferimento al Buddha Vairocana (cin. Pīlu 毗盧); presenta invece l'espressione "tu che tutto permei". È plausibile che la frase celi un fraintendimento da parte di Nenghai, che avrebbe interpretato l'espressione tibetana come un riferimento a Vairocana, che è infatti definito in cinese anche come "(colui che è) ovunque e in ogni luogo" (cin. *bian yiqie chu* 遍一切處) (vedi Fgdc, p. 3858).

²⁷ Per quanto concerne il nome di Mañjuśrī-vajra, si fa presente che *miaode* 妙德, "virtù meravigliosa", è un epiteto del Bodhisattva. La voce 'Jam dpal rdo rje dello ZHdc (p. 888) riporta le seguenti due traduzioni cinesi: Wenshu jingang 文殊金剛 e Miao jingang 妙金剛.

Oh venerabile *ḍākinī* (*feixing zun* 飛行尊)²⁸ che sostieni la gioia di questo signore servitore degli esseri,²⁹

Oh Lālita (Lalida 拉李答) [1]³⁰ che hai manifestato ed esperito il prezioso stato dell'unione (*shuangyun* 雙運),³¹

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh Amoghavajra (Jingang 金剛) [2]³² e Jñānakaragupta (Zhihui Cang 智慧藏) [3],³³ grandi realizzati (*youyi chengjiu* 有義成就),

Oh Padmavajra (Lianhua jingang 蓮花金剛) [4]³⁴ che hai liberato i canali dei soffi (*xidao* 息道),

Oh Dīpaṃkara (Randeng jixiang 然燈吉祥) [5],³⁵ signore dei *sūtra* e dei tantra,³⁶

²⁸ Il termine *ḍākinī* (tib. *mkha' 'gro*) è qui tradotto con *feixing zun*, lett. "divinità che si muove volando"; altrove nel testo le *ḍākinī* sono definite *kongxing nü* 空行女 ("[divinità] femminili che si muovono nello spazio") o, in traslitterazione, *kangzhuma* 康竹馬. La traduzione di *mkha' 'gro* proposta dallo ZHdc (p. 298) e dal *Foxue cidian* 佛學辭典, Xining, Qinghai minzu, 1992 (p. 73; d'ora in poi abbreviato in Fxc) è analoga: *kongxing mu* 空行母. Dal momento che il testo tibetano fa riferimento alla *ḍākinī* "principale" (tib. *gtso*), riteniamo che sia necessario interpretare *zun* 尊 nella sua accezione di "venerabile"; l'espressione *feixing zun* significherebbe quindi "oh venerabile tra coloro che si muovono volando (= *ḍākinī*)"; il riferimento è a Jñānaḍākinī, colei che trasmise i *tantra* di Vajrabhairava a Lalitavajra. Per la rivelazione dei *tantra*, vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., pp. 5-10. Vedi anche Sonam Dragpa, *Overview of Buddhist Tantra. General Presentation of the Classes of Tantra, Captivating the Minds of the Fortunate Ones*. Translated by M. J. Boord and Losang Norbu Tsonawa, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1996, pp. 47-48. Nella tradizione buddhista cinese il termine *feixing tian* 飛行天 (o *xukong tian* 虛空天) si riferisce a un gruppo di divinità irate (vedi Fgdc, pp. 1210 e 1863); inoltre, l'abilità di muoversi volando è una caratteristica del *cakravartin*, che viene definito in cinese *feixing zhuanlun di* 飛行轉輪帝 e *feixing huangdi* 飛行皇帝 (Fgdc, p. 6624).

²⁹ Cin. *shi sheng zhu* 事生主. Il testo tibetano recita: "tu che sostieni la gioia di questo protettore".

³⁰ Il primo maestro del lignaggio è Lalitavajra. Il nome, reso in trascrizione fonetica da Nenghai, non coincide con la trascrizione fonetica che compare nel testo xilografico dello *hutuktu lCang skya Rol pa'i rDo rje* (1717-1786): Lalida 拉禮達 (vedi Sushama Lohia, *Lalitavajra's Manual of Buddhist Iconography*, New Delhi, International Academy of Indian Culture - Aditya Prakashan, 1994, p. 73).

³¹ *Shuangyun* indica un'unione di tipo circolare. Nel testo tibetano ricorre l'espressione tradizionalmente impiegata per designare l'unione sessuale della divinità con la propria consorte, che significa "unire" (tib. *'jug*) e "coppia, paio" (tib. *zung*). Lo ZHdc (pp. 2462-2463) traduce *zung 'jug* con *shuangyun* e *bingxing* 并行.

³² Si noti che Nenghai non ricorre alla formulazione cinese convenzionale per Amoghavajra (Bukong jingang 不空金剛), benché essa sia equivalente al significato del nome tibetano. È probabile che così facendo abbia voluto distinguere lo Amoghavajra tibetano, rappresentante del lignaggio di Vajrabhairava e autore di quattro opere canoniche dello stesso corpus (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 229), dal noto e omonimo maestro singalese che operò in Cina nell'VIII secolo.

³³ *Zhihui cang*, lett. "*jñāna* nascosta", è la traduzione del nome tibetano di questo personaggio (Ye shes sBas), un rappresentante del lignaggio indiano di Vajrabhairava e autore del *Śrī-vajramahābhairava-sādhana* (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 229). Nella tradizione cinese il termine è impiegato per *jñānakaragarbha*, un epiteto di Amoghavajra (vedi Fgdc, p. 5037).

³⁴ Lianhua jingang è la traduzione del nome sanscrito. Non siamo riusciti a risalire a questo personaggio indiano nell'ambito del lignaggio dei *tantra* di Vajrabhairava.

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh Rwa Lo tsa ba rDo rje Grags (Ra na jingang cheng 日*阿那金剛稱) [6],³⁷ signore (zizai 自在) della forza del Cuore,³⁸

Oh suo figlio vittorioso [7]³⁹ che hai trasformato l'occhio mondano in occhio del Dharma,⁴⁰

Oh virtuoso (*jude* 具德) Ye shes Seng ge (Hui shi 慧師) [8]⁴¹ e 'Bum seng (Yi shizi 億獅子) [9],⁴²

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

³⁵ Il nome cinese è una traduzione del tibetano Mar me mDzad: *māzad* ("accendere") corrisponde al cinese *ran* 然, mentre *mar me* ("lampade migliori") è affine al cinese *deng jixiang* 燈吉祥 ("lampade gloriose"). Si tratta di Dīpaṃkara Śrī Jñāna, ovvero di Atiśa. Dīpaṃkara è generalmente tradotto in cinese con Randeng fo 然燈佛 e indica il nome di uno dei Buddha del passato. Per una questione di numero delle sillabe del verso, il testo tibetano fa seguire il nome di questo personaggio dal termine *zhabs*, che significa "piede" e che di consuetudine perde in questi casi il suo valore semantico, rivestendo invece la funzione di parola vuota. Nel testo di Nenghai esso è tradotto in cinese (*zu* 足), probabilmente per una mancata comprensione della sua funzione nel testo tibetano oppure per rigore filologico. Dal momento che nella letteratura buddhista cinese *zu* è spesso inteso con il significato di "discepolo", la frase tradotta da Nenghai è soggetta ad essere fraintesa dal lettore cinese. Nonostante ciò, abbiamo deciso di non tradurre il termine *zu*, in questa e nelle successive occorrenze nel *sādhana*, nel rispetto del significato originale del testo tibetano.

³⁶ Diversamente dal testo tibetano, sul quale si basa la nostra traduzione, Nenghai parla più propriamente degli insegnamenti essoterici (*xian* 顯) e degli insegnamenti esoterici (*mi* 密).

³⁷ Rwa Lo tsa ba rDo rje Grags (1016-1198), discepolo diretto di Atiśa e traduttore di diverse opere relative al *corpus* di Vajrabhairava (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 11), è il primo maestro qui menzionato della tradizione *rwa* del monastero Rwa sgrenge, che garantì la trasmissione dei *tantra* di Vajrabhairava a Tsong kha pa (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 11). In questo caso come altrove, parte del nome è reso in traduzione (tib. *rdo rje* = *jingang* 金剛 e tib. *grags* = *cheng* 稱, "fama") e parte in trascrizione fonetica. *Rwa* è reso tramite l'accostamento di due caratteri (*ri* + *a*) secondo l'antico sistema *fanqie* 反切, che permette di indicare la pronuncia di una sillaba straniera sovrapponendo due caratteri che ne segnalano rispettivamente l'iniziale e la finale. In questo caso e in quegli analoghi i due caratteri saranno uniti da un asterisco.

³⁸ Il termine *zizai* (san. *īśvara*) indica sovranità o regalità, oppure uno stato di pura indipendenza e potere. Il testo tibetano recita: "signore (tib. *dbang ldan*) della forza (tib. *stob*) e del potere (tib. *mthu*)". Il nome impiegato da Nenghai vuole essere una traduzione dal tibetano, ma cela un errore di interpretazione: egli sembra infatti avere confuso *mthu* ("potere magico") con *thugs*, una forma aulica per designare il "cuore" (cin. *xin* 心).

³⁹ Si tratta di Chos rab, altrimenti noto come Rwa Chos rab, traduttore dell'XI secolo e discepolo di Rwa Lo tsa ba.

⁴⁰ Cin. *shiyān zhuānchéng fāyān* 世眼轉成法眼. Il testo tibetano recita: "tu che sei divenuto un occhio per il mondo" (tib. *'jig rten mig gyur*).

⁴¹ *Jude hui shi* 具德慧師 significa lett. "maestro di ogni virtù e conoscenza". Considerando l'espressione cinese come una traduzione del nome tibetano Ye shes Seng se, possiamo formulare la seguente ipotesi: *jude* indicherebbe il tibetano *dpal ldan* ("glorioso"); *hui*, generalmente inteso come *prajñā*, tradurrebbe *ye shes*, ovvero *jñāna*; infine *shi* 師 ("maestro"), sostituirebbe *shi* 獅 ("leone", tib. *seng ge*). Ye shes Seng ge, anche noto come Rwa Ye shes Seng ge, fu un maestro del Rwa sgrenge del XII secolo e fu discepolo diretto di Chos rab.

⁴² Il nome cinese Yi shizi traduce letteralmente il tibetano 'Bum seng. Conosciuto anche come Rwa 'Bum seng, fu un maestro del XII secolo affiliato al Rwa sgrenge e discepolo di Ye shes Seng ge.

Oh venerabile rGa Lo tsa ba (Galuo 嘎裸) [10]⁴³ che hai scacciato le torme dei quattro demoni,

Oh Kun mkhyen Shes rab Seng ge (Banruo zhongzhi shizi 般若種智獅子) [11]⁴⁴ e Ye shes dPal (Zhide 智德) [12],⁴⁵

Oh Lhun gyis Grub pa Rin po che (Zi ta er li shuangcheng dabao zun 自他二利雙成大寶尊) [13],⁴⁶

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh re del Dharma⁴⁷ secondo glorioso (*dier jixiang* 第二吉祥)⁴⁸ bLo bzang Grags pa'i dpal (Ming shanhui 名善慧) [14],⁴⁹

Oh mKhas grub Dam pa (Shanqiao chengjiu zhengshi 善巧成就正士) [15]⁵⁰ e Shes rab Seng ge (Zhiyong shi 智勇獅) [16],⁵¹

⁴³ Galuo è evidentemente la trascrizione fonetica del nome di rGa Lo tsa ba (1203-1282), anche noto come rGa Lo tsa ba rNam rgyal rDo rje, che fu un discepolo di 'Bum seng. "Venerabile" è reso nel nostro testo dall'espressione cinese *zhizun* 至尊.

⁴⁴ Questo nome è interamente reso in traduzione da Nenghai: *zhongzhi* 種智 indica il tibetano *kun mkhyen* ("che tutto conosce"); *banruo* corrisponde al tibetano *shes rab*; *shizi*, infine, è la traduzione cinese del termine tibetano *seng ge*. Shes rab Seng ge, anche noto come Rong pa Shes rab Seng ge (1251-1315), fu un discepolo di rGa Lo tsa ba.

⁴⁵ Zhide è la traduzione del nome tibetano, un composto delle parole *ye shes* (*jñāna*) e *dpal* ("virtù"). Ye shes dPal, o Ye shes dPal ba, fu un maestro del XIII secolo, discepolo di Shes rab Seng ge.

⁴⁶ Il nome cinese di questo personaggio significa lett. "grande tesoro che ha realizzato entrambi gli interessi del sé e dell'altro"; si tratta di una traduzione del tibetano Don gnis Lhun gyis Grub pa Rin po che, ovvero: "il prezioso che ha realizzato spontaneamente i due scopi". Si noti che in questo testo Nenghai traduce il termine tibetano *rin po che*, invece di ricorrere alla trascrizione fonetica da lui impiegata in altri testi (cin. *renboqing* 仁波卿). *Zi ta er li* 自他二利, "il vantaggio personale e il vantaggio degli altri", è l'espressione impiegata da Nenghai per l'insegnamento dei due "scopi" (san. *artha*, tib. *don*): lo 'scopo di sé stessi' (san. *svārtha*, tib. *rang don*) e lo 'scopo degli altri' (san. *prārtha*, tib. *gzhan don*). Don gnis Lhun gyis Grub pa Rin po che (1309-1385), meglio noto semplicemente come Don grub Rin chen, fu un discepolo di Ye shes dPal e di Tsong kha pa, e fu il primo abate del Bya khyung. Da questo nome in poi, il lignaggio della trasmissione dei *tantra* di Vajrabhairava cessa di essere affiliato al Rwa sgreng, per divenire invece il lignaggio bKa' gdams pa e, dopo Tsong kha pa, dGa' ldan pa.

⁴⁷ La corte imperiale Ming attribuì a Tsong kha pa nell'anno 1426 il titolo di *mahāratna-dharmarāja* (cin. *dabao fawang* 大寶法王, "Re del prezioso e grande Dharma"). Il titolo di *fawang* 法王, "re del Dharma", è assente nel testo tibetano.

⁴⁸ *Jixiang* 吉祥, lett. "di buon auspicio", traduce il sanscrito *śrī* ed è un titolo attribuito a Buddha, Bodhisattva e ai grandi maestri. Il testo tibetano recita "secondo Jīna" o "secondo vittorioso" (tib. *rgyal ba gnyis pa*).

⁴⁹ Si tratta di Tsong kha pa, il fondatore della scuola dGe lugs pa, il cui nome tibetano bLo bzang Grags pa'i dpal significa "colui che è famoso (cin. *ming* 名) ed ha una buona mente (cin. *shanhui* 善慧)". Si noti che *shanhui* è la traduzione cinese di *sādhumatī*, che designa la nona terra (san. *bhūmi*) del Bodhisattva.

⁵⁰ Considerando che il termine cinese *shanqiao* 善巧 indica, in ambito buddhista, colui che è intelligente e abile, possiamo intendere l'espressione cinese come una traduzione del nome tibetano di questo personaggio, che significa "il nobile che ha conoscenza e realizzazione". mKhas grub Dam pa (1358-1438), anche noto come Rin chen dPal bzang, è il secondo tra i tre principali discepoli di Tsong kha pa, al quale, secondo la tradizione, sarebbe succeduto sul trono di dGa' ldan; il quinto Da lai bLa ma gli conferì postumo il titolo di primo Pan chen bLa ma. Il suo nome cinese nel testo xilografico di lCang skya Rol pa'i rDo rje è Zhifa zushi 智法祖師, tradotto con "old master of wise teaching" da Eugen Pander (vedi Sushama Lohia, *Lalitavajra's Manual*, op. cit., pp. 90-91).

Oh dPal ldan bZang po (Dade xianshan 大德賢善) [17]⁵² che hai ottenuto l'unione suprema,

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh dGe 'dun 'Phel (Yiseng dazhu zai 益僧大主宰) [18],⁵³ guida dei *sūtra* e dei *tantra*,

Oh bKra shis 'Phags (Jixiang sheng 吉祥聖) [19]⁵⁴ che contempi la realtà di *sūtra* e *tantra*,⁵⁵

Oh Lhun grub bSam 'grub rGya mtsho (Xingxiang dahai 行想大海) [20]⁵⁶ che hai realizzato i due scopi,

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh brTson 'grus 'Phags (Jingjin sheng 精進聖) [21],⁵⁷ signore e guida dell'insegnamento perfetto,

Oh rDo rje bZang po (Jingangchi¹ 金剛持) [22]⁵⁸ che (sostieni) il santo e ricco tesoro delle buone spiegazioni,

Oh Sangs rgyas rGya mtso (Dajue hai 大覺海) [23],⁵⁹ vasto ricettacolo delle istruzioni orali,⁶⁰

⁵¹ Il nome cinese, che è evidentemente un tentativo di traduzione dal tibetano ("leone della *prajñā*"), significa più propriamente "leone temerario della saggezza (*jñāna*)". Secondo la genealogia dGe lugs pa, si tratta del terzo tra i tre discepoli 'ideali' di Tsong kha pa; secondo altre fonti, Shes rab Seng ge (1383-1445), anche noto come rGyud sMad pa, sarebbe un discepolo di mKhas grub Dam pa, come parrebbe confermare anche il nostro testo. Il suo nome è tradotto con Zhihui shi zushi 智慧獅子祖師 da lCang skya Rol pa'i rDo rje (vedi Sushama Lohia, *Lalitavajra's Manual, op. cit.*, pp. 92-93).

⁵² Si tratta di una traduzione del nome di dPal ldan bZang po, che significa "colui che è glorioso e buono". Vissuto tra il 1402 e il 1473, ebbe come maestri sia Shes rab Seng ge che il primo Da lai bLa ma dGe 'dun grub (1491-1474). Da quanto apprendiamo dalla sezione "Offerta interiore ai maestri del lignaggio", dPal ldan bZang po era un esperto di Vinaya.

⁵³ Il nome tibetano significa: "colui che aumenta la virtù dell'aspirazione". L'espressione cinese può essere tradotta con: "Signore supremo che aumenti il Saṃgha" o "colui che aumenta i signori supremi del Saṃgha". dGe 'dun 'Phel, maestro del lignaggio di dGa' ldan nel XV secolo, fu il nipote e principale discepolo di dPal ldan bZang po.

⁵⁴ Jixiang sheng è una traduzione del tibetano bKra shis 'Phags, che significa "nobile (san. *ārya*) di buon auspicio". Si tratta di un discepolo di dGe 'dun 'Phel.

⁵⁵ Nel testo tibetano il riferimento è solo ai *tantra*.

⁵⁶ Il nome cinese Xingxiang dahai è una traduzione letterale del tibetano Lhun grub bSam 'grub rGya mtsho, ovvero "oceano che fai dei pensieri" o "che realizzi i desideri". Questo maestro, più noto semplicemente come bSam 'grub rGya mtsho, visse anch'egli nel corso del XV secolo e fu discepolo di bKra shis 'Phags.

⁵⁷ Jingjin sheng è una traduzione del nome tibetano brTson 'grus 'Phags, un composto dei termini *brtson 'grus* (san. *vīrya*, "zelo") e *'phags* (san. *ārya*, "nobile"). Fu discepolo di bSam 'grub rGya mtsho.

⁵⁸ Si noti che il termine è quello comunemente impiegato in cinese per Vajrapāṇi o Vajradhara. rDo rje bZang po (san. Vajrabhadra) visse nel corso del XVI secolo e fu discepolo di brTson 'grus 'Phags.

⁵⁹ Dajue hai significa "Oceano della *bodhi*" o "Mare del grande risveglio" e può essere considerato come una traduzione del tibetano Sangs rgyas rGya mtso, lett. "Oceano dei Buddha". Discepolo diretto di rDo rje bZang po e di brTson 'grus 'Phags, visse a cavallo tra il XVI e il XVII secolo.

⁶⁰ Il termine che indica le istruzioni orali è *jiāoshou* 教授, lett. "conferire gli insegnamenti". Si tratta di uno dei tre attributi che caratterizzano il maestro spirituale, il quale viene definito "gentile nei tre modi" (*san'en* 三恩): secondo la tradizione dei *sūtra*, le tre gentilezze riguardano il conferimento dell'ordinazione, dell'insegnamento e della trasmissione orale; secondo il *tantra*, si riferiscono al conferimento dell'iniziazione, dei commentari tantrici (o

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh bLo bzang Chos rgyan (Fazhuang yongqing yiqie zhi 法幢泳清一切智) [24],⁶¹ sole dell'insegnamento,⁶²

Oh Virtuoso signore della parola, virtuoso che trasmetti i *sūtra* [25],⁶³

Oh Glorioso che sei famoso e ti affidi alla conoscenza [26],⁶⁴

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh Sostenitore del *tantra*, Signore del Saṃgha che realizzi tutti i rituali [27],⁶⁵

Oh Virtuoso signore della parola (che possiedi) l'intera virtù del Dharma [28],⁶⁶

Oh Maestro misericordioso e virtuoso che hai realizzato ottimamente tutte le *siddhi* [29],⁶⁷

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.⁶⁸

Oh guida dell'insegnamento di Śākyamuni,⁶⁹ che preservi e sostieni la matrice del Vero Dharma,

Oh virtuoso, che hai tradotto il canestro del Dharma e ne hai diffuso il vasto e profondo significato,

Oh maestro saggio e amorevole, tu che sei la perfetta manifestazione del maestoso e compassionevole Mañjuśrī,

Ti supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Iniziando da oggi e da questo inno di lode fino all'eternità

degli insegnamenti tantrici) e delle istruzioni orali. Vedi ad esempio Tenzin Gyatso, *The Union of Bliss and Emptiness*. Translated by Thubten Jinpa, New York, Snow Lion Publications, 1988, p. 66, e *Tibetan English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition)*, New Delhi, Library of Tibetan Works and Archives, 1997, p. 11 (d'ora in poi abbreviato in TDB). Si noti che in un altro testo Nenghai dà una diversa spiegazione delle tre gentilezze: il maestro è colui che conferisce la tonsura, l'ordinazione e l'iniziazione tantrica (Nenghai, *Shangshi wushang*, *op. cit.*, vedi Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, *op. cit.*, p. 127).

⁶¹ Il nome cinese è una traduzione dal tibetano, che significa lett. "chiara mente" (tib. *blo bzang*: reso in cinese da *yongqing* 泳清 e *zhi*¹ 智) e "ornamento del Dharma" (tib. *chos rgyan*, cin. *fazhuang* 法幢). Altrove Nenghai utilizzerà l'espressione *yiqie zhi* 一切智 per tradurre il tibetano *thams cad mkhyen pa* ("onnisciente"). bLo bzang Chos rgyan (1570-1662) è il quarto Pan chen bLa ma. Egli fu il primo ad essere insignito di tale carica, che gli fu attribuita dal quinto Da lai bLa ma.

⁶² Segue la lista degli ultimi maestri del lignaggio di Kham sa *rin po che*, che divergono dagli ultimi nomi della tradizione dottrinale di sKyabs rje Pha bong kha bDe chen sNying po presenti nel testo tibetano di cui si dispone. Non essendo riusciti a risalire ai nomi tibetani, si è deciso di inserire nel testo una proposta di traduzione e di segnalare in nota la corrispondente espressione cinese.

⁶³ Cin. Jing chuan xianhui xianhui zizai yu 經傳賢惠賢惠自在語.

⁶⁴ Cin. Jixiang yihu zihui mingcheng 吉祥依怙智慧名稱.

⁶⁵ Cin. Chi mi quanzai sengjia cheng zhongshi 持密權宰僧伽成眾事.

⁶⁶ Cin. Xianhui fazhong quan de yu zizai 賢惠法中全德語自在. Essendo questa voce relativa al ventottesimo nome del lignaggio, possiamo dedurre che si tratti di Kham sa *rin po che*.

⁶⁷ Cin. Xidi shan cheng zhongxian en shi 悉地善成眾賢恩師. Questo ultimo rappresentante del lignaggio non è altri che lo stesso Nenghai, designato nelle sue biografie come il ventinovesimo rappresentante del "lignaggio tantrico supremo di Yamāntaka-Vajrabhairava".

⁶⁸ La quartina successiva è assente nel testo tibetano di cui si dispone, nel quale tuttavia si legge un'indicazione sulla necessità di recitare un verso per il maestro che ha conferito l'iniziazione.

⁶⁹ Il termine *nengren* 能仁 è un'errata interpretazione cinese del significato di Śākyamuni.

In ogni circostanza intendo convocare i buoni maestri (*zhishi* 知識) del Supremo Veicolo;

Che io raccolga con giubilo il vasto e profondo vero Dharma nelle sfere dell'esistenza.

Possa io essere vittorioso nella battaglia contro gli eserciti dei quattro demoni, i quali si oppongono

Al mio tentativo di realizzare la *bodhi* per la liberazione di tutti gli esseri senzienti nostre madri e padri (*fumu youqing* 父母有情).⁷⁰

Possano la pacificazione (*xi* 息), l'accrescimento (*zeng* 增), l'abilità di portare in grembo (*huai*¹ 懷) e il potere di sottomettere (*fu* 伏),⁷¹ le otto grandi realizzazioni (*ba da chengjiu* 八大成就),⁷²

E tutte le (altre) *siddhi* manifestarsi perfettamente,
(Così che io possa) sostenere saldamente i Santi Insegnamenti per l'eternità.

II. Preliminari specifici

1) TITOLO E SPIEGAZIONE [3a6]⁷³

⁷⁰ Nei testi tibetani ricorre spesso, nel contesto dello sviluppo del *bodhicitta*, l'espressione "esseri viventi nostre madri" (tib. *ma gyur sems can thams cad*): dalla riflessione per cui tutti gli esseri senzienti sono stati nostre madri nel corso di innumerevoli vite passate, dovrebbe nascere nell'adepto un sentimento di riconoscenza nei loro confronti, siano essi amici, nemici o sconosciuti. Nei testi di Nenghai questa espressione è resa generalmente con *fumu youqing* o *fumu zhongsheng* 父母眾生, che significa "esseri viventi nostri padri e madri". Per un'analisi di questa e analoghe divergenze terminologiche tra i testi tibetani e le traduzioni di Nenghai, vedi Ester Bianchi, "Arapacana Mañjuśrī. Un esempio di sinizzazione tantrica nella Cina contemporanea", in Alfredo Cadonna e Ester Bianchi (a cura di), *Facets of the Tibetan Religious Tradition and Contacts with Neighbouring Cultural Areas*, Firenze, Leo S. Olschki, 2002, pp. 225-254. Si noti che nel *Commentario* (p. 3b), Nenghai traduce letteralmente l'espressione tibetana con *mu deng zhongsheng* 母等眾生.

⁷¹ Il testo tibetano riporta i seguenti termini: *zhi* (pacificare), *rgyas* (accrescere), *dbang* (potenza) e *drag* (collera). Le quattro attività menzionate potrebbero riferirsi alle quattro *siddhi* di Vajrabhairava, ovvero l'abilità di pacificare, aumentare, soggiogare e distruggere. In tal caso, il carattere *huai*¹ ("portare in grembo") andrebbe emendato con *huai*² 壞, "distruggere".

⁷² Si tratta delle 'otto *siddhi* maggiori', anche definite "le otto *siddhi* comuni" (san. *aṣṭa sādharmaṇa siddhi*), per distinguerle dalla *siddhi* suprema. Nel Vajrayāna sono considerate segni esteriori che attestano il progresso della pratica tantrica: 1) *khadga*, il potere della spada (cin. *jian deng* 劍等); 2) *añjana*, il potere della lozione per gli occhi (cin. *yan yao* 眼藥); 3) *pādalepa*, il potere dei medicinali o pillole (cin. *re guan ye* 熱裸業); 4) *antardhāna*, il potere dell'invisibilità (cin. *yin shen* 隱身); 5) *rasarasāyana*, il potere dell'*elisir* (cin. *shou zizai* 壽自在); 6) *khecara*, il potere di muoversi nello spazio (cin. *kong xing* 空行); 7) *bhūcara*, il potere dell'incedere veloce (cin. *di xing* 地行); 8) *pātāla*, il potere di camminare nel sottosuolo (cin. *nei fu* 內伏) (per i nomi cinesi, il cui significato non sempre coincide con il sanscrito, vedi Nenghai, *Commentario*, p. 68a). Per un approfondimento vedi Bhattacharyya, *Sāadhanamālā*, Vol. II, pp. LXXXV- LXXXVI, citato in Raniero Gnoli e Giacomella Orofino, *Nāropā. Iniziazione. Kālacakra*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 208-209. Vedi anche TDB, pp. 68 e 121, e ZHdc, p. 127.

⁷³ Questa sezione è assente nel testo tibetano

Wenshu Daweide yongmeng buwei jingang benzun xiuxing chengjiu fangbian fa 文殊大威德勇猛怖畏金剛本尊修行成就方便法 (“Sādhana metodologica e applicativa dello *yi dam* Mañjuśrī-Yamāntaka intrepido Vajrabhairava”).⁷⁴

* Questo eccelso rituale è opera esclusiva del *dharmarāja* dei tre mondi Tsong kha pa di celebrata saggezza e bontà, uomo corretto di perfetta virtù e maestro supremo, indistinguibile da Mañjuśrī-Vajrabhairava (*Wenshu Buwei jingang* 文殊怖畏金剛). Il *sādhana* di Yamāntaka-Vajrabhairava come divinità unica favorisce l’insorgere del quieto distacco creato dalla costante pratica del Dharma. Quanto alla sequenza delle norme rituali, il praticante deve avere di fronte a sé l’altare debitamente allestito con la sacra immagine di Yamāntaka e tutte le prescritte categorie di offerte, strumenti rituali e oggetti sacri. Le offerte interiori (*neigong* 內供), la campanella (*ling* 鈴), il *vajra* (*chu* 杵) e la fiala del nettare (*baoping* 寶瓶) vanno disposte partendo dalla propria sinistra. Dietro ad esse vanno distribuite le offerte per l’autogenerazione e le due (offerte di) acqua. Si sistemano inoltre partendo dalla propria destra tutte le offerte prescritte per le successive pratiche, disponendole con cura e nella giusta sequenza. Sul supporto che sta dietro ad esse si collocheranno, leggermente inclinate, le offerte per i *dharmapāla* (*hufa shen* 護法神) e i *lokapāla* (*hufang shen* 護方神) assieme alle due acque. Le offerte successive prevedono una disposizione da sinistra a destra. Inoltre, il sostegno per le vivande presentate ai *dharmapāla* va rivolto a sud. Una volta assisi, si pratici la riduzione del respiro, o liberazione attraverso il respiro rallentato. Se non si ha la pillola di nettare, si ponga sulla lingua un po’ dell’offerta interiore precedentemente benedetta e ci si concentri sulla purezza. Fatto ciò, si benedica l’offerta interiore.⁷⁵

2) AUTOGENERAZIONE [3b5]⁷⁶

In un istante il mio corpo si trasforma in Yamāntaka-Vajrabhairava (*Daweide Buwei jingang* 大威德怖畏金剛), ergendosi maestoso, con un volto e due braccia, e stringendo fra le mani una mannaia (*yuedao* 鉞刀) e una calotta cranica (*dingguqi* 頂骨器).

3) BENEDIZIONE DELL’OFFERTA INTERIORE [3b7]

Mantra dei rituali (*shiye zhou* 事業咒):⁷⁷

⁷⁴ Il testo propone a questo punto un nuovo titolo del *sādhana* nel quale il nome della divinità si presenta in forma estesa: *Daweide yongmeng buwei jingang* 大威德勇猛怖畏金剛. Vajrabhairava è reso con *buwei* (san. *bhairava*, “terribile”) e *jingang* (san. *vajra*); i due termini sono preceduti da *yongmeng* 勇猛 (“intrepido, coraggioso”). Come abbiamo visto, *Daweide* è la resa tradizionale cinese di Yamāntaka. Come in altre occorrenze, il nome di Vajrabhairava è preceduto dal nome del Bodhisattva Mañjuśrī (cin. *Wenshu* 文殊). *Benzun* 本尊 (altrove nel testo in trascrizione fonetica: *yidang* 意當) traduce il tibetano *yi dam*.

⁷⁵ Per un confronto con un’analoga spiegazione dell’allestimento dell’altare, vedi Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., pp. 15-18.

⁷⁶ Nel *Commentario* (p. 4a) l’autogenerazione è inserita nei *Preliminari specifici* all’interno del metodo dell’offerta interiore. Il testo prosegue con un preciso elenco degli attributi, dei poteri, delle *siddhi* e delle forme di conoscenza che caratterizzano Vajrabhairava.

⁷⁷ “Mentre si recita (il *mantra* dei rituali), si visualizzi l’autogenerazione nel proprio *yi dam*. La sillaba *hūṃ* posta sul proprio cuore viene circondata e quindi emana raggi di luce di

Om hriḥ śṭriḥ vikṛtānana hūṃ phaṭ [in cinese]⁷⁸

Mantra di visualizzazione della vacuità.⁷⁹

Om svabhāva śuddhāḥ sarva dharmāḥ svabhāva śuddho 'haṃ [in cinese]

Mi concentro sulla natura propria che è vuota (*zixing kong* 自性空).⁸⁰ Dal centro della vacuità dalla sillaba *yaṃ* (emerge) un *maṇḍala* di vento (*fenglun*¹ 風輪) di colore blu (*lan* 藍) nella forma di un arco contrassegnato da due standardi (*zhi*³ 幟). Sopra, da una sillaba *raṃ* prende forma un rosso *maṇḍala* di fuoco (*huolun* 火輪) triangolare, sulla sommità del quale una sillaba *āḥ* si trasforma nella graticola di tre teste umane (*san shi renshou ru zao* 三士人首如灶).⁸¹ In una seconda (trasformazione) dalla sillaba *āḥ* emerge una bianca coppa cranica (*dingju* 頂具).⁸² Al suo interno, nella direzione est, da una sillaba *bhrūṃ* emerge carne di bufalo (*balanggexia* 巴朗格俠) contrassegnata dalla sillaba *go*.⁸³



Fig. 1

Diagramma delle sillabe dell'offerta interiore

colore blu. Da essi emerge Vajrabhairava" (Nenghai, *Commentario*, p. 4b). Il *mantra* dei rituali, il *mantra* del cuore e il *mantra* radice sono le tre principali formule *mantriche* della pratica di Vajrabhairava. La loro composizione sillabica è descritta accuratamente nel *Vajramahābhairava-tantra* (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, *op. cit.*, pp. 36-37).

⁷⁸ Per un'analisi della resa fonetica dei *mantra*, vedi Bianchi, "The 'Sādhana of the Glorious Solitary Hero'", *op. cit.* Qualora non altrimenti indicato, le sillabe mantriche nel testo ricorrono nella grafia sanscrita.

⁷⁹ "Si tratta di un metodo di purificazione. Ci si concentri sul fatto che (le sostanze) delle offerte sono vuote e prive di esistenza intrinseca. (I contenuti di questo *mantra*) corrispondono a quelli della coltivazione delle due verità, (ovvero la verità) dell'insorgenza causale e della vacuità" (Nenghai, *Commentario*, pp. 4b-5a). La funzione del *mantra* è così spiegata nel *Vajramahābhairava-tantra*: "One should visualise the deity by the prior understanding of the selflessness of all phenomena, so first one makes all phenomena selfness in nature by reciting the spell of intrinsic purity" (Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, *op. cit.*, p. 37).

⁸⁰ Il testo tibetano recita: "(tutto) si trasforma in vacuità".

⁸¹ Il termine tibetano significa: "tripode fatto di teste umane".

⁸² Il termine con cui il testo cinese si riferisce al *kapāla* indica che esso è impiegato come 'utensile' (*ju* 具), o contenitore.

⁸³ Ognuna delle offerte interne è contrassegnata dalla propria sillaba mantrica, tratta dalle iniziali in sanscrito della parola che la designa: rispettivamente *go ku da ha na* per le cinque carni e *vi ru śu mā mū* per i cinque nettari (vedi Robert Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, London, Serindia Publications, 1999, p. 330). Le 'cinque carni' e i 'cinque nettari' sono trasformati in un *elisir* di pura ambrosia per la benedizione delle offerte esterne e la trasformazione dei cinque aggregati e degli altri elementi costitutivi del corpo nelle saggezze dei cinque Jīna e delle loro rispettive consorti. I 'cinque nettari' sono messi in relazione con i cinque Jīna e le 'cinque carni' con le cinque consorti, ovvero con le

a sud da una sillaba *am* emerge carne di cane (*qixia* 起俠) contrassegnata da una sillaba *ku*; ad ovest da una sillaba *jrīm* (emerge) carne di elefante (*langboqingxia* 朗波情俠) contrassegnata da una sillaba *da*; a nord da una sillaba *kham* emerge carne di cavallo (*daxia* 打俠) contrassegnata da una sillaba *ha*; nel centro da una sillaba *hūm* emerge carne umana (*mixia* 米俠) contrassegnata da una sillaba *na*. A sud-est da una sillaba *lam* emergono escrementi (*zhiqing* 直青) contrassegnati da una sillaba *vi*; a sud-ovest da una sillaba *maṃ* emerge del sangue (*rada* 日*阿打) contrassegnato da una sillaba *ru*; a nord-ovest da una sillaba *paṃ* si manifesta del seme bianco (*gabo* 嘎波) contrassegnato da una sillaba *śu*; a nord-est da una sillaba *taṃ* emerge del midollo (*gangma* 港馬) contrassegnato da una sillaba *mā*; al centro da una sillaba *baṃ* emerge dell'urina (*zhiqu* 直取) contrassegnata da una sillaba *mū*.

Al di sopra di tutto ciò vi sono una bianca sillaba *om*, una rossa sillaba *āḥ* e una sillaba *hūm* di colore blu, l'una sovrapposta all'altra [Fig. 1].⁸⁴ La sillaba *hūm* posta sul mio cuore promana fulgenti fasci di luce contro il *maṃḍala* di vento, che muovendosi alimenta il fuoco. Le sostanze contenute nella coppa cranica si fondono trasformandosi in nettare (*zhi* 汁). Le tre sillabe tornano ad emettere luce, invitando in tal modo l'assemblea delle divinità del corpo del *vajra* (*jingang shen* 金剛身), della parola del *vajra* (*jingang yu* 金剛語) e della mente del *vajra* (*jingang yi* 金剛意). Infine (le divinità) vengono assorbite nelle rispettive sillabe, che cadono all'interno della coppa. Grazie al potere⁸⁵ della sillaba *hūm* è possibile eliminare purificandole le impurità dell'aspetto e dell'odore; con il potere della sillaba *āḥ*, le (sostanze dell'offerta) si trasformano in nettare (*ganlu* 甘露), cibo sublime; il potere della sillaba *om* fa in modo che esso si produca in modo inesauribile e che si accresca naturalmente.

Om āḥ hūm [in sanscrito] – *om āḥ hūm* [in cinese]⁸⁶

* Ripetere per tre volte la recitazione. Questa è la benedizione dell'offerta interiore.

4) BENEDIZIONE DELLE OFFERTE PER I PROTETTORI [4b3]

Mantra dei rituali.

Mantra di visualizzazione della vacuità.

* Purificare le sostanze dell'offerta per i protettori versando su di esse il liquido dell'offerta interiore.

“quattro madri” (*simu* 四母) e la “madre radice” (*benmu* 本母), la consorte del proprio *yi dam* (vedi Nenghai, *Commentario*, p. 5a). Le sostanze dell'offerta interiore sono presentate da Nenghai in traslitterazione fonetica dal tibetano. Il testo risulta pertanto incomprensibile a chiunque non abbia ricevuto le istruzioni orali.

⁸⁴ L'immagine mostra il diagramma delle sillabe dell'offerta interiore (Nenghai, *Commentario*, p. 5b).

⁸⁵ Il riferimento alla “forza”, o “potere” (*li* 力), non è specificato nel testo tibetano.

⁸⁶ “Le sillabe *om āḥ hūm* hanno la funzione di benedire l'offerta interiore. Nel momento (della loro recitazione) versare l'acqua dell'offerta interiore sulle sostanze dell'offerta per i protettori e sulle altre (offerte) al fine di purificarle” (Nenghai, *Commentario*, p. 6a).

Mi concentro sulla natura propria che è vuota. Nel centro della vacuità, da una sillaba *āḥ* emerge un'enorme coppa cranica, nella quale vi sono diverse sillabe *hūṃ*. Queste ultime si uniscono trasformandosi in otto qualità:⁸⁷ acqua (per lavarsi), acqua profumata per detergere i piedi, unguenti profumati, fiori sublimi, incenso aromatico, lampade, vivande e musica. Queste sostanze hanno l'aspetto di offerte reali, ma la loro natura intrinseca è beatitudine e vacuità (*kongji* 空寂),⁸⁸ e sono in grado di far sorgere una grande e speciale beatitudine (*dale* 大樂) incontaminata (*wulou* 無漏) nella sfera d'azione dei sei nobili sensi.⁸⁹

Oṃ arghaṃ pādyāṃ gandhe puṣpaṃ dhupaṃ aloke naivite śapta āḥ hūṃ [in cinese]⁹⁰

* Quanto sopra è la benedizione delle offerte per i protettori (*hufa hufang* 護法護方).⁹¹ Le sostanze di questa offerta si uniscono alle tre (sillabe) seme⁹² del liquido dell'offerta interiore; si deve quindi colmare progressivamente (sé stessi) per la benedizione come nel metodo dell'offerta interiore. Per quanto concerne l'invocazione ai protettori, è possibile dedicarsi, nel caso del metodo esteso, ad altri rituali; nel caso del metodo breve, invece, si proceda come qui di seguito.

⁸⁷ Le otto offerte (*ba gong* 八供), qui definite "otto qualità" (*ba gongde* 八功德), sono presentate dettagliatamente in Nenghai, *Wenshu wuzi genben zhenyan niansongfa* 文殊五字根本真言念誦法, Chengdu, Zhaojuesi, 1995 (vedi Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, op. cit., pp. 60-61 e 134).

⁸⁸ Altrove nel testo *bde*, "beatitudine", è più propriamente reso dal cinese *le* 樂, "gioia". Nello ZHdc (p. 1367) il composto *bde stong* è tradotto con *kongle* 空樂 e *kongxing he dale* 空性和大樂.

⁸⁹ "Questo è il metodo per la benedizione delle sostanze dell'offerta relativa ai preliminari. Disporre le otto offerte di fronte a sé, da sinistra a destra. [...] Ripetere ciò per sedici volte [come sedici sono le divinità della pratica descritta: i quindici protettori più Vajrabhairava], allestendole ordinatamente (sull'altare) dall'esterno all'interno. [...] Nel centro della vacuità emerge una bianca sillaba *āḥ*, che viene moltiplicata per otto o duecentottanta volte [sedici per otto]. Tutte queste sillabe divengono luce e si trasformano in una coppa cranica bianca all'esterno e rossa all'interno e dalle dimensioni enormi. [...] La sillaba *hūṃ*, conoscenza di beatitudine e vacuità, emette raggi di luce che si trasformano nelle otto offerte, ognuna delle quali ha la natura non duale della conoscenza di beatitudine e vacuità" (Nenghai, *Commentario*, p. 6a).

⁹⁰ Il testo tibetano presenta una versione più estesa del *mantra*, con la ripetizione delle tre sillabe *oṃ āḥ hūṃ* per ogni sostanza dell'offerta. Una versione ancora più estesa del *mantra* ricorre nel "Rituale *hōma* per la pace delle tredici divinità di Vajrabhairava", tradotto da Sharpa Tulku e Michael Perrott, *A Manual Fire Offerings*, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1987, p. 14. Evidentemente, qui come altrove, Nenghai inserisce nel suo testo le formule brevi dei *mantra*, ovvero l'insieme delle sillabe che deve essere effettivamente recitato durante la sessione meditativa.

⁹¹ Dal momento che il testo tibetano del *sādhana* non menziona i *dharmapāla*, siamo portati a supporre che Nenghai abbia impiegato l'espressione *hufa hufang* (lett. *dharmapāla-lokapāla*) per riferirsi alla classe dei *digpāla* ("protettori delle direzioni") che, a quanto ci risulta, non è presente nella tradizione buddhista cinese. Più sotto egli si riferirà ai *digpāla* con l'espressione *shouhu shenwang* 守護神王, che potremmo tradurre con "monarchi divini protettori".

⁹² Il termine cinese *zhong(zi)* 種(字) indica un *bīja*, o "sillaba seme". Nel testo si riferisce alle tre sillabe mantriche *oṃ āḥ hūṃ*.

5) INVOCAZIONE E OFFERTA AI PROTETTORI [4b11]⁹³

Mantra dei rituali.

Mantra di visualizzazione della vacuità.

Benedizione dell'offerta interiore.

* Come sopra.

La sillaba *hūṃ* di colore blu posta sul mio cuore emette raggi luminosi a forma di uncino, con i quali chiedo alle quindici divinità protettrici (*yishiwu zun shouhu shenwang* 一十五尊守護神王)⁹⁴ e al loro seguito di manifestarsi [Fig. 2].⁹⁵ In un istante le divinità riunite entrano nella "luce perfetta" (*yuanming* 圓明)⁹⁶ per poi trasformarsi tutte nel dio irato (*mingwang* 明王)⁹⁷ Yamāntaka-Vajrabhairava (Daweide Jingang buwei 大威德金剛怖畏), con un volto e tre braccia, ergendosi maestose e stringendo fra le mani una mannaia e una calotta cranica. Sulla lingua di ciascuna si manifestano delle sillabe *hūṃ*; esse si trasformano d'improvviso in preziosi bianchi *vajra* ad un'unica lama (muniti di) tubi di luce con cui (le divinità) inalano e si beano del sapore sublime delle offerte.⁹⁸

* Recitare il *mantra* radice (*genben zhou* 根本咒) per la benedizione [Fig. 3].⁹⁹

Oṃ yamarāja sadomeya yame doruṇa yodaya yada yoni raya kṣeya yakṣe yaccha niramāya hūṃ hūṃ phaṭ phaṭ svāhā

Oṃ bhucarana ya pātālā caraya mān kecaraya ta pūrva nigānaṃ ka dakṣiṇa dīgāya hūṃ paṣci manam phaṭ uttara tigā oṃ-i hrīḥ-ya ṣtri-va vikṣi kri-ko tā-ena-a na-de hūṃ bhyoh phaṭ sarva bhute bhyah [in cinese]

* Recitare tre volte per il trasferimento dei meriti (*huixiang* 回向).

⁹³ In Nenghai, *Commentario* (p. 8b), leggiamo: "Quanto segue è l'offerta ai protettori che vengono esortati ad illustrarci il Dharma".

⁹⁴ Per i quindici protettori vedi Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 38, TDB, p. 176, e ZHdc, p. 1762 (in quest'ultimo il termine *digpāla* è tradotto con *hufang shen* 護方神).

⁹⁵ Il testo tibetano recita: "che si manifestino nelle principali direzioni e in quelle intermedie". L'immagine, tratta dal *Commentario* (p. 6b), mostra la disposizione dei quindici protettori: "Nel centro del proprio cuore il re terrifico (*fennu wang* 忿怒王) emette raggi luminosi a forma di uncino e di colore blu per invitare i quindici protettori dalle loro dimore abituali come (descritto) nel diagramma" (*ibidem*, p. 7a).

⁹⁶ Si tratta della 'chiara luce' (tib. 'od gsal, san. *prabhasvara*). Questo termine è tradotto con *jiguang* 極光 e *jingguang* 淨光 nello ZHdc (pp. 2534-2535).

⁹⁷ Nel testo di Nenghai il termine *mingwang* (san. *vidyārāja*, "re della Scienza" o "re delle *dhāraṇī*"), con cui si definisce una specifica classe di divinità irate, è spesso impiegato in riferimento alle divinità *krodha* nel loro complesso. Il testo tibetano non riporta alcun titolo riferito a Vajrabhairava in questa posizione.

⁹⁸ Le ultime due frasi sono assenti nel testo tibetano.

⁹⁹ L'immagine, tratta dal *Commentario* (p. 6b), mostra la ruota del *mantra* radice di Vajrabhairava: "(La prima parte del *mantra*) è un metodo sublime di porgere le offerte. Si porgano le offerte al proprio *yi dam* e si aggiunga una riflessione su Tsong kha pa. In tal modo si aumenterà la propria saggezza e la propria gioia; inoltre, (questo metodo) favorisce il conseguimento dei 'caratteri esperienziali' (*zheng xiang* 證相) e della meravigliosa e sublime liberazione. (La seconda parte) costituisce il *mantra* per l'offerta ai protettori. Dal proprio cuore emergono delle dee, nel numero di sedici o anche di più, le quali porgono tutte le offerte portandole in contenitori d'ambrosia tenuti all'altezza della sommità del capo" (*ibidem*).

Om̐ daśadika lokapāla saparivāra argham̐ pādyaṃ gandhe puṣpaṃ dhupaṃ aloke naivite śapta pratīccha hūṃ svāhā [in cinese]¹⁰⁰

* Presentare separatamente le offerte.

Om̐ daśadika lokapāla saparivāra [in cinese]

*Om̐ āḥ hūṃ*¹⁰¹



Fig. 2

Disposizione dei quindici protettori

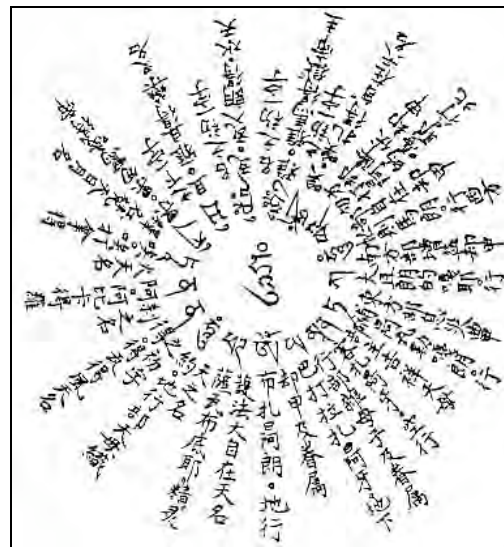


Fig. 3

Ruota del mantra radice di Vajrabhairava

6) LODE ED ESORTAZIONE [5b6]

* Conclusa la presentazione dell'offerta interiore, recitare l'inno di lode.¹⁰²

A voi che al cospetto del *dharmarāja* onorato dal mondo (*shizun*¹ 世尊)

Mañjuśrī

Siete stati soggiogati per sottomettere i demoni e proteggere il Dharma,

Oh *karmayama* (*shiyē yuzhu* 事業獄主)¹⁰³ e *ḍākinī* (*kongxing nü* 空行女),¹⁰⁴

¹⁰⁰ Anche in questo caso il testo tibetano riporta una versione più estesa del *mantra*. Il *Commentario* (p. 8b) spiega: "Mentre si recita (questo *mantra*) si invitino i protettori delle dieci direzioni e il loro seguito a compiacersi e gioire di ogni singola offerta".

¹⁰¹ Il *Commentario* (p. 8b) spiega che, mentre si recitano le tre sillabe seme, è necessario che il praticante presenti l'offerta interiore ai protettori e rifletta sul fatto che, così facendo, egli favorisce l'insorgere di una gioia squisita in tutti i loro nobili sensi.

¹⁰² L'inno di lode è composto in versi di sette sillabe, a differenza di quello del testo tibetano che è invece di nove sillabe.

¹⁰³ Si tratta della traduzione di *karmayama*: *shiyē* (*karma*) e *yuzhu* ("signore degli inferi", Yama). I *karmayama* sono i messaggeri di Yama, ovvero una classe di demoni, prevalentemente intesi come femminili, che rappresentano l'aspetto attivo del dio della morte e che si occupano di svolgere per lui le attività.

¹⁰⁴ Nel testo tibetano compaiono, assieme alle *ḍākinī*, le *ma mo* ("orchesse"). Altrove Nenghai si riferisce a questa classe di esseri femminili con la traslitterazione *mamu* 麻母.

Oh fantasmi (*jingling* 精靈)¹⁰⁵ e *vetāla* (*qishi* 起尸), che vi conformate agli ordini¹⁰⁶

E (siete) tutti senza eccezione alcuna protettori interni e esterni,
A voi io oggi con cuore sincero mi prostro e rivolgo.

Oh protettori (*fang shouhu* 方守護), invoco voi e il vostro seguito (*juanshu* 眷屬) affinché mi permettiate di portare a compimento le mie azioni positive; fate in modo che queste mie attività non vengano interrotte ed eliminate anzi ogni ostacolo (*zhang*¹ 障).

* Presentare infine una richiesta di sostegno a tutti i *karmayama*.

7) RICHIESTA DI PERDONO [6a2]

*Om̐ yamāntaka SATTVA samaya manupālaya yamāntaka SATTVA
tvenopatiṣṭha dṛḍho me bhāva sutoṣya me bhāva supoṣya me bhāva anurakto me
bhāva sarva siddhi me prayaccha sarva karmā suca me cittam̐ śrīyam̐ kuru hūm̐
ha ha ha ha hoḥ bagavan SARVA TATHĀGATA yamāntaka ma me muñca
yamāntaka bhāva mahāsamaya sattva āḥ hūm̐ phaṭ [in cinese]*¹⁰⁷

* Terminata la recitazione del “Mantra in cento sillabe” si reciti la formula della confessione.¹⁰⁸

Per le mie mancanze di sapere, di preparazione o ottenimento,
Per ciò che non sono riuscito a raggiungere per insufficienza di abilità,
Qualunque siano i miei errori,
Vi supplico, oh divinità tutte, di essere indulgenti e di avere pietà di me.

*Om̐ āḥ vajra mūḥ*¹⁰⁹

¹⁰⁵ Il termine cinese *jingling* indica genericamente gli spiriti dei defunti (vedi ad esempio Fgdc, pp. 5885-5886) ed è qui impiegato per tradurre il tibetano *’byung po*, che significa “elementali” ed indica quindi gli spiriti dei quattro elementi. Si ringrazia il Dott. Fabian Sanders per questo suggerimento.

¹⁰⁶ Il testo tibetano specifica che questi esseri sono legati da un *samaya*, hanno cioè assunto l’impegno di farsi protettori del Dharma.

¹⁰⁷ “Durante la recitazione del *mantra* si visualizzi l’immagine dello *yi dam* Yamāntaka-Vajrabhairava sulla sommità del capo di ciascun protettore. La ruota del *mantra* posta sul (*cakra*) del cuore emette una luce bianca che conferisce la benedizione, elimina le colpe e accresce la saggezza” (Nenghai, *Commentario*, p. 9b). Il “Mantra in cento sillabe (di Yamāntaka)” (*Baizi ming* 百字明) nella versione di Nenghai presenta in realtà centodieci caratteri. Facciamo notare che le sillabe mantriche assenti nella versione tibetana del *mantra* (riconoscibili nel nostro testo perché scritte in maiuscolo) constano complessivamente di dieci caratteri e che esse sono comprese nel “Mantra in cento sillabe di Vajrasattva” che compare sotto. Siamo quindi inclini a ritenere che nella versione di Nenghai si sia verificata una sovrapposizione dei due *mantra*, peraltro particolarmente affini ad eccezione di alcuni passi che permettono di identificare la divinità a cui sono dedicati. Non siamo in grado di verificare se l’errore sia imputabile ai discepoli che trascrissero il testo o allo stesso Nenghai. Il *mantra* si presenta nella stessa formulazione anche nell’edizione xilografica del *sādhana* edita dal monastero Zhaojue 昭覺 di Chengdu. Questo *mantra* compare anche nella sezione dedicata alla confessione del “Rituale *hōma* per la pace delle tredici divinità di Vajrabhairava” (tradotto da Sharpa Tulku e Perrott, *A Manual Fire Offerings*, op. cit., p. 53).

¹⁰⁸ La confessione è composta in versi di sette sillabe.

¹⁰⁹ “La sillaba *om̐* mette in azione, la sillaba *āḥ* indica la vacuità intrinseca, la sillaba *vajra* è il *vajra*, la sillaba *mūḥ* allontana (i protettori) affinché non si manifestino più. Tutti i *vajra*, la cui natura è vuota, vengono messi uno alla volta in azione. In un istante (i protettori) fanno ritorno alle loro dimore abituali” (Nenghai, *Commentario*, p. 9b).

I protettori delle direzioni con tutto il loro seguito tornano a risiedere nelle loro dimore abituali.

III. Vera pratica¹¹⁰

1) INTRODUZIONE [6a11]

* Prima di ciò, si porgano le offerte. Una volta terminate le offerte, nell'ambito delle pratiche dell'interruzione del *karma* e così via, è possibile dedicarsi ai vari rituali di protezione, di eliminazione delle cause e di realizzazione. In seguito si ripeta la benedizione dell'offerta dell'autogenerazione. Se questi insegnamenti non sono stati impartiti, coloro che ne posseggono la preparazione eseguano le pratiche dei protettori. Per coloro che non hanno ancora avuto altre preparazioni, è possibile anche omettere (queste pratiche). E ancora: ci si dedichi alla recitazione del "Cuore del *vajra*". Se questo insegnamento non è stato impartito, può essere che capiti di incorrere in errori o desideri che interrompono il rituale. (In tal caso), all'inizio ci si dedichi alla pratica dell'eliminazione delle colpe.

* Se si è in grado di fare la confessione, la si può aggiungere a questo punto del rito.

* Aggiungere il rituale del "Mantra in cento sillabe".

* Il rito della vera pratica inizia con una nuova autogenerazione.

* RECITAZIONE DEL "MANTRA IN CENTO SILLABE DI VAJRASATTVA" [1*a1-3*a2]¹¹¹

Rituale del "Mantra in cento sillabe"

* Ode principale.

Prendo rifugio nei Tre Gioielli di Buddha, Dharma e Saṃgha

Affrancherò tutti gli esseri senzienti

E li farò risiedere pacificamente nella *bodhi* vittoriosa (*sheng puti* 勝菩提).

Con sincerità genero il *bodhicitta*.¹¹²

Sulla sommità del mio capo (*dingmen* 頂門) emerge una sillaba *paṃ* [in cinese] che si trasforma in un fiore di loto, in una sillaba *āḥ* [in cinese] e in un *maṇḍala* lunare (*yuelun* 月輪), sul quale compare una sillaba *hūṃ* [in cinese]. Questa si trasforma in un bianco *vajra* a cinque punte (*wufeng jingang*

¹¹⁰ Il *Commentario* (p. 10b) illustra i contenuti della *Vera pratica* (cin. *zhengxing* 正行) suddividendoli nel seguente modo: 1) Pratiche preliminari; 2) Pratica estesa del *maṇḍala*; 3) Pratica estesa dei rituali. Le ultime due sezioni non sono trattate nell'edizione del *Commentario* da noi presa in esame. I preliminari si dividono a loro volta in: a) Pratiche del *dharmakāya*; b) Pratiche del *saṃbhogakāya*; c) Pratiche del *nirmāṇakāya*. Infine, le pratiche del *dharmakāya* si articolano in tre gruppi: a. Accumulo di meriti; b. Accumulo di saggezza; c. Ruota della protezione.

¹¹¹ Il "Mantra in cento sillabe di Vajrasattva" è assente nell'edizione del testo di Nenghai pubblicata dal monastero Duobaojiang di Sanmen. Esso è invece inserito tra il secondo e il terzo verso della Richiesta di perdono dei *Preliminari specifici* nell'edizione xilografica pubblicata dal Zhaojuesi (il testo cinese è riprodotto in Appendice nella nostra tesi di dottorato, pp. 353-355), e ricorre, con il titolo di *Baizi mingzhou* 百字明咒, nella sezione conclusiva del testo di Nenghai dedicato al *mantra* in cinque sillabe di Mañjuśrī (Nenghai, *Wenshu wuzi genben*, op. cit.). Nella versione tibetana del *sādhana*, il "Mantra in cento sillabe" ricorre a questo punto del testo.

¹¹² La quartina iniziale è composta in versi di sette sillabe.

五鋒金剛) contrassegnato nella parte anteriore da una sillaba *hūṃ* [in cinese], che emette raggi di luce finché, giunti al punto di piena soddisfazione,¹¹³ ne emerge Vajrasattva (Jingang saduo 金剛薩埵), con il corpo di colore bianco, un volto e due braccia, e tra le mani un *vajra* e una campanella. Egli è unito in posizione *yogica* (*he yujia* 合瑜伽) con la propria *mudrā* (*yin* 印)¹¹⁴ Vajrasattvāmikā (Jingang fomu 金剛佛母), meravigliosa e maestosa, di colore bianco, con un volto e due braccia, e tra le mani la mannaia e una coppa cranica (*dingqi* 頂器). Le due divinità portano ornamenti preziosi ed eleganti e variopinte (vesti) ricamate; tutto è maestoso e li rende maestosi.

La divinità principale (*zhuzun* 主尊)¹¹⁵ siede in posizione del *vajra*.¹¹⁶ Sul disco lunare posto sul suo cuore vi è una bianca sillaba *hūṃ* [in cinese] che emette immensi raggi di luce per invitare gli esseri di saggezza (*zhihui zun* 智慧尊), identici a lei, a discendere nello spazio antistante. *Jah hūṃ bam hoh* [in cinese]:¹¹⁷ essi si uniscono e divengono non-duali (*wujian* 無間),¹¹⁸ trasformandosi in un unico corpo. La sillaba *hūṃ* posta sul cuore torna ad emettere raggi luminosi, con cui vengono convocati nello spazio antistante i Buddha di iniziazione (*guanding fo* 灌頂佛)¹¹⁹. “Oh Tathāgata tutti, conferitemi ora il potenziamento (*guanding* 灌頂)”.¹²⁰ In seguito a questo invito, le preziose ampolle sorrette dagli esseri di saggezza (*zhizun* 智尊) si colmano di nettare.

Mantra di potenziamento.

*Oṃ sarva tathāgata abhiṣeka ta samaya śrī āḥ hūṃ*¹²¹

Avendo ricevuto il potenziamento, il corpo di Vajrasattva si riempie di nettare, e sulla sommità del suo capo si erge solenne il Tathāgata Akṣobhya. Ancora una volta lo supplico di scacciare tutte le malvagità: “Oh Vajrasattva, nell'intento di eliminare tutte le colpe (*zui* 罪), gli ostacoli e il mancato

¹¹³ Il testo tibetano indica il successivo riassorbimento dei raggi di luce. Presumibilmente è alla pratica dell'emissione e riassorbimento della luce che Nenghai fa riferimento quando scrive “nel momento in cui si è soddisfatti/colmi” (*shi manzu yi* 時滿足已).

¹¹⁴ Il testo tibetano si riferisce alla consorte con il termine *yum* (“madre”).

¹¹⁵ Il testo tibetano si riferisce alla divinità maschile con il termine *yab* (“padre”).

¹¹⁶ Cin. *jingang fu* 金剛跌. La posizione del *vajra*, o ‘posizione in sette punti di Vairocana’, è esposta da Nenghai in Longlian, *Sanguiyi guan*, *op. cit.* (tradotto in Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, *op. cit.*, pp. 140-141).

¹¹⁷ Questo *mantra* non è incluso nel testo tibetano. Si tratta di un *mantra* di invito, generalmente pronunciato al momento dell'unione degli esseri di saggezza con gli esseri di impegno. Per un approfondimento sulla pratica descritta, vedi Giuseppe Tucci, *Teoria e pratica del mandala*, Roma, Ubaldini, 1969, pp. 109-110.

¹¹⁸ *Wujian* significa “contiguo”, “privo di distinzioni”. Nel testo tibetano ricorre l'espressione “divengono non duali”.

¹¹⁹ Si tratta dei *dbang gi lha* (san. *abhiṣeka deva*), gli “dei di iniziazione” del testo tibetano. Altrove Nenghai si riferirà ad essi con *guanding sheng* 灌頂聖.

¹²⁰ Il termine cinese *guanding*, così come il tibetano *dbang*, viene impiegato sia in riferimento all'iniziazione sia per indicare pratiche di purificazione e potenziamento, e sarà da noi tradotto di volta in volta con ‘iniziazione’ o ‘potenziamento’ a seconda del contesto. Per un approfondimento, vedi David Snellgrove, *Indo Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, Boston, Shambala, 1987, vol. 2, pp. 213-277.

¹²¹ Nel testo tibetano questo *mantra* si conclude con le sillabe *ye hūṃ*.

rispetto della parola data (*shiyān* 誓言),¹²² ti prego di purificare me e gli esseri senzienti". Terminata la supplica, la sillaba *hūṃ* [in cinese] posta sul (suo) cuore emette dei raggi di luce che eliminano colpe e ostacoli miei e degli altri esseri senzienti, e accostano le offerte a tutti i Tathāgata Buddha e ai loro figli. Le qualità (*gongde* 功德) di ogni Buddha si raccolgono in forma di luce nel mio cuore fondendosi con la sillaba *hūṃ* [in cinese]. La maestosa e divina sovranità (di Vajrasattva), la sua saggezza e potere sono completamente dispiegati.¹²³

Recitazione del "Mantra in cento sillabe".

Oṃ vajrasattva samaya manupālaya vajrasattva tvenopatiṣṭha dṛḍho me bhāva sutoṣya me bhāva supoṣya me bhāva anurakto me bhāva sarva siddhi me prayaccha sarva karmā suca me cittam śrīyaṃ kuru hūṃ ha ha ha ha hoḥ bagavan sarva tathāgata vajra ma me muñca vajri bhāva mahāsamaya sattva āḥ hūṃ phaṭ [in cinese]

* Terminato il *mantra*, si reciti:

"A causa della mia ignoranza (*wuzhi* 無智) e oscurità mentale
Non ho tenuto fede al mio *samaya* e ho trasgredito tutti i precetti.

Oh maestro (*shangshi* 上師) che ti ergi a protettore dei Tre Gioielli,

Oh *yi dam* Vajrasattva (Saduo jingangchi 薩埵金剛持),¹²⁴

Tu che incarni l'immensa e completa compassione,

Sostegno di tutti gli esseri viventi, io prendo in te rifugio".¹²⁵

Vajrasattva mi rivolge parole compassionevoli: "Oh buon figlio (*shan nānzi* 善男子), ogni tua colpa, ostacolo e rottura del *samaya* sono stati eliminati e purificati". Mentre parla in questo modo, (Vajrasattva) si fonde in me, e tra le mie tre porte e i suoi tre *cakra* non vi è differenza alcuna.

2) INVITO AL CAMPO DEI MERITI [6b3]¹²⁶

In un istante il mio corpo si trasforma in Yamāntaka-Vajrabhairava con un volto e due braccia. Dal mio cuore emergono un fiore di loto e un disco solare (*rilun* 日輪), sul quale dimora una sillaba *hūṃ*. Essa emette immensi raggi di luce che illuminano pienamente i reami del mondo e ne rimuovono

¹²² Il termine *shi* 誓, che indica un giuramento o patto irrevocabile, traduce nel testo di Nenghai *samaya*, "impegno". *Shi* compare come traduzione di *dam tshig* anche nello Zhdc (p. 1248). Il medesimo carattere, nei composti *benshi* 本誓 e *shiyuan* 誓願, ricorre con la stessa accezione, e in particolare in riferimento ai voti pronunciati dai Bodhisattva, anche nella tradizione buddhista cinese (vedi Fgdc, pp. 672-673).

¹²³ Il testo tibetano recita: "La sua brillantezza, il suo potere e la sua forza divengono la quintessenza del sublime".

¹²⁴ Il termine cinese per designare Vajrasattva è Jingang saduo. *Jingangchi*, invece, è impiegato per designare i *vajradhara* ("detentori del *vajra*") o Vajrapāṇi. Sulla traduzione di questi termini nel testo di Nenghai, vedi Bianchi, "The 'Sādhana of the Glorious Solitary Hero'", *op. cit.*

¹²⁵ La formula del rifugio è composta in versi di sette sillabe.

¹²⁶ Sia il termine cinese *ziliang tian* 資糧田 che il tibetano *tshogs zhing* significano "campo dell'accumulo" o "campo dell'approvvigionamento". Altrove nel testo ricorre l'espressione *shengfu tian* 聖福田. In altri testi di Nenghai, il campo dei meriti è definito "santa assemblea" (*shenghui* 聖會) (vedi ad esempio Nenghai, *Shangshi wushang*, *op. cit.*, p. 31).

completamente l'oscurità.¹²⁷ (Tramite essi) torno a convocare nello spazio¹²⁸ antistante Vajrabhairava (Buwei jingang 怖畏金剛), circondato dall'assemblea dei *vidyārāja*, dei *krodha* (*fennu* 忿怒), dei figli del Buddha (*fozi* 佛子) e dei maestri (del lignaggio). I raggi di luce sono quindi riassorbiti nel mio cuore.¹²⁹

3) PRATICA DEI SETTE RAMI [6b8]¹³⁰

Mi prostro (*jingli* 敬禮) ai tuoi piedi di *vajra* (*chi jingang zu* 持金剛足),¹³¹

E mi rimetto a te, prezioso (*dabao* 大寶) e supremo maestro,

Per la cui eccellente gentilezza (*en* 恩), che chiunque conduce a sé,

In un istante emergo in uno stato di grande beatitudine (*dale wei* 大樂位).

Tu che ti manifesti come una grande furia (*da kongju* 大恐懼),¹³² vincitore tra i vincitori,¹³³

Oh essere impavido che possiedi pienamente le attività,¹³⁴

Tu che agisci per sottomettere (*tiaofu* 調伏) coloro che sono difficili da soggiogare,

A te, oh Vajrabhairava (Buwei jingang 怖畏金剛), io mi prostro (*dingli* 頂禮).¹³⁵

¹²⁷ Il testo tibetano recita: “La sillaba *hūṃ* emana dei raggi di luce che illuminano i reami senza confini dell’universo”. È probabile che la traduzione di Nenghai celi un errore di interpretazione del testo tibetano: egli avrebbe confuso l’espressione *mu med pa* (“privo di confini”) con *mun pa* (“oscuro”). Si ringrazia il Dott. Jean-Luc Achard per questo suggerimento.

¹²⁸ L’espressione *yingman xukong* 盈滿虛空 significa lett. “pieno di vacuità”, o “spazio/cielo colmo”. Nel testo tibetano ricorre esclusivamente il riferimento al cielo (tib. *nam mkha*’).

¹²⁹ Il *Commentario* (p. 10b) spiega: “Questo metodo (di invito al campo dei meriti), benché appartenga ai preliminari, funge da presupposto alla *Vera pratica* e prevede diversi gradi. Esso propone in breve la pratica completa della via dei tre corpi. I meriti che ne sono l’oggetto sono condizione imprescindibile per realizzare la saggezza del *dharmakāya*”. Il testo prosegue nella descrizione delle cinque fasi progressive a cui il praticante deve fare riferimento, partendo dalla generazione più semplice del campo dei meriti, che consiste nel riprodurre consapevolmente nella propria mente l’immagine descritta dal *sādhana*, sino alla generazione spontanea del *maṅḍala* di Vajrabhairava.

¹³⁰ La pratica dei “sette rami” (più sotto nel testo definiti *qizhi* 七支) è un metodo di purificazione e accumulo di meriti e benedizioni molto diffusa nei rituali tibetani. Essa è spiegata da Nenghai nella sua traduzione della *Gurupūjā*, dove la definisce “offerta dei sette rami” (*qizhi gong* 七支供) (vedi Nenghai, *Shangshi wushang*, *op. cit.*, in Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, *op. cit.*, pp. 127-129) e nel *Commentario* al nostro *sādhana* (pp. 11b-16b), dove illustra dettagliatamente i contenuti di ogni singolo ramo, spiega il metodo di porgere le offerte attraverso la visualizzazione delle dee e infine glossa uno ad uno i versi dell’inno finale. La “Pratica dei sette rami” è composta in versi di sette sillabe come nel testo tibetano.

¹³¹ Il testo tibetano riporta l’espressione “loto dei tuoi piedi di *vajra*” (tib. *rdo rje zhabs pad*).

¹³² Si noti che la lettura del termine tibetano è foneticamente affine all’espressione cinese.

¹³³ L’espressione *shengzhong sheng* 勝中勝 può essere interpretata anche come ‘supremo tra i supremi’, con un significato analogo a quello del testo tibetano, che recita: “forma suprema”.

¹³⁴ Il testo tibetano recita: “eroe dotato delle supreme attività”.

¹³⁵ Sia nel testo cinese che in quello tibetano ricorrono due diverse espressioni per designare la prostrazione: *jingli* (tib. *dub pa*), che implica una flessione del busto in avanti, e *dingli* (tib. *phyag tshal*), che implica una genuflessione profonda, nella quale il capo tocca il suolo.

* Durante la recitazione ci si prostri davanti al proprio maestro, identico alla divinità di meditazione.

La sillaba *hūṃ* posta sul mio cuore emette raggi di luce dai quali sorgono una bianca Cārcikā (Zaze tiannü 雜則天女), una blu Vārāhī (Hai nü 亥女),¹³⁶ una rossa Sarasvatī (Miaoyin nü 妙音女)¹³⁷ e una verde Gaurī (Gere nü 各熱女). (Le dee) sorreggono doni meravigliosi emersi uno ad uno dalle sostanze delle offerte (riposte sull'altare).¹³⁸

Om [in sanscrito]¹³⁹ *hriḥ śtriḥ haḥ* – acqua delle otto offerte – *om hūṃ hūṃ phaḥ* – acqua per i piedi – *om vikṛtānana duṣṭam satva damaka gaḥ gaḥ* – unguenti profumati – *om kumāra rūpiṇe jaḥ jaḥ hūṃ phaḥ* – fiori sublimi – *om hriḥ haḥ hai phaḥ* – fragranze – *om dīpta locana vikṛtānana mahāttatta hāsa nādīnām dīptaye svāhā* – lampade – *om vajra naivite āḥ hūṃ* – cibi divini – *om vajra śapta āḥ hūṃ* – musica [in cinese]

* Terminate le offerte si riassorbano le dee (*tiannü* 天女) nel proprio cuore.¹⁴⁰

Confesso tutte le colpe che ho commesso,

(Mi impegno) a sradicare le nuove colpe (già) commesse e quelle che ancora non si sono manifestate,

E quanto a quelle che ancora non ho commesso, mi impegno a non commetterle.

In questo modo gioisco di tutti i buoni meriti¹⁴¹

E li dedico completamente alla liberazione della beatitudine (*anle* 安樂),¹⁴²

Prendo rifugio nei Tre Gioielli e mi rivolgo ai protettori,¹⁴³

Faccio voto di liberare tutti gli esseri senzienti

E di farli dimorare nella *bodhi* suprema.

Genero ancora una volta il *bodhicitta*,

E a voi, oh divinità che siete come un grande mare di qualità,

Io porgo in offerta questo mio corpo.

¹³⁶ Nello ZHdc (p. 1700) il nome di Vajravārāhī (lett. “scrofa adamantina”) è reso con Muzhu 母猪 (“scrofa madre”). Si noti che *hai* 亥 è il nome del dodicesimo ramo terrestre che, nelle corrispondenze con gli animali dello zodiaco, indica per l'appunto il cinghiale (*zhu* 猪).

¹³⁷ Nello ZHdc (p. 1950), il nome di Sarasvatī è reso con Miaoyin shennü 妙音神女 o Miaoyin Fomu 妙音佛母, conformemente al nome di questa divinità femminile nella tradizione buddhista cinese.

¹³⁸ Quest'ultimo riferimento è assente nel testo tibetano. In questo caso come altrove, si ha l'impressione che un'indicazione operativa sia stata inserita per errore nel testo principale del *sādhana*. Il *Commentario* (p. 13b-14a) spiega che questa pratica concerne l'“offerta segreta” (*migong* 密供), che consiste nelle seguenti cinque offerte: 1) *shigong* 實供 (“offerta della realtà”); 2) *shengong* 聲供 (“offerta del suono”); 3) *shengong* 身供 (“offerta del corpo”); 4) *yigong* 意供 (“offerta della mente”); 5) *xingong* 行供 (“offerta delle azioni”).

¹³⁹ In questo *mantra* la sillaba *om* è sempre scritta in sanscrito, mentre le altre sillabe sono in traslitterazione cinese. In corpo minore nel testo originale (e tra due linee nella nostra traduzione) è indicata la corrispondente sostanza nell'insieme delle ‘otto offerte’.

¹⁴⁰ Le strofe successive sono in versi di sette sillabe come nella versione tibetana.

¹⁴¹ Nel testo tibetano il riferimento è ai meriti di tutti gli esseri.

¹⁴² Il testo tibetano, in cui non vi è alcun riferimento alla liberazione (*jietuo* 解脫), recita: “ciò che conduce alla beatitudine”.

¹⁴³ Il riferimento ai protettori è assente nel testo tibetano. Esso è stato inserito nel verso da Nenghai probabilmente per esigenze di ordine metrico.

Al fine di ottenere i tre corpi e la (loro) saggezza,
 Faccio voto di dedicarmi fermamente e con fede vittoriosa
 Alla Via degli esseri perfettamente risvegliati (*yuanman zhengjue zun* 圓滿正覺尊),¹⁴⁴

E dei Bodhisattva.

* Quanto sopra riguarda la convocazione delle divinità del campo dei meriti (*ziliang tian* 資糧田) del Gioiello del Maestro. Quanto alle prostrazioni, alle offerte e alla lode, alla confessione, alla gioia, alla perfetta dedica di meriti e virtù, al rifugio nei Tre Gioielli e al voto del *bodhicitta*, si tratta della pratica dei sette rami (*qi zhi* 七支). Ci si dedichi quindi con gioia a ricevere nuovamente i voti (tantrici) dai cinque Jīna e (ci si impegni) a non trasgredirli.¹⁴⁵ [...]

4) LE QUATTRO MEDITAZIONI INCOMMENSURABILI [7b9]¹⁴⁶

Desidero che tutti gli esseri viventi (risiedano) in completa beatitudine; che possano allontanarsi dalla sofferenza e che non abbandonino la beatitudine. Desidero che tutti gli esseri viventi risiedano in uno stato di equanimità che sia imperturbata da false idee circa le coscienze percettive e i loro oggetti così come dagli otto *dharma* mondani (*shi bafa* 世八法).¹⁴⁷

* Recitare per tre volte. Questo è il (metodo) per l'accumulo di meriti.¹⁴⁸

5) MEDITAZIONE SUL PRENDERE LA MORTE COME SENTIERO [8a1]¹⁴⁹

Om svabhāva śuddhāḥ sarva dharmāḥ svabhāva śuddho 'haṃ [in cinese]

Om śūnyatā jñāna vajra svabhāva ātmako 'haṃ [in cinese]¹⁵⁰

¹⁴⁴ L'espressione tibetana significa "autentici e perfetti Buddha" (tib. *yang dag rdzogs pa'i sangs rgyas*).

¹⁴⁵ Nel testo tibetano a questo punto ricorre la recitazione dei voti tantrici, che è invece assente nel testo di Nenghai.

¹⁴⁶ I "quattro *bodhicitta* incommensurabili" (cin. *si wuliang xin* 四無量心, tib. *tshad med bzhi*, san. *catvāri apramāṇa*) ricorrono e sono spiegati tra le pratiche preliminari sia nella traduzione di Nenghai della *Gurupūjā* (Nenghai, *Shangshi wushang*, op. cit.) sia nella sua opera sul *mantra* delle cinque sillabe (Nenghai, *Wenshu wuzi genben*, op. cit.): vedi Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, op. cit., rispettivamente p. 125 e p. 133.

¹⁴⁷ Si tratta delle otto preoccupazioni mondane delle persone comuni (vedi TDB, p. 86), tradotte con *bafeng* 八風, *ba shifeng* 八世風 e *shijian bafa* 世間八法 nello ZHdc, p. 895. Ad essi ci si oppone attraverso la pratica della trasformazione del pensiero (cin. *weiyuan xiufa* 違緣修法), che è presentata da Nenghai nella sua traduzione della *Gurupūjā* (Nenghai, *Shangshi wushang gongyang guanxingfa*, op. cit., vedi Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, op. cit., pp. 130-131).

¹⁴⁸ Il *Commentario* (p. 17a) spiega che con le 'quattro meditazioni incommensurabili' si conclude la prima sezione dei preliminari della *Vera pratica*, ovvero l'accumulo di meriti.

¹⁴⁹ Il *Commentario* (pp. 17a-17b) spiega che con questa sezione del *sādhana* ha inizio la seconda parte dei preliminari della *Vera pratica*, che concerne come abbiamo visto l'accumulo di saggezza. Segue l'elenco di varie espressioni con cui i testi fanno riferimento al metodo di 'prendere la morte come sentiero': "In questo trattato la chiameremo 'Prendere il *dharmakāya* come vera pratica del sentiero del *dharmakāya* (per mezzo) della riflessione e della visualizzazione della vacuità' (*fashen deng chi, kongli kongguan fashen dao zhi zhengxiu* 法身等持。空理空觀法身道之正修)". Le pagine successive del *Commentario* (pp. 17b-21b) forniscono, in una trattazione articolata in cinque punti, diverse indicazioni operative e dottrinali per il corretto svolgimento della pratica del *dharmakāya* descritta nel *sādhana*.

* Concludere in questo modo la recitazione:

Mi concentro sui miei aggregati corporei¹⁵¹ e sul campo dei meriti (*shengfu tian* 聖福田). Dal momento che, come tutti i diversi *dharmas*, si stabiliscono per insorgenza causale (*yuan qi* 緣起), essi sono vuoti, essendo la loro forma attuale priva di esistenza inerente ed essendo la loro natura intrinseca lontana da estremi come l'annientamento o l'eternità.

* Nell'ambito di questa concentrazione sull'*anātman* (*wu wo* 無我) il praticante accumula saggezza. Si tratta del metodo del prendere la morte come ampio sentiero del *dharmakāya* (*yu si you chao fashen guangda dao* 於死有超法身廣大道).

6) MEDITAZIONE SULLA RUOTA DELLA PROTEZIONE COMUNE [8a6]

* Metodo della ruota della protezione comune (*chang hu lun* 常護輪).¹⁵²

Dal centro della vacuità emerge una sillaba *yaṃ* che si trasforma in un *maṇḍala* di vento del colore del fumo e nella forma di un arco, contrassegnato da stendardi e preziose bandiere. Al di sopra di ciò, emerge una sillaba *raṃ*, che si trasforma in un *maṇḍala* di fuoco triangolare di colore rosso, (nella forma di) una ghirlanda di fiamme ardenti.¹⁵³ Esso è contrassegnato sulla parte superiore da una sillaba *baṃ*, dalla quale emerge un *maṇḍala* di acqua (*shuilun* 水輪) su cui poggia una bianca fiala (*ping* 瓶) di forma circolare.¹⁵⁴ Sopra di essa si installa una sillaba seme *laṃ* da cui emerge un *maṇḍala* di terra (*dilun* 地輪) di colore giallo e di forma quadrata (contrassegnato con) dei *vajras*.¹⁵⁵ Al di sopra di ciò una sillaba *hūṃ* si trasforma in un *vajra* incrociato (*jiao chu jingang* 交杵金剛),¹⁵⁶ il cui interno è contrassegnato da una seconda sillaba *hūṃ*. I raggi di luce proiettati verso il basso delimitano il territorio del *vajra*; i raggi che vengono emanati dai quattro lati formano il recinto del *vajra*, mentre dai raggi proiettati verso l'alto emerge una tenda del *vajra*; infine, tra la tenda e il recinto prendono forma le corde portanti del *vajra*. Tutti questi *vajras* splendono di natura propria e formano un unico corpo in cui si dissolvono in modo nient'affatto caotico. All'esterno

¹⁵⁰ Si tratta del "Mantra di visualizzazione della vacuità" e di un secondo *mantra* sulla vacuità. Il *Commentario* (p. 17a) spiega: "Il testo di questi due *mantra* concerne la pratica dell'*anātman* e l'accumulo di saggezza".

¹⁵¹ Il testo si riferisce al corpo del praticante, come risulta chiaro dal testo tibetano, dove ricorre semplicemente la locuzione: "me stesso".

¹⁵² "La recitazione della ruota della protezione comune concerne tutte le quattro classi di *tantra*" (Nenghai, *Commentario*, p. 24a). Il termine è tradotto in cinese con *gongtong hu lun* 共同護輪 nello ZHdc (p. 1172). Per la pratica della ruota della protezione comune, vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., pp. 56-58.

¹⁵³ Il testo tibetano specifica che la ghirlanda di fiamme è ornata da diversi *vajras*.

¹⁵⁴ Nel testo tibetano la forma circolare è attribuita al *maṇḍala* di acqua.

¹⁵⁵ Il *Commentario* (p. 23b) precisa che il metodo della ruota della protezione comune concerne i quattro *mahābhūta* (*si da* 四大), ovvero i quattro elementi primari costitutivi della realtà manifestata: terra, acqua, fuoco e vento, che ritroviamo, in ordine inverso rispetto alla loro sequenza di manifestazione, nei quattro *maṇḍala* della pratica testé descritta.

¹⁵⁶ Il termine tibetano impiegato per designare il *vajra* incrociato è meno esplicito di quello cinese; significa infatti "vari *vajras*" e designa generalmente un *vajra* con tre o cinque punte.

vi sono fiamme ardenti di cinque colori, simili alla deflagrazione della fine del *kalpa* (*jiehuo* 劫火), che emanano luce nelle dieci direzioni.

7) MEDITAZIONE SULLA RUOTA DELLA PROTEZIONE NON COMUNE [8b5]

* Metodo della ruota della protezione non comune (*bugong feichang hu lun* 不共非常護輪).¹⁵⁷

Al centro del recinto vi è una gialla ruota del Dharma,¹⁵⁸ di uno splendore abbagliante e con dieci raggi che ruotano in senso orario. Sul mozzo e lievemente (sopra) i raggi, nello spazio vuoto tra essi, vi sono dei fiori di loto dai diversi colori, soli e lune, i quali si trasformano in troni situati in tutte le direzioni.¹⁵⁹ Sul trono posto sul mozzo vi è una sillaba *hūṃ*, che emana raggi di luce da cui emergo come Sumbharāja (Fumo mingwang 伏魔明王),¹⁶⁰ di colore blu scuro (*qing* 青)¹⁶¹ e con il Buddha Akṣobhya sulla sommità del capo. Ho tre volti di colore blu scuro, bianco e rosso, e sei braccia. Con le prime due abbraccio in posizione *yogica* (*yujia xing* 瑜伽形)¹⁶² la mia consorte (*yinti* 陰體) (Dharaṇīdharā);¹⁶³ con le due rimanenti braccia sulla desta

¹⁵⁷ “Questa ruota della protezione non comune è un metodo specifico dello *Anuttarayoga* e non concerne le altre classi (di *tantra*). [...] Il suo corpo (*ti* 體) sono un cuore compassionevole e la mente di saggezza, la sua via (*dao* 道) consiste nella pratica delle dieci saggezze e nella realizzazione della mente di saggezza, il suo frutto (*guo* 果) consiste nel predicare il Dharma per la salvezza degli esseri senzienti” (Nenghai, *Commentario*, p. 24b). Si noti che *thun mong ma yin pa'i srung 'khor* è tradotto in cinese semplicemente con *bugong hu lun* 不共護輪 nello ZHdc (p. 1172). Per la pratica della ruota della protezione non comune, vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., pp. 58-68. Le “dieci saggezze” (cin. *shi zhi* 十智, san. *daśa jñāna*), rappresentate dai dieci dei irati di cui tratta il *sādhana*, sono elencate dettagliatamente nel *Commentario* (pp. 25a-26b): 1) ‘saggezza comune’ (san. *saṃvṛti jñāna*, cin. *shisu zhi* 世俗智); 2) ‘saggezza del Dharma’, (san. *dharma jñāna*, cin. *fa zhi* 法智); 3) ‘saggezza analoga’ (san. *anvaya jñāna*, cin. *lei zhi* 類智); 4) ‘saggezza della verità del dolore’ (san. *duḥkha jñāna*, cin. *kudi zhi* 苦諦智); 5) ‘saggezza della verità della causa’ (san. *samudaya jñāna*, cin. *jidi zhi* 集諦智); 6) ‘saggezza della verità dell’estinzione’ (san. *nirodha jñāna*, cin. *miedi zhi* 滅諦智); 7) ‘saggezza della verità della via’ (san. *mārga jñāna*, cin. *daodi zhi* 道諦智); 8) ‘saggezza relativa alla mente altrui’ (san. *para citta jñāna*, cin. *taxin zhi* 他心智); 9) ‘saggezza dell’esaurimento’ (san. *kṣaya jñāna*, cin. *jin zhi* 盡智); 10) ‘saggezza dell’incondizionato’ (san. *anutpāda jñāna*, cin. *wusheng zhi* 無生智). Per un confronto, vedi Fgdc, pp. 472-473.

¹⁵⁸ Il testo tibetano specifica che la ruota del Dharma emerge da una sillaba *bhrūṃ*.

¹⁵⁹ Il *Commentario* (p. 14a) spiega che questa prima parte della meditazione sulla ruota della protezione non comune riguarda la trasformazione del proprio cuore nel *bodhimaṇḍa* e la generazione di sé stessi come *jñāna-dharmakāya* (definito alternativamente come *jiaoti* 教體, “corpo dell’insegnamento” e *zhiti* 智體, “corpo di saggezza”), munito delle dieci saggezze.

¹⁶⁰ Traduciamo Fumo mingwang (lett. “*vidyārāja* che soggioga i demoni”) con Sumbharāja sulla base del testo tibetano, dove ricorre il nome gNod mdzes rgyal po. Questo protettore sarà chiamato diversamente nella successiva sezione del testo.

¹⁶¹ D’ora in avanti si tradurrà *qing* con “blu scuro”, per distinguerlo da *lan* (tib. *sngon po*), che indica semplicemente il blu.

¹⁶² L’espressione ‘unione *yogica*’ rimanda all’unione sessuale della divinità con la propria consorte tantrica che caratterizza le forme iconografiche *yab yum* (“padre-madre”). Si noti che il termine tibetano *snyoms par zhugs pa* (lett. “entrare in uno stato di equanimità”) è tradotto con *xianzheng ruding* 現正入定 o *ruding* 入定 nello ZHdc (p. 1015).

¹⁶³ La consorte tantrica è qui definita *yinti* (“corpo dello *yin*”), laddove il testo tibetano riporta la consueta espressione *yum* (“madre”).

sorreggo un gioiello e un uncino (*gou*¹ 鉤), mentre con le due sulla sinistra tengo un fiore di loto e un laccio (*juansuo* 絹索). Sono in posizione eretta e ho la gamba destra piegata e la sinistra stesa.¹⁶⁴ Mentre i due corpi si compenetrano (in unione sessuale), la sillaba *hūm* sul (mio) cuore emette raggi luminosi che convocano i dieci *vidyārāja* (*shi da mingwang* 十大明王).¹⁶⁵ Essi entrano nella mia bocca e si trasformano in essenza e soffio¹⁶⁶ per poi penetrare fluendo attraverso la via del *vajra* nel loto prezioso. Le dieci gocce si trasformano in sillabe *hūm*, le quali divengono i dieci *krodha vidyārāja* (*shi da fennu mingwang* 十大忿怒明王):

[1] Yamāntaka (Yamandajia 雅曼達迦), il sovrano degli inferi,¹⁶⁷ di colore blu e avente sulla sommità del capo Mahāvairocana. Ha tre volti di colore blu, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Vajravetālī) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un martello (*chui* 錘) e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada (*jian* 劍) preziosa. *Hūm* viene espulso dalla vagina.¹⁶⁸ Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio orientale.¹⁶⁹

[2] Aparājita (Wunengsheng zun 無能勝尊), di colore bianco e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore bianco, blu scuro e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Aparājitā) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un bastone (*zhang*² 杖) e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada di conoscenza. *Hūm* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio meridionale.¹⁷⁰

¹⁶⁴ Il *Commentario* (pp. 14b-15a) spiega che in questa seconda sezione della meditazione il praticante assume le sembianze della divinità e sperimenta le cinque forme di saggezza (*wu zhi* 五智).

¹⁶⁵ “Le cinque saggezze e le dieci saggezze si uniscono; attraverso l’ascolto esse vengono comprese; attraverso la riflessione sono conosciute” (Nenghai, *Commentario*, p. 15a). Il testo tibetano si riferisce a queste divinità irate definendole *krodha*, mentre manca il riferimento ai *vidyārāja*, o “re della Scienza”. Si tratta di protettori del *maṇḍala* dispiegati nelle dieci direzioni, per i quali vedi TDB, p. 27 e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., pp. 63-67.

¹⁶⁶ Il riferimento a essenza e soffio (*jingqi* 精氣), o semplicemente ‘essenza seminale’, è assente nel testo tibetano.

¹⁶⁷ Il riferimento a Yamāntaka come signore degli inferi (*yudi* 獄帝) non compare nel testo tibetano.

¹⁶⁸ Nel testo di Nenghai la vagina è indicata attraverso l’espressione *kunti* 坤體, mentre il testo tibetano ricorre alla consolidata metafora del fiore di loto. Si consideri che *kun* 坤 è l’esagramma adottato per designare tutto ciò che è essenzialmente femminile. Sulla questione, vedi Bianchi, “La ‘via del vajra’”, op. cit., pp. 124-125.

¹⁶⁹ I primi quattro *krodha* rappresentano le saggezze delle quattro nobili verità. “La direzione orientale simboleggia la saggezza della verità della sofferenza (*kudi zhi*). Yamāntaka significa ‘colui che ha sottomesso Yama’, e il colore blu (del suo corpo) indica (l’azione) del sottomettere (*jiangfu* 降伏)” (Nenghai, *Commentario*, pp. 26a-26b).

¹⁷⁰ “La direzione meridionale corrisponde alla saggezza della verità della causa (*jidi zhi*). Aparājita è colui che trova la causa (*ji* 集) del *karma*. Tutti gli esseri senzienti non possono fare altro che sottomettersi alle (leggi del) *karma*, e *ji*, quindi, fa riferimento al mondo

[3] Hayagrīva (Matou mingwang 馬頭明王), di colore rosso e avente sulla sommità del capo il Buddha Amithāba. Ha tre volti di colore rosso, blu scuro e bianco, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Śauṇḍinī) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un fiore e con le due mani sulla sinistra una ruota (*lunbao* 輪寶) e una spada di conoscenza. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio occidentale.¹⁷¹

[4] Amṛtakuṇḍalin (Ganluxuan mingwang 甘露漩明王), di colore blu scuro¹⁷² e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore blu scuro, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Amṛtakuṇḍalī) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un *vajra* e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada di conoscenza. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio settentrionale.¹⁷³

[5] Ṭakkirāja (Yudi mingwang 欲帝明王), di colore blu molto scuro¹⁷⁴ e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore blu molto scuro, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Viśvaratnī) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un uncino di ferro (*tiegou* 鐵鉤) e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada di conoscenza. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio nell'angolo del fuoco.¹⁷⁵

[6] Nīladaṇḍa (Lanzhang mingwang 藍杖明王), di colore blu e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore blu, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Viśvapadmā) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un bastone prezioso e con le due

manifestato. Il colore bianco (del suo corpo) indica (la sua capacità) di sottrarsi ad esso attraverso la pratica spirituale" (Nenghai, *Commentario*, p. 26b).

¹⁷¹ "La direzione occidentale corrisponde alla saggezza della verità dell'eliminazione della sofferenza (*miedi zhi*). Hayagrīva, basandosi sul metodo della distruzione attraverso il discernimento, elimina la sofferenza con l'analisi, la corretta visione e la predicazione del Dharma. [...] Il suo corpo è rosso ed indica compassione e beatitudine" (Nenghai, *Commentario*, p. 27a).

¹⁷² Cin. *ganqing* 紺青. Il testo tibetano riporta il colore blu (tib. *sngon po*).

¹⁷³ "La direzione settentrionale è la saggezza della verità della via (*daodi zhi*). Amṛtakuṇḍalin [...] è il *vidyārāja* delle profondità oceaniche, [...] e il suo colore è uno scuro verde-blu (*qinglü* 青綠) ad indicare la profondità della sua realizzazione" (Nenghai, *Commentario*, p. 27b). Si noti che nel *Commentario* Nenghai specifica ulteriormente il colore della divinità.

¹⁷⁴ In tibetano ricorre invece il colore 'blu scuro'.

¹⁷⁵ Si tratta della direzione sud-est. "L'angolo del fuoco (*huo yu* 火隅) rappresenta la saggezza mondana (*shisu zhi*). Quanto al nome di Ṭakkirāja, *yu* 欲 ("desiderio") indica che egli è il supremo signore del reame dei desideri, per questo è definito *di* 帝 ("sovrano"). [...] Il suo colore è blu molto scuro perché egli ha la facoltà di scegliere il signore dei desideri del regno dei desideri" (Nenghai, *Commentario*, p. 28a).

mani sulla sinistra un fiore e una spada di conoscenza. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio nell'angolo della non-realtà.¹⁷⁶

[7] Mahābala (Dali mingwang 大力明王), di colore blu e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore blu, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Viśvakarmā) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un prezioso tridente (*baocha* 寶叉) e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada di conoscenza. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio nell'angolo del vento.¹⁷⁷

[8] Acala (Budong mingwang 不動明王), di colore blu molto scuro e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore blu scuro, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Viśvavajrī) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e una spada e con le due mani sulla sinistra un loto e un prezioso *vajra*. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio nell'angolo della sovranità.¹⁷⁸

[9] Uṣṇīṣacakravartin (Dingji zhuanlun mingwang 頂髻轉輪明王), di colore verde-giallo e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore verde, rosso e bianco, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Gaganavajriṇī) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un disco (*lun* 輪) e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada di conoscenza. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono posto sopra e leggermente in avanti rispetto allo *yi dam*.¹⁷⁹

[10] Vajrapātāla (Jingangdi mingwang 金剛地明王), di colore blu scuro e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore

¹⁷⁶ Si tratta della direzione sud-ovest. "L'angolo della non-realtà (*lishi yu* 離實隅) rappresenta la saggezza che conosce la mente altrui (*taxin zhi*). (Quanto al nome di) Nīladaṇḍa, il blu (*lan*) rappresenta il suo (aspetto) terrificante e il bastone (*zhang*²) (la sua capacità) di soggiogare" (Nenghai, *Commentario*, p. 28a). Si noti che questo angolo del *maṇḍala* è definito *bden bral* ("vuoto di verità") in tibetano.

¹⁷⁷ Si tratta della direzione nord-ovest. "Sul ramo dell'angolo del vento (*feng yu* 風隅), nella natura della saggezza dell'esaurimento (*jin zhi*), vi è Mahābala, [...] che ha questo nome perché è dotato di un'immensa forza. La saggezza dell'esaurimento è così detta perché pone fine a tutte le passioni. Il colore blu indica che egli è un essere terrificante dalla forza immensa e capace di sottomettere chiunque" (Nenghai, *Commentario*, p. 28b).

¹⁷⁸ Si tratta della direzione nord-est. "L'angolo della sovranità (*zizai yu* 自在隅) sta per la saggezza dell'incondizionato (*wusheng zhi*). [...] Acala è di colore blu molto scuro ad indicare la sua profonda realizzazione della saggezza" (Nenghai, *Commentario*, pp. 29a-29b).

¹⁷⁹ "La direzione superiore indica la saggezza analoga (*lei zhi*). (Il nome di) Uṣṇīṣacakravartin indica che egli trasforma (*zhuan* 轉) la saggezza del Dharma nella saggezza analoga. [...] Il colore verde-giallo indica la realizzazione della conoscenza imperturbata il suo accrescimento" (Nenghai, *Commentario*, p. 29b).

blu scuro, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un *vajra* e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada di conoscenza. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono posto sotto e leggermente in posizione arretrata rispetto allo *yi dam*.¹⁸⁰

Queste undici divinità hanno bocche spalancate, denti scoperti e il loro volto presenta tre tondi occhi rossi.¹⁸¹ Hanno capelli e baffi arancione rizzati all'insù, sono adorni di (corone a forma di) ruota, orecchini e altri addobbi che li rendono maestosi, e portano come ornamento serpi multicolori. Essi hanno il potere di sottomettere completamente tutte le forze demoniache e ostacolatrici (*yao* 妖). Si ergono spaventosi nel mezzo delle vigorose fiamme del fuoco della conoscenza emanatosi dai loro stessi corpi e diffondono ovunque nelle dieci (direzioni) dello spazio nuvole di ruote di *vajra* terrificanti che riempiono tutto l'universo, sopprimendo con una potenza che non ha eguali tutte le classi di esseri malvagi.

8) MEDITAZIONE SUL PRENDERE LO STATO INTERMEDIO COME SENTIERO [11a1]¹⁸²

* Concentrazione sul palazzo e sul trono prezioso.¹⁸³

Come Sumbharāja (Duba mingwang 壽巴明王),¹⁸⁴ mi trasformo in un bianco Vajrasattva con tre volti di colore bianco, blu scuro e rosso, e sei braccia. Con le prime due abbraccio in posizione *yogica* la mia consorte; con le due rimanenti braccia sulla destra sorreggo un *vajra* e una spada, mentre con le due sulla sinistra tengo un gioiello e un fiore di loto.¹⁸⁵ In una nuova

¹⁸⁰ “Nella direzione inferiore, nella natura della saggezza del Dharma (*fa zhi*), appare Vajrapātāla. [...] Il colore (del suo corpo) è blu molto scuro ad indicare la solidità della sua realizzazione” (Nenghai, *Commentario*, p. 30a).

¹⁸¹ Il riferimento è agli occhi iniettanti di sangue, una caratteristica delle divinità irate. Il *Commentario* (p. 30b) spiega: “Queste (undici) divinità sono sia il Dharma (*jiao* 教) che (la sua) personificazione (*ren* 人). Quando si risolvono a trasmettere il Dharma hanno tutte i tre occhi di un Buddha, (che indicano) la conoscenza del Dharma”.

¹⁸² Il *Commentario* (p. 31b) spiega che, con questa sezione, ha inizio la pratica del prendere il *saṃbhogakāya* come sentiero, ovvero la seconda parte dei preliminari della *Vera pratica*, che consiste nella contemplazione del palazzo celeste di Vajrabhairava. Per quanto concerne la visualizzazione che precede l'apparizione del palazzo, Nenghai scrive: “Completata la pratica della ruota della protezione, si penetra nella completa e perfetta realizzazione della propria natura che risiede in Sumbharāja e che (è rappresentata) dalla magnificenza del colore blu centrale. (Da Sumbharāja) progressivamente emergono Vajrasattva, il fondamento del Dharma, un fiore di loto multicolore e un *vajra* incrociato, finché si giunge al metodo del trono e del palazzo prezioso incommensurabile. (Al riguardo) la ‘Ode di Zhuqing 竹青’ recita: ‘Il corpo (della divinità) principale è la completa e perfetta realizzazione, / Ha (tre) volti di colore bianco, blu molto scuro e rosso / È la pratica di Vajrasattva’ ” (*ibidem*). Per questa pratica vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., pp. 69-78.

¹⁸³ Il *Commentario* (p. 34a) spiega che il palazzo (*gongdian* 宮殿) rappresenta qualità e caratteristiche del *saṃbhogakāya* di Vajrabhairava.

¹⁸⁴ Si noti la nuova traduzione del nome della divinità. Diversamente, nel *Commentario* (p. 31b) Nenghai si riferisce a Sumbharāja con il nome già comparso precedentemente: Fumo.

¹⁸⁵ Nel *Commentario* (p. 32a), Nenghai descrive Vajrasattva come l'essere di impegno del *dharmakāya*; con un corpo di un purissimo colore bianco, si trova in uno stato di

trasformazione divengo il fondamento del Dharma (*fa ji* 法基),¹⁸⁶ di colore bianco e di forma triangolare, in posizione verticale con l'angolo sottilissimo in basso e il lato ampio in alto.

All'interno dell'angolo inferiore (del triangolo), da una sillaba *paṃ* emerge un loto multicolore,¹⁸⁷ nel cui cuore una sillaba *hūṃ* si trasforma in un *vajra* incrociato dai diversi colori: esso è ornato da una sezione bianca a est, una gialla a sud, una rossa a ovest, una verde a nord e una blu nel centro. La sillaba *bhrūṃ* posta sul cuore si trasforma in un *cakra* prezioso contrassegnato dalla (stessa) sillaba,¹⁸⁸ dalla quale emerge il Tathāgata Vairocana (Pilu rulai 毗盧如來), di colore bianco e con tre volti di colore bianco, blu¹⁸⁹ e rosso. Egli ha sei braccia: con le prime due abbraccia in posizione *yogica* la propria consorte; con le due rimanenti braccia sulla destra sorregge una ruota sormontata da un *vajra* e una spada, mentre con le due sulla sinistra tiene un gioiello e un sublime fiore di loto.¹⁹⁰

Quando questa trasformazione si è completata, (Vairocana) si fonde e trasforma in un palazzo prezioso, di forma quadrata e con quattro porte. Le sue pareti hanno cinque diverse gradazioni; partendo dall'esterno sono

beatitudine e vacuità. Nella mano destra tiene un *vajra* e una spada, simbolo della perseveranza e della forza discriminante della conoscenza; nella mano sinistra ha un gioiello e un fiore di loto, che simboleggiano lo spirito di carità e i desideri esauditi. Complessivamente i suoi attributi rappresentano i due scopi del sé e dell'altro e l'intero corpo rimanda alla pienezza della realizzazione.

¹⁸⁶ Il termine tibetano significa più propriamente: "fonte del Dharma". Si noti che *chos 'byung* è tradotto con *fa ji* anche nello ZHdc (p. 841), dove esso è spiegato come un "corpo solido di forma triangolare" (*sanjiao xing wuti* 三角形物體). Il *Commentario* (p. 33a) spiega che il *fa ji*, il fondamento di tutti i *dharma*, si presenta come un triangolo di due colori, bianco all'esterno e rosso all'interno. Il fondamento del Dharma, che rappresenta la piramide rovesciata alla base del *maṇḍala*, nelle pratiche tantriche che prevedono l'unione sessuale della divinità con la propria consorte, rappresenta la matrice uterina, e i suoi due colori rimandano all'unione di conoscenza e metodo, di vacuità e compassione. È interessante notare come il *Commentario* fornisca un'indicazione riservata ad un livello più avanzato della pratica di riferimento.

¹⁸⁷ Si tratta del loto 'esterno', cosiddetto per distinguerlo dal loto 'centrale' situato nel cuore del *maṇḍala*. Il *Commentario* (p. 33a) ne descrive la visualizzazione nel seguente modo: "Dalla punta inferiore del fondamento del Dharma emerge una verde sillaba *paṃ* che si trasforma in luce per poi assumere (la forma) di un loto multicolore. Le sue radici affondano nell'angolo in basso del triangolo del *fa ji* e i lobi dei petali ne ricoprono armoniosamente il lato superiore. Il cuore del loto è verde, il pistillo giallo, i petali sono di quattro colori: bianco, giallo, rosso e verde, alternati uno a uno oppure due a due per sedici volte [sessantaquattro petali], come nelle raffigurazioni (del *maṇḍala*). [...] Nel caso lo si dipinga, si rappresenti la luce con il colore verde e si colori di rosso lo spazio tra i diversi petali. Nel centro del loto vi è una sillaba *hūṃ* in una tonalità molto scura del blu." Diversamente, Daniel Cozort, descrivendo la costruzione del *maṇḍala* di sabbia di Vajrabhairava, spiega che i colori dei petali sono alternativamente verdi e blu, ad eccezione dei petali nelle otto direzioni, che presentano la colorazione degli otto petali del loto posto in posizione centrale all'interno del *maṇḍala* stesso. Vedi Daniel Cozort, *The Sand Mandala*, New York, Snow Lion Publications, 1995, pp. 22 e 29.

¹⁸⁸ Nel testo tibetano la sillaba *bhrūṃ* è ripetuta anche all'inizio di questa frase.

¹⁸⁹ Il testo tibetano riporta il colore blu scuro.

¹⁹⁰ Il *Commentario* (p. 33b) spiega la trasformazione del *cakra* prezioso nel corpo di Vairocana con una citazione da Lalitavajra: "Una sillaba bianca su un *cakra* bianco, / Ecco che emerge il re detentore del *vajra*. / Con la mano sorregge un *dharmacakra* vittorioso (munito di un) *vajra* / E con una trasformazione diviene il palazzo incommensurabile".

bianche, gialle, rosse, verdi e blu. Le pareti sono sormontate da un tetto (costituito) da una costruzione di terracotta circolare decorata con vari gioielli.¹⁹¹ All'interno del palazzo vi è (un piano) rotondo con una ghirlanda di *vajra* (*jingang man* 金剛鬘), ad di sopra della quale vi sono otto pali di sostegno che sorreggono le quattro travi del *vajra* incrociate a mo' di coperchio. Il culmine del tetto è ornato al centro da un *vajra* e da un grande gioiello *maṇi* (*mani* 摩尼). L'interno del palazzo è bianco a est, giallo a sud, rosso a ovest, verde a nord e blu nel centro. All'esterno, sopra il tetto di terracotta, vi sono quattro colonne formate da testi in sanscrito dai caratteri dorati ripiegati su sé stessi,¹⁹² e sulla parte esterna di queste si trovano teste di *makara* (*haishou* 海獸).¹⁹³ Come ornamento essi hanno la bocca ricolma di gioielli preziosi e tengono tra le fauci fila di gemme con una campanella e un prezioso ventaglio (di coda di yak). Oltre tutto ciò, sulla gronda del tetto circolare sono appesi cento gioielli di gocce d'acqua,¹⁹⁴ e sopra si erge lo spuntone di un parapetto nella forma di (una serie di) mezzi fiori di loto del colore dell'ibisco rosso.¹⁹⁵ Sul parapetto si trovano diverse bandiere e stendardi meravigliosi, mentre sotto il muretto vi sono quattro rossi ripiani rotondi sui cui sono disposte varie e meravigliose offerte dei cinque sensi (*wu yu* 五欲). Intorno siedono ordinatamente meravigliose e purissime dee, che porgono in dono le varie offerte. Gli angoli esterni delle porte di ingresso e dei loro corridoi così come l'esterno e l'interno dei quattro cantoni (della casa), sono ornati da mezze lune (*ban yue* 半月) con *vajra* e gioielli.¹⁹⁶ Davanti a ciascuna delle quattro porte vi è un portico di undici livelli sostenuto da quattro pilastri.¹⁹⁷ La parte superiore (di questi portici) presenta nel centro una ruota del Dharma e ai lati la femmina di un cervo sulla sinistra e il maschio di un cervo sulla destra.¹⁹⁸

¹⁹¹ Il testo tibetano riporta il colore giallo.

¹⁹² Nella descrizione del *maṇḍala*, questo elemento architettonico è descritto come una cinta dorata; allo stesso modo, anche nel testo tibetano del *sādhana* manca il riferimento alle scritture sanscrite. Il *Commentario* (p. 34b) spiega che queste sono costituite da versi tantrici e da testi di *mantra* e che rappresentano le quattro classi di *tantra*.

¹⁹³ Il *makara* (spesso reso in cinese con la traslitterazione *majieluo* 摩竭羅) è un mitico animale acquatico, adottato dal Buddhismo come simbolo della vittoria del Buddha sulla morte. Nel Vajrayāna indica generalmente la qualità della tenacia e della irremovibilità. Il *Commentario* (p. 34b) lo spiega come "il suono dell'impermanenza". Per diverse traduzioni cinesi di questo termine, vedi ZHdc, p. 812.

¹⁹⁴ Si tratta di un elemento decorativo di forma conica, la cui composizione fatta di gocce d'acqua rimanda simbolicamente alla purificazione di tutte le illusioni: "... l'ambrosia, goccia dopo goccia, con compassione impregna di sé tutte le illusioni" (Nenghai, *Commentario*, p. 34b).

¹⁹⁵ Nel testo tibetano manca il riferimento all'ibisco rosso.

¹⁹⁶ Oppure, come nella traduzione di Siklós (*The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 29), "*vajra-jewels*".

¹⁹⁷ Nelle rappresentazioni del *maṇḍala* i portici hanno le stesse caratteristiche del palazzo e ciascuno presenta una delle offerte dei cinque organi (vedi Cozort, *The Sand Mandala*, op. cit., p. 27). Il *Commentario* (p. 35a) spiega che i quattro pilastri simboleggiano le 'quattro nobili verità'.

¹⁹⁸ I palazzi dei monasteri tibetani presentano spesso sulla sommità del tetto una ruota del Dharma ai lati della quale si trovano due cervi di sesso maschile e femminile, in ricordo della prima messa in moto della ruota del Dharma (san. *prathama dharmacakra*). Questo elemento architettonico caratterizza anche i monasteri cinesi appartenenti alla tradizione di Nenghai. Vedi ad esempio Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, op. cit., p. 65 e Ester Bianchi, "Zhimin e il monastero Duobaojiang. Un ulteriore esempio di pratica *dGe lugs pa*

All'esterno vi sono le mura del *vajra* (*jingang yong* 金剛墉), oltre le quali si alzano le fiamme vigorose di un fuoco ardente. Al di là di esse vi sono gli otto terreni di sepoltura (*ba da shituolin* 八大尸陀林), tra cui figura il 'terribico' (*ji kebu* 極可怖), con otto alberi preziosi come l'albero del fiore di drago.¹⁹⁹ Sotto di essi vi sono numerose divinità come Indra (Dishi 帝釋), ovvero gli otto *lokapāla*,²⁰⁰ mentre sugli alberi si trovano gli otto grandi difensori dai poteri miracolosi (*ba da shentong shouyu* 八大神通守禦),²⁰¹ uno dei quali è 'testa di elefante' (*daxiang tou* 大象頭). All'interno degli otto laghi della grande compassione (*dabei shui* 大悲水) risiedono gli otto re *nāga* (*longwang* 龍王), tra i quali il 'dispensatore di vaste ricchezze' (*guang cai yu* 廣財子), mentre, nello spazio sopra di essi, vi sono le otto grandi nuvole meravigliose, come il 'tuonante' (*leizhen* 雷震). (Troviamo poi) gli otto fuochi della saggezza e gli otto *stūpa* meravigliosi (*lingda* 靈塔). A rendere il tutto ancora più spaventoso vi sono inoltre ossa e scheletri impalati su pertiche o appesi a rami d'albero, cadaveri massacrati a morte da uccelli e belve e altri sfregiati da armi da guerra;²⁰² corvi, avvoltoi, grandi lupi, leoni e tigri feroci; e ancora: *vetāla* (*qishi gui* 起屍鬼), orchii,²⁰³ *yakṣa* (*yecha* 夜叉), *rākṣasa* (*luocha* 羅刹) e ogni altro genere di demoni. Vi sono inoltre esseri realizzati (*chengdao* 成道),²⁰⁴ *vidyādhara* (*chiming* 持明) e *yogi* (*yujia zhe* 瑜伽者) che si dedicano assiduamente alla pratica nel rispetto dei precetti (tantrici); essi contemplanò il Buddha con la mente concentrata, sono nudi e con i capelli al vento, abbelliti con gli ornamenti delle cinque *mudrā* (*wuyan* 五嚴); tengono in

nella Cina contemporanea", in Anna Maria Palermo (a cura di), *La Cina e l'Altro*, 2005/2006 (in corso di stampa).

¹⁹⁹ Si tratta del *longhua shu* 龍華樹 (san. *nāgapuṣpa* o *puṣpanāga*), l'albero del fiore di drago che sarà l'albero della *bodhi* di Maitreya. Il testo tibetano riporta il *byang chub ljon shing*, ovvero l'albero della *bodhi*.

²⁰⁰ La definizione cinese significa letteralmente "gli otto *dharmapāla* delle otto direzioni" (*bafang ba da hufa zhi shen* 八方八大護法之神).

²⁰¹ Si tratta dei protettori dei reami (san. *kṣetrapāla*, tib. *zhing skyong*). Sono definiti diversamente nello ZHdc, p. 2388.

²⁰² "I cadaveri impalati, appesi, smembrati o in decomposizione rimandano all'insegnamento dell'impermanenza e all'abbandono di qualsiasi forma di attaccamento all'io" (Nenghai, *Commentario*, p. 35b). Lo stesso simbolismo si trova in un particolare tipo di meditazione descritto da Nenghai in Longlian, *Sanguiyi guan*, *op. cit.* (vedi la traduzione inglese in Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, *op. cit.*, pp. 146-147), in cui l'adepto visualizza il proprio o un altro cadavere, talvolta ricorrendo all'uso rituale di ossa umane o del corpo di un defunto. Vedi anche Edward Conze, *Buddhist Meditation*, London, George Allen and Unwin Ltd, 1959, pp. 103-109, e Tenzin Gyatso, *Path to Bliss. A practical Guide to Stages of Meditation*. Translated by Thubten Jinpa, New York, Snow Lion Publications, 1991, pp. 104-111.

²⁰³ *Meigui* 魅鬼, o semplicemente *mei* 魅, tradotto spesso con il termine *ogre* ("orco"), indica uno spirito malvagio capace di assumere sembianze umane, o uno spirito delle foreste e dei monti rappresentato come un quadrupede con il volto umano (vedi Riccardo Fracasso, *Libro dei monti e dei mari* (*Shanghai jing*). *Cosmografia e mitologia nella Cina antica*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 179, nota 222). Il riferimento a questa classe di demoni è assente nel testo tibetano.

²⁰⁴ Si tratta dei *mahāsiddha*, o adepti tantrici che hanno raggiunto lo stato della fase di completamento, realizzando le otto *mahāsiddhi*. Il termine è tradotto con *zushi* 祖師 ("maestro patriarca") da lCang skya Rol pa'i rDo rje (vedi Sushama Lohia, *Lalitavajra's manual*, *op. cit.*, ad esempio pp. 70-89).

mano flauti d'osso (*gudi* 骨笛),²⁰⁵ calotte craniche (a mo' di tamburo) e bastoni *khaṭvāṅga* (*kazhangga* 喀張噶) e portano come copricapo una calotta cranica *thod pa* (*tuoba* 妥巴). Costoro emettono fragorose risate mentre errano all'interno dei terreni di sepoltura e la loro presenza rende questi ultimi estremamente bizzarri.²⁰⁶

All'interno del palazzo celeste, circondato dai terreni di sepoltura, una sillaba *yam* si trasforma in un *maṅḍala* di vento di colore viola striato di rosso.²⁰⁷ Al di sopra di esso, la vocale *a* si trasforma in un *maṅḍala* lunare, nel cui centro emerge una gialla sillaba *dhiḥ*, allo stesso modo in cui sull'acqua si formano le bolle. Essa si trasforma in una spada del *vajra*, a sua volta contrassegnata da una sillaba seme *dhiḥ* [in cinese]. Quest'ultima emette raggi luminosi che convocano il *maṅḍala*²⁰⁸ di tutti i Tathāgata Buddha²⁰⁹ e il loro seguito. Infine essi si dissolvono all'interno della luce.

In seguito il mio corpo si trasforma in Mañjuśrī, sostenitore del *vajra*, nel suo aspetto giovanile, di colore giallo e un'espressione lievemente infuriata. Con la mano destra impugno la spada e con la sinistra tengo un testo sanscrito appoggiato sul petto. Sto assiso a gambe incrociate nella posizione del *vajra* e sono adorno della serie completa dei trentadue caratteri (*xiang* 相) e degli ottanta segni distintivi (*hao* 好) (di un Buddha). I miei capelli sono raccolti in cinque crocchie e tutti questi ornamenti mi rendono solenne e maestoso.²¹⁰

²⁰⁵ Il testo tibetano riporta il tamburello *cang te'u*.

²⁰⁶ "Quanto sopra è la visualizzazione della 'terra di fruizione' (*baotu* 報土). Segue il metodo della meditazione sul *saṃbhogakāya*. Questa seconda (parte concerne) lo *yoga* del *saṃbhogakāya* per la liberazione dall'esistenza intermedia (cin. *zhongyou* 中有, san. *antarābhava*, tib. *bar do*). [...] Nell'ambito di questa pratica è necessario distinguere tra il corpo, la via e il frutto. Il momento del 'corpo' concerne la pratica e la realizzazione dell'esistenza intermedia; si tratta di far sì che la chiara luce del momento della morte si accresca ed espanda. Il momento della 'via' è la pratica e la realizzazione del 'corpo illusorio' (*huanti* 幻體, san. *mayakāya*), [...] mentre il momento del 'frutto' concerne la realizzazione del *saṃbhogakāya*" (Nenghai, *Commentario*, p. 37a). Nelle pagine successive il testo prosegue con una dettagliata esposizione dell'esistenza intermedia e dei metodi che la concernono nella pratica spirituale.

²⁰⁷ Il testo tibetano riporta il colore nero, o 'scuro' (tib. *nag*) striato di rosso.

²⁰⁸ Il termine *daochang* 道場 (san. *bodhimaṅḍa*) viene impiegato in riferimento al luogo in cui avvengono i rituali esoterici, divenendo una delle possibili traduzioni di *maṅḍala*. Vedi Alex Wayman, "The *Maṅḍa* and the *-la* of the Term *Maṅḍala*", in Bhattacharyya, N. N. (a cura di), *Tantric Buddhism. Centennial Tribute to Dr. Benoytosh Bhattacharyya*, New Delhi, Manohar, 1999, pp. 23-29 (pp. 28-29). Il riferimento al *bodhimaṅḍa* è assente nel testo tibetano.

²⁰⁹ Nel testo tibetano troviamo un riferimento ai Sugata Buddha (tib. *bde bar gshegs pa*), ovvero ai "Buddha che sono andati nella giusta direzione". Manca invece il riferimento ai Tathāgata Buddha, con i quali Nenghai sembra avere sostituito i Sugata Buddha.

²¹⁰ Si confrontino gli ultimi due paragrafi con la descrizione dell'autogenerazione nelle sembianze di Mañjuśrī in Nenghai, *Wenshu wuzi genben*, op. cit.: "[...] In the Emptiness space appears the syllable *Ah*, which turns into a full moon. Just like water forms bubbles, so on the full moon disc appears a yellow syllable *Dhih*, which turns into a precious sword. A new transformation gives rise to another syllable *Dhih*, from which an infinite amount of light rays emit. These rays become offerings to the Buddhas, Bodhisattvas and *yidams*, and then recollect into the syllable *Dhih*. A further transformation occurs, and I emerge as a youthful Mañjuśrī (Tongzhen Wenshu), yellow in colour; my right hand brandishes a

* Questo è il metodo del prendere lo stato intermedio come sentiero del *saṃbhogakāya* (*zhongyou chao shouyongshen dao* 中有超受用身道).²¹¹

sword, while my left hand rests at my heart and holds a Sanskrit *sūtra*. I sit in full lotus posture, and have the thirty-two and the twenty-eight marks of a Buddha; my hair is tied up in five knots and my look is solemn and majestic” (Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, *op. cit.*, pp. 134-135).

²¹¹ La seconda parte della traduzione del “Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava” sarà pubblicata in *Revue d’Etudes Tibétaines*, 10, 2006.

LAMPS IN THE LEAPING OVER

DANIEL SCHEIDDEGER

Lamps (*sgron ma*), is a key term used in the Leaping Over (*thod rgal*). It is by means of lamps that the ground (*gzhi*) arises in and as outer appearances. Certainly, the main characteristic of what is named “lamp” can be circumscribed as “inseparability of clarity and emptiness” (*gsal stong dbyer med*)¹. Thus, it is that which makes itself clear (*gsal ba*) — i.e., that which actualizes itself in and as visionary experience of form, colour, sound, etc., — without losing its quality of being empty of any concreteness². In other words, it is the inseparability of the empty essence (*ngo bo stong pa*) and the clear nature (*rang bzhin gsal ba*) of the ground in and as all-pervading compassion (*thugs rje kun khyab*) as it manifests outwardly in visionary experience.

Of course, the term “manifest outwardly” (*phyi snang*) should not be taken too literally, rather, it should be understood as a projection of the “inner” luminosity (*nang gsal*) of the ground into the seemingly Outer Space (*phyi'i dbyings*). Useful in this context is the picture of the Youthful-Vase-Body (*gzhon nu bum pa'i sku*). When the outer wall of this body which symbolizes the ground in its “inner” potentiality, is broken through, its “inner” light is seen in the “Outer Space”. Obviously, the term “Outer Space” (*phyi'i dbyings*) does not refer to some kind of “science-fiction like outer space”, but means that the ground is making room for itself in and as experienceable plenum. Moreover, the term “lamp” (*sgron ma*) also implies a bodily presence. It is the ground present in the concrete givenness of an individual being and thus, it is similar to the tathāgatagarbha³ of the general Mahāyāna Buddhism.

In the *Rdzogs chen* literature exists a wide variety of different sets of lamps, because of the multivalence of this term. Nevertheless, a quite

¹ See Chagmé, Karma. 1998. *A Spacious Path to Freedom (commentary by Gyatrul Rinpoche, translated by B. Alan Wallace)*. Ithaca, Snow Lion, p. 180.

² In his *TCZ II*, p. 223 *Klong chen rab 'byams* emphasizes the point that the ground arising as outward appearances is not something material-physical despite its making itself felt as form, colour, sound, etc. For a translation of the relevant passage see *Guenther 1992. Meditation Differently*. Delhi, Motilal Banarsidass, p. 73.

³ As Gyatso (see *Gyatso, Janet. 1998. Apparitions of the Self*. Princeton, Princeton University Press, pp. 203-204) rightly remarks, the inner potentiality of the ground as symbolized by the Youthful-Vase-Body (*gzhon nu bum pa'i sku*) is a more sophisticated form of the idea of the presence of Buddhahood in the physical body. Unlike the tathāgatagarbha the Youthful-Vase-Body is not merely understood as seed of Buddhahood which has to be developed somewhat, but rather as a well which readily grants eternal youth, i.e., Buddhahood, with its promise to leave behind definitely everything which is impermanent. A succinct elucidation of the terms tathāgatagarbha and sugatagarbha in the context of the general Mahāyāna Buddhism can be found in *Guenther, H.V. 1989. From Reductionism To Creativity. rDzogs-Chen and the New Sciences of Mind*. Boston, Shambala, pp. 132-136, and an excellent summary of how the idea of the sugatagarbha was developed in the *Rdzogs chen* thinking is given in *Karmay, Samten G. 1988. The Great Perfection (rDzogs Chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*. Leiden, E. J. Brill, pp. 184-189. There one finds also an explanation of the criticism made against this idea as understood in *Rdzogs chen*. Basically, it is the seemingly physical presentation of the sugatagarbha — it is supposed to dwell in the middle of the heart — which is rejected in such criticism.

common set consisting of Six Lamps (*sgron ma drug*) seems to be the most suitable one to elucidate both, the ground as it is present in the body as the inner light of man and the ground's projection as it is experienced in and as Outer Space:

1. The Lamp of the Abiding Ground (*gnas pa gzhi'i sgron ma*) corresponds to the essence, nature, and compassion of the ground and is very often equated with the tathāgatarbha.
2. The Tsitta Lamp of Flesh (*tsitta sha'i sgron ma*) indicates not so much the mere fact of the presence of the ground in the body as does the first lamp, but rather its specific place in the body, i.e., the heart (*tsitta*).
3. The Lamp of the Channel Which is White and Smooth (*dkar 'jam rtsa'i sgron ma*) is a light-channel or rather a network of light-channels (*'od rtsa*) which functions as a path leading the inner light of man to the eyes. These channels are unique to Rdzogs chen and should not be confused with the channels (*rtsa*) as presented in many tantric texts.
4. The Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance (*rgyang zhags chu'i sgron ma*) refers to the eyes, i.e., to their subtle facility to serve as a door for the arising of the inner light of man into Outer Space (*phyi'i dbyings*).
5. The Lamp of the Time of the Intermediate State (*bar do dus kyi sgron ma*) denotes the Intermediate State of Reality Itself (*chos nyid kyi bar do*) where the ground manifest itself as peaceful and wrathful Buddha-Fields. It highlights the close relationship existing between the visions arising through the application of the Leaping Over (*thod rgal*) and the visions supposed to appear in the Intermediate State of Reality Itself. In other words, it is assumed that the Leaping Over opens up the way to experience right away what usually is only experienced after death, thus creating the possibility to attain Buddhahood in this very lifetime.
6. The Lamp of the Ultimate Result (*mthar thug 'bras bu'i sgron ma*) refers to the Awareness (*rig pa*) dwelling again in the ground after the dissolution of its self-appearance (*rang snang*). "Ultimate" (*mthar thug*) means that the result, i.e., Buddhahood which is attained after the recognition of its appearance as self-appearance is beyond change.

Relating the Six Lamps (*sgron ma drug*) to the three phases of ground, way and result, one has to count the first four lamps as ground, the fifth as way, and the sixth as result⁴. As for the Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance: It is also contained in a fourfold set that one could call the "standard or overall Rdzogs chen version of lamps"⁵, because it is the one most frequently met with in Rdzogs chen texts:

⁴ See Guenther, H.V., *Meditation Differently*, p. 86.

⁵ A diagram presenting the "overall version of the lamps" and some of its other versions can be found in Guenther H.V., *Meditation Differently*, p. 90. This diagram, however, merely lists the most common sets or versions of lamps.

1. The Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance (*rgyang zhag chu'i sgron ma*) which provides the door for the arising of the three other lamps.
2. The Lamp of Utterly Pure Space (*dbyings rnam par dag pa'i sgron ma*) presents itself as Outer Space, i.e., as space of projection for the two following lamps, and as such it is perceptible as dark blue appearance in the sky.
3. The Lamp of Empty Drops of Light (*thig le stong pa'i sgron ma*) comes forth inside the second lamp in the shape of coloured light-drops (*thig le*) which join together to form groups and which steadily become bigger in size.
4. The Lamp of Self-Arisen Discriminative Awareness (*shes rab rang byung gi sgron ma*) is not actually lighting up as appearance but is an awareness that retains the non-duality of what arises in the phase of the self-appearance of the ground (*rang snang*) and itself.

One might wonder in which kind of *Rdzogs chen* texts the term “lamp” (*sgron ma*) is used. I went through the whole *Rdzogs chen* section of The Hundred Thousand Tantras of the Old School (*Rnying ma rgyud 'bum*) of the TTT which includes many Tantras of all of the Three Series (*sde gsum*)⁶ of *Rdzogs chen* and a few treasure texts (*gter ma*)⁷ belonging to the third series, i.e., the Instruction Series (*man ngag sde*), and I also had a close look at the Four Branches of the Heart Essence (*Snying thig ya bzhi*)⁸ which incorporates exclusively treasure texts belonging to the Instruction Series, but as a term denoting the actual projection of the inner light of man into Outer Space (*phyi'i dbyings*) it can - as far as I know - only be found in texts of the Instruction Series.

Of course, it is met with in the two other series, i.e., in the Mind Series (*sems sde*) and the Space Series (*klong sde*), but there it seems to be understood in a rather symbolic way. Thus, in some of the texts of these two series the term “lamp” (*sgron ma*) denotes the enlightened mind (*byang chub sems*) or Pristine Cognition (*ye shes*) which - similar to a lamp - banishes the darkness of ignorance.

⁶ Overviews of the Three Series (*sde gsum*) are presented in Thondup (Rinpoche) Tulku, 1989. *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*. Ithaca, New York. Snow Lion, pp. 47-88; Karmay, Samten G., *The Great Perfection*, pp. 206-216; Reynolds, John Myrdhin. 1996. *The Golden Letters*, Ithaca, Snow Lion, pp. 31-35; Gyatso, Janet, *Apparitions of the Self*. For a detailed account of these series see Dudjom Rinpoche. 1991. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism* (2 vols.) London, Wisdom, pp. 319-345.

⁷ A very detailed account of the treasure (*gter ma*) tradition is given in Thondup (Rinpoche) Tulku. 1986. *Hidden Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism*. London, Wisdom.

⁸ This collection of *Snying thig* texts — see Abbreviations — consists of Four Branches to which the *zab mo yang thig* is added as the fifth branch. An index of the works contained in the New Delhi edition of the *Snying thig ya bzhi* is given in Goodman, Steven, D. 1983. *The kLong-chen snying-thig: An Eighteenth Century Tibetan Revelation*. Ph. D. dissertation, University of Saskatchewan, pp. 164-220. Overviews of the *Snying thig ya bzhi* are presented in Erhard, Franz-Karl. 1990. *Flügelschläge des Garuda. Literar-und Ideengeschichtliche Bemerkungen zu einer Liedersammlung des rDzogs-Chen*. Franz Steiner, pp. 17-31; Reynolds, John Myrdhin, *The Golden Letters*, pp. 215-217.

As for the standard set of the Four Lamps (*sgron ma bzhi*): This set is not at all referred to in the texts of the TTT 54. However, the term *sgron ma* - “lamp” - is often used in the TTT 54 to denote the teacher, i.e., the enlightened mind (*byang chub sems*). In this sense it is used for instance in certain passages of the *Chos thams cad rdzogs pa chen po byang chub kyi sems kun byed rgyal po*, one of the principal Tantras of the Mind Series (*sems sde*)⁹.

Similarly, the *Rdzogs pa chen po ye shes gsang ba'i rgyud*, again a text of the Space Series (*klong sde*), contains the statement that Pristine Cognition is like a lamp which banishes the darkness of ignorance¹⁰.

One finds the same statement in many other texts of the TTT 54, as for instance in the *Chos thams cad rdzogs pa chen po nam mkha'i mtha' dang myam pa'i rgyud chen po* which, too, belongs to the Mind Series¹¹. In the *sems sde* text *Byang chub kyi sems rdzogs pa chen po kun 'dus gser gyi nya mo 'khor lo bskor ba'i rgyud chen po* the Lamp of Awareness (*rig pa'i sgron ma*) is understood as a means which lights up itself as self-arisen result and as such is compared to a jewel one is holding in the hand¹².

In a passage of the *Rdzogs pa chen po ye shes 'khor lo gsang ba thugs kyi rgyud* which forms part of the Instruction Series (*man ngag sde*) one reads that even though the Form-Body (*gzugs sku*) which is like a “water-crystal” (*chu shel*) or like a lamp, is dwelling in one's body, it is temporarily lacking the capability of manifesting on account of the formation of the physical body. This situation then is compared to the one of the bird called Khyung which is capable of flying immediately after having left its egg, but which possesses this power only potentially as long it stays in its egg¹³.

According to the *sems sde* text *Byang chub kyi sems rin chen 'khor lo*, it is due to the Lamp of Awareness Which Is Mind Itself (*sems nyid rig pa'i sgron ma*) that the essence of all precious quintessential instructions is revealed. Thus, without needing any oral transmission, the sun of self-arisen clarity lights up in the sky-like nature of all that is (*chos nyid nam mkha' lta bu*)¹⁴.

⁹ See TTT 54, p. 20, forty-first chapter of the *Chos thams cad rdzogs pa chen po byang chub kyi sems kun byed rgyal po*: /kye /sems dpa' dam pa rdo rje khyod/ /nga yi rang bzhin 'di ltar shes par gyi/ /nga ni ston pa'i sgron ma byang chub sems/ /dus gsum sangs rgyas kun gyi snying po yin/ /kham s gsum sems can kun gyi pha dang mal/ /snang srid snod bcud kun gyi rgyu yang yin/.

¹⁰ See TTT 54, p. 250, first chapter of the *Rdzogs pa chen po ye shes gsang ba'i rgyud*: /de lta bu yi ye shes la/ /gol sa sgrub pa ye nas med/ /de yang ji ltar med ce na/ /ye shes sgron ma rang la shar ba la/ ma rig mun pas bsgribs pa ye nas gsal/.

¹¹ See TTT 54, p. 361, eleventh chapter of the *Chos thams cad rdzogs pa chen po nam mkha'i mtha' dang myam pa'i rgyud chen po*: /gcong rong 'khor ba'i mun pa nyid/ /de nyid ye shes sgron mar 'bar/ /snyigs ma'i gnas ngan kham s gsum nyid/ /rgyal ba'i zhing kham s bde bar bsgyur/ /nga yi tshig 'di bdud rtsi'i bcud/ /ye shes sgron ma'i 'od 'bar can/ /rig pa'i steng du nan tan bya'ol/.

¹² See TTT 54, p. 361, seventeenth chapter of the *Byang chub kyi sems rdzogs pa chen po kun 'dus gser gyi nya mo 'khor lo bskor ba'i rgyud chen po*: /rang byung lhun grub 'bras bu n/ /gdod nas lhun grub rang 'char bas/ /'byung ba lnga la rag ma pas/ /sku gsung thugs la rten mi 'cha'/ /gsal byed rig pa'i sgron ma yi s/ /gter khyim phung po gsal byed ltar/ /dman pa'i blo spangs gang dag la/ /lag gi ni nor bu bstan dang mtshungs/.

¹³ See TTT 54, p. 403, tenth chapter of the *Rdzogs pa chen po ye shes 'khor lo gsang ba thugs kyi rgyud*: /ma rig rdzun de sun 'don phyir/ /da lta mngal gyi sgrub gyogs pas/ /longs sku dang ni sprul pa'i sku/ /chu shel sgron ma'i dpes mtshon kyang/ /da lta rang la 'byung ma srid/ /khyung sgo ma chag 'phur mi nus/.

¹⁴ See TTT 54, p. 504, eighth chapter of the *Byang chub kyi sems rin chen 'khor lo*: /sems nyid rig pa'i sgron ma yis/ /rin chen me shel ltar gsal bas/ /rin chen man ngag kun gyi bdag/ /kun gsal me long mthong thob pas/ /rna rgyud la rag ma lus/ /chos nyid nam mkha' lta bu la/ /rang byung gsal ba'i nyi ma shar/.

The *Seng ge sgra dgongs pa nyi zla kha sbyor rgyud* probably belongs to the Instruction Series (*man ngag sde*) and seems to be the only text of the TTT 54 which mentions the expression “Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance” (*rgyang zhag chu yi sgon ma*). Here, this lamp is likened to a mirror which stands for the ground on which everything is appearing. In particular, this lamp is connected with the Three Buddha-Bodies. Thus, the purity of their appearances is represented by the *nirmaiakāya* (*sprul sku*), their continuity by the *sambhogakāya* (*longs sku*), and their freedom from conceptuality by the *dharmakāya* (*chos sku*)¹⁵.

Another *man ngag sde* text of the TTT 54, the *Sangs rgyas thams cad kyi dgongs pa ma slad ji bzhin ma'i don ye shes kyi mar me chen po'i rgyud*, contains a passage which presents an uncommon fourfold set of lamps consisting of one principal lamp and three subsidiary lamps. Unfortunately, one finds there only a rather concise explanation of it. What seems to be clear, however, is the statement that the sun-like Lamp of Unchanging Awareness (*'gyur med rig pa'i sgron ma*) arises, together with three lamps as its light-rays, out of the ground (*gzhi*). These three lamps are named “Lamp of Mind Which Is Awareness” (*rig pa sems gyi sgron ma*), “Lamp of Discriminative Awareness of the Three Lineages” (*brgyud pa gsum pa shes rab sgron ma*), and “Lamp of Space and Light-Rays” (*nam mkha' gser gyi sgron ma*)¹⁶.

Moreover, in the *Seng ge sgra dgongs pa nyi zla kha sbyor rgyud* one finds a passage which quite clearly explains the appearance of the ground (*gzhi snang*) in Outer Space which, of course, is the basic concept of the practice of Leaping Over (*thod rgal*). It is stated here that the five aspects of consciousness (*rnam shes lnga*) dissolve into five-coloured light (*'od lnga*), that this light arises in the form of the Five Buddha-Families (*rigs lnga*) and that it finally rejoins the *dharmakāya*. It is known as the Body of Pristine Cognition (*ye shes sku*) and dwells forever in the Lamp of the Heart (*tsitta sgron ma*) as a five-coloured thread-ball (*mtshon gyi gru gu*). Understanding its arisal in the sky of Reality Itself, one is liberated into the *sambhogakāya*¹⁷.

Now, as we have seen how the term *sgron ma* is used in the texts of the TTT 54, we shall examine how the situation presents itself in the texts of the TTT 55. On the whole, the texts of the TTT 55 treat the term *sgron ma* in a

¹⁵ See TTT 54, p. 504, thirty-fifth chapter of the *Seng ge sgra dgongs pa nyi zla kha sbyor rgyud*: */me long dag pa'i ngos la gzugs brnyan sna tshogs 'char/ /bltas pas me long ngos la sna tshogs gdangs la gsal/ /rang bzhin 'gag med sna tshogs mtshan nyid stong/ /spros med me long nang du snang ba dag/ /de bzhin rgyang zhag chu yi sgon ma la/ /'dra 'bag sna tshogs phyi yi snang ba 'di/ /rang rig gdangs kyi 'od la bltas pa'i tshel/ /snang tsam nyid na ngo bos stong pa gdangs la gsal/ /gsal tsam nyid na rang bzhin dag pa sprul pa'i sku/ /rang bzhin 'gag med gsal stong longs sku'i ngang/spros med sgron mar snang ba dag la chos sku thugs kyi gter/ /snang ba sku gsum dbyer med bde chen ye shes sprad/.*

¹⁶ See TTT 54, p. 559, ninth chapter of the *Sangs rgyas thams cad kyi dgongs pa ma slad ji bzhin ma'i don ye shes kyi mar me chen po'i rgyud*: */'gyur med rig pa'i sgron ma del/ /gnas lugs 'gyur ba med pa la/ /snang ba 'gag pa med pa ni/ /nyi ma dang ni zer bzhin du/ /'gyur med rig pa'i sgron ma shar/ /de la shar lugs rnam pa gsum/ rig pa sems gyi sgron ma dang/ /brgyud pa gsum pa shes rab sgron ma dang/ /nam mkha' gser gyi sgron ma'ol/.*

¹⁷ See TTT 54, p. 568, seventh chapter of the *Seng ge sgra dgongs pa nyi zla kha sbyor rgyud*: */rnam shes lnga nyid 'od lnga ngang du grol/ /'od lnga rigs lnga yum lnga chos sku ngang du 'dus/ /ye shes sku de mtshon gyi gru gu bzhin/ /tsitta sgron mar zhugs nas chos nyid mkha' la shar/ /rtogs pas skal ldan longs sku ngo bor grol/.*

similar way, but unlike the texts of the TTT 54, they do contain several passages dealing with the standard set of the Four Lamps (*sgron ma bzhi*)¹⁸.

A particular case is the *gter ma* text *Rgyud thams cad kyi rgyal po nyi zla'i snying po 'od 'bar ba bdud rtsi rgya mtsho 'khyil ba'i rgyud* which belongs to the Instruction Series (*man ngag sde*) and which presents an uncommon set of Four Lamps. Their names are mentioned, but a detailed explanation of them is not given. The central statement of the relevant passage, however, is that the so called “gold of the core of meaning” (*snying po don gyi gser*) which is covered by ignorance can only be found with the help of the Four Lamps which are termed here “Lamp of Self-Clear Mind” (*rang gsal sems kyi sgron ma*), “Lamp of Realization Which Is Pristine Cognition” (*rtog pa ye shes sgron ma*), “Lamp of Self-Arisen Innate Radiation” (*rang byung ngang dangs sgron ma*), and “Lamp of the Core Which Is Reality Itself” (*snying po chos nyid sgron ma*). Despite its insubstantiality (*dnagos med*), the nature of the core of meaning (*snying po'i rang bzhin*) nevertheless can manifest itself as anything by using the medium of the Four Lamps. Of decisive importance is here that the various appearances of the lamps dissolve in the very moment of their arisal into the nameless dark-blue of sky, called “Space of Reality” (*chos dbyings*) where perfect Buddhahood (*mngon sangs rgyas*) finally is attained¹⁹.

The standard set of Four Lamps²⁰ is explained in some detail in the *gter ma* text *Chos thams cad kyi don bstan pa* which is also named *Rgyud chen dri med zla shel*²¹. However, what is explained here is not different from what can be found in other similar texts of the Instruction Series (*man ngag sde*).

¹⁸ Five Lamps (*sgron ma lnga*) are mentioned in the twelfth chapter of the *Bskal pa dum bu'i rgyud*, a Tantra which seems to belong to the Instruction Series (*man ngag sde*) — see TTT 55, p. 268 — but I could not find their names and functions in this Tantra. Moreover, there is a passage in the *gter ma* text *Chos thams chad kyi don bstan pa* (see TTT 55, p. 291) which alludes to a set of Two Lamps (*sgron ma gnyis*) without specifying it. Hopefully, both texts will be examined in the near future in order to know to which of the Three Series (*sde gsum*) they belong.

¹⁹ See TTT 55, p. 600, fifty-seventh chapter of the *Rgyud thams cad kyi rgyal po nyi zla'i snying po 'od 'bar ba bdud rtsi rgya mtsho 'khyil ba'i rgyud*: */sgron ma bzhi yis ngo sprad del /dper na mun par gser stor ba/ /btsal bas mi rnyed sgron mes rnyed/ /de bzhin ma rig mun pa'i nang/ /snying po don gyi gser stor ba/ /gzhan min sgron ma bzhi yis rnyed/ /de la sgron ma rnam pa bzhi/ /rang gsal sems kyi sgron ma dang/ /rtog pa ye shes sgron ma dang/ /rang byung ngang dangs sgron ma dang/ /snying po chos nyid sgron ma'o/ /sgron ma bzhi yis ngo sprad del /snying po'i rang bzhin dnagos med la/ /de nyid sna tshogs rtog par shar/ /shar tsam nyid na rang sar grol/ /ming med gting mtha' yongs grol ba/ /chos kyi dbyings su mngon sangs rgyas/ /snying po klong gyur gzhi la thim/ /dbyer med gdeng zin 'khrul pa sangs/ /ka dag snying po'i klong nas shar/.*

²⁰ That is, the Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance (*rgyang zhags chu'i sgron ma*), the Lamp of Self-Arisen Discriminative Awareness (*shes rab rang byung gi sgron ma*), the Lamp of Empty Drops of Light (*thig le stong pa'i sgron ma*), and the Lamp of Utterly Pure Space (*dbyings rnam par dag pa'i sgron ma*).

²¹ See TTT 55, p. 286, twenty-fourth chapter of the *Chos thams cad kyi don bstan pa*: */sgron ma bzhi yang 'di la 'char/ /mig gnyis rgyang zhag chu sgron yin/gzugs sogs ngo bo nyid du sdud/ /don rnam rig cing go bar byed/ /shes rab rang byung sgron ma'o/ /theg pa rnam kyi the tshom gcod/ /dbyings ni nam mkha' stong pa yin/ /chos rnam mnyam pa nyid du ni/ /bsdus te rang snang 'dzin par byed/ /'di ni bag chags 'brel rgyun gcod/ /dbyings kyi dangs ma sdud pa dang/ /chos nyid mngon sum snang ba 'char/ /thig le stong pa'i sgron ma yi/ /'khor 'das bsre ba'i 'tshams sbyor byed/ /'dis ni las kun byed pas tel /mig la brten nas 'ja' 'od 'char/ /rlung gis bkrag dang gzi mdangs bskyed/ /bsgyur cing ye shes snang ba ston/ /dag pa dbyings kyi sgron ma yi/ /rnal 'byor nyams kyi sa bon 'debs/ /'od snang zhing khams nyid du 'char/ /sgron ma'i mtshan nyid mang bshad kyang/ /mngon sum mthong ba nyid yin no/ /snang ba yis ni 'char byed lam/ /rkyen gyis ma bsgribs sems can mig /rgyal mo'i dkyil 'khor sgo nas ni/ /nyi ma'i dkyil 'khor bzhin du yangs/ /rang gi 'od kyi zer bzhin du/ /rang chas bzhin du rnam par snang/ /chos nyid mtshan nyid ye shes lnga/ /kha dog*

The other text containing rather extensive information about the standard set of the Four Lamps is the *Theg pa kun gyi spyi phud klong chen rab 'byams kyi rgyud*, a *gter ma* text which also seems to belong to the Instruction Series²². In the fifth chapter of this Tantra, three of these four lamps are explained in detail, but a detailed presentation of the Lamp of Utterly Pure Space (*dbyings*

ma 'dres mtshan nyid ldan/ /sku dang ye shes snang ba ni/ /rang bzhin snang ba ma 'gags shar/ /rig pa'i sku ni lha khang 'dra/ /rang rig ye shes mar me 'dra/ /sgron ma bzhi yang dbyings su 'dus/ /gnis kyi dbyings la 'dus pa'o/ /rgyang zhag gis ni gzugs rnams 'dzin/ /shes rab kyiis ni don rnams shes/ /thig le dbyings dang gnyis su med/ /'od snang thams cad rim bzhin 'char/ /de dag ye shes 'char sgo'o/.

²² See TTT 55, p. 310, fifth chapter of the *Theg pa kun gyi spyi phud klong chen rab 'byams kyi rgyud*: /e ma sgron ma 'di ltar ro/ /shes rab rang byung sgron ma zhes/ /ngo bo nges tshig dbye ba dang/ /rang bzhin tshig nyid gnas pa'i sa/ /'char ba'i sgo dang shar ba'i yul/ /goms dang dgongs tshad 'thun dpe rnams/ /phyir yang sgo ni dbang po lnga/ /khyad par kha dang sna la 'char/ /skye byed rtsa nas tsittar 'khor/ /ro ma rkyang ma kun dharmal/ /shel sbug khog pa stong pa'i nang/ /gsal ba rang shes chen por bzhugs/ /thams cad 'byed pa'i ngo bor ni/ /ming gzhi 'dus pa'i ye dangs su/ /ye nas lus kyi cha la gnas/ /thos dang bsam dang sgom pa dang/ /chos kun 'byed rig shes rab rnams/ /'di nyid ngo bor ye nas bzhugs/ /sdom ldan bla ma'i bdud rtsi 'thung/ /zhes gsungs nas/ /kun snang chos nyid kyi rol par lhan ne bzhugs so/ (...) /e ma ho rgyang zhags chu yi sgron ma nyid/ /skyed byed sa bon tshul du gnas/ /ngo bo nges tshig dbye ba dang/ /mtshan nyid bzhugs tshul gnas pa dang/ /skye byed 'char sgo 'thun pa'i tshad/ /'di rnams legs par yid la zung/ /ngo bo snang ba gnyis ka sdud/ /rgyang ni rig pa sku mthong stel/ /gzugs sogs 'dod yon lnga sogs rnams/ /'di yis 'ching bas zhags pas yin/ /snang ba rang sar bzhag nas ni/ /bdag 'dzin bral bas chu zhes bya/ /sgron ni rang gi snang ba gsal/ /gong nas gong du 'phel ba'o/ /dbying rig 'dres pas ma zhes bya/ /dbye ba rgyang zhags chu sgron dang/ /ye shes 'dus pa'i rgyang zhags dang/ /dbang po 'dus pa'i rgyang zhags so/ /mtshan nyid 'char byed 'gags med pas/ /dbang po'i dangs ma mig ces bya/ /'byed pa pad ma'i spyen du'o/ /'di yi gnas ni mig yin tel/ /mthong byed 'gag pa med pa yis/ /yul rnams 'dzin par byed pa'o/ /klad pa dung khang dkar po nas/ /gyas su 'khyil rtsa gsum po yi/ /ba men rwa 'dra rtsa yi dbyibs/ /rtsa yi nang na 'di nyid gnas/ /'char ba'i sgo ni tsakSHu rang/ /skye byed mngal du rang zhugs tshel/ /dus kun gyi ni thog ma ru/ /lta ba'i rtsa mdud gru gsum du/ /phama'i rgyu rkyen dangs ma yis/ /mig gi dangs ma nyid du chags/ /pha ma'i rgyu rkyen gnyis las/ /dkar nag 'dres pa de bzhin no/ /'thun dpe 'dzin byed lcags kyu yis/ /gang snang snang nas 'dzin pa bzhin/ /'khor 'das sna gnyis 'di yis 'dzin/ /sgron mas yul gzugs rig par snang/ /lu gu rgyud mthong tshad yin no/ /zhes gsungs nas/ /dmigs med ka dag gi ngang na lhang nge bzhugs so/ (...) /e ma ho sems dpa' rdo rje nyon/ /thig le stong pa'i sgron ma zhes/ /chos rnams kun gyi yid ches pa/ /'di nyid don rnams yid la zung/ /ngo bo nges tshig dbye ba dang/ /mtshan nyid dgongs pa gnas pa dang/ /'char sgo rang bzhin yul snang ba/ /tshad dang yon tan thabs 'thun dpe/ /'di rnams rtsa ba blo la zhog/ /ngo bo nyag gcig cha 'phra stel/ /stong pa'i mu sangs rang gsal ba/ /mi rtog spros bral zlum pa'o/ /thig ni mi 'gyur drang po la/ /lle ni bral ba chen po yin/ /stong pa dngos yul zhen blo bkag/ /sgron mas 'od lnga rang snang stel/ /rang rig rang ngo gsal mdangs ldan/ /nges pa'i tshig yin the tshom sol/ /dbye ba lnga yin 'di ltar ro/ /gzhi gnas rang gi thig ledang/ /kun rdzobs rgyu yi thig le dang/ /don dam spros med thig le dang/ /rang byung 'bru yi thig le dang/ /mi 'gyur thig le stong pa'o/ /rang gnas dgongs pa gcig yin tel/ /tha snyad grangs zad 'dzin zhenbral/ /mtshan nyid dngos po rang stong stel/ /ma sgoms par yang mtshams med pa'i/ /thig le zla bral nyid du'o/ /ka ti gser gyi rtsa chen de/ /dar dkar nral ltar 'phra la 'dril/ /shel sbug can bzhi'i nang na ni/ /rang gnas sus kyang byas med par/ /ye nas mnyam pa chen por gnas/ /res na rlung gi rta la zhon/ /lus dang rtsa yi nang dag na/ /sems can kun gyi lus rten du/ /thog ma nyid nas gnas pa'o/ /'char byed ma sgribs sems can mig /tsakSHu zhes pa'i sgo nas don/ /nyi ma'i dkyil 'khor bzhin du snang/ /kun gyi mig nas 'char ba yin/ /rang bzhin babs kyiis gnas pa la/ /ye dangs rang bcas rang gsal tel/ /sus kyang ma byas rang bzhin no/ /'char yul bar snang stong pa la/ /byung gnas 'gro gsum bral ba yi/ /bde stong mi rtog zag med dang/ /rang byung thig le brjod med stong/ /nam mkha'i khams su spro bsdu med/ /bar snang mi 'gyur de nyid na/ /nges par tshad du de 'gyur ro/ /rtsol med nyid du rang grol tel/ /khams gsum 'khor bar zlog re skan/dngos ni lha la rang mtho gang/ /lha min phyag gang mi mthab gang/ /'od lnga 'dus pa'i zlum po ru/ /zag pa med par snang ba yin/ /thabs kyi man ngag mthab 'dzug gis/ /tsakSHu phugs dang 'gram btsir bas/ /sngon du snang ste yid ches so/ /'thun dpe rma bya'i mdongs 'dra stel/ /khra mig nya mig bzhin du gnas/ /'di la rang nyid dbang thob nas/ /rtsol med nyid du rang grol lo/ /zhes gsungs nas/ /kun bzang yangs pa lhun 'byam chen por lhan ne bzhugs so/.

rnam par dag pa'i sgron ma) is neither in this chapter nor in other chapters available²³.

Similar to the exposition of the standard set of the Four Lamps as given in the *Sgron ma 'bar ba'i rgyud* (= *Gser gyi me tog mdzes pa rin po che'i sgron ma 'bar ba'i rgyud*) or in the *TCZ*, here too, each of them is analysed into its aspects. Concerning the number of the various aspects, it is noteworthy that one discovers only slight differences when one is comparing the relevant passages with those of the *Sgron ma 'bar ba'i rgyud* or the *TCZ*²⁴.

²³ In the thirty-seventh chapter of the *Theg pa kun gyi spyi phud klong chen rab 'byams kyi rgyud*, this lamp is mentioned and succinctly defined, but is not analysed extensively as is the case with the three other lamps. See *TTT* 55, p. 334: */rnam dag dbyings kyi sgron ma ni/ 'od zer kha dog mthing kha ni/ /yi ge na ro lta bu'am/ /'ja' tshon sna lnga'i mdud pa 'dra/*.

²⁴ The following index illustrates this fact quite clearly:

<i>Klong chen</i> =	<i>Theg pa kun gyi spyi phud klong chen rab 'byams kyi rgyud</i>
<i>Sgron ma</i> =	<i>Gser gyi me tog mdzes pa rin po che'i sgron ma 'bar ba'i rgyud</i>
<i>TCZ</i> =	<i>Theg pa'i mchog rin po che'i mdzod</i>

shes rab rang byung sgron ma

Klong chen:

1. ngo bo, 2. nges tshig, 3. dbye ba, 4. rang bzhin tshig nyid, 5. gnas pa'i sa, 6. 'char ba'i sgo, 7. shar ba'i yul, 8. goms dang dgongs tshad, 9. 'thun dpe.

Sgron ma:

1. de yi ngo bo ji lta bu, 2. de bzhin nges tshig rnam pa gang, 3. dbye ba du yis bstan pa lags, 4. 'di yi mtshan nyid ji lta bu, 5. sgo ni 'char byed gang la snang 6. de bzhin rnam pa gang dbye ba, 7. de bzhin gnas sa gang zhig lags, 8. dgongs pa'i tshad rnams ji lta bu, 9. 'di la mthun dpe gang gis mdzad.

TCZ:

1. ngo bo, 2. nge tshig, 3. dbye ba, 4. mtshan nyid, 5. sgo 6. gnas, 7. tshad, 8. mthun dpe.

At the beginning of the exposition of the *shes rab rang byung kyi sgron ma* in the *Klong chen*, ten aspects are listed, but in the following, they are not discussed. The eight aspects of this lamp as presented in the *TCZ* and in the *Sgron ma* are identical. Moreover, in the exposition of the Four Lamps according to the *Klong chen*, it is the first lamp which is explained. The *Sgron ma* treats it as second and the *TCZ* as fourth lamp.

.....
rgyang zhags chu yi sgron ma

Klong chen:

1. ngo bo, 2. nges tshig 3. dbye ba 4. mtshan nyid 5. bzhugs tshul 6. gnas pa 7. skye byed 8. 'char sgo 'thun pa'i tshad.

Sgron ma:

1. 'di yi ngo bo ji lta bu, 2. 'di la nges tshig ji skad gsung, 3. dbye ba rnam pa du zhig yod, 4. mtshan nyid bzhugs tshul ji lta bu, 5. gnas ni gang na gnas pa lags, 6. thog ma gang gis bskyed pa lags, 7. 'char sgo'i snang ba ji lta bu, 8. 'di yi mthun dpe gang zhig lags, 9. 'di kun tshad rnams gang gis bzung.

TCZ:

1. ngo bo, 2. nges tshig, 3. dbye ba, 4. mtshan nyid, 5. de'i gnas, 6. gang gis skyed tshul, 7. 'char sgo'i snang ba, 8. mthun dpe, 9. tshad nges pa.

There are nine aspects of this lamp which are identical in the three texts in question. However, this lamp is treated in the first section of the relevant text of the *Klong chen* and not as fourth section as it is the case with the *TCZ* and the *Sgron ma*.

.....
thig le stong pa'i sgron ma

Klong chen:

1. ngo bo, 2. nges tshig, 3. dbye ba dang, 4. mtshan nyid dgongs pa, 5. gnas pa, 6. 'char sgo, 7. rang bzhin, 8. yul snang ba, 9. tshad dang, 10. yon tan, 11. thabs, 12. 'thun dpe.

Sgron ma:

1. 'di yi ngo bo ji lta bu, 2. nges pa'i tshig ni gang rnams lags, 3. de bzhin dbye ba du tsam mchis, 4. mtshan nyid dgongs pa ci zhig lags, 5. 'di yi gnas ni gang na gnas, 6. 'char bar

As far as I know, the *Theg pa kun gyi spyi phud klong chen rab 'byams kyi rgyud* and the *Chos thams cad kyi don bstan pa* are the only two texts - both of them are gter ma texts - to be found in the TTT 55 which treat the standard set of the Four Lamps. This is not surprising, because it is well known that this subject is mainly presented in the texts of the Instruction Series (*man ngag sde*) to which these two texts belong, and this series is primarily contained in the TTT 56.

Consequently, one should be able to locate relevant texts in the TTT 56 which incorporates many *man ngag sde* texts. However, this is not the case. The only detailed exposition of the standard set of the Four Lamps is the one to be found in the *Gser gyi me tog mdzes pa rin po che'i sgron ma 'bar ba'i rgyud*. Thus, in the *man ngag sde* text *Mu tig phreng ba rin po che gsang ba'i rgyud*, their names are mentioned without giving any further information about them²⁵. Another passage elucidating the standard set of the Four Lamps with a few words can be found in the *man ngag sde* text *Nyi zla kha sbyor gsang ba'i rgyud chen po*²⁶. Surprisingly, in the *Kun tu bzang po klong drug pa'i rgyud gsang ba chen po* one has no presentation of them, there being only a small commentary on the Lamp of Empty Drops of Light (*thig le stong pa'i sgron*

byed pa'i sgo de gang, 7. de la rang bzhin ji lta bu, 8. yul la ji ltar snang ba lags, 9. de kun tshad ni gang gis bzung, 10. 'di nyid dngos ni gang zhig lags, 11. de yi thabs kyi man ngag ci, 12. de la mthun dpe ji ltar lags.

TCZ:

1. ngo bo, 2. nges tshig, 3. dbye ba, 4. mtshan nyid, 5. gnas, 6. sgo, 7. rang bzhin, 8. yul snang, 9. tshad, 10. sgron ma dngos, 11. de nyams su len thabs, 12. mthun dpe.

There are twelve aspects of this lamp which are identical in the three texts in question. However, this lamp is treated in the second section of the relevant text of the TCZ whereas it is in the third section as far as the *Klong chen* and the *Sgron ma* are concerned.

.....
dag pa dbyings kyi sgron ma

Klong chen:

There is no analysis of the aspects of this lamp.

Sgron ma:

1. ngo bo ji lta bu zhig lags, 2. 'di yi nges tshig rnam pa ci, 3. 'di la dbye ba du tsam mchis, 4. de yi rang bzhin nyid de gang, 5. mtshan nyid dgongs pa ji lta bu, 6. 'di la goms pa ji ltar bgyi, 7. de yi tshad ni gang gis gzung, 8. 'di yi gnas ni gang du bzhugs, 9. de bzhin sgo ni gang na 'char, 10. de nyid dngos de ji lta bu, 11. mthun dpe gang gis bgyid pa lags.

TCZ:

1. ngo bo, 2. nges tshig, 3. dbye ba, 4. rang bzhin, 5. mtshan nyid, 6. goms tshul, 7. tshad, 8. gnas, 9. sgo, 10. dngos, 11. mthun dpe dang bcu gcig.

The eleven aspects of this lamp as presented in the TCZ and in the *Sgron ma* are identical. However, this lamp is treated in the third section of the relevant text of the TCZ whereas it is in the fourth section as far as the *Sgron ma* are concerned.

²⁵ See TTT 56, p. 169, sixth chapter of the *Mu tig phreng ba rin po che gsang ba'i rgyud*: */thig le stong pa'i sgron ma dang/ /dag pa dbyings kyi sgron ma dang/ /shes rab rang byung nyis dang ni/ /rgyang zhags chu yi sgron ma ni/ /mthong byed mig nas yul la snang ba'o/*.

²⁶ See TTT 56, p. 193, second chapter of the *Nyi zla kha sbyor gsang ba'i rgyud chen po*: */dbyings kyi sgron ma sus mthong ba/ /chos kyi dbyings la mngon du spyod/ /thig le'i sgron ma sus ye shes gcig 'dus mthong ba/ /rtsol bcas rnam tshad yin pas kyi re gnas thob/ /shes rab sgron ma yul rnam par dag sus mthong ba/ /phyi chos dang rang gi mtshan nyid rtogs/ /chu yi sgron ma sus mthong ba/ /dbang po rnam la mngon shes 'char la dbang sgyur thob/*.

ma)²⁷. The *man ngag sde* text *Sgra thal 'gyur* is a particular case as far as the standard set of the Four Lamps are concerned, because here one finds at least a quite extensive analysis of their actions (*las*), piths (*gnad*), characteristics (*mthsan nyid*), places (*yul*), and supports (*rten*)²⁸.

A further exception is the *man ngag sde* text *Rig pa rang shar chen po'i rgyud*²⁹ which, too, presents at least a short exposition of the standard set of the Four Lamps. However, it should be noted that the Lamp of Utterly Pure Space (*dbyings rnam par dag pa'i sgron ma*) is replaced here by the Lamp of Space and Awareness (*rig pa dbyings kyi sgron ma*) a term which, of course, emphasizes the Inseparable Union of Space and Awareness (*dbyings rig byer med*). Except for that, there are no significant differences as far as the Four Lamps are concerned.

Last but not least, it's worth mentioning that there are no texts in the TTT 56 which treat sets of three, five, six or nine lamps. However, sets consisting of two lamps - see below - are frequently met with.

As for the collection Four Branches of the Heart Essence (*Snying thig ya bzhi*): In the ZMYT³⁰ one finds besides the usual general descriptions of this set a short but very important elucidation of their essences.

²⁷ See TTT 56, p. 183, sixth chapter of the *man ngag sde* text *Kun tu bzang po klong drug pa'i rgyud gsang ba chen po*: /'di kun sgron ma rnam bzhi yis/ /sems can kun gyi snang ba 'dzin lus la/ /rgyang zhags mig la zer chu yi sgron ma yis/ /gzugs sogs ngo bo nyid du sdud/ /shes rang rgyud la 'char rab rang byung sgron ma yis/ /theg pa rnams kyi the tshom gcod/ /thig le rtags byang chub sems kyi sgron ma stong pa'i sgron ma yis/ /'khor 'das bsre ba'i mtshams sbyor byed/ /dag pa dbyings kyi sgron ma rig pa ma yin yis/ /rnal 'byor nyams nyams myong gong nas gong du/ kyis sa bon 'debs/ /'di kun khyad par snang ba'ol.

²⁸ See TTT 56, p. 131, second chapter of the *Sgra thal 'gyur*: /sgron ma rnam pa bzhi zhes te/ /smin cing 'jug pa khyab stong pas/ /chos nyid yul snang sdud pa'ol/ /rgyang zhags las ni gzugs bsdus te/ /rlung gis gcod cing 'phen par byed/ /'ong dang 'gro ba'i 'phel 'grib kyis/ye shes dag ni sdud par byed/ /thig le stong pas las kun byed/ /'das pas lam gyi sna gzung nas/ /rlung gi bkrag dang gzi mdangs bskyed/ /bsgyur cing ye shes snang ston pa'ol/ /shes rab rang byung sgron ma yis/ /chos kun mnyam par ro gcig tu/ /bsdus te rang snang 'dzin par byed/ /'dis ni bag chags 'brel rgyun gcod/ /dbyings kyi dangs ma sdud pa dang/ /rig pa'i sku rnams 'dzin pa dang/ /gnad gsum chud du smin pa ste/ /'khor ba nyid ni spong bar byed/ /de ltar mig la sgron shar bas/ /sangs rgyas dgongs pa'i gnad 'dus par/ /rang snang yul rnams 'dzin pa'ol/ /sgron ma'i gnad ni ngas bshad kyis/ /lha bu skal ldan khyod nyon cig /yul dang rig pa rlung dag gis/ /chos nyis lam du gzung ba'i phyir/ /ye shes rdzogs pas chos nyid dag/ /'di yang sgron ma'i gnad yin no/ /rgyang zhags 'gul ba med pa gnad/ /'di dus lta stangs gsum dang sbyar/ /shes rab sgron ma sbyangs pa gnad/ /cho ga gsum gyi spel ba dang/ /sgrub pa'i gnad kyis rgya nyid bskyed/ /thig le'i sgron ma gtems pa gnad/ /rtsa dang mtheb mdzub ma bral bas/ /ye shes gong du 'phel ba'ol/ /dbyings kyi gnad ni 'khrid pa ste/ /nyi ma'i bslab pa rnal 'byor pas/ /legs par sbyar te 'khrid par byal/ /zla ba dag la'ang bslab par byal.

²⁹ See TTT 56, p. 63, thirty-second chapter of the *Rig pa rang shar chen po'i rgyud*: /de yang sgron ma rnam pa bzhi/ /'gag pa med pa'i tshul gyis gnas/ /nam mkha' stong pa'i dkyil 'khor du/ /bcos med sgron ma rnam pa bzhi/ma 'gags pa yi don gyis gsal/ /rig pa dbyings kyi sgron ma ni/ /nam mkha' stong pa'i glong dkyil du/ /dbyings kyi rang bzhi 'od kyi sku/ lma 'gags 'gags med rnam par gsal/ /ye shes lnga ldan thugs kyi sku/ /lu gu rgyud kyi tshul du 'char/ /de yang 'gro dang 'ong ba dang/ /'gul ba dang ni 'khrig pa'ol/ /rig pa dbyings kyi sgron ma ru/ /bcug ste rig pa ma 'gul na/ /'gyur med rtogs pa'i bar du bshad/ /shes rab rang byung sgron ma ni/ /sgro 'dogs thams cad chod pa dang/ /thig le stong pa'i sgron ma ni/ /rtsol ba med par shar gyur na/ /rgyang zhag chu yi sgron ma yi/ /de la lta ba ma yengs na/ /mthar phyin sgom pa'i tshad du gsungs/ /de las 'gag med snang ba shar gyur na/ /yang dag rtogs pa'i mchog tu gsungs/ /de ltar chos nyid don la yang/ /rtogs dang ma rtogs gnyis med do/.

³⁰ See ZMYT I, p. 462: /gnyis pa snying ga nas ye shes sum brtsegs kyi rang gdangs mig nas nam mkhar shar ba nyid/ mngon sum snying po'i rang gdangs su ngo sprad nas/ /sgron ma bzhis nyams su len pa yin no/ /de la rgyang zhags chu'i sgron ma ni/ mig gi a 'bras kyi dbang rten dbang

The Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance (*rgyang zhag chu'i sgron ma*) is said to have a threefold essence consisting of the Three Ways of Looking (*gzigs stangs gsum*)³¹ as applied in the practice of Leaping Over. It is emphasized here that these ways of looking should not be forced, because only an involuntary relaxation which implies the Self-Liberation (*rang grol*) of karmic propensities (*bag chags*) manifesting in and as samsaric appearances, brings about the arisal and continual augmentation of the Four Visions (*snang ba bzhi*)³².

As far as the essence of the Lamp of Utterly Pure Space (*dbyings rnam par dag pa'i sgron ma*) is concerned, the point is stressed that a calmness free from distraction enhances the vision of Awareness in Outer Space (*phyi'i dbyings*).

To gently press the eyes with thumb and finger and to focus Awareness on the light-drops represents the essence of the Lamp of Empty Drops of Light (*thig le stong pa'i sgron ma*).

Similar to the preceding lamps, an involuntary composure is considered as essence of the Lamp of Self-Arisen Discriminative Awareness (*shes rab rang byung gi sgron ma*), but the object of this lamp is rather the Vajra-Chains whereas the Lamp of Empty Drops of Light is intimately related to the light-drops, and the sphere of activity of the Lamp of Utterly Pure Space is said to be the Outer Space. As is stated below in the same text, the different essences can be condensed into a single one, namely the completely relaxed absorption in Space and Awareness (*dbyings rig*), by means of which Pristine Cognition is accomplished without effort.

In the *KDYT*³³, one finds an interesting passage describing the activity (*byed las*) of the Four Lamps. Thus, the Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance serves as support for the arisal of Pristine

po gnyis tel 'di'i gnad du chos sku'i gzigs stangs dangs ma 'dren byed gyen du blta ba/ longs sku'i zur dang thad sor blta ba/ sprul sku'i gzigs stangs thur la dbab pa gsum gang byed kyang/ ched du rtsol bas ma bsgrubs par bag chags kyi rang bab cha nas lhod yod par byas pas/ mig bde zhing 'phel snang brtan par byed pa'i gnad dam pa'o/ lbyings rnam par dag pa'i sgron ma ni/ de las phyi yul nam mkha' stong par dang po la mthing ga khyab pa chen po'i 'od las kha dog lngar mched pa 'od kyi mu khyud zlum 'khrigs dang bcas pa rma bya'i mdongs lta bu'o/ 'di'i gnad du nam mkhar rig pa blta ba nyid ma yengs par dal bas 'grub pol /thig le stong pa'i sgron ma mig phugs kyi 'od tshon gang ba stel/ ji zhing na de nyid kyang dangos su nam mkhar snang bas dbang po'i yul du 'gyur ro/ 'di'i gnad dal bus sor mos gtems la rig pas de la ma yengs par blta'o/ shes rab rang byung gi sgron ma ni/ rig pa rang gdangs/ shes rab rang gsal rtog med rgya chad bral bar rtogs pa'i cha de yin la/ de'i dangos ni rdo rje lu gu rgyud gser gyi skud pa lta bu'o/ tshigs kyi bar na/ thig le dang bcas pa pra ba 'gyu ba'i ldings bar snang ba'o/ 'di'i gnad lu gu rgyud dbyings kyi ra bar gtad pa la/ mig mi 'gul shes pa ma yengs par byas pa'o/ de yang thal 'gyur las/ dbyings rig dal bas ye shes 'grub/ ces so/.

³¹ See Padmasambhava (*Karma Lingpa*). 1998. *Natural Liberation. Padmasambhava's Teaching on the Six Bardos* (commentary by Gyatrul Rinpoche, translated by B. Alan Wallace.) Sommerville, MA, Wisdom, pp. 239-240.

³² About the Four Visions (*snang ba bzhi*) see Padmasambhava (*Karma Lingpa*), *Natural Liberation*, pp. 243-255.

³³ See *KDYT* II, p. 215: */de ltar sgron ma bzhi'i byed las ni/rgyang zhags chu'i sgron mas ye shes 'char ba'i rten byed de/ de las ye shes kyi rlung gis lam byed do/ lbyings rnam dag gi sgron mas phyi'i dbyings nam mkha'i sgron ma 'char ba'i yul byed/ nang dbyings rnam dag gi sgron mas dwangs ma rnams sdud cing sku 'dzin pa dang/ gnad gsum bcud du smin pas 'khrul snang stong par byed do/ thig le stong pa'i sgron mas ye shes kyi 'phel rgyas pa dang rlung gi gnas byed do/ rlung gis ye shes kyi bkrag dang gzi mdangs bskyed cing snang ba mi 'dra ba du ma gong nas gong du bsgyur zhing snang bar byed do/ rlung ni sngar bshad pa'i ye shes srog rlung rig pa'i char gnas pa yin no/ shes rab rang byung gi sgron mas chos thams cad du ma ro gcig tu sdud pa ste lhun grub kyi ye shes mngon du byed do/ de'i gnas cha rtog med kyi skus chos nyid ka dag gi ye shes mngon du byed do/.*

Cognition. Moreover, the wind of Pristine Cognition (*ye shes kyi rlung*) proceeds from this lamp into Outer Space.

The Lamp of Utterly Pure Space presents itself as Outer Space (*phyi'i dbyings*), i.e., as Space of projection for the arising of the other lamps. In the outwardly projected Inner Space

(*nang dbyings*) of this lamp arises a five coloured lustre (*dwangs ma*) and Buddha-Bodies without interruption. Moreover, it brings about the complete maturation of the Three Piths

(*gnad gsum*)³⁴ and empties delusory appearances (*'khrul snang*).

The Lamp of Empty Drops of Light effects the augmentation of Pristine Cognition by providing the location for the activity of the wind (*rlung*) which expresses itself inside this lamp in the form of numerous appearances of light. *Klong chen rab 'byams* emphasizes here the point that he is not referring to the karmic wind (*las rlung*), because non-karmic appearances like light-drops exclusively are brought about by the wind of Pristine Cognition (*ye shes kyi rlung*).

The Lamp of Self-Arisen Discriminative Awareness is conscious of whatever arises in such a way that it retains its natural non-duality. Thereby, the spontaneously perfect Pristine Cognition (*lhun grub kyi ye shes*) is revealed in its very immediacy. Furthermore, what dwells forever in this lamp is the Non-Conceptual Buddha-Body (*rtog med kyi sku*) which discloses the Pristine Cognition of the primordially pure Reality Itself (*chos nyid ka dag gi ye shes*).

Obviously, Pristine Cognition as such understands that whatever is, ultimately is unconditioned (*chos thams cad 'dus ma byas pa*) and therefore without any self (*bdag med*)³⁵.

As usual, however, the assumption is denied that an understanding of exclusive emptiness is implied, because it is also termed "naturally clear" (*rang bzhin gyis 'od gsal ba*).

Therefore, it comes not as a surprise that Pristine Cognition is accounted for as the great source of whatever is manifesting as Pristine Cognition or Buddha-Bodies (*sku*). Thus, this source is primordially pure (*ka dag*), because it is empty of any conceptuality and at the same time spontaneously perfect (*lhun grub*), because it is endowed with clarity.

In the *KDYT*³⁶ there is also a passage stating that the non-duality of primordial purity and spontaneous perfection is the principal characteristic of the Lamp of Self-Arisen

³⁴ About the Three Piths (*gnad gsum*) see *Padmasambhava (Karma Lingpa), Natural Liberation*, pp. 236-240.

³⁵ See *BMNYT* IV, p. 300: */gsang ba chos nyid ka dag gi yul ni/ chos thams cad 'dus ma byas pa/ bdag med pa/ stong pa/ rang bzhin gyis 'od gsal ba/ brjod bya'i yul las 'das pa/bdag med pa/ stong pa/ rang bzhin gyis 'od gsal ba/ brjod bya'i yul las 'das pa/ sgra dang tshad ma gtan tshigs gang gis kyang gtan la ma phebs pa/ mdor na rig pa ka dag gi ye shes nyid yin tel/ sku dang ye shes la sogs pa'i 'byung gnas chen po yin no/*

³⁶ See *KDYT* I, p. 362: */dang po la chos nyid mngon sum gyi snang ba/ nyams gong 'phel gyi snang ba/ rig pa tshad phebs kyi snang ba/ chos nyid zad pa'i snang ba bzhi las/ dang po ni de ltar ngo sprad pa'i 'od gsal gyi snang ba sgron ma bzhi snang ba stel/ de'ang rgyang zhags chu'i sgron ma las/ dbyings rnam par dag pa'i sgron ma sprin med pa'i nam kha' ston pa la shar ba'i dbus su/ thig le stong pa'i sgron ma snang ba'i nang du rig pa lu gu rgyud gsal la ma yengs par bltas pas gsal stong rnam par mi rtog pa'i ye shes ltag gis skyes pa'i ngang las mi gyo bar myam par 'jog pa'i shes pa gsal ba dwangs pa ka dag dang lhun grub gnyis su med pa de nyid shes rab rang byung gi sgron ma zhes bya stel/ gdod ma'i gzhi la da ltar gyi snang sems grol bar byed pa stel/ gzhi yi gnas lugs nyid 'bras bu ye grol du smin par byed pa'i shes rab ces bya ba stel/ gzhi nyid 'bras bu smin*

Discriminative Awareness, and the central role of ripening the ground into the result is also assigned to this lamp. Here, "ripening" is defined as "ripening of Discriminative Awareness into Buddha-Bodies" (*shes rab sku ru smin pa*) which arise during the Four Visions (*snang ba bzhi*) of the Leaping Over, and the result is qualified as "liberated forever" (*ye grol*) which points at its intimate relation to the ground.

Needless to say, it certainly is beyond the scope of this work to give an exhaustive explanation of all that has been written about the standard set of the Four Lamps in the collection Four Branches of the Heart Essence (*Snying thig ya bzhi*). However, when one is looking for sets of Two, Five or Six lamps, one soon realizes that there is not much information about them in this collection and sets of Three or Nine Lamps cannot be found there. As far as the TTT 54-56 is concerned: Different sets of lamps can only be located in texts belonging to the Instruction Series (*man ngag sde*). Undoubtedly, it will be the slowly growing research on the huge corpus of the treasure texts (*gter ma*) that will shed some further light on the different sets of lamps.

A set of Two Lamps (*sgron ma gnyis*) is presented in the *Rig pa rang shar chen po'i rgyud*³⁷, but very little is said about it. Thus, one is merely told that the Lamp of Empty Drops of Light cannot be realized by efforts made by mind (*sems*) and the Lamp of Space and Awareness (*rig pa dbyings kyi sgron ma*), too, is considered to be beyond mind, because its sphere of action is the Space of Pristine Cognition. It represents Awareness which penetrates the eyes by means of which it then perceives the appearances of Pristine Cognition in its completely pure Outer Space.

This set of Two Lamps (*sgron ma gnyis*) can also be found in the *man ngag sde* text *Seng ge rtsal rdzogs chen po*³⁸. Interestingly, these two lamps are considered here to be the two inseparable aspects of the Lamp of Pristine Cognition of Awareness (*rig pa'i ye shes sgron ma*). Thus, their place is the eye, their time is the Intermediate State of Reality Itself (*chos nyid kyi bar do*), and their realization is Awareness which is fully arisen in Outer Space. In

byed shes rab ste/ shes rab sku ru smin pa yis/ zhes pa'i don nyams su blangs pas dbyings kyi ra bar rig pa tshud de/ thig le gsum 'brel gyi snang ba dbang pos mngon sum du mthong ba tshun chad chos nyid mngon sum gyi snang ba'o/.

³⁷ See TTT 56, p. 58, twenty-fourth chapter of the *Rig pa rang shar chen po'i rgyud*: */de yang khyad par 'di lta ste/ /thig le stong pa'i sgron ma ni/ /sgron ma rtsol ba'i sems dang bcas/ /rtsol byed yod pas sgron ma'i don ma rtogs/ /rig pa dbyings kyi sgron ma ni/ /rtsol ba'i sems dang bral zhing ye shes dbyings la spyod/ /de yang nam kha' gsal la dangs pa la/ /rig pa mig la bcug nas ni/ /ltas na snang ba mthong bar 'gyur/ /de la yang na 'di lta ste/ /dbyings la sku dang ye shes brgyan pa ni/ /sku la dbyings kyi sgron ma'o/ /de yang bshad lugs 'di lta ste/ /dbyings la sku yis brgyan pa ni/ /'di ltar kun la shes par bya/ /rig pa dbyings kyi sgron ma'i dkyil/ /stong pa ye shes 'od gsal sku/ /'gul bzhin pa dang khrig bzhin pa/ /de bzhin sna tshogs 'phro ba'o/ /de la bstan pa thob gyur nas/ /'gro med 'ong med ngang du thim/ /'gul dang 'khrig pa ga la yod/ /de ni bstan pa thob pa'o/ /de ltar rtog pa skyes gyur na/ /dbyings la sku yis brgyan pa ni/ /'di ltar kun la shes parbya/ /rig pa 'gyur ba med pa la/ /dbyings ni 'od kyi snang bar shar/ /nam mkha' gang bar mthong ba ni/ /sku la dbyings kyi sgron ma'o/.*

³⁸ See TTT 56, p. 206, fifth chapter of the *Seng ge rtsal rdzogs chen po*: */e ma ho/ rig pa'i ye shes sgron ma ni/ /sems can kun la rang chas te/ /rnam pa gnyis kyi tshul du 'char/ /thig le stong pa'i sgron ma dang/ /rig pa dbyings kyi sgron ma'o/ /'du 'bral med pa'i tshul du 'char/ /sems can kun gyi snang ba bshad/ /de yang bshad pa 'di lta ste/ /gnas dang dus dang rtog pa'o/ /gnas ni bhri ku ta na gnas/ /dus ni bar ma do la 'char/ /rtogs pa nam mkha'i ngang du rtogs/ /de yang mthong ba'i dus su bstan/ /de yang dbyings dang rig pa bshad/ /de yang bshad lugs 'di lta ste/ /gzhi la gnas pa'i dbyings rig dang/ /lam la snang ba'i dbyings rig dang/ /mtha' la skyol ba'i dbyings rig gol.*

another passage of the same text³⁹, one finds a still different set of Two Lamps (*sgron ma gnyis*). It consists of:

1. The Lamp of Empty Drops of Light (*thig le stong pa'i sgron ma*), and
2. the Lamp of Self-Arisen Space (*rang byung dbyings kyi sgron ma*).

Obviously, the latter replaces here the Lamp of Space and Awareness (*rig pa dbyings kyi sgron ma*) mentioned above. By the way, this set of Two Lamps can also be found in the *man ngag sde* text *Nor bu 'phra bkod chen po'i rgyud*⁴⁰.

As far as I know, except for the *Seng ge rtsal rdzogs chen po*, there are no other texts of the TTT 56 treating the Lamp of Pristine Cognition of Awareness (*rig pa'i ye shes sgron ma*). Further research will have to show how far the latter is identical with the Lamp of Pristine Cognition (*ye shes sgron ma*) as witnessed in the *man ngag sde* texts *Kun tu bzang po thugs kyi me long gi rgyud* and *Rdo rje sems dpa' snying gi me long*⁴¹.

Examining the texts of the TTT 56, it is noticeable that very often the Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance (*rgyang zhag chu yi sgon ma or chu'i sgron ma*) is spoken of, the three other lamps, however, are not even mentioned⁴².

³⁹ See TTT 56, p. 211, eighth chapter of the *Seng ge rtsal rdzogs chen po*: /sku yi snang ba de dag kun/ /yul gyi snang ba ma yin te/ /dper na na chung gzhon pa yis/ /me long mtshan nyid gsal ba la/ /rang gi bzhin snang mthong ba ltar/ /chos nyid yul gyi nam mkha' la/ /rig pa'i snang ba sku ru gsal/ /rang gi gnas lugs mthong ba ni/ /yul la yod pa ma yin te/ /dmigs pa dag pas mngon du gsal/ /rang gi dkyil 'khor dang bcas/ /ye shes don la yul med kyang/ /sems can dus na yul du byung/ /mthong ba'i dus na rtogs pa che/ /go ba'i dus na bde ba che/ /snang ba mthong na nyams myong che/ /rang rig gcig bu grogs kyi mchog/ /snang ba'i yul du med pas na/ /rdo rje lu gu rgyud nyid las/ /cha shas sku ni bsam mi khyab/ /rang byung dbyings kyi sgron ma la/ /rang snang 'od ni bsam mi khyab/ /thig le stong pa'i sgron ma la/ /zer ldan thig le bsam mi khyab/.

⁴⁰ See TTT 56, p. 224, fourth chapter of the *Nor bu 'phra bkod chen po'i rgyud*: /rdzogs chen sgron ma 'od gsal bas/ /stong pa nyid kyi lam du 'gyur/ /sgron ma'i de nyid mngon rdzogs pas/ /gsang sngags lam la nye ring med/ /rang gi tsitta'i dkyil 'khor gyi/ /thig le nyag gcig rang rdzogs nas/ /ye nas gnas pa'i rdzogs chen don/ /gsang chen rdzogs pa'i klong du gnas/ /thig le stong pa'i sgron ma dang/ /rang byung dbyings kyi sgron ma gnyis/ /stong dang mi stong mtha' las 'das/.

⁴¹ See for instance TTT 56, p. 153, first chapter of the *Kun tu bzang po thugs kyi me long gi rgyud*: /bstan pa'i sgron ma chos sku 'od po che/ /don dang mthun pa'i skyes bu rnam la gsal/ /bar ma do la 'od kyi snang ba so sor 'char/ /de phyir blo yi rim pa bdun bdun dag tu phyel/ /de las gdams ngag nyi shu rtsa gcig dag tu shes par bya/ /ye shes sgron ma rnam dag mkha' la de bzhin gshegs/ /rnam dag don ldan snying po ye shes sku/ /skye med don ldan rig pa byang chub sems/ /rang byung dbyings nas bde chen 'od 'bar sku/ /sku lnga mthar phyin sku gcig don la zhog/.

In the *Rdo rje sems dpa' snying gi me long* one finds passage describing a lamp called "Lamp of the Teaching of Self-Awareness" (*rang rig bstan pa'i sgron ma*) which has two aspects. Thus, the Lamp of the Teaching of Self-Awareness refers to the dharmakāya Great Light (*chos sku 'od po che*), the Lamp of the Way of Enlightened Mind (*byang chub lam gyi sgron ma*) denotes the process of self-appearance and dissolution into itself (*rang byung rang la thim*), and the Lamp of Pristine Cognition (*ye shes sgron ma*) is indicative of the boundless aggregation of light occasioned by the lamps as a whole. See TTT 56, p. 145, first chapter of the *Rdo rje sems dpa' snying gi me long*: /rang rig bstan pa'i sgron ma 'di/ /gzung bas mi zin chu zla 'dra/ /byang chub lam gyi sgron ma rang byung rang la thim/ /dper na nya yi mig bzhin 'gro ba yongs la khyab/ /tsitta'i dkyil du gnas bcas mig nas lam 'byung zhing/ /ye shes sgron ma stong nyid nam mkha' la/ /ye shes 'od phung nam mkha'i mtha' dang myam/ /bag chags sbubs la rten nas ye shes dbyings la spyod/ /ye shes sgron ma rang snang 'od po che/ /ye shes sgron ma bstan pa kun gyi rtse/.

⁴² See for instance TTT 56, p. 251, fifty-ninth chapter of the *man ngag sde* text *Spros bral don gsal chen po'i rgyud*, or TTT 56, p. 282, or the forty-second chapter of the *man ngag sde* text *Thig le kun gsal chen po*.

As already mentioned above, I could not even find a single text in the *TTT* 56 dealing with sets of Three, Five, Six or Nine Lamps.

The *mang ngag sde* text *Sangs rgyas thams cad kyi dgongs pa ma slad ji bzhin ma'i don ye shes kyi mar me chen po'i rgyud* of the *TTT* 54 presents besides an uncommon fourfold set of lamps - see above - a set of Three Lamps, i.e., the Lamp of the Drop of Pristine Cognition (*thig le ye shes sgron ma*), the Lamp of the Water (*chu'i sgron ma*), and the Lamp of the Radiation of the Ocean (*rgya mtsho gdangs kyi sgron ma*). Sets of Two, Four, Five, Six or Nine Lamps, however, cannot be found in the *TTT* 54.

In the *TTT* 55 I could not locate sets of Two, Three, Six or Nine Lamps, but this volume contains the standard set of Four Lamps as well as an uncommon fourfold set of lamps. Moreover, one finds in the *Bskal pa dum bu'i rgyud* a passage mentioning the term "Five Lamps", but no further information about it is given there⁴³. The only source at my disposal which contains information about Five Lamps is the *BYT*⁴⁴.

1. The Tsitta Lamp of Flesh (*tsitta sha'i sgron ma*) is the heart.
2. The Lamp of the Ground In Its Natural State (*gnas lugs gzhi'i sgron ma*) is the Awareness dwelling in the heart.
3. The Lamp of the Channel Which is White and Smooth (*dkar 'jam rtsa'i sgron ma*) is the channel connecting the heart with the eyes.
4. The Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance (*rgyang zhags chu'i sgron ma*) is the eye which sees the visions of the Clear Light.
5. The Lamp of Pristine Cognition of the Clear Light (*'od gsal ye shes kyi sgron ma*) refers to a continual absorption (*ting nge 'dzin*) in the Clear Light.

In order to know more about the first four lamps — I could not locate an explanation of the fifth one — one has to consult the set of Six Lamps (*sgron ma drug*) to be found in the *ZMY*⁴⁵.

⁴³ See *TTT* 55, p. 268, twelfth chapter of the *Bskal pa dum bu'i rgyud*.

⁴⁴ See *BYT* II, p. 390: */de yang sgron ma lngar dbye na/ snying ni tsitta sha'i sgron ma'o/ /de na gnas pa'i rig pa ni gnas lugs gzhi'i sgron ma'o/ /snying nas mig tu 'brel ba'i rtsa ni dkar 'jam rtsa'i sgron ma'o/ /mig gi a 'bras ni 'od gsal gyi gzugs brnyan 'dzin pas rgyang zhags chu'i sgron ma'o/ /'od gsal mi gyo ba las skyes pa'i ting nge 'dzi ni 'od gsal ye shes kyi sgron ma'o/ /thig le gsang skor gzhan las sgron ma bzhir gsungs kyang/ /'dir nyams su len pa bla na med pa dang dang mthun pas lngar byung ba'o/ /ye shes rang sar gnas pa ngos zin nas bsgoms pas gdod ma'i sar grol bar byed pa'o/ /mdor dril bas ye shes kyi ngo bo ni/ sems nyid 'od gsal ba sku dag ye shes kyi rang bzhin/ gnas ni snying/ lam ni rtsa/ sgo ni mig yul ni nam mkha'/ byed las ni gdod mar grol ba'o/.*

⁴⁵ See *ZMY* II, p. 138: *don gnyis pa sgron ma drug gi gnad bcings pa la drug las/ gnas pa gzhi'i sgron ma ni/ gzhi rang bzhin lhun grub kyi sangs rgyas des 'khor 'das thams cad la khyab pa ni 'o ma la mar gyis khyab pa bzhin gnas tel/ dpal phreng gi mdo las/ bde gshegs snying pos 'gro kun yongs la khyab/ /ces pa dang/mtshan brjod las/ mi 'gyur kun 'phro khyab pa po/ zhes pa dang/ mkha' 'gro ma gur las/ rin chen sems las phyir gyur pa'i/ /sangs rgyas med cing sems can med/ /ces pa dang/ 'khor lo bzhi sbags las/ ma byung ma skyes od lnga'i snying po can/ /'gro ba yongs kyi gzhi rtsa mchog/ /ces so/ /tsitta sha'i sgron ma ni/ snying nang na sku dang ye shes rang 'od dang bcas pa bum pa nang gi mar me ltar gnas tel/ de bzhin gshegs pa'i snying po bstan pa'i mdo las/ sems can thams cad kyi nang na thog ma ji lta ba las ma gyos par gnas so/ /zhes pa dang/ mtshan brjod las/ so so rang rig mi gyo ba/ /mchog gi dang po sku gsum 'chang/ /zhes pa dang/ kye rdo rje las/ lus la ye shes chen po gnas/ /rtog pa thams cad yang dag spang/ dngos po kun la khyab pa'o/ /lus gnas lus las ma skyes pa'o/ /zhes pa dang/ thig le 'dus pa las/ sems can dran byed tsitta'i dkyil/ /chos gsum nyid kyi ngo bor gnas/ /zhes so/ /dkar 'jam rtsa'i sgron ma ni/ /snying nas mig ru rtsa dar dkar gyi skud pa 'dra ba'i nang na/ ye shes kyi rang gdangs 'char ba rgya skar gyi nyi zhur lta bu ste/ mdo tshigs su bcad pa rgyas pa las/ /ye shes sgron mar 'brel bas ni/ /phyogs bcu'i*

1. First, there is an explanation of the Lamp of the Abiding Ground (*gnas pa gzhi'i sgron ma*) which corresponds to the Lamp of the Ground In Its Natural State (*gnas lugs gzhi'i sgron ma*) as presented in the *BMV*. It is defined as the spontaneously perfect Buddhahood of the ground which pervades samsara and nirvana in the same way as milk pervades butter. Different sutric and tantric texts are quoted in order to confirm the identity of this lamp with the tathāgatagarbha (*de bzhin gshegs pa'i snying po*).

2. When the Lamp of the Abiding Ground denotes the potential of the ground to manifest itself as anything, the *Tsitta* Lamp of Flesh (*tsitta sha'i sgron ma*) rather points at the place where it is centred. Similar to a butterlamp inside a vase, it dwells in the innermost middle of the heart as self-light (*rang 'od*) of Pristine Cognition and Buddha-Bodies.

3. The Lamp of the Channel Which is White and Smooth (*dkar 'jam rtsa'i sgron ma*) refers to the channel which is like white silken thread. It connects the heart with the eyes and shelters the self-radiation of Pristine Cognition.

4. The eyes are the Lamp of the Water that Lassos Everything At A Distance (*rgyang zhags chu'i sgron ma*). Because this lamp has the capacity to illuminate anything, it is compared to sun and moon.

5. The Lamp of the Time of the Intermediate State (*bar do dus kyi sgron ma*) is the Intermediate State of Reality Itself (*chos nyid kyi bar do*). To be precise, it denotes the time of the recognition that it is the ground itself which appears as Pristine Cognition and Buddha-Bodies (*sku*). This recognition is like meeting an old friend again, because it is said to be immediate and involuntary.

6. The Lamp of the Ultimate Result (*mthar thug 'bras bu'i sgron ma*), at last, refers to Awareness taking again its seat in the ground after the dissolution of the appearances of the ground (*gzhi snang*). This seat is named " Secret Sphere of Spontaneously Perfect Preciousness" (*lhun grub rin po che*

khams gsal bar mthong zhes pa dang/ mtshan brjod las/ sgyu 'phrul drwa ba'i tshul bstan pa/ 'di ni nram dag legs pa'i lam/ lzhes dang/ phal chen las/ lgzhi nas rgya mtshor 'od gsal ba/ lla la nam mkha'i dbyings na gsal/ 'od kyi dkyil 'khor rnam par bkra/ lzhes pa dang/ thig le 'dus pa las/ rtsa yi rgyal po shel gyi sbu gu can/ lnyi ma zla ba'i nang du zug par gnas/ lzhes so/ lrgyang zhags chu'i sgron ma ni/ mig gi dangs ma ye shes lhug par 'char ba'i sgo gnyis te/ shar gyi mkhar nyi ma'i mdangs nub ri la gsal ba lta bu'o/ l'yum las/ sems kyi rang bzhin 'od gsal ba'o/ lzhes pa dang/ mtshan brjod las/ ye shes mig gcig dri ma med/ lye shes lus can de bzhin gshegs/ lzhes pa dang/ kun tu bzang po che ba rang la gnas pa'i rgyud las/ shes pa rang snang mngon sum gnad/ llegs pa'i ye shes rang snang ba/ lzhes pa dang/ kun gsal las/ chos nyid gsal ba'i ye gdangs ni/ lnam langz zhogs pa lta bu'o/ lzhes so/ lbar do dus kyi sgron ma ni/ lgzhi snang sku dang ye shes su shar ba rang ngo shes pas/ sngar 'dris kyi mi dang 'phrad pa lta bu ste/ 'da' kha ye shes las/ rang bzhin mi dmigs 'od gsal bas/ ldngos po ci la'ang mi chags bsgoms/ lzhes dang/ mtshan brjod las/ 'od chen rnam par snang bar byed/ lye shes skar ma lam me ba/ l'gro ba'i mar me ye shes sgron/ l'gzi brjid phung po blta na sdug/ lces pa dang/ gsang 'dus las/ nam mkha'i dbyings kyi dbus gnas par/ 'od zer sprin gyi tshogs chen po/ l'sangs rgyas 'bar ba'i 'od dang ldan/ lye shes 'bar bas kun la khyab/ lces pa dang/ thig le 'dus pa las/ rang byung ye shes chen po las/ l'rang gdangs sna tshogs rigs l'ngar gsal/ lzhes so/ l'mthar thug 'bras bu'i sgron ma ni/ lgzhi snang dbyings su thim pa rig pa rang sa zin pa rin po che gsang ba'i sbugs las 'phor 'gyur med pa ste/ de las mthar thug pa'am bogs dbyung du med pa ston ka'i lo thog smin legs pa lta bu'o/ l'yum las/ l'phyin ci log las shin tu 'das nas/ lmya nang las 'das pa'i mthar phyin te/ lzhes dang/ mtshan brjod las/ lmya ngan 'das pa mya ngan 'das/ llegs par mya ngan 'das dang nye/ lzhes pa dang/ rgyud kyi snying po las/ snang srid 'khor 'das chos rnam las/ lye shes spyi blugs rgyas thebs na/ lsku dang ye shes rang bzhin las/ l'khams gsum 'khor bar mi 'gyur te/ l'thams cad zab mo chos nyid klong/ lzhes pa dang/ thig le kun gsal las/ l'gnyis med chos sku mi 'gyur ba/ l'stong nyid rdo rje'i sku thob po/ l'gnyis med chos sku'i ngang las ni/ l'rig pa'i ye shes mi 'gag gsal/ lzhes gsungs so/ l'sgron ma drug gi mdo bcings pa bstan zin to/.

gsang ba'i sbubs)⁴⁶ and is, on account of its ultimate and unchanging being, compared to the crop one has harvested in autumn.

Another passage dealing with the same set of Six Lamps (*sgron ma drug*) is contained in the *BYMT*⁴⁷. It is stated here that they are associated with the Six Intermediate States (*bar do drug*)⁴⁸, but unfortunately one is not told how these two sets are related to each other. Probably, this statement is here just intended to stress the point that whatever is arises in the Six Intermediate States is directly related to the Six Lamps.

Now, as to the set of Nine Lamps (*sgron ma dgu*):

1. The Tsitta Lamp of Flesh (*tsitta sha'i sgron ma*),
2. the Lamp of the Channel Which Is White and Smooth (*dkar 'jam rtsa'i sgron ma*),
3. the Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance (*rgyang zhags chu'i sgron ma*),
4. the Lamp of Empty Drops of Light (*thig le stong pa'i sgron ma*),
5. the Lamp of Utterly Pure Space (*dbyings rnam par dag pa'i sgron ma*),
6. the Lamp of Self-Arisen Discriminative Awareness (*shes rab rang byung gi sgron ma*),
7. the Lamp of the Abiding Ground (*gnas pa gzhi'i sgron ma*),

⁴⁶ As mentioned in the *ZMY II*, the Secret Sphere of Spontaneously Perfect Preciousness (*lhun grub rin po che gsang ba'i sbubs*) represents the result and is identical with the Spontaneously Perfect Precious Sphere (*lhun grub rin po che'i sbubs*). In the passage of the *TCZ I*, p. 299, which is quoted below, it is explicitly referred to as "Secret Sphere of Spontaneously Perfect Preciousness As Result" (*'bras bu lhun grub rin po che gsang ba'i sbubs*) in order to distinguish it from the so called "Secret Sphere of Spontaneously Perfect Preciousness As Ground" (*gzhi lhun grub rin po che'i sbubs*). The sphere named "Secret Sphere of Spontaneously Perfect Preciousness As Way" (*lam lhun grub rin po che'i sbubs*) in general is associated with the Eight Modes of Arising (*'char tshul brgyad*) and in particular with the so called "appearances of the way" subsumed under the Four Visions (*snang ba bzhi*). About the Eight Modes of Arising see the Second Theme where they are presented as Six Modes of Arising (*'char tshul drug*) and Two Doors (*sgo gnyis*). */phyir shar ba'i 'char tshul brgyad kyi snang ba'i gnas la gzhi snang gi lhun grub rin po che'i sbubs zer la/ thog ma'i gzhi la mthar phyin pa dang/ gzhi rang mal gnyis la gzhi lhun grub rin po che'i sbubs dang/ mthar phyin pa 'bras bu lhun grub rin po che gsang ba'i sbubs zhes/ lhun grub kyi sbubs gsum du bshad la/ gzhir snang la lam lhun grub rin po che'i sbubs zhes gsungs te/ nyams su blangs dus snang ba bzhi'i ye shes dang lam snang thams cad 'di las 'char ba yin no/*

⁴⁷ See *BYMT II*, p. 378: */de dag bsdu na sgron ma drug tu 'dus te/ gnas pa gzhi'i sgron ma ni/ sems nyid 'od gsal ba'o/ 'tsitta sha'i sgron ma ni/ snying rin po che mchod gur phub pa 'dra ba ste/ de'i nang na 'od gsal bum nang gi mar me ltar gnas pa'o/ 'dkar 'jam rtsa'i sgron ma ni/ rgya skar gyi nyi zhur ltar snying nas mig tu 'brel ba'i rtsa 'od gsal gyi lam mo/ 'rgyang zhags chu'i sgron ma ni/ mig gnyis kyi a 'bras te 'od gsal 'char ba'i sgo'o/ 'bar do dus kyi sgron ma ni/ rang snang 'od gsal gyi dkyil 'khor shar ba ngo shes pas gdod ma'i sar skyel ba'o/ 'mthar thug 'bras bu'i sgron ma ni/ ye shes dbyings su 'khyil bas gzhon nu bum pa sku'i zhing na btsan sa zin pa'o/*

⁴⁸ According to the *BYMT II*, p. 361, the Six Intermediate States (*bar do drug*) are:

1. The Intermediate State of the Ground In Its Natural State (*gnas lugs gzhi' bar do*).
2. The Intermediate State of the Absorption of the Clear Light (*'od gsal ting nge 'dzin gyi bar do*).
3. The Intermediate State of the Delusory Appearances of Dreaming (*'khrul snang rmi lam gyi bar do*).
4. The Intermediate State of Death Caused by Disorder of the Elementary Forces (*'byung khrugs 'chi kha'i bar do*).
5. The Intermediate State of Spontaneously Perfect Reality Itself (*lhun grub chos nyid kyi bar do*).
6. The Intermediate State of the Karmic Bardo of Becoming (*srid pa las kyi bar do*).

8. the Lamp of the Time of the Intermediate State (*bar do dus kyi sgron ma*), and
9. the Lamp of the Ultimate Result (*mthar thug 'bras bu'i sgron ma*).

As mentioned above, this set is not available in the collection Four Branches of the Heart Essence (*Snying thig ya bzhi*) and the same is the case as far the TTT 54-56 are concerned. The only source at my disposal dealing with them is the NYSNY, a relatively late text⁴⁹:

Here, these Nine Lamps⁵⁰ are classified into an inner, an outer, and an unnamed threefold set. However, there are some problems involved with this kind of classification. Certainly, it is comprehensible that the Tsitta Lamp of Flesh (*tsitta sha'i sgron ma*), the Lamp of the Channel Which Is White and Smooth (*dkar 'jam rtsa'i sgron ma*), and the Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance (*rgyang zhags chu'i sgron ma*) are conceived of as "Three Inner Lamps" (*nang gi sgron ma gsum*), because they have in common that they dwell inside the body.

The reason why the Lamp of Empty Drops of Light (*thig le stong pa'i sgron ma*), the Lamp of Utterly Pure Space (*dbyings rnam par dag pa'i sgron ma*), and the Lamp of Self-Arisen Discriminative Awareness (*shes rab rang byung gi sgron ma*) are called "Three Outer Lamps" (*phyi'i sgron ma gsum*) is, however, less obvious, but maybe it reflects the fact that all of them arise in Outer Space. As is well known, even entities conceived of as inner entities such as mental processes are perceived in the context of the Leaping Over (*thod rgal*) as something which appears outside. Thus, this kind of externalization does not even stop at the Lamp of Self-Arisen Discriminative Awareness (*shes rab rang byung gi sgron ma*) which makes itself felt outwardly in the form of Vajra-Chains.

Very little is said here concerning the last unnamed threefold set which consists of the Lamp of the Abiding Ground (*gnas pa gzhi'i sgron ma*), the

⁴⁹ There is an English translation of this text: H. V. Guenther, *Meditating Differently, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992.*

⁵⁰ See NYSNY, p. 31: /skabs 'dir ni don dam ye shes kyi thig le lam du byed pa'i gdams pa yin gyir/des na tsitta sha'i sgron ma zhes pa snying gi rtse mo nas/ ka ti shel sbug can khrag dang chu ser la sogs med pa'i rtsa dar dkar gyi skud pa lta bu rtse mo gnyis su gyes pa zhig dbu ma'i nang nas mgrin pa rtsa'i drwa bar brgyud cing klad pa dung khang nas mar gug pa mig gi a 'bras gnyis la zug nas yod pa de ni dkar 'jam rtsa'i sgron ma zhes bya ba ye shes mngon sum 'char ba'i lam yin pas/ rdo rje sems dpa'i gsang lam zhes kyang bya zhing/ mngon sum snying tig gi rnal 'byor gang dag 'chikhar rig pa 'pho ba'i lam yang mig tu gsungs pa'i gnad kyang 'di nyid do/de yang klong gsal las/ khyad par snying nas 'brel ba'i rtsa/ dar skud ba men ra 'dra'i khal/ dbang po mig la zug pa ste/ zhes gsungs pa bzhin/ rig pa'i ye shes kyi nyi 'od rtsa'i lam de las brgyud nas/ rgyang zhags chu'i sgron zhes bya ba mig gi sgo las sku dang zhing khamk kyi rang snang mngon sum du 'char ba ste/ 'di la rgyang zhags kyi nang tshan dbye na gsum yod del 'byung ba 'dus pa'i rgyang zhags zhes mig gi dbang rten nyid dang/ dbang po 'dus pa'i rgyang zags ni gzugs snang 'dzin nus pa'i mig gi shes pa dang/ ye shes 'dus pa'i rgyang zhags ni 'od rtsa dangs pa'i sgo dngos ye shes kyi mthong byed dang gsum po tshogs pa'i mthus chos nyid mngon sum gyi snang ba mthong bar 'gyur ba ste/ sgron ma 'bar ba'i rgyud las/ 'char byed 'gags pa med pa yi/ dbang po'i dangs ma mig gi sgor/ bskyed pas padma'i spyen du gnas/ zhes dang/ sgra thal 'gyur las/ ye shes 'char ba'i sgo nyid ni/ lhus bcud dangs ma kun 'dus pa/ tsakSHu zhes pa'i sgo nas 'thon/ 'di las ye shes dngos 'byung ste/ zhes sogs rgya cher gsungs shing/ de lta bu'i nang gi sgron ma gsum la brten nas man ngag gis gnad du bsnun pas phyi'i sgron ma gsum 'char bar 'gyur la/ de la goms pas ni bar do dus kyi sgron ma dang mthar thug 'bras bu'i sgron ma gnyis kyang shugs las 'byung zhing/gnas pa gzhi'i sgron mas ni kun la khyab tshel/ de lta sgron ma rnam pa dgu po 'di dag ni rdzogs chen gyi nyams len rtsa ba ste bsdu na drug la 'du zhing/ de dag kyang bzhi ru 'du bar gsungs sol.

Lamp of the Time of the Intermediate State (*bar do dus kyi sgron ma*), and the Lamp of the Ultimate Result (*mthar thug 'bras bu'i sgron ma*). However, it seems to be quite clear that they are associated with the ground, the way, and the result (*gzhi lam 'bras gsum*). In other words, they refer to the three phases of the unfolding of the tree inner and three outer lamps described above.

Abbreviations

BMNYT I / II / III / IV	<i>Bi ma'i snying thig</i> . In <i>Snying thig ya bzhi</i> . 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang, Jamyang and L. Tashi. 1970.
BYMT I / II	<i>Bla ma yang thig</i> . In <i>Snying thig ya bzhi</i> . 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang, Jamyang and L. Tashi, 1970.
KDNYT I / II	<i>Mkha' 'gro snying thig</i> . In <i>Snying thig ya bzhi</i> . 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang, Jamyang and L. Tashi. 1970.
KDYT I / II / III	<i>Mkha' 'gro yang thig</i> . In <i>Snying thig ya bzhi</i> . 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang, Jamyang and L. Tashi. 1970.
NYSNY	<i>Theg pa thams cad kyi mchog rab gsang ba bla na med pa 'od gsal rdo rje snying po'i don rnam par bshad pa nyi ma'i snying po zhes bya ba</i> . By <i>Rtse le rgod tshang pa</i> , b. 1608. In <i>Collected Works</i> . 5 vols. New Delhi . 1974
TCZ I / II	<i>Theg pa'i mchog rin po che'i mdzod</i> . By <i>Klong chen rab 'byams</i> . In <i>Klong chen mdzod bdun, Sde-dge</i> edition. 6 vols. Gangtok: Sherab Gyaltzen and Khyentse Labrang. 1983.
TTT 54 / 55 / 56	<i>The Tibetan Tripitaka</i> , vols. 54, 55, 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.
ZMYT I / II	<i>Zab mo yang thig</i> . In <i>Snying thig ya bzhi</i> . 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang, Jamyang and L. Tashi, 1970.

BIBLIOGRAPHY

A. BOOKS IN WESTERN LANGUAGES

Achard, Jean-Luc. *L'Essence Perlée du Secret*. 1999. Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

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

Back, Dieter Michael. 1987. *Rig pa ngo sprod gcer mthong rang grol*. Die Erkenntnislehre des Bardo thos-grol. Wiesbaden, Otto Harrassowitz. (Freiburger Beiträge zur Indologie 18.)

Chagmey, Karma. 1985. *The Union of Mahamudra and Mahasandhi* (with an Oral Commentary by Tulku Chokyi Nyima Rinpoche). Kathmandu, Rangjung Yeshe.

Chagmé, Karma (= Chagmey, Karma). 1998. *A Spacious Path to Freedom* (commentary by Gyatrul Rinpoche, translated by B. Alan Wallace). Ithaca, Snow Lion.

------. 2000. *Naked Awareness* (commentary by Gyatrul Rinpoche, translated by B. Alan Wallace). Ithaca, Snow Lion.

Choekyi Nyima Rinpoche. 1991. *The Bardo Guide Book*. Kathmandu, Rangjung Yeshe.

Dowman, Keith. 1981. *Three Incisive Precepts*. Kathmandu, Diamond-Sow.

Dudjom Rinpoche. 1991. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism* (2 vols.), London, Wisdom.

Erhard, Franz-Karl. 1990. *Flügel schläge des Garuda. Literar- und Ideengeschichtliche Bemerkungen zu einer Liedersammlung des rDzogs-Chen*. Franz Steiner.

Evans-Wentz, W. Y. 1981. *The Tibetan Book of the Great Liberation*. London, Oxford University Press.

Guenther, Herbert V. 1975a. *Kindly Bent to Ease Us: The Trilogy of Finding Comfort and Ease*. (3 vols.) Emeryville, California, Dharma.

------. 1992. *Meditation Differently*. Delhi, Motilal Banarsidass.

------. 1994. *Wholeness Lost and Wholeness Regained. Forgotten Tales of Individuation from Ancient Tibet*. SUNY, Albany.

Karmay, Samten G. 1988. *The Great Perfection (rDzogs Chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*. Leiden, E. J. Brill.

Klein, Anne Carolyn. 1995. *Meeting the Great Bliss Queen. Buddhists, Feminists, and the Art of the Self*. Boston, Beacon.

Kongtrul Lodrö Tayé. 1995. *Myriad Worlds. Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalachakra and Dzog-chen* (translated and edited by the International Translation Committee founded by the V.V. Kalu Rinpoché.) Snow Lion, Ithaca.

Lati Rinbochay. 1983. *Meditative States in Tibetan Buddhism*. Wisdom Publications, London.

Lauf, Detlef I. 1977. *Secret Doctrines of the Tibetan Books of Dead*. Boulder, Shambala.

Longchenpa. 1979. *The Four-Themed Precious Garland: An Introduction to Dzogchen* (translated by Alexander Berzin.) Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.

Neumaier-Dargyay (= Dargyay, Eva K.). 1992. *The Sovereign All-Creating Mind The Motherly Buddha. A Translation of the Kun byed rgyal po'i mdo*. Albany, SUNY.

Norbu, Namkhai. 1980 /1983. *The Cycle of Practice for the Day and the Night*. Massachusetts, Tsegyelgar Dzogchen Community.

----- . 1984. *The Small Collection of Hidden Precepts. A Study of an Ancient Manuscript on Dzogchen from Tun-Huang*. Arcidosso, Shang-Shung.

Orofino, Giacomella. 1990. *Sacred Tibetan Teachings on Death and Liberation*. Bridport, Prism and Garden City Park. New York, Unity.

Padmasambhava (Karma Lingpa). 1998. *Natural Liberation. Padmasambhava's Teaching on the Six Bardos* (commentary by Gyatrul Rinpoche, translated by B. Alan Wallace.) Sommerville, MA, Wisdom.

Reynolds, John Myrdhin. (= Vajranatha.) 1989. *Self-Liberation through Seeing with Naked Awareness*. Foreword by Namkhai Norbu. New York, Station Hill Press.

----- . 1996. *The Golden Letters* (Translation, Introduction and Commentaries by John Myrdhin Reynolds). Ithaca, Snow Lion.

Thondup (Rinpoche) Tulku. 1979. *Commentary on the Seven Line Prayer of Guru Rinpoche*. Cambridge, MA, Mahasiddha Nyingmapa Center, U.S.A.

----- . 1986. *Hidden Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism*. London, Wisdom.

----- . 1989. *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*. Ithaca, New York. Snow Lion.

Tsele Natsok Rangdrol. 1987. *The Mirror of Mindfulness. A Clarification of the General points of the Bardo* (translated by Erik Pema Kunsang.) Kathamandu, Rangjung Yeshe.

Tsogdruk Rangdrol. 1994. *The Flight of the Garuda*, compiled and translated by Keith Dowman. Boston, Wisdom.

Tucci, Giuseppe. 1956 / 1958. *Minor Buddhist Texts*. Serie Orientale Roma, IX, Part I, 1956; Part II, 1958.

----- . 1980. *The Religions of Tibet*. London, Routledge and Kegan Paul.

Williams, P. 1983. *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London, Routledge.

B. WORKS IN TIBETAN

Kun tu bzang po thugs kyi me long

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Klong chen snying thig

By 'Jigs-med gling-pa. Reproduced from prints from the A 'dzom chos sgar blocks by Ngawang Sopa (3 vols.). New Delhi, 1973.

Klong chen mdzod bdun

By Klong chen rab 'byams. Sde-dge edition. 6 vols. Gangtok: Sherab Gyaltzen and Khyentse Labrang, 1983.

Klong drug pa

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Bkra shis mdzes ldan

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Sku gdung 'bar ba

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Mkha' 'gro snying thig

In: *Snying thig ya bzhi*. 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang , Jamyang and L. Tashi, 1970.

Mkha' 'gro yang thig

In: *Snying thig ya bzhi*. 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang , Jamyang and L. Tashi, 1970.

Grub pa'i mtha' rin po che'i mdzod

By Klong chen rab 'byams. In: *Klong chen mdzod bdun*. Sde-dge edition. 6 vols. Gangtok: Sherab Gyaltzen and Khyentse Labrang, 1983.

Sgra thal 'gyur

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Sgron ma 'bar ba

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Chos dbyings rin po che'i mdzod

By Klong chen rab 'byams. In: *Klong chen mdzod bdun*. Sde-dge edition. 6 vols. Gangtok: Sherab Gyaltzen and Khyentse Labrang, 1983.

Nyi zla kha sbyor

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Rnying ma bka' ma rgyas pa

Edited by Dudjom Rinpoche. 55 vols. Kalimpong, 1982.

Rnying ma'i rgyud 'bum

In: *The Tibetan Tripitaka*. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Snying thig ya bzhi

11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang , Jamyang and L. Tashi, 1970.

Theg pa'i mchog rin po che'i mdzod

By Klong chen rab 'byams. In: *Klong chen mdzod bdun*. Sde-dge edition. 6 vols. Gangtok: Sherab Gyaltzen and Khyentse Labrang, 1983.

Gdams ngag mdzod

Compiled by 'Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas. Reproduced from a xylographic print from the Dpal-spungs blocks. 12 vols. N. Lungtok and N. Gyaltzen. Delhi, 1971.

Rdo rje sems dpa' snying gi me long

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Nor bu 'phra bkod

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Gnas lugs rin po che'i mdzod

By Klong chen rab 'byams. In: *Klong chen mdzod bdun*. Sde-dge edition. 6 vols. Gangtok: Sherab Gyaltzen and Khyentse Labrang, 1983.

Bi ma'i snying thig

In: *Snying thig ya bzhi*. 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang , Jamyang and L. Tashi, 1970.

Bla ma yang thig

In: *Snying thig ya bzhi*. 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang , Jamyang and L. Tashi, 1970.

Man ngag rin po che'i mdzod

By Klong chen rab 'byams. In: *Klong chen mdzod bdun*. Sde-dge edition. 6 vols. Gangtok: Sherab Gyaltzen and Khyentse Labrang, 1983.

Mu tig phreng ba

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Tshig don rin po che'i mdzod

By Klong chen rab 'byams. In: *Klong chen mdzod bdun*. Sde-dge edition. 6 vols. Gangtok: Sherab Gyaltzen and Khyentse Labrang, 1983.

Rdzogs pa rang byung

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Zab mo yang thig

In: *Snying thig ya bzhi*. 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang , Jamyang and L. Tashi, 1970.

Yang tig nag po

By Dung mtsho ras pa. In: *Rin chen gter mdzod*. Vol. 91, pp. 1-299.

Yi ge med pa

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Yid bzhin rin po che'i mdzod

By Klong chen rab 'byams. In: *Klong chen mdzod bdun*. Sde-dge edition. 6 vols. Gangtok: Sherab Gyaltzen and Khyentse Labrang, 1983.

Yon tan rin po che'i mdzod kyi 'grel pa nyi zla'i sgron me

By Yon tan rgya mtsho. 3 vols. Gangtok, 1969-71. Published by Sonam T. Kazi.

Rig pa rang grol

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Rig pa rang shar

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Rin chen spungs pa

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Seng ge rtsal rdzogs

In: *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.



LOS LINAJES DE TRANSMISIÓN DE NYAG BLA PADMA BDUD ‘DUL

ORIOl AGUILLAR

Gl presente artículo está elaborado con secciones de la tesis que estoy finalizando, cuyo tema es la traducción, estudio y análisis de la biografía de Padma bdud ‘dul, un maestro que vivió en el Nyag rong (Khams) en el s. XIX. En consecuencia, sigue aquí un breve estudio sobre los maestros y discípulos más relevantes.

Sobre la biografía

La biografía¹ (*rnam mthar*) de Padma bdud ‘dul (1816-1872) es atípica en varios aspectos, especialmente por el rol especial de este maestro, desligado de posiciones jerárquicas en el seno de las órdenes tibetanas. Aunque reconocido desde su infancia como emanación (*sprul sku*), no tomó votos monásticos ni fue adscrito al elenco de reencarnados de algún monasterio. La biografía fue escrita por uno de sus principales discípulos, Ye shes rdo rje, por lo que abunda en anécdotas conocidas de primera mano. Aunque no se trata de una autobiografía (*rang gi rnam thar*), el autor expone a menudo el discurso expresado por Padma bdud ‘dul en primera persona.

Los primeros capítulos relatan la infancia y adolescencia del protagonista, marcados por la tragedia: la muerte del padre y la apropiación de los bienes familiares por una tía paterna, el estado de pobreza, enfermedad y mendicidad, así como las experiencias continuadas de robos, hacen de esta primera parte un relato intensamente dramático. Las primeras apercepciones espirituales, especialmente a través de los sueños, son descritas en detalle, y los inicios de la vida religiosa de Padma bdud ‘dul se ven acompañados a menudo por ellos. La progresiva integración del joven yogui en los círculos de practicantes se vió facilitada por la fama que le precedía, en especial por los augurios y oráculos que rodearon su concepción y nacimiento, que ya le señalaban como una emanación. A lo largo de sus encuentros con diversos maestros, algunos le confirmaron su condición de *sprul sku*, siendo el más relevante el encuentro con Padma ‘gyur med Sangs rgyas, quién le enunció el elenco de sus existencias previas.

Una importancia especial en la práctica espiritual de este gran yogui fue el santuario natural (*gnas*) de la montaña de lHang lhang, con cuyo elogio comienza la biografía. El pueblo de su padre, Khang brtsegs, está situado a los pies de esta montaña; en ella residió años meditando y poniendo en práctica lo recibido de sus muchos maestros. Fue también en lHang lhang donde descubrió sus tesoros espirituales (*gter ma*), especialmente el ciclo *mKha' khyab rang grol*.

¹ La edición de la biografía utilizada es la más reciente (1998), publicada bajo formato occidental y acompañada por los cantos de realización (*nyams mgur*) por el lama de Kah thog Kun bzang rig ‘dzin. Ver bibliografía.

Paulatinamente fue reuniendo en su entorno gran cantidad de discípulos, con la ayuda de los cuales construyó el templo de bsKal bzang, situado en la montaña de lHang lhang. Aunque el lugar principal de transmisión de sus enseñanzas fuera este templo, gran parte de su vida continuó transcurriendo por los valles de Khams, especialmente del Nyag rong, impartiendo enseñanzas e iniciaciones a monjes y a laicos. Su fama como maestro carismático se extendió por todo el Khams, y entre sus devotos se encontraba gente tan dispar como lamas de todas las órdenes y bandidos como el caudillo del Nyag rong, mGon po rNam rgyal.

Al final de su vida realizó el 'cuerpo de arco iris' (*'ja' lus*), la mayor obtención de la práctica de la Total Perfección, consistente en la disolución del cuerpo físico en luz, al reintegrarse en su verdadera naturaleza los elementos que lo componen.

Maestros y discípulos de Padma bdud 'dul

Una de las primeras impresiones que se obtiene de la biografía de Padma bdud 'dul en relación con la transmisión del conocimiento, es la gran cantidad de maestros de los que recibió (y en muchas ocasiones intercambió) enseñanzas e iniciaciones. No obstante, como es bien sabido, esto no es algo fuera de lo común, pues normalmente un adepto del buddhismo tántrico recibe enseñanzas y transmisiones toda su vida. Aunque probablemente no pondrá en práctica todas ellas, el sólo hecho de recibirlas es considerado algo especialmente precioso, una circunstancia durante la cual una serie de principios sacros de la transmisión entran en juego: las iniciaciones tántricas poseen el poder de impulsar la 'maduración' (*smin*) del adepto, y las consecutivas instrucciones facilitan la 'liberación' (*grol*), formando todo ello un proceso unitario dentro de la lógica interna del tantrismo, donde la evolución espiritual se ve definida como 'maduración y liberación' (*smin grol*). Hay que añadir los otros principios: el contacto que se realiza con el maestro — el principio del *guruyoga*, fundamental en las vías esotéricas —, el hecho de que a través de éste último se realiza la inserción del discípulo en el linaje de práctica que le precede y la recepción de las 'ondas de bendición' (*sbyin rlabs*) que acompañan la transmisión de la Sabiduría.

En el largo listado de maestros y yoguis de los cuales recibió enseñanzas e iniciaciones, cabe destacar inicialmente la aproximación libre de sectarismos del protagonista. Encontramos lamas pertenecientes a casi todas las órdenes y corrientes que Padma bdud 'dul pudo encontrar en su época. Esta característica es coherente con el espíritu renovador que eclosionó principalmente en Khams durante el s. XIX, la corriente *ris med* no-sectaria; pero tampoco aquí debemos engañarnos: desde tiempos muy remotos, los yoguis de India y Tíbet no estaban, en principio, sujetos a restricciones respecto a la libre elección de maestros a los que seguir o de los cuales recibir enseñanzas, sobre todo si los diferentes maestros pertenecían a vehículos soteriológicos budhistas. Por supuesto, la consolidación progresiva de corrientes filosóficas, escuelas monásticas, tradiciones exegéticas y las diversas aproximaciones esotéricas en India, así como las posteriores órdenes monásticas en Tíbet — con sus preferencias filosóficas y rituales — facilitaban la aparición de tendencias sectarias; pero la ausencia de una

jerarquía única, considerada portavoz de una ortodoxia unívoca y con una autoridad consolidada, permitía una cierta libertad espiritual en los contextos budhistas (sobretudo si lo comparamos con la situación que prevalecía en otras religiones).

Además de las dos características anteriores concernientes al buddhismo en general y a la corriente *ris med* en particular, hay otro factor que favorecía la extraordinaria libertad de Padma bdud 'dul a la hora de encontrarse con los que serían sus guías espirituales: no pertenecía a una congregación monástica ni ostentaba un cargo jerárquico en una estructura religiosa. Aunque varios de los maestros que frecuentó le revelaron su identidad de reencarnado (*sprul sku*), nunca le fue ofrecido algo similar a un trono abacial. Más tarde, cuando el círculo de discípulos constituido en torno suyo adquirió una cierta importancia, Padma bdud 'dul construyó el templo de bsKal bzang, que incluía representaciones pictóricas de todos los linajes de Tíbet — otro aspecto *ris med* relacionado con su comprensión de la doctrina —, pero mantuvo el estilo de vida propio de un yogui carente de obligaciones hacia una orden monástica, libre tanto en sus movimientos como en sus relaciones espirituales. Lo que sigue es el análisis de los maestros y discípulos que son citados en la biografía de este gran adepto. Como apéndice, adjunto la lista de maestros, discípulos y enseñanzas, en el orden en que son mencionados en el relato, siendo situados en su capítulo correspondiente. En muchos casos, en la biografía no están especificadas las enseñanzas recibidas, en otros están descritas en detalle.

Como se puede observar en el texto, en varias ocasiones Padma bdud 'dul asumió simultáneamente el rol de discípulo y de maestro; tal como he comentado más arriba, un gran adepto puede estar recibiendo enseñanzas e iniciaciones toda su vida, además de actuar él mismo cómo maestro. Así, es muy común que en un encuentro entre lamas, éstos intercambien entre sí enseñanzas, autorizaciones textuales e iniciaciones, siendo no sólo un acto de mutuo reconocimiento, si no también una oportunidad para ampliar tanto el propio saber como los factores positivos que aportan los procesos iniciáticos, mencionados más arriba. A pesar del eclecticismo de las enseñanzas recibidas por Padma bdud 'dul, las cuales abarcaban cuanto podía aprender de las diferentes tradiciones espirituales vigentes, la mayor parte de los maestros frecuentados y de las enseñanzas recibidas pertenecen a la tradición rNying ma pa o al sistema esotérico de la Total Perfección, el rDzogs chen. Esta vía soteriológica es considerada por sus seguidores como el pináculo, la 'cima suprema' (*yang rtse*) de todos los sistemas, y era la doctrina especialmente atesorada por los seguidores de la tendencia no sectaria *ris med*. Tradicionalmente vehiculado por las órdenes rNying ma pa y Bon po, fue sin embargo practicado y altamente valorado por muchos maestros de otras tradiciones, especialmente en la bKa' brgyud pa². Esto es especialmente cierto en el Tíbet oriental de la época moderna, donde

² Especialmente después de que el III Karma pa Rang byung rdo rje (1284-1339) fuera un sostenedor de linajes de la Total Perfección. Rang byung rdo rje fue discípulo del maestro Kumārarādza — quién a su vez recibió las enseñanzas del *Bima snying thig* de Me long rdo rje —, y estableció un linaje de práctica del rDzogs chen dentro de la orden bKa' brgyud pa basado en su propio ciclo, el *Karma snying thig*. Ver Tartang, Bradburn & Yeshe De, (1995).

maestros de todas las órdenes fueron y son adeptos de la Total Perfección, siendo algunos casos tan relevantes como los de 'Jam dbyangs mkhyen brtse'i dbang po o Kong sprul Blo gros mtha' yas, manteniendo ambas posiciones jerárquicas en las órdenes Sa skya pa y bKa' brgyud pa, respectivamente. Consecuentemente, las enseñanzas máspreciadas que Padma bdud 'dul recibió de sus maestros pertenecían al vehículo de la Total Perfección o a los sistemas tántricos propios de la orden rNying ma pa — el *Mahāyoga* (*rnal 'byor chen po*) y el *Anuyoga* (*rjes su rnal 'byor*) —, respectivamente los sistemas soteriológicos séptimo y octavo de la mencionada orden.

Los maestros

No he podido identificar a muchos de los maestros mencionados, y en algunos casos, como en el de Dung ral gling pa, la información obtenida es escasa. Por ejemplo, de este lama, que aparece en el capítulo tercero como maestro de Padma bdud 'dul durante un sueño visionario, sólo he podido averiguar que vivió en la época inmediatamente anterior a Padma bdud 'dul, y que posiblemente coincidió con sus primeros años de vida. Se trataba de un *gter ston* (descubridor de tesoros espirituales) del Nyag rong, pero nada he podido averiguar sobre sus tesoros³. Alguno de los maestros no identificados son posiblemente conocidos bajo otros *alias*, pues a menudo los lamas tibetanos poseen varios nombres. En otros casos sencillamente no han sido recogidos en los elencos de personalidades de la tradición a los que he tenido acceso.

Entre los lamas más reconocidos de la transmisión de Padma bdud 'dul (tanto en el papel de maestros como de discípulos) hay que destacar mDo mkhyen brtse Ye shes rdo rje, Mi 'gyur nam mkha'i rdo rje, rDza dPal sprul Rin po che, sNyo shul lung rtogs, el XIV Karma pa Theg mchog rdo rje, I Kaḥ thog Situ, A 'dzom 'brug pa, Kong sprul Yon tan rgya mtsho y el IX dPal spungs Si tu. Los rasgos más importantes de mDo mkhyen brtse Ye shes rdo rje (1800-1866) y rDza dPal sprul Rin po che (1808-1887) han sido descritos abundantemente en la literatura sobre la orden rNying ma pa, basta recordar aquí que ambos eran considerados respectivamente encarnaciones de la mente y la palabra de 'Jigs med gling pa, el revelador del ciclo de tesoros espirituales (*gter ma*) *La quintaesencia del Gran Espacio Abisal* (*Klong chen snying thig*). Estas dos emanaciones fueron también importantes protagonistas de la transmisión de este ciclo, así como de la revitalización espiritual en el país de Kham del s. XIX. El primero, mDo mkhyen brtse Ye shes rdo rje (1800-1866), considerado emanación de la mente de 'Jigs med gling pa, fue un extraordinario yogui que llevó la vida del practicante tántrico, negándose a asumir las elevadas posiciones jerárquicas en las instituciones monásticas que le quería imponer la aristocracia de sDe dge. El segundo, rDza dPal sprul O rgyan 'jigs med chos kyī dbang po (1808-1887), emanación de la palabra de 'Jigs med gling pa, fue un carismático maestro y gran erudito, llevando a menudo una vida itinerante parecida a la de Padma bdud 'dul. Sus obras sobre el pensamiento y la práctica de la Total Perfección son altamente apreciadas.

³ Información proveniente del lama bSod nams bstan pa, *mkhan po* del colegio de filosofía del monasterio de Kaḥ thog.

Padma bdud 'dul encontró y recibió enseñanzas de mDo mkhyen brtse y rDza dPal sprul. En la biografía estos encuentros son valorados como especialmente importantes, tanto por la singularidad de estos personajes — poseedores de un gran carisma en la orden rNying ma pa — como por las enseñanzas y consejos que dieron al joven yogui.

Mi 'gyur nam mkha' rdo rje (1793-?), cuarta encarnación de rDzogs chen Padma rig 'dzin⁴, fue uno de los maestros *rnying ma pa* más importantes del s. XIX en la transmisión de los ciclos *Bima snying thig* y *mKha' 'gro snying thig*, pertenecientes a la sección del *man ngag sde* de la Total Perfección. Abad del monasterio de rDzogs chen, fue un maestro que recibió un gran número de enseñanzas visionarias — una imbricación de *gter ma* (tesoros) y de *dag snang* (visiones puras) — entre las que se encuentra la que transmitió a Padma bdud 'dul, el *Dag snang gu ru raksha thod phreng rtsal*.⁵

sNyo shul Lung rtogs bstan pa'i nyi ma (1829-1901) fue el discípulo directo más realizado del gran rDza dPal sprul, y un eslabón esencial en la transmisión del ciclo *Klong chen snying thig*. Fue discípulo también de muchos otros lamas, entre los que cabe destacar rGyal sras gZhan 'phan mtha' yas, Mi 'gyur nam mkha'i rdo rje (comentado en el párrafo anterior) y 'Jam dbyangs mkhyen brtse'i dbang po. Al ser discípulo directo de rDza dPal sprul y sostenedor del ciclo del *Klong chen snying thig*, sus enseñanzas sobre el *Ye shes bla ma* (las instrucciones sobre la sección rDzogs chen del *Klong chen snying thig*) eran muy deseadas por Padma bdud 'dul⁶. En el pasaje que hace referencia a este hecho, se especifica la importancia de la gran 'onda de bendiciones' (*sbyin rlabs*) resultante de la proximidad con el origen de la revelación del ciclo. Efectivamente, entre 'Jigs med gling pa — revelador del *gter ma* — y sNyo shul bsTan pa'i nyi ma tan sólo hay dos maestros en la línea de transmisión: rDza dPal sprul y 'Jigs med rgyal ba'i myu gu⁷; además, teniendo en cuenta que rDza dPal sprul era considerado la encarnación de la voz de 'Jigs med gling pa, no es sorprendente que la transmisión de su discípulo principal sNyo shul lung rtogs bstan pa'i nyi ma fuera considerado por Padma bdud 'dul como especialmente poderosa.

Aunque no mencione su nombre, deduzco que el Kaḥ thog Situ que aparece en la biografía es el maestro de A 'dzom 'Brug pa: se trataría por tanto del primer Kaḥ thog Situ, Chos kyi blo gros, de quién no he podido hallar más información. Basta recordar que el Situ del monasterio de Kaḥ thog es uno de los siete linajes de lamas reencarnados de dicho monasterio⁸.

⁴ rDzogs chen Padma rig 'dzin (1625-1697) era originario de Kham. Recibió enseñanzas e iniciaciones de un gran número de maestros — especialmente de Karma chags med, gTer chen bdud 'dul rdo rje y el V Dalai Lama, entre otros. A petición del V Dalai Lama, fundó el centro de retiros de bSam gtan chos gling en el valle de Ru dam, en Kham, que con el tiempo daría lugar al monasterio de rDzogs chen. Ver Tarthang, Bradburn & Yeshe de (1995), y Dudjom Rimpoche (1991), pp. 736-737 y p. 817.

⁵ Sobre su pertenencia a los linajes de transmisión de los diferentes *snying thig*, ver Thondup (1996), pp. 35-37. Sobre su vida, idem pp.175-178 y Tarthang, Bradburn & Yeshe De (1995).

⁶ Ver capítulo 10 de la biografía.

⁷ Acerca de 'Jigs med rgyal ba'i myu gu, ver Thondup (1996), pp. 163-172.

⁸ Los otros son: Zhing skyong, dGe rtse, rMor tsha, dGon snying, dBon po y 'Brug grags

Respecto al XIV Karma pa Theg mchog rdo rje (1798-1868), una de las características fundamentales de este linaje de reencarnados es su elevado rango dentro de la iglesia tibetana. Considerado el lama más importante de Tíbet justo después del Dalai Lama, es el jerarca supremo de la suborden Karma bKa' brgyud, y por extensión se le considera el maestro más importante de todas las órdenes bKa' brgyud pa. El iniciador de esta línea de reencarnados, Dus gsum mkhyen pa (1110-1193), originario de Kham, fue discípulo directo de sGam po pa (a su vez discípulo de Mi la ras pa); más tarde, fue este linaje de jercas uno de los primeros en instituir en Tíbet la tradición de los *sprul sku*, los maestros reencarnados. Como se ha comentado más arriba, el III Karma pa Rang byung rdo rje fue practicante del rDzogs chen y desde entonces no es extraño encontrar Karma pas interesados en este sistema.

Kong sprul Yon tan rgya mtsho (1813-1899), más conocido como 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas, fue uno de los lamas más eminentes de la tradición *ris med* y estrecho colaborador de 'Jam dbyangs mkhyen brtse dbang po. Se le considera uno de los eruditos más importantes de toda la tradición tibetana, siendo respetado por todas las órdenes del país. Nacido en una familia *bon po*, recibió su primera educación monástica en el monasterio rnying ma pa de Zhe chen, siendo obligado más tarde — y debido a su brillantez intelectual — a adoptar la orden Karma bKa' brgyud pa al serle requeridos sus servicios por los grandes jercas del monasterio de sPal spungs. Sin embargo, su prolífica obra escrita está orientada principalmente hacia las doctrinas de la orden antigua, y su interés por ellas le llevó a realizar la mayor compilación de textos de la tradición de los tesoros (*gter ma*), el *Rin chen gter mdzod*. Él mismo fue un descubridor de tesoros⁹. El IX dPal spungs Si tu Padma nyin byed dbang po¹⁰(1774-1853), el jerarca más importante del monasterio de dPal spungs, fue el lama raíz de Kong sprul Blo gros mtha' yas. En el capítulo 8 de la biografía vemos cómo estos tres maestros de la orden Karma bKa' brgyud pa — el Karma pa, Kong sprul y dPal spungs Situ — intercambian enseñanzas con Padma bdud 'dul, recibiendo partes de su tesoro, el *mKha' khyab rang grol*. Ello supone un importante reconocimiento debido a la eminencia de los tres lamas.

Aunque la importancia de los maestros hasta aquí mencionados está fuera de toda duda, no por ser jercas importantes o lamas cuya fama ha perdurado hasta nuestros días son los elementos más significativos de la transmisión de Padma bdud 'dul. Ciertamente, la biografía resalta la importancia del encuentro con estos ilustres maestros, pues especialmente en el caso de mDo mkhyen brtse Ye shes rdo rje, de rDza dPal sprul, y de sNyo shul lung rtogs se trata de contactos muy valorados por Padma bdud 'dul. Sin embargo, aquí conviene recordar la importancia que en el buddhismo esotérico posee la figura del 'lama raíz' (*rtsa ba'i bla ma*), el maestro que a través de sus enseñanzas y las pertinentes conexiones kármicas (*rten 'brel*) abre las puertas de la comprensión del discípulo,

dgon lag. Ver Smith (1969), p. 6.

⁹ Para Kong sprul, ver Dudjom Rimpoche, 1991, pp.859-868, y Lodrö Tayé, Jamgön Kongtrul 1995, pp. 15-35.

¹⁰ La biografía nos informa erróneamente que se trata del III Si tu.

otorgándole la experiencia básica que consiste en la visión de la Realidad. Parece ser que Padma bdud 'dul tuvo dos lamas que pueden ser considerados como maestro raíz: 'Gyur med chos dbyings rang grol y Padma 'gyur med sangs rgyas. El primero, también conocido como el Gran Adepto de mTsho phu, 'Gyur med chos dbyings rang grol, es nombrado en la biografía breve de Padma bdud 'dul como uno de sus maestros más importantes, lo cual se ve confirmado en la biografía extensa aquí presentada. En el capítulo 5 el espacio reservado a sus instrucciones y consejos son una muestra de la gran consideración dedicada a este lama en la vivencia de Padma bdud 'dul; parece ser que la instrucción del *siddha* de mTsho phu fue decisiva en su estabilización contemplativa y en la profundización de la práctica yóguica, asentando la comprensión de Padma bdud 'dul en los puntos esenciales de la Total Perfección. Según el lama de Kaḥ thog bSod nams bstan pa, Chos dbyings rang grol fue su maestro raíz por haberle transmitido los principios de *khregs chod* y *thod rgal* a través del ciclo *Klong gsal rdo rje snying po*, así como las instrucciones para la obtención del 'cuerpo de arco iris' (*'ja' lus*) que Padma bdud 'dul realizaría al final de su vida¹¹.

Parece ser que el otro maestro 'raíz' fue Padma 'gyur med sangs rgyas, acerca del cual no he hallado información fuera de la biografía. Digo 'parece ser' porque el hecho de que Padma 'gyur med haya sido su lama raíz no está explicitado en la biografía que aquí presento, pero sí en la biografía breve de Padma bdud 'dul publicada por Khetsun Sangpo sobre vidas de maestros tibetanos, en el volumen sobre la orden rNying ma pa¹². Aunque este dato no está expresado en modo explícito en la biografía que nos ocupa — la biografía extensa —, si que aparecen¹³ una serie de señales que indican la especial naturaleza del vínculo entre Padma bdud 'dul y Padma 'gyur med sangs rgyas. Para empezar, se nos informa que Padma bdud 'dul, ya antes de conocer a este lama, con tan sólo oír su nombre experimentó una intensa devoción, lo que es normalmente un indicador — en las biografías — de la existencia de una relación kármica generada en vidas pasadas. Seguidamente, una vez efectuado el encuentro, Padma 'gyur med le informa del sueño que ha tenido la noche precedente, donde Padma bdud 'dul aparece guiando a millones de seres en una montaña de cristal, además de aclararle su procedencia espiritual y sus anteriores encarnaciones. Sin embargo, el signo más sintomático de la importancia de esta relación descansa en que el nombre por el que es conocido nuestro protagonista — Padma bdud 'dul — le fue conferido por este maestro.

Otro lama de especial importancia en la transmisión de las enseñanzas de Padma bdud 'dul fue Dza sprul rin po che Kun bzang nam par rgyal ba, 'el de excelente intelecto', pues se convirtió en el Sostenedor de la Doctrina (*chos bdag*) revelada por Padma bdud 'dul¹⁴. La imagen del Sostenedor de la doctrina es de gran relevancia en la tradición de los tesoros espirituales (*gter ma*), pues confiere el reconocimiento necesario para que el ciclo revelado sea

¹¹ Información obtenida en Kaḥ thog en mayo del 2005.

¹² En Sangpo (1973). En 1991 traduje esta breve biografía, lo que constituyó una primera aproximación a este tema.

¹³ En el capítulo 5 de la biografía.

¹⁴ En el capítulo 10 de la biografía.

aceptado. Normalmente, el Sostenedor de la doctrina suele ser un maestro reconocido, a menudo un importante lama con una posición jerárquica. El hecho de asumir el rol de Sostenedor de un ciclo de tesoros implica no sólo su reconocimiento y ortodoxia, si no la adopción de un papel protector y propagador del estudio y de la práctica del ciclo descubierto.¹⁵

En varias ocasiones, los lamas involucrados en el intercambio de enseñanzas con Padma bdud 'dul pertenecían al monasterio de Kaḥ thog. No hay que olvidar que en relación con Kaḥ thog, Padma bdud 'dul pertenecía al linaje familiar de sTag bla Padma ma ti (1591-1637), discípulo de 'Ja' tshon snying po y de Chos dbyings rang grol (dos importantes lamas *gter ston* de la época). Este lama revitalizó las enseñanzas en el monasterio de Kaḥ thog, especialmente las contenidas en los linajes de la tradición *bKa' ma* - la transmisión oral de largo origen- y también de los *gter ma* de Zhig po gling pa¹⁶. Posteriormente, este complejo monástico, uno de los más importantes de la orden rNying ma pa en el Tíbet oriental — y el más antiguo — atesoró especialmente las enseñanzas de Rig 'dzin Klong gsal snying po (1625-1692)¹⁷, el ciclo de tesoros revelados *Klong gsal rdo rje snying po*. Este ciclo — que reúne tanto enseñanzas tántricas como de la Total Perfección — figura de un modo importante en la transmisión de Padma bdud 'dul, pues la biografía nos informa que la recibió al menos en cuatro ocasiones, una de ellas precisamente de Rig 'dzin Mi 'gyur bstan pa'i rgyal mtshan, la tercera reencarnación de Dri med zhing skyong mgon po — el lama reencarnado más importante del monasterio de Kaḥ thog¹⁸. Padma bdud 'dul transmitió también las enseñanzas del *Klong gsal rdo rje snying po* a sus discípulos en varias ocasiones, especialmente al inicio de su actividad como maestro. Efectivamente, comienza a 'girar la Rueda del Dharma' precisamente con las prácticas preliminares de este ciclo¹⁹ ante los monjes y laicos del monasterio de lCags mdud.

Todos los maestros arriba mencionados fueron sus contemporáneos, y los aquí citados son tan sólo unos pocos de la gran cantidad de maestros tántricos que florecieron en esa época en el Tíbet oriental. La extraordinaria abundancia de gurus cualificados que se dió en esa época está claramente testimoniada en la biografía que nos ocupa.

¹⁵ Tulku Thondup Rinpoche, en *Hidden teachings of Tibet*, explica que hay dos tipos de Sostenedores de la Doctrina, el principal y el menor. El principal habría recibido el mandato mental (*gtad rgya*) de Padmasambhava, durante la época de ocultación del tesoro, para proteger en un tiempo futuro la doctrina escondida. El menor no habría coincidido en esa circunstancia, pero Padmasambhava lo habría identificado con su omnisciencia y mediante la profecía y las plegarias de aspiración lo potenciaría para facilitar su aparición en el futuro como Sostenedor de la Doctrina revelada. Ver Thondup (1986).

¹⁶ Ver Tartang, Bradburn y Yeshe De (1995), pp.234-235.

¹⁷ Sobre Rig 'dzin Klong gsal snying po, ver Tartang, Bradburn y Yeshe De (1995), pp. 253-254.

¹⁸ En el capítulo 9 de la biografía.

¹⁹ En el inicio del capítulo 7 de la biografía.

Los discípulos

Muchos de estos maestros intercambiaron enseñanzas con Padma bdud 'dul, en particular a partir del momento en que éste descubre su propio tesoro espiritual, el ciclo *mKha' khyab rang grol*, requiriéndole las correspondientes iniciaciones y autorizaciones textuales. Sin embargo, a efectos de la descendencia espiritual son de especial importancia los discípulos directos más próximos, aquellos 'hijos del corazón' (*thugs kyi sras*) que fueron el receptáculo de sus enseñanzas. Entre ellos cabe destacar varios adeptos, como por ejemplo Dam pa bstan 'dzin, que le acompañó desde los inicios, o el lama mTha' yas, con quién intercambió enseñanzas — de él recibió los 13 *Pu ta ka* (volúmenes) del ciclo *Bla ma'i dgongs pa 'dus pa* — y acabó siendo uno de sus discípulos más próximos.

Sobresaliendo entre todos ellos por ser su heredero espiritual se encuentra Rig pa'i rdo rje (1847-1903) — también conocido como Rig 'dzin sKu gsum gling pa y Rang rig rdo rje — de quien se nos informa²⁰ que aparece en la última época de la vida de Padma bdud 'dul y es reconocido por éste como su heredero de la transmisión; lo hizo exponiendo una profecía proveniente de los tesoros (¿del *mKha' khyab rang grol*?). Al final²¹, sKu gsum gling pa recibió la transmisión *postmortem* de la Sabiduría a través de varias experiencias visionarias con el maestro, transmisión que le capacitó, entre otras cosas, para llevar a cabo su correspondiente labor como descubridor de tesoros (*gter ston*). Posteriormente, Rig pa'i rdo rje se esposó con una descendiente de la familia que constituye el linaje hereditario del monasterio de sMin grol ling, en el Tíbet central, y sus hijos se convirtieron en maestros de aquel monasterio²².

Padma bdud 'dul reconoce a otro de sus discípulos como reencarnado en el caso de bSod rgyal, el príncipe heredero de la región de Zhi ba. Mediante un enunciado profético en el que proclamó la condición de emanado del joven príncipe, la excelente condición de sus canales de energía y la necesidad de que le siga como discípulo por el bien de los seres, lo convirtió en discípulo otorgándole algunas iniciaciones. Efectivamente, más tarde este joven fue Las rab gling pa — también conocido como gTer ston bSod rgyal —, un importante maestro descubridor de tesoros²³.

A 'dzom 'brug pa (1842-1924), también conocido como Rig 'dzin sNa tshogs rang grol²⁴, ha sido también uno de los más eminentes sostenedores y propagadores del linaje del *Klong chen snying thig*. Fue reconocido como encarnación de Padma dkar po (1526-1592), gran maestro de la orden 'Brug pa bKa' brgyud pa. Discípulo del primer Kañ thog Situ Chos kyi blo gros, con él inició el estudio y la práctica del rDzogs chen y los *tantra* internos de la orden rNying ma pa. Tal como relata la biografía, encontró a Padma bdud 'dul en su juventud, recibiendo de él la transmisión del *mKha' khyab rang*

²⁰ En el capítulo 9 de la biografía.

²¹ En el capítulo 12 de la biografía.

²² Ver Tarthang, Bradburn & Yeshe De (1995), p. 358.

²³ En el capítulo 9 de la biografía.

²⁴ Sobre A 'dzom 'brug pa, ver Thondup (1996), pp. 228-229, y Tarthang, Bradburn y Yeshe De (1995), pp. 335-337.

grol. Según el lama bSod nams bstan pa de Kaḥ thog, Padma bdud 'dul fue su maestro raíz. Era también discípulo, entre otros muchos maestros, del gran 'Jam dbyangs mkhyen brtse'i dbang po y de rDza dPal sprul, de quienes recibió, entre otras enseñanzas, la transmisión íntegra del *Klong chen snying thig*; fue así el único sostenedor de los linajes de la transmisión oral de las instrucciones del *Ye shes bla ma* y de las prácticas de canales y vientos (*rtsa lung*) del *snying thig*. Impartía sus enseñanzas principalmente en el asentamiento conocido como A 'dzom sgar, en el alto Khrom, donde reunía a sus numerosos discípulos²⁵. Realizó también importantes trabajos de edición de textos de la tradición rNying ma pa para asegurar su preservación.

Entre sus discípulos se encontraba también Klong chen rdo rje, más conocido como Nyag bla Byang chub rdo rje, a quien Padma bdud 'dul dedica uno de sus cánticos de experiencia espiritual (*nyams mgur*), el *Canto de la Energía de la Dharmatā* (*Chos nyid rol pa'i glu*), junto a otro discípulo llamado Sems nyid rdo rje²⁶. Otro discípulo fue la yoguini A g.yu mkha' 'gro rdo rje dPal sgron, quien estuvo presente en el encuentro entre A 'dzom 'Brug pa y Padma bdud 'dul y recibió los tesoros espirituales de este último²⁷. Parece ser que A g.yu mkha' 'gro recibió la práctica totalidad de sus enseñanzas. Tanto Nyag bla Byang chub rdo rje como A g.yu mkha' 'gro fueron lamas de Chos rgyal Nam mkha'i nor bu, siendo Byang chub rdo rje su maestro raíz.

La tradición oral ha mantenido que Padma bdud 'dul tenía trece discípulos especialmente cercanos, cuyo nombre contenía la palabra *rdo rje*. No he podido acceder a la identidad de estos trece discípulos, pero en un fresco del monasterio de bsKal bzang, realizado aparentemente en la época de Padma bdud 'dul o justo después, aparece el maestro rodeado de estos trece discípulos. En todo caso, tanto el lama bSod nams bstan pa de Kaḥ thog como el lama A kha, bsKal bzang rgya mthso -del monasterio de Tsha re-, me confirmaron que sus discípulos más directos fueron Rang rig rdo rje, lama mTha' yas y Ye shes rdo rje, el autor de la biografía²⁸

Para concluir este artículo sobre los maestros y discípulos de Padma bdud 'dul, quiero mencionar los casos en que el proceso de transmisión se produjo con practicantes que la biografía identifica claramente como pertenecientes a órdenes diversas de la rNying ma pa. Encontramos a Ye shes 'od zer — lama bon po —²⁹, varios lamas Sa skya y Ngor pa (suborden de Sa skya)³⁰, el XIV Karma pa Theg mchog rdo rje (1798-1868)³¹ y III Si tu Rin po che³² — ambos

²⁵ El nombre del templo es bKhra shis dung dkar 'khyil, que tuve el privilegio de poder visitar en 1994. A 'dzam sgar, "El asentamiento de A 'dzam" es el nombre bajo el cual es conocido popularmente.

²⁶ Este canto ha sido traducido por Nam mkha'i nor bu y Enrico dell'Angelo en Padma bdud 'dul (1989).

²⁷ Comunicación oral de Chos rgyal Nam mkha'i nor bu. La relación maestro-discípulo entre Padma bdud 'dul y A g.yu mkha' 'gro también se encuentra en su biografía, recogida en Allione (1984).

²⁸ Información obtenida en entrevistas con estos dos lamas, en Khams, en mayo del 2005.

²⁹ En el capítulo 4 de la biografía.

³⁰ En el capítulo 5.

³¹ En el capítulo 8.

de la orden Karma bka' brgyud pa —, dPal ldan phyogs kyi glang po — orden Sa skya³³ —, Tshe dbang (reencarnado de Khrom sde)³⁴, Tshul khriims grags pa y gZigs rgyab Rin po che — los tres de la orden dGe lugs pa³⁵ —, y un monasterio Sa skya y otro Bon po no especificados³⁶. Posiblemente otros adeptos, maestros y monasterios mencionados en la biografía eran de estas órdenes, pero no he podido identificar su filiación religiosa. No he añadido a esta última lista a Kong sprul Yon tan rgya mtsho, quien ha sido comentado más arriba, pues aunque nominalmente pertenecía a la orden Karma bKa' brgyud pa, en general su actividad estuvo dedicada a la transmisión antigua y a la tradición de los tesoros espirituales (*gter ma*).

Maestros y discípulos de Padma bdud 'dul

Las primeras dos breves listas enumeran los maestros que emitieron oráculos en relación al nacimiento de Padma bdud 'dul y los que presenciaron o vivieron los prodigios que se manifestaron cuando nació:

Maestros que profirieron oráculos sobre su nacimiento

Capítulo 1

rGyal sras Padma rnam rgyal (descendiente de bDud 'dul rdo rje).
 rDo grub rin po che Kun bzung gzhan phan.
 lCags mdud sprul sku bsTan pa dar rgyas.
 Lung rtogs bstan pa'i rgyal mtshan.
 rGyal sras bSod nams snyan grags.

Maestros que presenciaron las circunstancias maravillosas de su venida al mundo y de su infancia

Capítulo 1

Kun bzanb chos 'phel (especialista en la *Prajñāpāramitā*).
 Guru rGyal mtshan (especialista en el *bsKal bzang*).

Capítulo 2

Lama de lCags mdud.
 Ka thog zhing sprul Rig 'dzin 'jigs med mgom po.
 Lama Kun bzang bsod nams (tío paterno).

³² En el capítulo 8. No confundir con Kaḥ thog Si tu, que sí pertenece a la orden rNying ma pa.

³³ En el capítulo 9.

³⁴ En el capítulo 8.

³⁵ En el capítulo 9.

³⁶ En el capítulo 9.

Maestros de los que recibió la transmisión de enseñanzas

Capítulo 2

rGyal sras rDo rje chos dbang.

Capítulo 3

Dung ral gling pa (en un sueño).
Lama rNam dag de lCags mdud.

Capítulo 4

'Gro 'dul 'od gsal rdo rje, alias Kun bzang bdud 'joms (encarnación del traductor dPal gyi ye shes): iniciación y autorización textual del *rJe btsun sgrol ma'i snying thig* (su propio *gter ma*).

Guru bsTan 'dzin: iniciaciones y autorizaciones textuales de *Le'u bdun ma*, *rDzogs pa chen po dgongs pa zang thal* y otros textos de la tradición *Byang gter*.

Ye shes 'od zer (lama bon po).

Capítulo 5

mDo mkhyen brtse Ye shes rdo rje rol ba rtsal lam (reencarnación de 'Jigs med gling pa): *Rig 'dzin 'dus pa*, iniciaciones y autorizaciones textuales del *Klong chen snying thig* (*Yum ka*, *Ye shes bla ma*).

Rig 'dzin bsKal bzang lde'u btsan (hijo espiritual de Khro zur): iniciación y autorización textual de *Phur ba*.

gTer chen Kun bzang bdud 'joms (tío de Padma bdud 'dul).

Lama dPal ldan de Za ka.

Varios lamas Sa skya pa, Ngor pa y de los monasterios de Kaḥ thog y rDzogs chen.

dBang chen rab brtan (del linaje de Rin chen gling pa).

'Gyur med rgya mtsho.

Padma 'gyur med sangs rgyas: *Klong chen snying thig*. Recibió de este maestro el nombre de Padma bdud 'dul.

'Gro 'dul khrag 'thung rdo rje.

Grub pa'i dbang phyug nam mkha' rgya mtsho.

El siddha de mTsho phu, 'Gyur med chos dbyings rang grol: *Klong gsal rdo rje snying po*, preliminares de *khregs chod* y *thod rgal*.

Varios maestros no especificados: *sNying thig* madre e hijo, ciclos de los maestros sMin gling gter chen, Lo chen Dharma śrī, rGod ldem can, bDud 'dul gling pa, Ratna gling pa, Klong gsal (snying po?), así como el *Klong chen snying thig*.

Gar dbang rang grol gling: instrucciones sobre la *Mahāmudrā*.

rGyal sras bsTan 'phel: ciclos *bka' ma* y *gter ma*.

Grub sras Byang chub sgrol ma: iniciaciones y autorizaciones textuales de Tārā.

rGyal sras bla ma sTobs rgyal (de la familia del *Vidyadhāra* Chos rgyal gling pa): *gter ma* de Chos rgyal gling pa.

Encarnado de Khrom sde, sKu mdun Rin po che rNam rgyal mdo sngags bstan 'dzin: *Yang ti negro*, *Mahāmudrā*, *Klong gsal rdo rje snying po*, *Klon chen snying thig*, *Khrid yig dmar mo mdzub tshugs* de la tradición Bon, iniciaciones de ciclos *bka' ma* y *gter ma*.

Capítulo 7

Lama Theg mchog: iniciaciones y autorizaciones textuales de los 13 *Pu ta ka* del ciclo *Bla ma'i dgongs pa 'dus pa* del *gter ma* de gTer chen Sangs rgyas gling pa, y el ciclo *bKa' brgyad bde gshegs 'dus pa* del *gter ma* de gTer chen mNga' bdag myang Rin po che.

Yogi bSod nams mtha' yas: 9 *Pu ta ka* del ciclo *bKa' brgyad*.

Capítulo 8

14 Karma pa Theg mchog rdo rje: instrucciones sobre la *Mahāmudrā*, enseñanzas de la orden *bKa' brgyud pa*.

'Jigs med (discípulo de Dam tshig rdo rje): autorizaciones textuales del *sNying thig*.

Lama de Kha gnas, O rgyan phun tshogs: iniciaciones y autorizaciones textuales de las enseñanzas de los *Tesoros del Norte* (*Byang gter*).

Capítulo 9

Lama Sangs rgyas de A 'bri: iniciación y autorización textual del *gCod* de Kun dga' 'bum pa.

Rig 'dzin Mi 'gyur bstan pa'i rgyal mtshan (tercera reencarnación de Dri med zhing skyong mgon po): las siete secciones preliminares del *Klong gsal rdo rje snying po*, instrucciones preliminares comunes, autorización textual e instrucciones para efectuar el ritual de aspiración y aplicación de la *bodhicitta* explicadas por rGyal ba rGod tsang pa, iniciaciones y autorizaciones

textuales de *Guru ye shes rab 'bar*, *sKu gsum zhi khro*, *Amitāyus*, *Garuḍa*, *Hayagrīva*, *Vajrapāṇi*, *Klong chen snying thig*, *Rig 'dzin 'dus pa*, *Yum ka* etc.

Kun bzang 'jigs med: iniciación del *'Dus pa mdo*.

dPal ldan phyogs kyi glang po de la familia mKhon: iniciaciones y autorizaciones textuales de las *sādhana* de las veintiuna Tārā según el estilo de *Nyi ma sbas pa*, iniciación y autorización textual de *Vajrasattva*, transmisión oral de las instrucciones de *La vía y el fruto de la bodhicitta* (*Lam 'bras*), iniciación y autorización de *Sarvavid Vairocana*.

'Jigs med chos kyi dbang phyug, alias *Mi 'gyur nam mkha'i rdo rje* (cuarta reencarnación de *rDzogs chen Padma rig 'dzin*): preliminares comunes y explicación extensa del *Klong chen snying thig* y del *Thar lam dkar po*. Junto con *khen po sKal ldan*, instrucciones y autorizaciones textuales del *Ye shes bla ma*, prácticas de canales y vientos del *gtum mo*, y los ciclos de *Rig 'dzin 'dus pa*, *Yum kha*, *rTa khyung 'bar ba*, *dKon mchog spyi 'dus* y de su propio *gter ma*, *Dag snang gu ru raksha thod phreng rtsal*.

dPal sprul Rin po che (O rgyan 'jigs med chos kyi dbang po): explicación del *Acceso al comportamiento del bodhisattva* (*Bodhisattvacaryāvatāra*) de Śāntideva en quince capítulos, autorización textual del *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*.

Tshul khriims grags pa (experto en el *bKa' 'gyur*): Relajación de la mente. Autorización textual del *bKa' 'gyur* y de veinticinco volúmenes de la línea de transmisión del *bsTan 'gyur*.

gZigs rgyab Rin po che: iniciación del *Buddha de la Medicina*, autorización textual del *dGa' ldan lha brgya ma*.

rNam grol ras pa: preliminares del *sNyin thig*, yantra yoga de canales y vientos.

Kun bzang 'jigs med: autorización textual del *Bla ma yang tig* y del *Zab mo yang tig* de *Klong chen pa*.

Shes rab rgyal mtshan: instrucciones sobre el *Guyagarbhatantra* y el *Zab mo'i nang don* del III Karma pa Rang byung rdo rje.

Shes rab mthar phyin (*mkhan po* del monasterio de *rDzogs chen*): autorización textual completa del *rNying ma rgyud 'bum*, práctica de las divinidades pacíficas e instrucciones sobre los seis tópicos del conocimiento escritas por *rGyal sras gShan phan mtha' yas*.

Capítulo 10

Dza sprul Rin po che Kun bzang rnam par rgyal ba: iniciación de larga vida.

Lama Lung rtogs (bsTan pa'i nyi ma): explicación del *sūtra La conmemoración de las Tres Joyas* (*dKon mchog gsum rjes su dren pa'i mdo*) y del *Acceso al comportamiento del bodhisattva* (*Bodhisattvacaryāvatāra*), de Śāntideva. Transmisión del *Ye shes bla ma* de 'Jigs med gling pa.

Grug thob Rin po che: iniciación y autorización textual de *Yum ka bde chen rgyal mo*.

gSer pa gter ston Gar dbang 'gro 'dul gling pa: enseñanzas no especificadas.

Esta secuencia de maestros y las enseñanzas transmitidas — aun siendo incompleta la información que de ellas disponemos — ofrece una perspectiva bastante amplia del tipo de doctrinas que se transmitían en los círculos de practicantes tántricos del Tíbet oriental. Pero en la intención de esquematizar la transmisión de Padma bdud 'dul tal como la evidencia la biografía, esta lista carece de su contrapartida simétrica: la enumeración de los discípulos de Padma bdud 'dul y las enseñanzas que les impartió. La secuencia que sigue es la lista de personas que han sido mencionadas en la biografía como receptoras de enseñanzas transmitidas por Padma bdud 'dul. He omitido situaciones en que este maestro daba consejos espirituales o incentivaba el cultivo de la virtud, pues aunque tratándose sin duda de enseñanzas, aquí recojo únicamente las ocasiones en que Padma bdud 'dul transmite saberes orales o textuales de la tradición y que son vehiculados con un nombre y bajo una categoría de enseñanza, ciclo textual (sea *sūtra*, *tantra* o *gter ma*) o iniciación. He de hacer una mención especial en relación a los cantos de realización (*mgur*) que el maestro entonaba a veces de modo espontáneo. Esto cantos, recogidos en su *gsung 'bum* (obra completa) y publicados a continuación de la biografía aquí traducida³⁷, son auténticas enseñanzas que tienen el valor de *man ngag*, profundas instrucciones del maestro surgidas de su propia experiencia. Sin embargo, aunque en la biografía aparecen algunos de ellos³⁸, especialmente en relación a la madre, no los he incluido en esta lista de maestros-discípulos y enseñanzas. Como en la lista anterior, en muchas ocasiones no se especifica el tipo de enseñanzas:

Discípulos de Padma bdud 'dul

Capítulo 6

Dam pa bstan 'dzin.

Capítulo 7

Monjes y laicos del templo de lCags mdud: explicación extensa de los siete dharmas preliminares del *Klong gsal rdo rje snying po*.

Maestros y monjes del monasterio de Go 'byams: instrucciones sobre los preliminares ordinarios.

mTha' yas, bsTan 'dzin, Kun rgyal, Chos 'grub, 'Gyur med y Gru red sprul sku (entre otros): preceptos ordinarios y especiales del *Nag po gser gyi 'bru gcig* y del *Klong gsal rdo rje snying po*.

³⁷ Ver Ye she rdo rje (1998).

³⁸ Por ejemplo *El cántico de la impermanencia de la felicidad y el sufrimiento de la existencia* (sNang srid kyi bde sdug la rtag pa med pa'i glu), en el capítulo 3 de la biografía.

Lamas, monjes y fieles laicos del monasterio de sTag bla: votos de la práctica ascética del *bsnyung gnas*.

Capítulo 8

mChog ldan, 'O zer, 'Jigs med, Me long, Yengs med, 'Gyur med, A blo, Chos 'grub, A rdod, bSam gtan, lHa mchog, lHun brub, Thogs med, rMe dpon dbang rgyal, Rang byung, Kar bkra, Ta sha pa rang chag y viejos discípulos arriba mencionados: *Klong gsal rdo rje snying po*, *La única sílaba de oro del Yang tig negro*, *mKha' khyab rang grol*, preliminares comunes de los cuatro pensamientos que invierten el *samsāra*, las siete prácticas (postraciones, confesión, ofrenda, disfrutar de la virtud ajena, petición de enseñanzas, rogar al maestro que no pase al nirvana y dedicación de los méritos), preliminares extraordinarios (*ru shan*), *khregs chod* y *thod rgal*, *Pad chos* según la tradición de Ngor, instrucciones sobre el *Bon* primordial, instrucciones del *gtum mo* del ciclo del *Klong gsal rdo rje snying po*, instrucciones de *gtum mo* y canales y vientos de su propio *gter ma mKha' khyab rang grol*, iniciación de los *Mil Buddhas* e iniciación del *Zhi khro* de Karma gling pa, consejos sobre la clara luz en la oscuridad.

XIV Karma pa Theg mchog rdo rje, III Si tu Rin po che y Kong sprul Yon tan rgya mtsho: autorizaciones textuales del *mKha' khyab rang grol*.

O rgyan phun tshogs (Lama de Kha gnas): iniciaciones y autorizaciones textuales del *mKha' khyab rang grol*.

Capítulo 9

Monjes y lamas de los monasterios de gZhi dar, Chos grags, Ma thang y un monasterio bon po y otro sa skya no especificados: *Zhi khro de los Tres Cuerpos* del ciclo *Zhi khro dgongs pa rang grol*, instrucciones breves de los preliminares, iniciaciones y autorizaciones textuales del *mKha' khyab rang grol*.

Familias de laicos de la región de los monasterios anteriormente citados: iniciaciones de larga vida, la práctica del *gCod*, autorización textual del *'Pho ba*.

Thugs brtan, Chos ldan, bSod nams, lama sByin pa, Wa shul dPal ldan skyes med, Bon karma, lama A kar, Klu grub, dKon mchog, Gar dbang, Ram 'byams, 'Od gsal, dPal 'byor, O rgyan y antiguos discípulos: *Yang tig*, *rDo rje snying po*, *Mahāmudrā*, *mKha' khyab rang grol*, iniciaciones del *Bla ma dgong 'dus* y de los ciclos de *bKa' brgyad*, instrucciones de canales y vientos del *gtum mo* e instrucciones sobre la luz clara en el retiro de la oscuridad.

Rig 'dzin Mi 'gyur bstan pa'i rgyal mtshan (tercera encarnación de Dri med zhing skyong mgon po): iniciaciones y autorizaciones textuales del *mKha' khyab rang grol*.

dPal Idan phyogs kyi glang po de la familia mKhon: dos autorizaciones textuales del *mKha' khyab rang grol*.

'Jigs med chos kyi dbang phyug, alias Mi 'gyur nam mkha'i rdo rje (cuarta encarnación de rDzogs chen Padma rig 'dzin): algunos textos menores del *mKha' khyab rang grol*.

Habitantes de los valles calientes del país de Hor: iniciaciones de larga vida, comentarios sobre la doctrina, autorización textual de la práctica del 'Pho ba, la práctica del gCod.

Las rab gling pa, *alias* gTer ston bSod rgyal: iniciaciones no especificadas.

Gang shar, gZhi grol, Thugs mchog, 'Gags med, Kun bzang, Dag legs, Phrin las, rGyal mtshan, dPal bzang y numerosos lamas y monjes del alto y bajo Nyag rong: instrucciones de los preliminares.

Asamblea en el monasterio de bsKal bzang: Consagración del Vaso mediante los ciclos *Zhi khro dgongs pa rang grol* y *mKha' khyab rang grol*.

Monasterios de 'Od phung y de bDe chen: Consagración del Vaso y otras iniciaciones no especificadas.

Karma, Rin chen, Blo Idan, Rang rig, Chags bral y A mgo: instrucciones preliminares.

Capítulo 10

Monasterios de Nyag gshis: iniciaciones no especificadas.

Fieles del alto Khrom: iniciación de larga vida.

Dza sprul Rin po che Kun bzang rnam par rgyal ba y sus discípulos: iniciaciones y autorizaciones textuales del *mKha' khyab rang grol* y Potenciamiento de la Palabra (*bka' dbang*) del volumen del mismo. Dza sprul Rin po che fue reconocido cómo el Sostenedor (*chos bdag*) del tesoro de Padma bdud 'dul.

gSar bu, Kar mtshan, Blo 'das, sKal Idan, Tshul khirms y centenares de discípulos del alto y el bajo Khrom: instrucciones del calor interno (*gtum mo*) pertenecientes al sistema de vientos y canales.

Lama Nam mkha', 'Brug sprul Rin po che (A'dzom 'brug pa), encarnado Ngag dbang, otros lamas, monjes y miles de laicos: iniciación del 'Dus pa mdo, iniciaciones y autorizaciones textuales del *Zhi khro dgongs pa rang grol*, de las Veintiuna Tārā del *gter ma* de Kun bzang bdud 'joms, y del *mKha' khyab rang grol*.

Brag dmar sprul pa'i sku y el monje bSod nams rgyal mtshan: explicaciones sobre *sādhanas*, iniciaciones no especificadas y explicaciones sobre la doctrina.

Los anteriores y una multitud de religiosos y laicos de la región del monasterio de Brag dmar: iniciaciones no especificadas, sesiones de la práctica del *gCod* y autorización textual de la práctica del '*Pho ba*.

mKhyen dpyod chos kyi spyen yangs sprul sku en el monasterio de Khang bu: explicación de las *sādhanas* y numerosas iniciaciones.

Monjes, laicos y mendigos de la región de Khang bu: iniciación de larga vida, autorización textual del '*Pho ba*, práctica del *gCod*.

Monasterio de mTsho phu: cuatro consagraciones de una iniciación no especificada.

gSer pa gter ston Gar dbang 'gro 'dul gling pa: iniciaciones y enseñanzas.

gSar bu, Rang bzhag, 'Dzin med, Chos 'grub, mThar phyin, 'Gyur med, Nyi ma tshe ring y otros discípulos: instrucciones sobre los preliminares.

Capítulo 11

Kaḥ thog Si tu y discípulos, Lung rtogs (bstan pa'i nyi ma?) y la totalidad de discípulos de Padma bdud 'dul: iniciaciones y autorizaciones textuales de diferentes secciones de las enseñanzas, profundas instrucciones del *upadeśa*.

gSang phur, dBang phyug, dGe legs, Karma, Rin chen Thogs med, sKyon bral, 'Jigs bral, rGya dpon chos grags, y otros discípulos: instrucciones de los preliminares, instrucciones sobre el *gtum mo*, canales y vientos, instrucciones del *Ye shes bla ma*.

Encarnado bsTan 'dzin nor bu, encarnado de Phyo phu y otros discípulos: iniciaciones y autorizaciones textuales de segmentos de las enseñanzas e instrucciones esenciales provenientes del *upadeśa*.

sKu gsum gling pa, *alias* Rang rig rdo rje: transmisión *postmortem* de la esencia del Atiyoga.

Bibliografía

Allione, Tsultrim. 1984: *Women of Wisdom*. Routledge & Kegan Paul, Londres.

Dorje, Yeshe. 1998: *Nyag bla Padma bdud 'dul gyi rnam thar dang mgur 'bum*. Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu.

Dudjom Rimpoche, Jikdrel Yeshe Dorje. 1991: *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its fundamentals & History*. Traducción y edición por Gyurme Dorje y Matthew Kapstein. Wisdom, Boston.

Lodrö Tayé, Jamgön Kongtrul. 1995: *Mirriad Worlds*. Traducido y editado por el Translation Committee de Kunkhyab Chöling, Snow Lion Publications, Ithaca, New York.

Padma bdud 'dul, Nyag bla, 1989: *Il Canto dell'energia*. Traducido por Namkhai Norbu y Enrico dell'Angelo. Shang shung Edizioni, Arcidosso.

Sangpo, Khetsun. 1973: *Biographical dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism*, (volumen "The rÑing ma pa Tradition), Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.

Smith, E. Gene. 1969: Introducción a *Kongtrul's Encyclopaedia of Indo-Tibetan Culture*. Editor Lokesh Chandra. International Academy of Indian Culture, Delhi.

Tartang, Bradburn & Yeshe De. 1995: *Masters of the Nyingma Lineage*, Crystal Mirror Series (vol.11), Dharma Press, Berkeley.


Thondup, Tulku. 1986: *Hidden Teachings of Tibet*. Wisdom Publications, London.

_____ **1996:** *Masters of Meditation and Miracles*. Shambala, London.



La première somme philosophique du bouddhisme tibétain. Origines littéraires, philosophiques et mythologiques des "Neuf étapes de la voie" (*theg pa rim pa dgu*)*.

Ferran Mestanza (UMR 8047), Paris

 u début du renouveau de la diffusion du bouddhisme (tib. *bstan pa phyi dar*) au Tibet, au XI^e siècle, le maître laïc Rong zom Chos kyi bzang po établit les bases philosophiques de la réfutation des critiques croissantes envers la tradition de la Grande Perfection ou Dzogchen (tib. *rdzogs chen*). Parmi les œuvres qu'il composa, son exégèse du *Man ngag lta ba'i phreng ba* (*La guirlande des vues sur les préceptes essentiels*)¹, texte datant du VIII^e siècle et attribué à Padmasambhava, le *Man ngag lta phreng gi 'grel pa*², peut être considéré comme le premier traité philosophique tibétain appartenant au genre indien des *siddhāntasamgraha*. En effet, Rong zom suivit le modèle littéraire indien mais y incorpora un système théorique tibétain original, connu sous le nom des "Neuf étapes de la voie" (tib. *theg pa rim pa dgu*)³, arbre doctrinal autour duquel se sont structurés des enseignements, rituels, mythes, textes et cycles littéraires au cours du processus de formation de l'école Rnying ma.

1. Origines littéraires

a. Questions préliminaires

Dans le creuset de la civilisation indienne classique, où se nourrissent ses diverses expressions religieuses et philosophiques, le *siddhānta*, genre littéraire caractéristique de la scolastique hindoue, jaina et bouddhique, témoigne du processus de floraison des écoles de pensée dans l'Inde médiévale et de la diffusion du bouddhisme Mahāyāna en Asie centrale et orientale. L'objet

* Cet article présente quelques éléments choisis de mon mémoire de D.E.A. intitulé *Le rôle du Mahāpandita Rong zom dans la formation de la somme philosophique des Neuf étapes de la voie (theg pa rim pa dgu) de l'école Ancienne du bouddhisme tibétain*. Ce mémoire a été réalisé sous la direction de Matthew Kapstein, comme directeur d'études, et de Ramon Prats, comme tuteur scientifique, et soutenu à l'École Pratique des Hautes Études en octobre 2004. Pour son élaboration, j'ai pu bénéficier de l'aide inestimable d'Anne-Marie Blondeau, Jean-Luc Achard, Pierre Arènes, Lama Trinle Dorje et Lama Tenzin Samphel. La rédaction de cet article a été revue par Alice Travers. À eux tous je dois un sincère remerciement.

¹ Voir n° 4726, in *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition*, 168 vols. Tokyo-Kyoto, Suzuki Research Foundation, 1955-61.

² Dorénavant, *Le commentaire*.

³ Dans la tradition *rnying ma pa*, (1) la voie des auditeurs (skt. *śrāvakayāna* ; tib. *nyan thos kyi theg pa*) ; (2) la voie des bouddhas pour-soi (skt. *pratyekabuddhayāna* ; tib. *rang sangs rgyas kyi theg pa*) ; (3) la voie des bodhisattvas (*bodhisattoayāna* ; tib. *byang chub sems dpa'i theg pa*) ; (4) la voie tantrique du rituel (skt. *kriyātantrayāna* ; tib. *bya ba'i rgyud kyi theg pa*) ; (5) la voie tantrique duelle (skt. *ubhayatantrayāna* ; tib. *gnyis ka'i rgyud kyi theg pa*) ou la voie tantrique de la conduite (skt. *caryātantrayāna* ; tib. *spyod pa'i rgyud kyi theg pa*) ; (6) la voie tantrique du yoga (skt. *yogatantrayāna* ; tib. *rnal 'byor gyi rgyud kyi theg pa*) ; (7) la voie du grand yoga (skt. *mahāyoga* ; tib. *rnal 'byor chen po'i theg pa*) ; (8) la voie du yoga subséquent (skt. *anuyoga* ; tib. *rje su rnal 'byor gyi theg pa*), et (9) la voie du yoga ultime (skt. *atiyoga* ; tib. *shin tu rnal 'byor*).

principal de ces traités est l'argumentation spéculative et le débat des doctrines philosophiques, ainsi que l'exégèse et l'herméneutique des textes qui ont ancré le bouddhisme dans des terres et des époques diverses, donnant lieu à une pléthore de branches doctrinales.

Dans le domaine de la tibétologie, bien que ces textes constituent de vraies cartes de la géographie religieuse et philosophique indienne, leur prolifération et leurs systèmes de classification multiples en ont diminué l'intérêt aux yeux des spécialistes et ces derniers ont considéré, d'une façon générale, qu'ils n'avaient guère d'importance pour l'étude historique. Cependant, quelques auteurs [Snellgrove (1967, 1988), Karmay (1975), Ruegg (1981a), Mimaki (1981, 1982, 1994), Hopkins (1983, 1996) et Kapstein (1996), principalement] leur ont dédié des études monographiques, notamment en ce qui concerne les écoles *gsar ma ba* et le Bon. Dans ces études, on s'est référé aux *siddhāntas* comme des "classifications", "catégorisations", "taxinomies", "manuels de philosophie" ou "listes", terminologie qui a le mérite d'exprimer la fonction de ces textes mais qui reste trop vague. Un autre terme, "doxographie", semble avoir prévalu parmi tous, étant une dénomination plus pertinente pour se référer à un genre littéraire. En effet, la tradition doxographique occidentale, fondée par le *Phisikos doxai* de Théophraste (c. 372 - 288 a.n.e.), disciple d'Aristote, se compose de traités qui élaborent des histoires de la philosophie⁴. Il s'agit donc de traités historiques, organisés de façon chronologique. Cependant, dans le cas des *siddhāntas*, le terme "doxographie" apparaît inexact, car les *siddhāntas* ont « des buts de polémique. Ce ne sont donc pas des ouvrages d'histoire de la philosophie mais plutôt des examens contradictoires des systèmes philosophiques⁵. » En effet, les *siddhāntas* ne rendent pas une vision historique du développement du bouddhisme mais plutôt de sa diversité doctrinale, en vue d'établir la position philosophique d'une école face aux autres et d'en défendre le caractère prééminent.

Par contre, on trouve dans la littérature philosophique occidentale un type de textes plus proche des *siddhāntas*, les *summa*. En effet, « le vocable *summa* fut utilisé au XII^e siècle pour désigner une collection de sentences [...] qui constituait l'une des formes d'expression systématique des principales propositions théologiques et des problématiques impliquées en elles. [Mais ce furent en particulier les *summa philosophiae* ou *summa theologica* qui] menèrent à maturité les commentaires systématiques sur les problèmes suscités par les sommes ordonnées de sentences [*i.e.* les *summa*]⁶. » C'est donc leur caractère de compendium de doctrines, classées par écoles, qui différencie les *summa* de l'ordre chronologique ou historique des doxographies. Le terme de "somme philosophique" présente ainsi des avantages dans le domaine de l'histoire des religions et, notamment, au niveau étymologique, si l'on tient compte du nom complet du genre, *siddhāntasamgraha* (tib. *grub mtha' bsdus pa*), qui désigne des compendiums ou "sommés" (skt. *samuccaya*, *samgraha*; tib. *bsdus pa*) de "systèmes philosophiques" (skt. *siddhānta*; tib. *grub mtha'*). En ce sens, les

⁴ Ferrater Mora, 1994 : 937.

⁵ Renou et Filliozat, 1996 : § 1364.

⁶ Ferrater Mora, 1994 : 3417.

siddhāntasaṃgraha se caractérisent par le fait d'être des compendiums à fonction de réfutation (skt. *pratiṣedha* ; tib. 'gag pa, brgal ba), dans le cadre des polémiques scolastiques, mais dont la caractéristique ultime reste la mise en place d'une classification hiérarchique des diverses écoles de pensée.

b. Les sommes philosophiques

Parmi les sommes philosophiques indiennes, les sources sanskrites principales pour l'historiographie de la philosophie indienne sont d'une part le *Sarvadarśanasamgraha* du vedāntin Sāyaṇa Mādhava (XIV^e siècle), qui suit le modèle du plus ancien *Sarvasiddhāntasaṃgraha*, attribué selon la tradition à Śaṅkara (c. VIII^e siècle), et d'autre part le *Raddarśanasamuccaya* du jaina Haribhadra (VI^e siècle)⁷. Dans le bouddhisme, le *Tarkajvāla* de Bhāvaviveka (VI^e siècle), fondateur de l'école Svātantrika, est l'une des premières sommes philosophiques dont on ait connaissance⁸. Au Tibet, lors des premiers contacts avérés entre des maîtres bouddhistes et des savants tibétains, sous le règne de Khri srong lde'u btsan (742 - c. 797), on constate que les principales figures du processus de diffusion du bouddhisme se servirent pour la transmission de ces doctrines de schémas siddhāntiques, forme littéraire que leurs disciples tibétains reprirent par la suite.

En effet, Śāntarakṣita (VIII^e siècle), le premier abbé du *vihara* de Samye (tib. *bsam yas*), composa le *Tattvasamgraha* (*La somme des tattvas*), qui représente la somme philosophique (de type indien) la plus ancienne parmi les sources de cette période. En effet, l'auteur y expose les principales doctrines des différentes écoles philosophiques indiennes⁹. Kamalaśīla (VIII-IX^e siècles), son disciple et protagoniste du Débat de Samye (c. 792-794), composa ensuite un important commentaire de ce texte, bien que son œuvre la plus significative reste le *Bhāvanākrama* (*Les étapes de la méditation*). Plus tard, on attribue à deux des premiers *lo tsā ba* tibétains, Ye shes sde et Dka ba dpal brtsegs (IX^e siècle), la composition du *Lta ba khyad par* (*Les vues distinctes*) et du *Lta ba rim pa bshad pa* (*L'exposition sur la série des vues*), respectivement. Quant au *Lta ba'i khyad par*, il pourrait être considéré comme "le traité tibétain le plus ancien du genre des *grub mtha'* que nous connaissons¹⁰, *i.e.*, d'auteur tibétain, bien que "Ye she sde ait si bien suivi le modèle śāstraïque établi par ses devanceurs indiens que son *Lta ba'i khyad par* ne se distingue guère d'un traité de maint *paṇḍit* indien¹¹". Il faut tenir compte également du *Bsam gtan mig sgron* (*La lampe de l'œil de la contemplation*) de Gnubs chen Sangs rgyas ye shes (IX/X^e siècle), qui rend compte des principales tendances du bouddhisme caractérisant la période impériale : les deux courants du Mahāyāna qui s'opposèrent lors du Débat de Samye, à savoir le système subitiste *chan* (skt. *sakṛtprāveśikanirvikalpabhāvanā* ; tib. *cig car*

⁷ Dasgupta, 1992 : vol. 1, p. 2.

⁸ Ruegg, 1981b : 62.

⁹ *I.e.* Jaina, Lokāyata, Sāṃkhya, Nyāya, Mīmāṃsā, Aupaniṣadika (Advaitadarśana, selon Kamalaśīla) et Vātsīputriya (Ruegg, 1981b : 89).

¹⁰ Ruegg, 1981a : 211.

¹¹ *Ibid.* : 227.

'jug pa'i sgom) et le système graduel Mādhyamika (skt. *kramaprāveśikabhāvanā* ; tib. *rim gyis 'jug pa'i sgom*), ainsi que les tantras du Mahāyoga et le Dzogchen. Bien qu'il présente une classification quadruple des écoles bouddhiques, en suivant probablement le modèle classificatoire de l'école chinoise Tendai¹², on ne peut pourtant pas le considérer comme un traité scolastique et, de cette façon, non plus une somme philosophique.

Par contre, un autre texte considéré dans l'école Rnying ma comme un exemple de *siddhānta*¹³, le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, mérite toute notre attention. En fait, c'est une exposition de l'approche de la Grande Perfection en s'appuyant sur l'exposition de l'étape d'accomplissement (tib. *rdzogs rim*) du *maṅḍala* des divinités paisibles et courroucées (tib. *zhi khro*) du Mahāyoga, selon le *Guhyagarbhatantra* (tib. *Rgyud gsang ba snying po*), le *Tantra de la matrice essentielle*.

Le *Man ngag lta ba'i phreng ba* présente une première partie introductive qui, en suivant le schéma d'une somme philosophique, expose de façon succincte les différentes vues erronées (skt. *viparyāśadrṣṭi* ; tib. *phyin ci log gi lta ba*) non bouddhistes, *i.e.* la vue des agnostiques (tib. *phyal ba*), la vue des matérialistes (tib. *rgyang 'phen*), la vue des nihilistes (tib. *mur thug pa*) et celle des éternalistes (tib. *mu steg pa*) ; ainsi que les diverses voies doctrinales (skt. *yāna* ; tib. *theg pa*) bouddhiques, *i.e.* (1) la voie des auditeurs (tib. *nyon thos kyi theg pa*), (2) la voie des bouddhas pour-soi (tib. *rang sangs rgyas kyi theg pa*), (3) la voie des bodhisattvas (tib. *byang chub sems dpa'i theg pa*), (4) la voie des Kriyātantras (tib. *bya ba'i rgyud kyi theg pa*), (5) la voie des Ubhayatantras (tib. *gnyis ka'i rgyud kyi theg pa*) et (6) la voie des Yogatantras (tib. *rnal 'byor rgyud kyi theg pa*). A la suite de la description de ces trois voies tantriques (4-6), que le texte nomme voie tantrique de l'ascèse du yoga externe (tib. *rnal 'byor phyi pa thub pa'i rgyud kyi theg pa*), on trouve encore trois vues comprises dans une septième voie, (7) la voie tantrique des moyens pratiques du yoga interne (tib. *rnal 'byor nang pa thabs kyi rgyud kyi theg pa*)¹⁴ : l'approche de la génération (tib. *bskyed pa'i tshul*), l'approche de l'accomplissement (tib. *rdzogs pa'i tshul*) et l'approche de la grande perfection (tib. *rdzogs pa chen po'i tshul*), qui constitue le centre de l'exposition du texte. En guise de conclusion, le texte décrit brièvement les différentes ascèses propres aux différents systèmes philosophiques, complétant l'exposition de la triade de la vue (tib. *lta ba*) ou base (tib. *gzhi*), de la méditation (tib. *sgom pa*) ou chemin (tib. *lam*), et de la conduite (tib. *spyod pa*) ou résultat (tib. *'bras bu*). C'est ainsi que le *Man ngag lta ba'i phreng ba* imbrique d'une façon singulière l'étape méditative (tib. *sgom rim*) de l'accomplissement graduel (tib. *rdzogs rim*) dans la structure d'une somme philosophique, ce qui permet d'insérer la vue de la

¹² Achard, 1999 : 23, n. 41. Cependant, cette structure proviendrait peut-être du *Byang chub sems kyi sgom pa* de Mañjuśrimitra (*Ibid.* : 54, n. 2).

¹³ Karmay, 1988b : 137.

¹⁴ *Man ngag lta ba'i phreng ba* : 294.21. *rnal 'byor nang pa thabs kyi rgyud kyi theg pa la zhugs pa rnams kyi lta ba ni rnam pa gsum ste/*. Bien que par la suite elles soient qualifiées d'"approches" (tib. *tshul*) et non de "voies" (tib. *theg pa*), Rong zom explicite bien qu'il s'agit là de trois "vues" (tib. *lta ba*) différentes, ce qui permet de les interpréter comme des "systèmes philosophiques" (tib. *grub mtha'*), car "la vue c'est le système philosophique" (*Le commentaire* : 314. *lta ba ni grub pa'i mtha' ste/*).

Grande Perfection au sommet du bouddhisme sūtrique et tantrique, selon un modèle à sept voies.

Le texte présente donc une structure fondamentale qui permettra la formulation ultérieure d'un modèle siddhāntique propre au bouddhisme tibétain, celui des "Neuf étapes de la voie"¹⁵. En effet, un trait caractéristique de la pensée de l'école Rnying ma, mais aussi du Bon¹⁶, est l'organisation de son corpus doctrinal selon un système composé de neuf étapes qui, de façon graduelle et propédeutique, aboutissent à l'enseignement de la Grande Perfection, la voie supérieure (tib. *theg mchog*) dans ces deux écoles. Trace des origines du Dzogchen au sein de l'école Rnying ma, le système des "Neuf étapes de la voie" est ainsi une formulation propre au bouddhisme tibétain sans équivalents ou précédents avérés dans l'histoire du bouddhisme¹⁷. Tout en relevant du genre littéraire classique indien des sommes philosophiques, elle intègre d'une façon originale l'une des doctrines fondamentales du bouddhisme Mahāyāna, celle des étapes de la méditation (skt. *bhāvanākrama* ; tib. *sgom rim*), propre aux textes qui décrivent la progression graduelle sur le chemin de la délivrance (skt. *muktimārga* ; tib. *thar lam*). Ainsi, la somme philosophique des "Neuf étapes de la voie" donne à l'exposition des systèmes philosophiques une structure graduelle propre aux étapes de la pratique méditative, intégrant approches méditatives (skt. *naya*; tib. *tshul*) et vues philosophiques (skt. *drṣṭi*; tib. *lta ba*).

2. Origines philosophiques

a. La composition d'une somme philosophique originale

Depuis le séjour au Khams de l'*ācārya* Smṛtijñānakīrti (fin X^e-début XI^e siècle), censé être le dernier traducteur des tantra anciens¹⁸, la systématisation des doctrines des anciennes traductions des tantra précédents (tib. *gsang sngags snga 'gyur rnying ma*)¹⁹ subit un long processus dans lequel il fallut faire face aux réfutations et controverses dues au renouveau du bouddhisme au Tibet à partir du XI^e siècle. Cette période se caractérisa par la prééminence des courants

¹⁵ Ceci est déjà décrit dans le manuscrit PT 489 de Dunhuang (Kapstein, 2000 : 13), bien que selon un modèle ne correspondant pas à celui que retiendra plus tard l'école Rnying ma (Cf. Hackin, 1924 : 1-2 et 31-32) : « — Si on demande quelles sont les neuf voies graduelles, ce sont la voie des hommes, la voie des dieux, la voie des auditeurs, la voie des bouddha pour-soi, la voie des sūtras, la voie des bodhisattva, le yoga, le kriyā et l'upāya. » Cette liste est suivie de l'énumération des quatre types de yoga (le yoga, le mahāyoga, l'anuyoga et l'atiyoga) et celle des quatre types du kriyā (le kriyā des auditeurs, le kriyā des bouddha pour-soi, le kriyā des sūtra et le kriyā des bodhisattva) et de l'upāya (l'upāya des auditeurs, etc.).

¹⁶ Dans cette étude, les "Neuf étapes de la voie" du Bon ne sont pas abordées afin de mieux délimiter le sujet.

¹⁷ Karmay, 1988b : 148 et Kapstein, 2000 : 13.

¹⁸ Karmay, 1998a : 76.

¹⁹ La notion de "*rnying ma*" en opposition à "*gsar ma*" semble n'être apparue qu'au XIII^e siècle, dans le cadre de la littérature polémique (communication personnelle de Gene Smith). En effet, même les écoles *gsar ma* semblent se être consolidées au XIII^e siècle, quand leurs classifications des systèmes philosophiques se sont homogénéisées (Kapstein, 1995 : 276). On voit ici l'importance des *siddhānta* pour l'étude historique des écoles de pensée.

provenant de l'Inde. C'est pourquoi les textes et les anciennes traductions dont les origines et les influences étaient beaucoup plus cosmopolites (d'Inde, mais aussi de Chine et d'Asie Centrale, ainsi que la tradition autochtone), se virent obligées d'affirmer leur identité en prouvant leur accord avec le bouddhisme indien. Ce à quoi s'employèrent des maîtres comme le *mahāpāṇḍita* Rong zom Chos kyi bzang po (XI^e siècle), qualifié d'"ornement de la couronne de tous les savants du Pays des Neiges"²⁰. Figure clé des origines de l'école Rnying ma, il illustre bien en même temps la transition de la tradition ancienne dans la période post-impériale et l'interaction avec les nouvelles lignées doctrinales provenant de l'Inde.

La caractéristique générale de l'œuvre de Rong zom est la défense contre les critiques faites au Dzogchen, au moyen de l'harmonisation de ce dernier avec le bouddhisme tantrique, *i.e.* le Mahāyoga, notamment dans le cadre du *Gsang ba snying po*. Ainsi, l'une de ses œuvres centrales, le *Theg chen tshul 'jug*, *L'introduction au système de la Grande Voie*, bien que présentant une exposition détaillée des doctrines de l'*abhidharma*, notamment dans ses deux premiers chapitres, est en fait le plus ancien traité de Dzogchen à caractère polémique, *i.e.* qui défend le système de la Grande Perfection face aux critiques et réfutations (tib. *sun 'byin*)²¹. Par la suite, quelques-unes des plus importantes œuvres de Rong zom furent consacrées à l'exégèse de la Grande Perfection dans le contexte du *Gsang ba snying po*, notamment *Le commentaire*; le *Dkon cog 'grel* (*Le commentaire précieux*); le *Snang ba lhar bsgrub* (*La démonstration de la divinité des apparences*); ou encore le *Mtshan brjod kyi 'grel* (*Le commentaire du Mañjuśrīnāmasaṅgīti*).

Le commentaire de Rong zom du *Man ngag lta ba'i phreng ba* n'est pas seulement une exégèse du texte de Padmasambhava, c'est aussi un traité original dont la portée dépasse de loin le texte racine. C'est pourquoi, considérant que ce dernier n'est pas à proprement parler un *siddhānta*, comme les *siddhāntas* du *snga dar* qui ou bien suivent des modèles indiens (comme le *Lta ba khyad par*), ou bien exposent des aspects de la pratique méditative sans être des traités scolastiques (comme le *Bsam gtan mig sgron* ou le même *Man ngag lta ba'i phreng ba*), on peut dire que *Le commentaire* est le premier traité à présenter la structure propre aux *siddhāntas* de la littérature scolastique mahāyanique et à exposer un modèle *siddhāntique* original du bouddhisme tibétain, *i.e.* les "Neuf étapes de la voie", dans sa forme définitive. De ce fait, on peut le considérer comme la première somme philosophique proprement tibétaine.

En effet, *Le commentaire* est un traité qui relève de la scolastique bouddhique : il est davantage orienté vers l'exposition systématique des diverses vues et voies doctrinales que vers la pratique. Ainsi, avec une grande clarté syntaxique et une grande concision, le texte est structuré autour de l'exposition graduelle des différentes écoles non bouddhiques et bouddhiques, en construisant la hiérarchie propre aux "Neuf étapes de la voie", mais en détaillant aussi les sous-écoles correspondantes. Des sentences choisies du texte racine, analysées mot

²⁰ L'expression provient de Mi pham rgya mtsho (1846-1912). *Rong zom gsung 'bum dkar chag me tog phreng ba* : 3.4. *gangs can mkhas pa yongs kyi gtsug gi rgyan!*.

²¹ Karmay, 1988b : 125.

par mot (tib. *tshig 'grel*) dans le commentaire, sont suivies de l'explication de chacune des écoles. L'ensemble du texte élabore un schéma précis comprenant des références croisées entre les différents systèmes philosophiques, ce qui produit une grande cohésion interne. De plus, pour chaque voie sont exposés la vue (tib. *lta ba*), la méditation (tib. *sgom pa*) et le résultat (tib. *'bras bu*) correspondants, ainsi que la terminologie basique, avec mention de l'étymologie sanskrite et des définitions précises.

Bien que ni le *Man ngag lta ba'i phreng ba ni Le commentaire*, qui reste très fidèle au texte racine, ne mentionnent les "Neuf étapes de la voie", on trouve dans le *Dkon cog 'grel* (exégèse du *Gsang ba snying po*) une référence explicite à la somme philosophique, que Rong zom fait remonter à Padmasambhava :

« — Tel qu'il est énoncé dans *La guirlande des vues sur les préceptes essentiels*, il est aussi l'enseignement de la voie en neuf parties : les trois classes de caractéristiques, les trois classes de tantras externes et les trois classes de tantras internes²². »

En effet, comme tout *siddhānta* relève d'une "vue" portant sur l'ensemble des systèmes de pensée, c'est-à-dire la façon par laquelle une tradition considère ses propres doctrines en relation avec celles d'autres traditions selon un modèle hiérarchique, et qui provient d'une écriture faisant autorité (tib. *gzhung*), Rong zom donne comme source, pour le *siddhānta* de l'école Rnying ma, les "préceptes essentiels" de Padmasambhava sur le *Gsang ba snying po*.

b. Le *Gsang ba snying po*

Le *Tantra de la matrice essentielle*²³, tantra racine (skt. *mūlatantra* ; tib. *rtsa rgyud*) parmi les dix-huit tantras du cycle du Filet d'Illusion (skt. *māyājāla* ; tib. *sgyu 'phrul drwa ba*), du Mahāyoga (tib. *rnal 'byor chen po*), est donc pour Rong zom la source ultime du système siddhāntique des "Neuf étapes de la voie". Mais, comme Rong zom lui-même l'explique dans le *Dkon cog 'grel*, le *Gsang ba snying po* affirme l'existence de cinq voies doctrinales :

« — Ainsi, bien qu'on fasse tourner la roue de la doctrine avec des approches différentes, selon les disciplines, on énonce 84.000 portails de la doctrine à partir de cinq voies. A part celles-là, on enseigne les cinq systèmes philosophiques, dont l'aboutissement est le suprême *Gsang ba'i snying po*, qui énonce les différentes disciplines. Les cinq voies sont : la voie des dieux et des hommes, la voie des auditeurs, la voie des bouddhas pour-soi, la voie des bodhisattvas et la voie essentielle insurpassable²⁴. »

²² *Dkon cog 'grel* : 47.7-9. *theg pa ni rnam pa dgur bstan pa yang yod de/ man ngag lta ba'i phreng ba las gsungs pa ltar/ mtshan nyid sde gsum dang/ phyi rgyud sde gsum dang/ nang rgyud sde gsum mo/*

²³ Sous le titre complet de *Gsang ba snying po de kho na nyid nges pa* voir H. Ui et al. (éd.) *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*. Sendai, Tōhoku University, 1934, n° 832 ; *Bka' 'gyur* (Otani n. 455) et *Rnying ma rgyud 'bum* (éd. Sde dge, vol. 8, fol. 1b-26.a).

²⁴ *Dkon cog 'grel* : 43.13-20. *de ltar tshul sna tshogs kyis chos kyi 'khor lo bskor ba de dag kyang/ 'dul ba'i dbang gis theg pa lnga yi sgo nas chos kyi sgo mo brgyad khri bzhi stong gsungs shing gsung bar 'gyur la/ de dag las kyang grub pa'i mtha' lnga zhig ston te/ de dag gi mthar thug pa ni dpal gsang ba'i snying po de kho na nyid nges pa 'di nyid yin no zhes shes par bya'o/ de la 'dul ba'i dbang gis gsung gis 'dul ba'i bye brag go/ theg pa lnga ni/ lha dang mi'i theg pa dang/ nyan thos kyi theg pa dang/ rang byang chub kyi theg pa dang/ byang chub sems dpa'i theg pa dang/ gsang ba bla na med pa'i theg pa'o/*

On trouve ensuite, dans le III^e chapitre du *Gsang ba snying po* l'exposition de ces cinq voies en tant qu'adéquation des multiples doctrines aux différents moyens nécessaires pour discipliner (tib. *'dul ba*) les êtres :

« — Selon la discipline, la voie des dieux et des hommes, la voie des auditeurs, la voie des bouddhas pour-soi, la voie des bodhisattvas et la voie tantrique insurpassable énoncent 84.000 doctrines en tant qu'antidotes aux 84.000 afflictions conceptuelles de l'ignorance²⁵. »

En effet, ce sont les cinq classes d'êtres selon les cinq types de destinées (tib. *'gro ba*) qui déterminent en fait le schéma siddhāntique du *Gsang ba snying po*, tel qu'il est exposé au début du même chapitre :

« — Chaque grand bouddha bienheureux, grâce aux quatre disciplines²⁶, agit pour le bien des cinq classes d'êtres²⁷. »

C'est pourquoi, à partir des cinq types d'existence, on établit cinq cheminements différents, selon le sens de la notion de "voie" (tib. *theg pa*), tel que l'expose Rong zom dans le *Dkon cog 'grel* :

« — L'étymologie de ce qu'en général on appelle "voie" c'est "*yāna*", puisque c'est le terme qui indique "l'action d'aller" et donne l'image du "chemin". Le parcours permet de pouvoir accéder, par exemple, au *nirvāṇa*, à l'ensemble des écritures et même à son contenu. Les cinq voies parfaitement établies sont expliquées complètement par le suprême *Gsang ba'i snying po*. Quant aux voies en accord avec les écritures de la parole du Bouddha on ne peut pas en saisir exactement le nombre²⁸. »

c. L'herméneutique de la voie en neuf parties

Mais alors, comment expliquer la transition entre les cinq voies exposées dans le tantra racine, en passant par les sept voies décrites par le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, et les neuf voies dont Rong zom parle²⁹ ? Il faut se reporter au XIII^e chapitre du *Gsang ba snying po*, où l'on peut trouver un bref exposé sur l'herméneutique du sens des tantras (tib. *rgyud kyi bshad thabs*) :

²⁵ *Gsang ba snying po* : 7a.2-3. *'dul ba'i dbang gis lha dang mi'i theg pa dang/ nyan thos kyi theg pa dang/ rang byang chub kyi theg pa dang/ byang chub sems dpa'i theg pa dang/ bla na med pa sngags kyi theg pas/ ma rig pa'i rnam par rtoḡ pa nyon mongs pa stong phrag brgyad cu rtsa bzhi'i gnyen por/ chos stong phrag brgyad cu rtsa bzhi gsungs sol.*

²⁶ La discipline par les grands mérites du corps d'un bouddha (tib. *sku bsod nams chen pos 'dul ba*), la discipline par la perception directe de l'esprit d'un bouddha (tib. *thugs mngon sum pas 'dul ba*), la discipline par des miracles inconcevables (tib. *rdzu 'phrul bsam gyis mi khyab pas 'dul ba*) et la discipline par la connaissance de la parole d'un bouddha (tib. *gsung rig pas 'dul ba*).

²⁷ *Ibid.* : 6b.3-4. *thub pa chen po bcom ldan 'das re res 'dul ba rnam pa bzhis 'gro ba lnga'i don mdzad/* Les cinq classes d'êtres sont les êtres des enfers, les *preta*, les animaux, les humains et les dieux (avec les *asura*). On pourrait penser aussi que le terme "*'gro ba lnga*" fait référence aux "*rigs lnga*", les cinq *gotra* exposés dans le *Laṅkāvatārasūtra* : *śrāvakaḡotra, pratyekagotra, tathāgatagotra, aniyatagotra* et *agotra* (Cf. Suzuki, 2003 : § 20).

²⁸ *Dkon cog 'grel* : 46.15-20. *spyir theg pa zhes bya ba'i nges tshig ni/ ya na zhes bya ba 'gro ba'i bya ba ston pa'i tshig yin pas tshig gzugs por lam la bya'o/ brgyud nas ni mya ngan las 'das pa dang/ gzhung gi tshogs dang/ brjod bya lta bu la yang 'jug par shes par bya'o/ theg pa lngar rnam par gzhag pa 'di ni/ dpal gsang ba'i snying po 'di nyid kyi dbang du bshad par zad kyi/ bka' spyi'i gzhung la grags pa ltar na theg pa la ni grangs nges pa kho na gzung du yod pa ma yin te/.*

²⁹ Cf. note 22.

« — L'objet de la non compréhension, de la compréhension déviée, de la compréhension partielle, de la compréhension incomplète, de la discipline, de l'esprit, de l'essence [de l'esprit] et de l'essence immanente [de l'esprit], reste occulte et secret à cause des sentences qui, en s'appuyant sur la juxtaposition de mots construits avec des graphèmes et des phonèmes, le définissent. Ainsi, sa révélation demeure dans l'esprit adamantin du maître³⁰. »

Ce passage du *Gsang ba snying po* interpolé dans *Le commentaire* n'est que la suite de la citation que le *Man ngag lta ba'i phreng ba* donnait déjà pour définir l'approche de la Grande Perfection. Elle permet à Rong zom d'approfondir l'exégèse du *Gsang ba snying po*, déjà initiée par le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, afin d'accorder les deux sources en identifiant chacun des niveaux herméneutiques du *Gsang ba snying po* avec les voies doctrinales exposées par le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, i.e. en révélant le sens caché (tib. *sbas don*), tel que le soutient le tantra lui-même³¹. Ainsi, la non compréhension (tib. *ma rtogs*) est celle des agnostiques (tib. *phyal ba*) et des matérialistes (tib. *rgyang 'phen*) ; la compréhension déviée (tib. *log par rtogs*) est celle des nihilistes (tib. *mur thug pa*) et des éternalistes (tib. *mu steg pa*) ; la compréhension partielle (tib. *phyogs rtogs*) est celle des auditeurs (tib. *nyon thos*) et des bouddhas pour-soi (tib. *rang sangs rgyas*) ; la compréhension incomplète (tib. *yang dag nyid ma rtogs*) est celle des bodhisattvas (tib. *byang chub sems dpa'*) ; la discipline (tib. *'dul ba*) est l'objet des Kriyātantras (tib. *bya ba'i rgyud*) ; l'esprit (tib. *dgongs pa*) est l'objet des Yogatantras (tib. *rnal 'byor rgyud*) ; l'essence de l'esprit (tib. *gsang ba*) est l'objet de l'approche du Mahāyoga (tib. *rnal 'byor chen po'i tshul*) ; et enfin, l'essence immanente de l'esprit (tib. *rang bzhin gsang ba*) est l'objet de l'approche de la Grande Perfection (tib. *rdzogs pa chen po'i tshul*)³².

En effet, l'utilisation du schéma en huit catégories du *Gsang ba snying po*, sert à Rong zom de "pont" pour expliquer la formation de la somme philosophique des "Neuf étapes de la voie" à partir du *Man ngag lta ba'i phreng ba*, où le "yoga interne" (tib. *rnal 'byor nang pa*), qui correspond au Mahāyoga, était en fait la septième et dernière voie. Dans son commentaire, Rong zom reste fidèle au texte racine et ne mentionne que sept voies, en prenant comme moyen herméneutique (tib. *bshad thabs*) les huit catégories du *Gsang ba snying po*. Il fait en sorte que la notion de Dzogchen n'indique plus une étape méditative appartenant au Mahāyoga, mais une "voie" en soi, ce qui établit les bases

³⁰ *Le commentaire* : 303.7-10. *ma rtogs pa dang log par rtogs/ phyogs rtogs yang dag nyid ma rtogs/ 'dul ba dgongs pa gsang ba dang/ rang bzhin gsang ba'i don rnams ni/ yi ge sgras btags ming tshogs la/ brten(d) pa'i tshig gis rab mtshon tel/ khong nas gab sbas don 'byin(d) pa/ ston pa rdo rje'i thugs la gnas/*. Le passage correspond à *Gsang ba snying po* : 23a.1-2.

³¹ Le "sens caché", qui est l'une des Quatre méthodes d'explication (tib. *bshad tshul bzhi*) du système herméneutique des Sept ornements (tib. *rgyan bdun*) et l'un des Six extrêmes (tib. *mtha' drug*) ou Six préceptes (tib. *gdams ngag drug*), est en effet associé à la phase d'accomplissement (tib. *rdzogs rim*) dont le *Gsang ba snying po* fait l'exposition (Cf. Broido, 1981). On peut ainsi penser que ce passage signale la clef interprétative du tantra et justifie l'emprunt qu'en fait Rong zom dans *Le commentaire*. Cf. aussi Pierre Arènes (1998) : "Herméneutique des *tantra* : étude de quelques usages du 'sens caché' ", in *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 21, n°2, pp. 173-227.

³² *Le commentaire* : 303.11-304.8.

exégétiques pour la formation d'un système à neuf voies³³. Mais, plus encore, Rong zom développe son analyse en prenant la définition que donne le *Man ngag lta ba'i phreng ba* du principe des "trois étapes de la génération et de l'accomplissement"³⁴ (tib. *bskyed rdzogs gsum*) comme "la génération graduelle de trois *samādhis*"³⁵, en les interprétant en tant que moyens herméneutiques :

« — Même si on établit l'approche du yoga interne par le biais des trois approches de la génération, de l'accomplissement et de la grande perfection, les tantras ont une source unique. Mais si l'approche de la méditation du *maṇḍala* des divinités est unique, par rapport aux différents discernements et aux capacités contemplatives des yogins, [la méditation] est expliquée en trois approches. Et pour chaque écriture, il y a une prédominance majeure ou mineure des trois approches [...] [puisqu'] les approches sont des moyens et des portes pour pénétrer le sens³⁶. »

On voit donc comment Rong zom explique la pratique méditative à travers la méthode épistémologique et herméneutique propre à la scolastique du bouddhisme Mahāyāna indien. C'est peut-être pour répondre au besoin de démontrer l'authenticité des doctrines de la Grande Perfection, objet de controverse et réfutations, notamment dans le contexte de la tradition naissante Bka' gdams³⁷.

d. Le surpassement des voies par le Dzogchen

Il faut comprendre aussi que la singularité du système des "Neuf étapes de la voie" réside aussi dans le fait qu'il dépasse la structure graduelle des sommes philosophiques. En effet, en plus des cinq voies du *Gsang ba snying po*, Rong zom répertorie dans le *Dkon cog 'grel* différentes énumérations possibles des

³³ Voir ci-après.

³⁴ L'étape de la génération (tib. *bskyed rim*), l'étape de l'accomplissement (tib. *rdzogs rim*) et leur complétion totale (tib. *rdzogs chen*).

³⁵ *Man ngag lta ba'i phreng ba* : 294.2-3. *ting nge 'dzind rnam pa gsum rim gyis bskyed/*. Il faut noter aussi que Buddhaguhya, l'un des trois introducteurs du *Gsang ba snying po* au Tibet, selon la tradition, divise la phase d'accomplissement en trois catégories de *samādhi*, dont la dernière est appelée "*rdzogs pa'i rdzogs pa*" et que dans les tantra *gsar ma ba*, le terme "*rdzogs chen*" apparaît aussi comme l'aboutissement de la pratique du "*rdzogs rim*" (Karmay, 1988b : 138). La critique de Sakya Paṇḍita (1182-1251) du système des "Neuf étapes de la voie" est basée aussi sur l'affirmation que "*yoga*", "*mahāyoga*", "*anuyoga*" et "*atiyoga*" seraient des niveaux de *samādhi* et non des niveaux tantriques, et que l' "*atiyoga*" serait l'équivalent de "*rang byung ye shes*", le fruit du "*rdzogs rim*" (Karmay, 1988b : 147-148). En effet, dans le *Sdom gsum gyi rab tu bye ba'i bstan bcos* (fol. 62b.6), il affirme que "la vue de l'Atiyoga est la connaissance primordiale mais n'est pas une voie" (Dudjom Rinpoche, 1991 : 907). Cependant, quelques maîtres *dge lugs pa*, comme le Paṇ chen Blo bzang chos kyi rgyal mtshan (1567-1662), acceptèrent le *Man ngag lta ba'i phreng ba* en tant qu'œuvre originale du Dzogchen (Karmay, 1998a : 96).

³⁶ *Le commentaire* : 334.2-6 [...] 341.7. *rnal 'byord nang pa'i tshul la/ bskyed rdzogs rnam pa gsum gyi tshul gsum du gzhag pa' ni/ rgyud kyi gzhung gcig gam/ lha'i dkyil 'khor gcig bsgom pa'i tshul la'ang/ rnal 'byord pa shes rab dang ting nge 'dzind gyi stobs che chung gi bye brag gis/ tshul gsum du bshad pa yin la/ gzhung so so la yang tshul gsum gyi shas che chung gi bye brag yod do [...] don la 'jug pa'i thabs dang sgo ni tshul lo/*.

³⁷ Dans le décret royal (tib. *bka' shog*) de Pho brang Zhi ba 'od (1092), le *Do rje 'da' ka ma*, texte subsidiaire du *Man ngag lta ba'i phreng ba*, d'après Sog zlog pa, fait partie des textes réfutés et il est dit à son propos que « les théories de la Grande Perfection sont mélangées avec les doctrines hindoues » (Karmay, 1998a : 37).

voies doctrinales³⁸ : la voie unique d'après le *'Phags pa rtogs chen phyag rgya pa* ; les deux voies, *i.e.* le Hīnayāna et le Mahāyāna ou le Lakṣaṇayāna et le Vajrayāna ; les trois voies, *i.e.* le Śrāvākayāna, le Pratyekabuddhayāna et le Anuttarayāna ; les quatre voies, selon le *Ma mo gsang ba'i thig le* de Padmasambhava, *i.e.* le Lakṣaṇayāna, le Kriyātantrayāna, le Caryātantrayāna et le Yogatantrayāna, qui est une classification des tantras inférieurs ; les cinq voies d'après le *Gsang ba snying po* ; les neuf voies d'après le *Man ngag lta ba'i phreng ba* ; les 84.000 portails ; les voies illimitées, d'après le *Laṅkāvatārasūtra* ; et même l'absence de voie, d'après le *Laṅkāvatārasūtra*³⁹, le *Dkon cog brtsegs pa* et les tantras.

Alors, face à cette multiplicité et à cette impossibilité de compter les doctrines et les voies, le *Dkon cog 'grel* explique comment le Dzogchen transcende en fait les *siddhāntas*, *i.e.* les approches graduelles :

« — Toutes les voies jaillissent de la Grande Perfection et, puisque les enseignements y aboutissent [...] et que toutes les voies bouddhiques expliquent l'égalité de toutes les doctrines et la concordance des résultats [...], l'accomplissement correct de toutes les pratiques est la Grande Perfection⁴⁰. »

En effet, la supériorité du Dzogchen dans les "Neuf étapes de la voie" lui permet d'embrasser et de réfuter les autres systèmes philosophiques et garantit, ainsi, sa "canonicité" :

« — Le sens du terme "écritures canoniques", à part d'être celui d'"āgama", est aussi celui de "support" ou de "base". Mais même si la caractéristique de la parole du Bouddha est de prévaloir complètement, même avec tous les discours du Bouddha, on ne peut ni enseigner l'approche de la Grande Perfection ni la contredire. Et comme on ne peut pas l'éblouir, l'approche de la Grande Perfection peut enseigner tous les systèmes philosophiques de toutes les voies doctrinales, sans les mélanger les uns avec les autres, et elle arrive ainsi à les réfuter tous⁴¹. »

Et ainsi, selon la vue du *maṅḍala* de l'approche de la Grande Perfection (tib. *rdzogs pa chen po'i tshul gyi dkyil 'khor*), même le chemin se trouve transcendé :

³⁸ *Dkon cog 'grel* : 46.20-47-21.

³⁹ En fait le *Laṅkāvatārasūtra* expose l'existence de diverses voies comme moyen propédeutique, puisque les voies restent innombrables tant que l'esprit poursuit sa quête. Ainsi, il expose les cinq voies (skt. *devayāna*, *brahmāyāna*, *śrāvākayāna*, *pratyekabuddhayāna* et *tathāgatayāna*), les trois voies (skt. *triyāna*, *yānatraya*) et la voie unique (skt. *ekayāna*), même si, en fait, « quand il y a une révolusion dans l'esprit alors il n'y a pas ni voie ni voyageur » (Cf. Suzuki, 2003 : § 21, 56).

⁴⁰ *Dkon cog 'grel* : 131.14-24 : *theg pa thams cad rdzogs pa chen po las byung zhing der gtan la phab par ston pa'i phyir* [...] *sangs rgyas kyi theg pa thams cad ni chos mnyam pa nyid dang mthun pa'i 'bras bu yin par bshad do/* [...] *grub pa'i mtha' thams cad kyang phyin ci ma log par mthar thug pa ni rdzogs pa chen po yin/*.

⁴¹ *Theg chen tshul 'jug* : 474.8-14. *lung zhes bya ba'i don ni/ a ga ma zhes bya ba'i sgra gzhan las 'ongs pa la yang bya/ rten dang gzhir gyur pa la'ang bya stel dngos su rgyal ba'i bka'i mtshan nyid la bya/ de lta bu'i bka' thams cad kyi kyang rdzogs pa chen po'i tshul ston par byed kyang mi nus/ gnod pa sgrub par byed kyang mi nus tel/ zil gyis gnon mi nus la/ rdzogs pa chen po'i tshul gyis ni/ theg pa thams cad kyi grub pa'i mtha' thams cad kyang so so ma 'dres par ston par byed kyang nus la/ thams cad sun 'byin par byed kyang nus tel/*.

« — Tous les phénomènes indissociables du *samsāra* et du *nirvāṇa* sont complètement éveillés originellement dans la nature du *maṇḍala* du corps, de la parole et de l'esprit, et on ne les accomplit pas par un chemin⁴². »

C'est donc face à l'absence d'un système philosophique et même d'un cheminement graduel qu'il faut comprendre le sens des "préceptes essentiels" (skt. *upadeśa* ; tib. *man ngag*) dans le contexte du Dzogchen puisque, pour l'école Rnying ma, l'Atiyoga est en effet associé aux *man ngag*.

« — Les tantras internes se divisent en trois classes : les tantras du Mahāyoga, qui enseignent principalement les moyens pratiques et la phase de développement ; les āgamas de l'Anuyoga, qui enseignent principalement le discernement et la phase d'accomplissement ; et les préceptes essentiels de l'Atiyoga, qui enseignent principalement la connaissance primordiale non duelle⁴³. »

L'exégèse de Rong zom corrobore cette vue et explique ainsi l'importance et le rôle des "préceptes essentiels", dans le *Dkon cog 'grel* :

« — La synthèse du sens des différents enseignements en tant que préceptes essentiels, c'est l'enseignement définitif [...] : afin d'enseigner le cœur des préceptes essentiels de tous les bouddhas, on parle de l'accomplissement spontané dans la grande perfection primordiale, ce qui veut dire que, sans altération ni accomplissement par un chemin ou par des remèdes, tout est la nature éveillée originelle⁴⁴. »

On voit comment les préceptes essentiels deviennent le moyen herméneutique qui permet d'accorder la vue du Dzogchen, au-delà des voies, avec les multiples voies graduelles :

« — D'abord, afin de montrer le sens général des préceptes essentiels, il faut comprendre que la distinction entre "l'objet de la non compréhension, de la compréhension déviée, de la compréhension partielle, de la compréhension incomplète, de la discipline, de l'esprit, de l'essence [de l'esprit] et de l'essence

⁴² *Dkon cog 'grel* : 196.3-5. 'khor ba dang mya ngan las 'das pa'i chos thams cad dbyer med par sku gsung thugs kyi dkyil 'khor gyi rang bzhin du ye nas mngon par rdzogs par sangs rgyas pa yin gyi/ lam gyis bsgrub pa ni ma yin no/.

⁴³ Cf. "Preface", in *Bka' ma*, vol. 5 (ca). Gangtok, Ngagyur Nyingmay Sungrab, 1975 : *gsang sngags nang gi rgyud la/ thabs bskyed rim gtso bor ston pa rgyud ma ha yo ga/ shes rab rdzogs rim gtso bor ston pa lung a nu yo ga/ gnyis med ye shes gtso bor ston pa man ngag a ti yo ga ste gsum las/*. En effet, selon la vue *rdzogs chen*, *man ngag* est synonyme d'*atiyoga* et c'est donc ainsi qu'il faut comprendre le titre du *Man ngag lta ba'i phreng ba*, i.e. l'exposition d'une "guirlande de vues" au sommet de laquelle se trouvent les "préceptes essentiels" de la Grande Perfection, l'enseignement qui transcende la diversité des vues. Il faut tenir compte aussi du fait que, dans l'école Rnying ma, on distingue entre "*man ngag lugs*" et "*khyad par lugs*" (ou "*rgya che ba'i lugs*"), pour indiquer, dans le premier cas, le système directe de la Grande Perfection et, dans le second, les multiples systèmes graduels sūtriques et tantriques. Ce binôme est appelé aussi "*man ngag*" et "*gzhung*", d'où par exemple l'expression "*grub mtha' gzhung*" (Communication personnelle de Lama Tenzin Samphel).

⁴⁴ *Dkon cog 'grel* : 192.16-23 : *bslab pa'i mtha' rnam las don man ngag tu bsdu ba nyid bslab pa'i mtha' gcig yin no/ [...] sangs rgyas thams cad kyi man ngag gi snying po bstan pa'i phyir/ chos thams cad ye nas rdzogs pa chen por lhun gyis grub pa zhes bya ba ni/ lam dang gnyen pos bcos shing bsgrub tu med par ye nas sangs rgyas pa'i rang bzhin gang yin pa'ol/*

immanente [de l'esprit]", c'est la base des préceptes essentiels par laquelle chaque esprit réalise le sens correct selon son potentiel⁴⁵. »

Finalement, dans le *Theg chen tshul 'jug*, le Dzogchen prend sa place dans les "Neuf étapes de la voie", au centre (dans la nature essentielle), si l'on comprend le système en tant que *maṇḍala*, ou au sommet si on le compare à une montagne ou *axis mundi* :

« — Ainsi, cette approche de la Grande Perfection, dépourvue de toutes les vues, est le sommet de toutes les voies, le roi de toutes les écritures, l'essence de tous les discours, l'exégèse générale de tous les tantras, l'esprit profond de toutes les pensées, le cœur de tous les préceptes essentiels⁴⁶. »

Cette conception du sommet (tib. *yang rtse*) des multiples voies donnera lieu à l'image de la "montagne à neuf étages" ou "échelle à neuf marches" qui caractérise l'exposition des "Neuf étapes de la voie" de l'école Rnying ma. En effet, une fois que le système théorique fut établi dans le contexte de la scolastique bouddhique et des doctrines tantriques, on élaborait des discours alternatifs dans le but d'ancrer la tradition Dzogchen, non seulement dans le bouddhisme, mais aussi dans le tréfonds de la civilisation tibétaine. En ce sens, il semble que, dans l'école Rnying ma, les mythes, qu'ils soient d'origine tibétaine ou indienne, aient eu la fonction de justifier les doctrines⁴⁷.

3. Origines mythologiques

a. L'échelle à neuf marches

Dans l'un des cultes les plus caractéristiques de la religiosité tibétaine, le culte aux divinités tutélaires (tib. *'go ba'i lha*), on compte le culte aux dieux du terroir (tib. *lha yul*), aux dieux des arbres (tib. *shing lha*), aux divinités de l'eau (tib. *klu*), aux dieux de la montagne (tib. *ri lha*), etc. Ce dernier en particulier, qui jadis fut associé à la royauté, possède une importance spéciale. Le culte aux montagnes (tib. *gnas ri*), comme demeure de la divinité ancestrale, n'est pas seulement exclusive de la royauté, mais de toute la civilisation tibétaine, dans laquelle chaque communauté rattache l'origine de ses ancêtres à une divinité-montagne locale⁴⁸.

Ainsi, dans les mythes d'origine de la dynastie impériale tibétaine, on trouve des descriptions de la façon dont les empereurs tibétains (tib. *btsan po*⁴⁹),

⁴⁵ *Ibid.* : 193.1-6. *de la dang po man ngag gi spyi'i don bstan pa'i phyir/ ma rtogs pa dang log par rtogs/ phyogs rtogs yang dag nyid ma rtogs/ 'dul ba dgongs pa gsang ba dang/ rang bzhin gsang ba'i don rnams ni/ zhes gsung te/ rtsal 'phang mtho dman gyi khyad par gyis/ so so'i blo'i rtogs tshod kyi don 'di rnams kyang phyin ci ma log pa'i don rtogs pa'i man ngag gi gzhi yin pas/ de bas na man ngag gi spyi'i don zhes bya'o/.*

⁴⁶ *Theg chen tshul 'jug* : 473.17-20. *De ltar na lta ba thams cad dang bral ba'i rdzogs pa chen po'i tshul 'di ni/ theg pa thams cad kyi yang rtse/ lung thams cad kyi rgyal po/ gsung rab thams cad kyi nying khu/ rgyud thams cad kyi spyi 'grel/ dgongs pa thams cad kyi zhe phugs/ man ngag thams cad kyi snying po zhes bya'o/.*

⁴⁷ Kapstein, 2000 : 164.

⁴⁸ Tucci, 1988 : 218-219.

⁴⁹ Il est significatif que le terme *btsan* désignait aussi les "dieux du milieu", par rapport aux dieux d'en haut (tib. *lha*) et d'en bas (tib. *klu*). Cf. Stein, 1996 : 141.

d'origine céleste et munis de capacités surhumaines, descendaient et remontaient au ciel par le moyen d'une échelle qui se trouvait sur le sommet d'une montagne et qui était appelée "échelle à neuf marches"⁵⁰. Le ciel avait aussi neuf sphères (tib. *gnam rim pa dgu*) et la terre neuf étages (tib. *sa rim pa dgu*)⁵¹. Ainsi, lors de la mort d'un roi, celui-ci remontait jusqu'au ciel au moyen de cette échelle appelée *mtho ris them skas*, qui est d'ailleurs une épithète du mont Kailāsa⁵². Cette échelle était décrite aussi comme une corde nommée *dmu*. En effet, "*dmu*" (ou *rmu*) désigne à la fois la famille royale dont Gshen rabs, ancêtre des *bon po*, est issu et la région d'Ol mo lung rings. Ainsi, la corde *dmu* (tib. *dmu thag*) est le lien qui relie les ancêtres à leurs descendants⁵³. Il faut ajouter que le terme *dmu* a d'autres acceptions : il désigne aussi une classe de *numina* qui habite dans un ciel où les défunts vont après la mort à l'aide d'une échelle ou d'une corde ; il désigne enfin un certain type de prêtre descendants du roi Dmu rgyal lan gyi them pa skas, qui auraient eu la fonction de conduire les morts vers l'au-delà en tant que détenteurs de cette corde-échelle⁵⁴.

Il est remarquable que le mythe de l'échelle reliant le ciel et la terre semble s'entendre aussi dans les régions himalayennes. A l'extrême Est, sur le plateau de Meghalaya, le peuple Khasi, d'origine mongoloïde et parlant une variante des dialectes mon-khmer, conserve la légende selon laquelle ses ancêtres pouvaient se déplacer librement entre le ciel et la terre au moyen d'une échelle d'or accrochée au sommet du mont Sophetoneng, le nombril du ciel. Il est dit également que, plus tard, neuf familles connues comme les "neuf d'en haut" décidèrent de vivre en permanence au ciel⁵⁵. L'image de l'échelle reliant le ciel et la terre, cependant, est universelle et l'on peut penser aussi à l'échelle de Jacob : car il est dit qu'« il eut un songe, et voici, qu'une échelle était appuyée sur la terre, et son sommet touchait le ciel, et voici, les anges de Dieu montaient et descendaient par cette échelle⁵⁶. »

Le mythe d'origine de la dynastie royale tibétaine donnait une autorité divine aux rois mais il organisait aussi l'ensemble des croyances et pratiques religieuses. Ainsi, dans les cultes (tib. *gto*) les plus représentatifs de la religiosité prébouddhique, notamment les rites de l'âme (tib. *bla*), de rançon (tib. *glud*), du cheval de vent (tib. *rlung rta*) ou de purification (tib. *bsang*), « l'archétype du mythe cosmo-théogonique est recréé chaque fois que les rituels sont exécutés⁵⁷. » Il en était de même pour le culte funéraire royal, qui était l'une des pratiques propres aux prêtres dits *gshen* ou *bon* et dont l'importance était telle qu'il fut maintenu dans les premiers temps de l'adoption du bouddhisme par la

⁵⁰ Stein, 1996 : 18.

⁵¹ Karmay, 1998a : 105.

⁵² Tucci, 1988 : 219 et 316.

⁵³ Stein, 1941 : 213.

⁵⁴ Tucci, 1949 : 714.

⁵⁵ Cf. Hamlet Bareh (1985) *The History and culture of the Khasi people*. Guwahati, Spectrum Publications.

⁵⁶ Cf. Gèneses 28 : 12.

⁵⁷ Karmay, 1998a : 289.

monarchie tibétaine. Les tombeaux royaux, constitués de neuf compartiments⁵⁸, étaient donc placés dans les montagnes et les palais royaux présentaient aussi les neuf étages (tib. *dgu thog*) caractéristiques de l'architecture tibétaine (tours à neuf étages, ponts, etc.)⁵⁹. Dans d'autres récits, il est dit aussi qu'au sommet du mont Sumeru il y avait un arbre dressé au centre du monde, l'*axis mundi*, avec le nid du Garuda (tib. *dung chung kar mo*)⁶⁰. Il faut préciser qu'au Tibet, les échelles sont traditionnellement des troncs d'arbre où l'on fait des entailles, et leur importance est centrale, par exemple, dans les maisons, où elles servent à relier les étages⁶¹.

Le Bon, tel qu'il apparaît dans la période post-impériale, rattache de façon plus nette ses origines doctrinales au mythe d'origine de la royauté et, ainsi, parmi les trois systèmes de classification des doctrines enseignées par Gshen rab mi bo, le système des "Quatre portes et le trésor" (tib. *sgo bzhi mdzod lnga*) et celui des "Neuf étapes de la voie" (tib. *theg pa rim pa dgu*) semblent relever des quatre portes (d'accès à la montagne) et des neuf étages de la montagne⁶². Plus spécifiquement, la tradition veut aussi que 'Ol mo lung ring abrite dans son centre le mont de l'Empilement des neuf svastikā (tib. *g.yung drung dgu brtsegs*), dont les neuf étages sont associés aux neuf voies du Bon⁶³.

Bien que l'on ne puisse pas déterminer avec précision les origines historiques du mythe et lesquels des deux, des *bon po* ou des *rnying ma pa*, empruntèrent le modèle aux autres, il paraît certain que la structure du mythe d'origine leur est antérieure et que celui-ci a fourni les éléments de base pour la représentation symbolique de la somme philosophique des "Neuf étapes de la voie". Par ailleurs, de multiples autres mythes et symboles recèlent des structures similaires (tib. *lha dgu*, *gzi mig dgu*, des stupa à neuf disques ...), et même dans la doctrine du Dzogchen, on trouve les neuf vues⁶⁴ ou les neuf "Franchissements du pic" (tib. *thod rgal dgu pa*)⁶⁵.

⁵⁸ Chayet, 1994 : 78. Cf. aussi Erik Haarh (1969) : *The Yar-Luñ Dynasty: a study with particular regard to the contribution by myths and legends to the history of ancient Tibet and the origin and nature of its kings*. Copenhagen, G.E.C. Gad's Forlag.

⁵⁹ Chayet, 1994 : 135-149.

⁶⁰ Stein, 1996 : 142.

⁶¹ *Ibid.* : 143-144.

⁶² Le troisième système est celui de la tradition dite des "Trois enseignements" ou "Trois révélations" (tib. *bstan pa gsum*) répartissant les préceptes de Ston pa gshen rab en préceptes extérieurs (tib. *phyi*, i.e. les sūtras), intérieurs (tib. *nang*, les tantras) et essentiels (tib. *gsang*, le Dzogchen). Cette dernière classification est considérée comme la plus importante par les *bon po* actuels, dans le sens où elle synthétise l'ensemble de la voie en un système condensé et cohérent (communication personnelle de Jean-Luc Achard).

⁶³ Cf. Tenzin Wangyal, 1993 : 45 et Karmay, 1998a : 105.

⁶⁴ D'après le *Bsam gtan mig sgron* le Dzogchen compte neuf vues : (1) *Gza' gtad dang bral ba* ; (2) *Lhun gyi grub pa'i ngang chen por ba* ; (3) *Bdag nyid chen po* ; (4) *Rang byung gi ye shes* ; (5) *Bya btsal dang bral bar 'dod* ; (6) *Bden pa chen po* ; (7) *Lhag pa'i rnal 'byor chen po* ; (8) *Thig le chen po cig gi rang bzhin* ; (9) *Chos thams cad gzhi* (Cf. Manuel López : "On the origins of *Bsam gtan mig sgron*." Article non publié daté de 2003). "*Lhun grub chen po*" (2), "*bdag nyid chen po*" (3) et "*thig le chen po*" (8) sont des épithètes connues de la Grande Perfection (Cf. Prats, 1988 : 1159, n. 4). Il en est de même pour "*rang byung ye shes*" (Cf. note 35) et, donc, vraisemblablement pour les neuf vues.

⁶⁵ Voir *Man ngag nges pa'i kha byang ming rnam par bkod pa*, in *Bka' ma rgyas pa*. Kalimpong, Dupjung Lama, 1982, vol. 45, p. 140.6 : "*khregs chod bdun pa dang thod rgal dgu pa gnyis*."

Il apparaît donc que l'importance de la structure en neuf (tib. *dgu*) éléments, qui fait référence à la complétude et la totalité⁶⁶ ainsi qu'à son lien avec la royauté et le culte aux montagnes, est caractéristique de la civilisation tibétaine ancienne, mais aussi des marches sino-tibétaines, de la Chine ancienne et de l'Asie centrale et septentrionale⁶⁷. Ainsi, il faut noter les neuf encoches du bouleau axial sibérien, les neuf cieux mongols, les neuf nœuds du bambou taoïste ou les neuf degrés du trône impérial chinois⁶⁸ et, tout particulièrement, le mythe comportant des éléments taoïstes et bouddhistes des neuf étages du mont Kun lun, selon lequel celui qui réussirait à les gravir deviendrait immortel⁶⁹.

b. L'A ti bkod pa chen po

Le mythe d'origine de la royauté tibétaine nous donne ainsi une clé pour comprendre l'aspect symbolique des "Neuf étapes de la voie", *i.e.* l'origine du chiffre "neuf" et l'image de l'échelle et de la montagne. L'intégration du mythe dans l'exposition du *siddhānta* permet de faire remonter ses origines aux arcanes de la civilisation tibétaine, en donnant autorité aux doctrines de l'école Rnying ma. Ainsi, dans l'œuvre de Klong chen rab 'byams pa (1308-1363), le grand systématisateur de l'école Rnying ma, on trouve l'utilisation du mythe d'origine dans la citation de *L'A ti bkod pa chen po 'bum phrag drug pa*, tantra censé être d'origine indienne et qui, avec ses 600.000 vers, représenterait le plus long traité du Dzogchen⁷⁰. En effet, dans le contexte de la crise sociale du XIV^e siècle, due au déclin et à la chute de l'empire mongol, les auteurs de l'école Rnying ma firent appel à leurs origines historiques remontant à l'époque de l'empire tibétain⁷¹. Ainsi, dans le *Grub mtha' mdzod* (*Le trésor des systèmes philosophiques*), Klong chen pa rapporte l'analogie entre les "Neuf étapes de la voie" et l'échelle à neuf marches, en citant le *Bkod pa chen po* :

« — Il y a trois types de systèmes d'enseignement. Ainsi, comme les marches d'une échelle, les enseignements s'adaptent aux capacités⁷², comme le beurre qui provient du lait les enseignements sont condensés, comme on applique du camphre à une brûlure les enseignements sont comme un remède, alors les enseignements s'adaptent aux capacités⁷³. »

⁶⁶ Stein (1941 : 205) releva le rapport sémantique entre *dgu* ("neuf", "divers", "tous") et *rgu* ("divers", "tous").

⁶⁷ Stein, 1996 : 144. En effet, dans la langue tibétaine, le chiffre neuf est utilisé aussi pour signifier une "totalité" ou "multiplicité" d'éléments. Il se pourrait que ce sens vienne du fait qu'il y a neuf niveaux d'existence cyclique (Cf. Jeffrey Hopkins : *Tibetan Sanskrit English Dictionary*).

⁶⁸ Cf. "Neuf", in Chevalier, 1982 : 663-665.

⁶⁹ Cf. "Montagne", in Eberhard, 1984 : 224-226 et "Neuf", in *ibid.* : 232-233.

⁷⁰ Achard, 1999 : 244. Des fragments sont préservés dans le *Rnying ma'i rgyud 'bum* sous le titre de *Khregs gcod bdun pa*, éd. Mtshams brag, vol. 8 (*nyā*), fol. 170-204 (Communication personnelle de Gene Smith) et, dans le *Rnying ma bka' ma rgyas pa* (Kalimpong, Dupjung Lama, 1982, vol. 45, pp. 5-135), dans le *G.yu yig can* qui fait partie du *Bi ma snying thig* (Cf. Achard, 1999 : 245. n 31).

⁷¹ Kapstein, 2000 : 165.

⁷² La distinction des trois facultés (skt. *indriya*, tib. *dbang po*), *i.e.* haute, moyenne et basse, popularisée par Atiśa, provient du *Jñānasiddhi* d'Indrabhūti (Katz, 1981 : 124).

⁷³ *Grub mtha' mdzod* : 310.6-311.2. *bkod pa chen po las bstan pa'i lugs ni rnam pa gsum/ ji ltar skas kyi rim pa bzhin/ dbang po'i don du bstan pa dang/ 'o ma las ni mar bzhin du : bsdu ba'i don du bstan pa*

Dans son exposition des systèmes philosophiques, Klong chen pa insère des citations appartenant au *Bkod pa chen po* et il reprend ainsi le texte :

« — Les neuf marches s'accordent aux esprits et ce qui était imprécis devient précis⁷⁴. »

Finalement, après avoir cité les différentes classifications possibles de la voie, Klong chen pa désigne les neuf voies :

« — Dans l'explication détaillée de l'enseignement général complètement classifié et dans l'explication détaillée des tantras, si l'on met en relation les étages de la voie, en comptant six sections des tantras, il y a neuf voies⁷⁵. »

Mais d'une façon plus détaillée, dans son autocommentaire du *Chos dbyings mdzod* (*Le trésor du dharmadhātu*)⁷⁶, Klong chen pa explique l'analogie des "Neuf étapes de la voie" et du mont Sumeru, en citant à nouveau l'*A ti bkod pa chen po* :

« — Voici les instructions pour s'engager à commencer [le chemin], écoute ces paroles merveilleuses qui se répandent depuis toujours : le sommet des voies, c'est l'espace du soleil et de la lune du mont Sumeru, c'est l'espace de l'essence adamantine lumineuse et accomplie sans effort, c'est l'espace qu'on n'atteint pas par l'effort mais qui coule naturellement⁷⁷. »

C'est donc au XIV^e siècle que l'on trouve le développement théorique complet de la somme philosophique des "Neuf étapes de la voie" et qu'elle acquiert son sens définitif. En effet, Klong chen pa en fait cette définition si parfaite :

« — En considérant les différents niveaux de compréhension, on résume les enseignements en neuf et on les explique vers le bas en tant que niveaux de la voie. [...] Ainsi, l'atteinte du sommet des neuf [étapes], c'est le cœur adamantin de l'atiyoga⁷⁸. »

Bibliographie

Sources en tibétain

Gsang ba snying po / Gsang ba snying po de kho na nyid nges pa, in Rnying ma rgyud 'bum (vol. 8). Éd. Sde dge, fol. 1b-26a.

dang/ tsha ba'i nad la ga bur bzhin/ gnyen po'i don du bstan pa'o/. Le passage correspond au *Bkod pa chen po*, tel qu'il apparaît dans le *G.yu yig can*, in *Rnying ma bka' ma rgyas pa*, vol. 45 : 27.1-2.

⁷⁴ *Ibid.* : 312.3-4. *Bkod pa chen po las/ rim dgu blo dang bstun nas ni/ che long dang ni zhib brtsegs so/ zhes so/*. Le passage est la continuation de la citation précédente dans le *Bkod pa chen po*, in *Rnying ma bka' ma rgyas pa*, vol. 45 : 27.2.

⁷⁵ *Ibid.* 312.4-5 : *bye brag tu bshad pa la/ rnam dbye spyir bstan pa dang/ gsang sngags bye brag tu bshad pa gnyis las/ dang po ni theg pa'i rim pa dang sbyar na dgu/ rgyud sde drug tu dbye ba las/ theg pa dgu/*.

⁷⁶ Merci à Stéphane Arguillère qui m'a signalé l'existence de ce passage. Voir la traduction de Richard Barron : *A treasure trove of scriptural transmission ; by Longchen Rabjam*. Junction City, Padma, 2001.

⁷⁷ *Chos dbyings mdzod kyi 'grel ba* : 97.4-98.1. *de'i 'og tu brtsam par dam bca' ba ni/ theg pa'i yang rtse ri rgyal nyi zla'i klong/ 'od gsal lhun grub rdo rje snying po'i klong/ rtsol zhing bsgrub med rang bzhin babs kyi klong/ ye 'byams rmad du byung ba bshad kyis nyon/ zhes gdams ba stel.*

⁷⁸ *Ibid.* : 98.2 [...] 98.5-99.1. *dbang po tha dad pa la ltos nas theg pa'i rim pa du mar bshad pa dag kyang/ mdo dgur 'dus stel/ [...] de ltar dgu las rtse mor son pa ni/ a ti yo ga rdo rje snying po stel.*

Klong chen rab 'byams

- *Chos dbyings mdzod kyi 'grel ba / Chos dbyings rin po che'i mdzod kyi 'grel ba lung gi gter mdzod ldeb*, in Tarthang Rinpoche (éd.) *Mdzod bdun: the famed seven treasures of Vajrayana Buddhist philosophy* (vol. 2). Oddiyana Institute, 1996, pp. 83-765.
- *Grub mtha' mdzod / Theg pa mtha' dag gi don gsal bar byed pa grub pa'i mtha' rin po che'i mdzod*, in *Nges pa don gyi ma hā pandi ta klong chen rab 'byams zhabs kyi mdzod bdun* (vol. 6). Gangtok, 1983, pp. 113-407.

Mi pham rgya mtsho

Rong zom gsung 'bum dkar chag me tog phreng ba, in *Rong zom chos bzang gi gsung 'bum* (vol. 1). Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrung khang, 1999, pp. 1-22.

Rong zom Chos kyi bzang po

- *Dkon cog 'grel / Rgyud rgyal gsang ba snying po dkon cog 'grel*, in *Rong zom chos bzang gi gsung 'bum* (vol. 1). Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrung khang, 1999, pp. 31-250.
- *Le commentaire / Man ngag lta phreng gi 'grel pa*, in *Rong zom chos bzang gi gsung 'bum* (vol. 1). Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrung khang, 1999, pp. 301-352.
- *Man ngag lta ba'i phreng ba*, in *Rong zom chos bzang gi gsung 'bum* (vol. 1). Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrung khang, 1999, pp. 291-300.
- *Theg chen tshul 'jug / Theg pa chen po'i tshul la 'jug pa*, in *Rong zom chos bzang gi gsung 'bum* (vol. 1). Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrung khang, 1999, pp. 415-556.

Sources en langues occidentales

ACHARD, Jean-Luc

(1999) *L'essence perlée du secret : recherches philologiques et historiques sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying-ma-pa*. Turnhout, Brepols.

BROIDO, Michael

(1981) "Bshad thabs: Some Tibetan Methods of explaining the Tantras", in STEINKELLNER, Ernst and TAUSCHER, Helmut, (éds.) *Proceedings of the Csoma de Körös Symposium held at Velm-Vienna, Austria*. Vienna, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, vol. 2, pp. 15-45.

CHAYET, Anne

(1994) *Art et archéologie du Tibet*. Paris, Picard.

CHEVALIER, Jean

(1982) *Dictionnaire des symboles*. Paris, Robert Laffont.

DASGUPTA, Surendranath

(1992) *A History of Indian Philosophy*. 5 vols. Delhi, Motilal Banarsidass [1922].

DUDJOM Rinpoche ; DORJE, Gyurme (tr. et éd.) ; KAPSTEIN, Matthew (tr. et éd.)

(1991) *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*, 2 vols. Boston, Wisdom Publications.

EBERHARD, Wolfram

(1984) *Dictionnaire des symboles chinois*. Paris, Seghers.

FERRATER MORA, José

(1994) *Diccionario de filosofía*, 4 vols. Barcelona, Ariel.

HACKIN, Joseph

(1924) *Formulaire sanskrit-tibétain du X^e siècle*. Mission Pelliot en Asie Centrale, Série Petit in Octavo, vol. 2, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

HOPKINS, Jeffrey

— (1983) *Meditation on Emptiness*. London, Wisdom Publications.

— (1996) "The Tibetan Genre of Doxography: Structuring a Worldview", in CABEZON, José et JAKSON, Roger (éds). *Tibetan Literature: Studies in Genre*. Ithaca, Snow Lion.

KAPSTEIN, Matthew T.

— (1995) "gDams ngag: Tibetan technologies of the self", in CABEZÓN, José et JAKSON, Roger (éds). *Tibetan Literature: Studies in Genre*. Ithaca, Snow Lion, pp. 275-289.

— (2000) *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation and Memory*. New York, Oxford University Press.

KARMAY, Samten G.

— (1975) "A General Introduction to the History and Doctrines of Bon", in *Memoirs of the Research*. Department of the Tōyō Bunko, vol. 33, pp. 171-218.

— (1998a) *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu, Mandala Book Point.

— (1988b) *The Great Perfection. A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*. Leiden, E.J. Brill.

KATZ, Nathan

(1981) "Tibetan Hermeneutics and the yāna controversy", in STEINKELLNER, Ernst and TAUSCHER, Helmut, (éds.) *Proceedings of the Csoma de Körös Symposium held at Velm Vienna, Austria, vol.2*. Vienna, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, pp. 107-130.

MIMAKI, Katsumi

— (1981) "The *Blo gsal grub mtha'*, and the Mādhyamika classification in Tibetan *grub mtha'* Literature", in STEINKELLNER, Ernst et TAUSCHER, Helmut, (éds.): *Proceedings of the Csoma de Körös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, vol.2*. Vienna, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, pp. 161-167.

— (1994) "Doxographie tibétaine et classifications indiennes", in FUMIMASA, Fukui et FUSSMAN, Gérard, (éds.), *Bouddhisme et cultures locales : Quelques*

cas de réciproques adaptations. Études thématiques 2, Paris, École française d'Extrême-Orient, pp. 115-136.

PRATS, Ramon N.

(1988) "The Aspiration-Prayer of the Ground, Path, and Goal'. An Inspired Piece on Rdzogs-chen by 'Jigs-med-gling-pa", in G. Gnoli et L. Lanciotti (éds.) : *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, Roma, ISMEO, p. 1159-1172.

RENOU, Louis et FILLIOZAT, Jean

(1996) *L'Inde classique*, 2 vols. EFEO, Paris [1947-1953].

RUEGG, David S.

— (1981a) "Autour du *lTa ba'i khyad par* de Ye šes sde (Version de Touen-Houang, Pelliot Tibétain 814)", in *Journal Asiatique*. Tome CCLXIX, pp. 207-229.

— (1981b) *The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag.

SNELLGROVE, David L.

— (1967) *The Nine Ways of Bon*. London, Oxford University Press.

— (1988) "Categories of Buddhist Tantras", in GNOLI, G., LANCIOTTI, L. (éds.) *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata* (Serie Orientale Roma 61/1-3). Roma, pp.1353-84.

STEIN, Rolf A.

— (1941) "Notes d'étymologie tibétaine", in *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*. Tome XLI, pp. 203-231.

— (1996) *La civilisation tibétaine*. Paris, L'Asiathèque [1962].

SUZUKI, Daisetz Teitaro

(2003) *The Laṅkāvatāra Sūtra. A Mahāyāna Text*. Delhi, Motilal Banarsidass [1932].

TUCCI, Giuseppe

— (1949) *Tibetan Painted Scrolls*, 3 vol. Roma, La libreria dello stato.

— (1988) *The Religions of Tibet*. Berkeley, University of California Press [1970].

WANGYAL, Tenzin

(1993) *Les Prodiges de l'esprit naturel. L'essence du Dzogchen dans la tradition bon originelle du Tibet*. Paris, Editions du Seuil.



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. .

Françoise Robin

"Tagore et le Tibet", p. .

Santiago Lazcano

"Ethnohistoric Notes on the Ancient Tibetan Kingdom of sPo bo and its Influence on the Eastern Himalayas", p. .



Numéro 8 — Octobre 2005

Ester Bianchi

"Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava — Traduzione e glossario della version cinese di Nenghai (Parte I)", p. 4-39.

Daniel Scheiddeger

"Lamps in the Leaping Over", p. 40-64.

Oriol Aguillar

"Los linajes de transmisión de Nyag bla Padma bdud 'dul", p. 65-83.

Ferran Mestanza

“La première somme philosophique du bouddhisme tibétain. Origines littéraires, philosophiques et mythologiques des “Neuf étapes de la Voie” (theg pa rim pa dgu)”, p. 84-103.

A PARAÎTRE / FORTHCOMING

Numéro 9 — Décembre 2005

Anne Chayet

“Pour servir à la numérisation des manuscrits tibétains de Dunhuang conservés à la Bibliothèque Nationale : un fichier de Jacques Bacot et autres documents”, p. 4-105.

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, Italian. or Spanish. 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.