

THOUGHT



Une polémique sur l'authenticité des *Bka'-thañ* au 17^e siècle*

ANNE-MARIE BLONDEAU

L'intérêt d'Alexander Csoma de Kőrös ne semble pas s'être porté sur Padmasambhava, ni sur les ouvrages relatant sa vie. Il ne le cite qu'occasionnellement, par exemple dans sa traduction du *bstan-rtsis* du *Vaidūrya dkar-po*,¹ et les quelques explications qu'il fournit en note sur le personnage ne sont que le reflet de l'opinion tibétaine traditionnelle.² Il paraît même ne pas avoir établi le lien entre les *Thañ-yig* ou *Bka'-thañ* et Padmasambhava puisque, dans l'analyse sommaire qu'il fait de la littérature tibétaine, ces textes sont signalés avec la seule explication: "written advice or instruction".³

Cette lacune dans l'oeuvre de Csoma de Kőrös s'explique aisément car, pour longtemps encore, l'école Rñiñ-ma-pa devait être négligée par la tibétologie au profit des Gsar-ma-pa et notamment des Dge-lugs-pa. Quant à la biographie de Padmasambhava, elle n'apparaissait représentée que par les deux *Bka'-thañ* du quatorzième siècle, *Gser-phreñ* et surtout *Śel-brag-ma*, faute de connaître l'ensemble de la littérature biographique et polémique consacrée à Padmasambhava.

J'ai parlé ailleurs⁴ de la classification tibétaine des biographies de Padmasambhava en *mñal-skyes*, naissance ordinaire par la matrice, caractéristique de la tradition des *bka'-ma*, et *brdzus-skyes*, naissance miraculeuse, propre à la tradition des *gter-ma*. Ce sont ces dernières biographies, qui portent le nom générique de *thañ-yig* ou *bka'-thañ*, qui ont soulevé doutes ou questions chez les Gsar-ma-pa, entraînant de la part des Rñiñ-ma-pa des réponses en défense de leur tradition. Questions et réponses s'inscrivent dans le schéma classique des textes successifs d'attaque (*dgag-pa*) ou de questions (*dris-pa*) et de réponses aux attaques (*dgag-lan*), aux controverses (*rtsod-lan*), aux questions (*dris-lan*). C'est l'une de ces réponses polémiques qui sera présentée ici, le *Bka'-thañ dris-lan*, Réponse aux questions sur les *Bka'-thañ*, de Rtse-le Rgod-tshañ-pa sna-tshogs rañ-grol, *alias* Rtse-le rig-'dzin, qui figure dans le *Gsuñ-'bum* de cet auteur.⁵ Malheureusement le texte des attaques (qui peut-être n'existait que sous forme manuscrite, voir plus loin) auxquelles il répond

* Je veux exprimer ma reconnaissance à mes maîtres et amis Dge-lugs-pa, Dvags-po Rinpoche, Yontan Gyatso, Ngawang Dakpa, qui m'ont fait partager leur tradition orale et m'ont aidée à éclaircir bien des points du texte.

ne nous est pas parvenu et, comme c'est souvent le cas, on doit se contenter de le reconstituer approximativement d'après les citations qu'en fait Rtse-le rig-'dzin.

1. Les protagonistes.

Le premier volume du *Gsuñ-'bum* renferme une autobiographie de Rtse-le rig-'dzin⁶ écrite à l'âge de soixante-dix ans, ainsi qu'une Histoire des trois monastères de Rtse-le (dans le Dvags-po) qui étaient sous sa juridiction.⁷ Page 198 de son Autobiographie, Rtse-le rig-'dzin renvoie pour plus de détails à un *Rnam-thar chen-mo* écrit par Rje-btsun mchog-sprul chen-po bzañ-po'i žabs, mais cette biographie reste inconnue pour l'instant.

Il est né en 1608, à Dul, près de l'endroit où avait été caché le *Bla-ma dgoñs-'dus*, à la limite du Koñ-po et du Dvags-po. D'après une révélation ultérieure de 'Ja'-tshon sñiñ-po, l'un de ses maîtres principaux, il était la réincarnation successivement de Thon-mi sambhoṭa, Ānanda, Vairocana, Sa-skya pañḍita, Khyuñ-po mal-'byor, Rdo-rje gliñ-pa, *Sprul-sku* Mchog-ldan mgon-po, Kun-skyoñ gliñ-pa, et enfin, dans sa vie immédiatement antérieure, Mtshuñs-med bstan-'dzin rdo-rje (1533-1604), un précédent Abbé de Rtse-le à qui le *dpon-chen* du Dvags-po, Bsam-'phel don-grub, avait offert Thañ-'brog qui resta ensuite sous la juridiction des abbés de Rtse-le. Sa biographie forme le chapitre 1 de l'Autobiographie de Rtse-le rig-'dzin.

Celui-ci, dès son enfance, a des visions de sa vie antérieure et il n'est intéressé que par la vie religieuse. Malgré la résistance de ses parents qui n'avaient pas d'autre enfant, il entre dans les ordres à six ans à Thañ-'brog: c'est le troisième Dpa'o *sprul-sku*, Gtsug-lag rgya-mtsho dga'-ba'i dbyañs (1567-1633), de passage dans ce monastère, qui accomplit la cérémonie d'offrande de ses cheveux, lui donne des enseignements et le nom de Karma rig-'dzin rnam-par rgyal-ba.

Jusqu'à onze ans, il reçoit des enseignements de maîtres variés, dont le *gter-ston* Rig-'dzin rtsal qui reconnaît en lui une réincarnation de Vairocana. Il a aussi plusieurs visions, y compris de Zañs-mdog dpal-ri. Mais à onze ans, en 1618, le précédent abbé de Rtse-le meurt et, parce que l'on a reconnu en l'enfant la réincarnation de Mtshuñs-med bstan-'dzin rdo-rje, le nom de Lama et la responsabilité des monastères lui échoient: il doit renoncer à la vie contemplative à laquelle il se destinait pour se consacrer aux devoirs de sa charge. Il s'en plaint amèrement tout au long de son Autobiographie; vers trente ans, il abandonnera même ses charges, découragé parce que ses moines ne veulent pas renoncer à l'usage du *chañ*, et jusqu'à la fin de sa vie il fera de longs séjours dans des ermitages. Mais ses maîtres l'exhortent à reprendre ses activités pour le bien des êtres, et sa vie s'écoule entre monastères et ermitages.

Plus jeune, il s'était beaucoup déplacé pour rencontrer ses maîtres ou aller en pèlerinage: au Lho-brag, au Dbus, notamment à Bsam-yas. Le chapitre 4 de l'Autobiographie est consacré aux enseignements qu'il a reçus; la liste de ses maîtres est considérable, et éclectique: l'un de ses maîtres principaux est sans conteste 'Ja'-tshon sñiñ-po (1585-1656) qui, outre ses propres *gter-ma*, lui transmet ceux d'un grand nombre de *gter-ston* antérieurs dont Nñan-ral ñi-ma 'od-zer, Gu-ru chos-dbañ, Rdo-rje gliñ-pa, O-rgyan gliñ-pa, Sañs-rgyas gliñ-pa, Ratna gliñ-pa, Padma gliñ-pa etc., ainsi qui le *Rñiñ-ma'i rgyud-'bum*. Ses autres maîtres lui transmettent en complément d'autres enseignements rñiñ-ma-pa, dont le *Bka'-'bum* de Sog-bzlog-pa (1552-?) et quelques enseignements bon-po. Parallèlement, il est le dépositaire d'enseignements gsar-ma-pa: Sa-skya-pa, Bka'-gdams-pa, mais surtout des différentes écoles Bka'-brgyud-pa, avec les maîtres desquelles il entretient des liens réciproques de maître à disciple. C'est l'un d'eux, Mi-pham Chos-kyi dbañ-phyug, réincarnation de Sgam-po-pa, qui l'a incité à écrire l'histoire des monastères de Rtse-le. Il raconte d'ailleurs (Autobiographie, chap. 5) que dans son enfance, ses héros étaient Milarepa, Rgod-tshañ-pa Mgon-po rdo-rje, etc. A ce propos, bien que le nom de Rgod-tshañ-pa sna-tshogs rañ-grol donné à Rtse-le rig-'dzin ne soit expliqué nulle part, il semble provenir d'une grotte où Rgod-tshañ-pa Mgon-po rdo-rje avait médité, nommée de ce fait Rgod-tshañ bder-gsëgs tshé-yi phug-pa, et qui était l'ermitage favori de Rtse-le rig-'dzin, où il est resté vingt-quatre ans.⁸

L'autobiographie s'arrête à l'âge de soixante-dix ans (1677), et l'on ne sait pas à quelle date Rtse-le rig-'dzin est mort. D'ores et déjà, on peut constater qu'il est le contemporain du Cinquième Dalai Lama (1617-1682) qui le tenait en haute estime.⁹ On va voir que c'est le Cinquième Dalai Lama qui, en fait, se trouve au coeur de la polémique entre Rtse-le rig-'dzin et son adversaire.

Celui-ci n'est nommé dans le *Bka'-thañ dris-lan* que sous le sobriquet de Lama Rme-ru-ba, ou Rme-ru-ba chen-po. Les Dge-lugs-pa de nos jours s'accordent pour reconnaître sous ce sobriquet Brag-sgo rab-'byams-pa Phuntshogs rgyal-mtshan, contemporain et disciple du Cinquième Dalai Lama avec qui il était très lié. Mais c'était un Dge-lugs-pa de stricte obédience, qui n'avait que méfiance à l'égard des Rñiñ-ma-pa et surtout des *gter-ma*. Il entretenait de ce fait des rapports ambigus avec le Dalai Lama; la tradition orale a gardé le souvenir de railleries et de plaisanteries échangées à ce sujet entre Brag-sgo rab-'byams-pa et le Dalai Lama.¹⁰ Celui-ci le qualifie à plusieurs reprises dans ses écrits de *rtog-ge-pa*, "intellectuel", avec la connotation péjorative que l'on sait.¹¹ Dans sa liste des ouvrages polémiques sur les *tantra* (*gsañ-sñags sun-'byin*), Kloñ-rdol bla-ma inclut deux textes de Brag-sgo rab-'byams-pa dirigés contre les Rñiñ-ma-pa, dont l'un est consacré aux interpolations que l'on trouve dans le *Mani bka'-'bum*.¹² Bien que la controverse

avec Rtse-le rig-'dzin ne soit pas expressément mentionnée par Kloñ-rdol bla-ma, il est sûr néanmoins que Brag-sgo rab-'byams-pa en est l'instigateur: outre la tradition orale Dge-lugs-pa qui affirme même qu'il a rédigé ses attaques en partie contre le Cinquième Dalai Lama,¹³ on en trouve une preuve dans la biographie de Tsoñ-kha-pa écrite par Rgyal-dbañ chos-rje.¹⁴ Dans un assez long passage où il réfute les prophéties contre Tsoñ-kha-pa attribuées à Padmasambhava¹⁵ (mais apocryphes pour lui), Rgyal-dbañ chos-rje cite à plusieurs reprises les ouvrages polémiques de Brag-sgo rab-'byams-pa, et en particulier "les questions et réponses polémiques entre le savant Brag-sgo rab-'byams-pa et Sna-tshogs rañ-grol", où ce dernier a lui-même reconnu qu'il y avait eu beaucoup d'interpolations dans les *Bka'-than* depuis la date de leur découverte. On verra que c'est effectivement un point que Rtse-le rig-'dzin concède à son adversaire. En préambule à sa réfutation, Rgyal-dbañ chos-rje expose longuement les raisons qui l'ont incité à répondre aux attaques contre Tsoñ-kha-pa, qui pourtant ne mériteraient que le silence du mépris. L'une d'elles est que, bien que Brag-sgo rab-'byams-pa ait déjà réfuté ces attaques (dans une biographie de Tsoñ-kha-pa qu'il a écrite),¹⁶ son oeuvre est restée manuscrite et n'est donc pas connue du grand nombre. On peut supposer par conséquent que ses "Questions sur les *Bka'-than*" n'ont pas fait l'objet non plus d'une édition xylographique, ce qui expliquerait que le texte ne nous soit pas parvenu.

On peut se faire une idée de son contenu à travers le résumé qu'en donne Sum-pa mkhan-po,¹⁷ où l'on retrouve la plupart des questions traitées par Rtse-le rig-'dzin, parfois dans un ordre différent. Ce résumé permet de constater que Rtse-le rig-'dzin a esquivé certaines attaques embarrassantes par leur précision. Mais Sum-pa mkhan-po introduit un élément nouveau: il conclut ce passage en indiquant que ces attaques contre les *Bka'-than* ont été portées par Rgya-ma rab-'byams-pa et Brag-sgo rab-'byams-pa. Si l'identité de l'adversaire de Rtse-le rig-'dzin trouve ainsi une confirmation supplémentaire, il apparaît qu'un autre texte du même type, et probablement très proche, existait. On va y revenir.

En ce qui concerne le titre ou sobriquet: Bla-ma Rme-ru-ba, donné par Rtse-le rig-'dzin à Brag-sgo rab-'byams-pa, je n'en ai pas trouvé l'explication. Il est probable qu'à l'époque de la polémique, Brag-sgo rab-'byams-pa avait en charge le monastère de Rme-ru qui était devenu Dge-lugs-pa sous le troisième Dalai Lama.¹⁸

2. Le contexte de la polémique.

Elle s'inscrit dans la longue tradition des attaques contre les Rñiñ-ma-pa depuis le onzième siècle, dont la liste dressée par Kloñ-rdol bla-ma, ou les citations qu'en fait Sum-pa mkhan-po, fournissent un bon échantillon. Les cri-

tiques s'adressent le plus souvent, on le sait, aux *tantra rñiñ-ma-pa* et surtout au *Rdzogs-chen*. Les doutes émis sur la personne de Padmasambhava sont moins fréquents; ils portent essentiellement sur la durée de son séjour au Tibet, les contradicteurs des Rñiñ-ma-pa s'appuyant sur les données du *Sba-bžed* pour se demander comment, si Padmasambhava n'est resté que trois ans (ou quelques mois) au Tibet, il aurait pu accomplir tous les exploits que lui attribuent ses fidèles. Dans les textes rñiñ-ma-pa eux-mêmes, les contradictions entre les versions *bka'-ma* et *gter-ma* de la biographie de Padmasambhava sont relevées. C'est ainsi par exemple, que Tāranātha explique clairement qu'il préfère s'en tenir à la version *bka'-ma* confirmée par le *Sba-bžed*.¹⁹ Mais, jusqu'à Brag-sgo rab-'byams-pa et Rtse-le rig-'dzin, il ne semblait pas y avoir eu d'analyse critique détaillée des *Bka'-thañ*. Pourtant, le passage du *Dpag-bsam ljon-bzañ* cité plus haut indique très nettement qu'il existait au moins deux textes critiquant les *Bka'-thañ*, celui d'un Rgya-ma rab-'byams-pa et celui de Brag-sgo rab-'byams-pa, la formulation même de Sum-pa mkhan-po laissant supposer que leur contenu était presque identique, celui de Rgya-ma rab-'byams-pa ayant probablement servi de base à Brag-sgo rab-'byams-pa.²⁰

Cette hypothèse est pleinement confirmée par un passage de l'Autobiographie du Cinquième Dalai Lama, le *Dukula'i gos-bzañ*, qui en même temps jette une lumière nouvelle sur la controverse.²¹ Ce passage se situe entre les années 1672 (*chu-byi*) et 1674: "J'avais déjà vu autrefois un morceau d'attaques portées contre les *Bka'-thañ* par le *dge-bśes* de Gsermdog-can,²² Rgya-ma Btsod-gtun roñ-pa'i rab-'byams-pa, qui rassemblait les contradictions relevées sur la chronologie (de Padmasambhava), et où étaient citées beaucoup de fautes textuelles, selon la compréhension d'un intellectuel (qui était la sienne). Mais il n'y avait ni ouvrage ni auteur qui y aient réellement répondu. Parce que Rmi-ru (*sic*) bla-ma, comme un enfant qui répète après un vieillard, a écrit un texte manuscrit qui le condensait, certains comme Rdo-rje-brag sprul-sku Rin-po-che²³ ont écrit une réponse, et quelques-uns se préparent encore à le faire. Mais, du fait qu'ils n'ont établi aucune concordance entre les chronologies des *Thañ-yig*, quelques fautes se sont glissées (dans leurs réponses) et, bien qu'ils aient réellement répondu, cela ne va pas loin. Quant à ce que Rtse-le sprul-sku appelle "réponse polémique", plutôt que de donner ainsi raison (à son adversaire), il aurait probablement mieux valu qu'il dise: 'Nous les Rñiñ-ma-pa, nous sommes hérétiques!'"[A] Le Cinquième Dalai Lama entreprend alors de fournir sa propre réfutation: reprenant l'un des arguments de Rtse-le rig-'dzin, il note l'existence de nombreuses discordances dans les textes relatant la vie du Buddha, selon qu'ils appartiennent au *Mahāyāna* ou au *Hinayāna*. Puis il relève dans la littérature canonique et dans les traditions *gsar-ma-pa* des exemples d'incongruité, ou des contradictions, que tous acceptent cependant

sans discussion. Il conclut en invitant ironiquement les Rñiñ-ma-pa à s'adonner à la construction des *mdos*, sans gaspiller davantage l'encre et le papier, puisqu'aussi bien ils ne sont pas seuls en cause, les attaques de Brag-sgo rab-'byams-pa portant aussi sur la statue du Jo-bo et le *Bka'-gdams glegs-bam*, unanimement tenus pour authentiques par les Dge-lugs-pa, les Sa-skya-pa, et les Bka'-brgyud-pa.

Le jugement porté par le Cinquième Dalai Lama sur la Réponse de Rtse-le rig-'dzin paraît bien sévère à nos yeux; curieusement, c'est Rtse-le rig-'dzin qui fait figure de Rñiñ-ma-pa "éclairé", à côté de l'obstination du Dalai Lama à justifier même les points contestables de cette tradition. Par ailleurs, il n'explique pas la raison de cette soudaine floraison de réponses aux critiques de Brag-sgo rab-'byams-pa. Or, dans le colophon de sa Réponse, Rtse-le rig-'dzin, avec les protestations d'incompétence et d'ignorance usuelles, déclare qu'il n'a écrit cette réplique aux attaques du Bla-ma Rme-ru-ba que pour ne pas désobéir à l'ordre du "Guide excellent . . . du gouvernement religieux et politique auspiceux et vertueux",²⁴ périphrase qui ne peut désigner que le Cinquième Dalai Lama. On est ainsi en mesure, semble-t-il, de reconstituer l'histoire de la polémique: Brag-sgo rabs-'byams-pa, irrité par la prédilection du Dalai Lama pour les Rñiñ-ma-pa, a utilisé l'attaque antérieure contre les *Bka'-thañ* écrite par Rgya-ma rab-'byams-pa, pour composer un nouveau texte dont il a probablement soumis le manuscrit au Dalai Lama. Celui-ci, à son tour, a dû demander aux maîtres rñiñ-ma-pa qu'il respectait, dont Rtse-le rig-'dzin, d'y répondre. C'est probablement au fait que cette controverse s'est déroulée sous le patronage du Dalai Lama et parmi ses proches, que l'on doit le ton courtois et plein de considération pour l'adversaire employé par Rtse-le rig-'dzin, ton assez inhabituel dans ce genre de polémique.

Une chose est surprenante alors, c'est que Rtse-le rig-'dzin ne souffle pas mot du Cinquième Dalai Lama dans son Autobiographie. Peut-être rangeait-il leurs relations dans le domaine intellectuel et non dans le domaine spirituel qui, on l'a dit, était le seul qui l'intéressait? On peut relever qu'au long de son autobiographie, il ne parle pas de ses propres écrits; il mentionne seulement ceux qu'il a composés à la demande de 'Ja'-tshon sñiñ-po pour défendre ou élucider des *gter-ma* liturgiques.²⁵

3. *Le Bka'-thañ dris-lan.*

C'est un texte de 37 folio, qui porte comme titre complet: "Réponse aux questions posées au sujet du *Rnam-thar chen-mo* du précieux maître Padma, appelée Eclaircissement du sens ultime".²⁶ Il est divisé en dix-huit questions qui, souvent, se subdivisent en plusieurs sujets. Selon le schéma habituel de ce genre littéraire, Rtse-le rig-'dzin cite d'abord les paroles de son opposant, puis il les réfute: en les discutant d'abord pour en montrer l'absence de

fondement, puis en concluant parfois par un raisonnement par l'absurde ou une plaisanterie qui ridiculise son adversaire.²⁷ L'auteur explique les critères qui ont guidé le choix qu'il a opéré parmi les critiques présentées, et la méthode qu'il a suivie.²⁸ Bien que les questions du Bla-ma Rme-ru-ba portent de manière dispersée sur de nombreux sujets, il a rassemblé sous une seule rubrique les questions qui relevaient d'un même sujet; il a négligé celles qui provenaient d'une lecture erronée, ainsi que celles qui portaient sur des passages falsifiés des *Bka'-thañ*. (Ceci n'est pas tout à fait exact car il en discute plusieurs). Quant aux questions argumentées de citations du *Tripitaka* et notamment du '*Dul-luñ sde-bzi* etc., il ne peut qu'en prendre acte en se réjouissant de la science de son adversaire!

Dans le corps même du texte, Rtse-le rig-'dzin note à plusieurs reprises qu'il condense les questions, car il est vieux et écrire le fatigue. Ainsi, comme le laissait supposer le résumé de Sum-pa mkhan-po, le texte de Brag-sgo rab-'byams-pa devait être beaucoup plus développé. En outre, en bon polémiste, Rtse-le rig-'dzin n'en a sans doute extrait que les passages qu'il pouvait réfuter aisément. En un cas au moins (question n° 6, quatrième citation), il se montre de mauvaise foi, en confondant son adversaire par la juxtaposition de deux citations différentes qui devaient se trouver, dans l'original, placées dans des contextes différents.

Comme il apparaît vite à la lecture des *Bka'-thañ* critiqués par Brag-sgo rab-'byams-pa sont les deux *gter-ma* du *gter-ma* : *Śel-brag-ma* découvert par O-rgyan gliñ-pa, et *Gser-phreñ* découvert par Sañs-rgyas gliñ-pa. Sur plusieurs points Rtse-le rig-'dzin donne raison à son adversaire, en reconnaissant que les passages incriminés sont des interpolations apocryphes introduites dans ces *Bka'-thañ*, qui restent pour lui parole véridique de Padmasambhava, après leur découverte. Mais il reproche à son adversaire comme à ses contemporains rñiñ-ma-pa de s'appuyer sur ces textes douteux plutôt que sur le seul *Bka'-thañ* indubitablement authentique, le *Zañs-gliñ-ma* de Nañ-ral Ñi-ma 'od-zer (1124 ou 1136-1192), dont lui-même a examiné le manuscrit original et qui n'a subi aucun remaniement.²⁹

L'ordre des questions du Bla-ma Rme-ru-ba suit plus ou moins celui de la lecture des deux *Bka'-thañ* d'O-rgyan gliñ-pa et Sañs-rgyas gliñ-pa dont, on le sait, le déroulement des chapitres est étroitement parallèle.³⁰ Parfois, tout en réfutant la critique, Rtse-le rig-'dzin avoue ne pas avoir retrouvé dans ces ouvrages le passage incriminé: je n'ai pas eu plus de chance que lui en ces cas. Le fait de suivre de manière cursive la lecture des *Bka'-thañ* entraîne une certaine dispersion des questions. On peut les regrouper en quatre thèmes d'inégale importance:

1. La personne de Padmasambhava, sa biographie et sa chronologie (préambule, questions 1, 2, 6, 11, 13, 14, 15, 16, 17).

2. La doctrine (questions 3, 4, 5, 6, 10, 18: début).
3. Des histoires insérées dans les *Bka'-thañ* (du 14^e siècle, mais qui ne se trouvent pas dans le *Zaïns-gliñ-ma*: questions 7, 8, 9, 12).
4. Les prophéties d'ordre historique mettant en cause les Sa-skya-pa, et celles concernant l'apparition des *gter-ston* (question 18: deuxième et troisième parties).

Le texte n'est pas daté mais Rtse-le rig-'dzin a dû l'écrire vers la fin de sa vie puisqu'il se décrit comme un vieillard aux cheveux blancs, presque aveugle, et l'on a vu qu'il arguait de sa fatigue et de son grand âge pour éluder ou résumer certaines questions. Il a sans doute été composé aux environs de 1672-1673, date à laquelle le Cinquième Dalai Lama fait état de la controverse et le mentionne.

En dehors même des circonstances historiques de sa rédaction, le *Bka'-thañ dris-lan* présente un intérêt certain. Rtse-le rig-'dzin n'est pas le premier à vouloir réhabiliter l'ensemble des traditions *rñin-ma-pa* concernant la biographie de Padmasambhava. Avant lui, Sog-bzlog-pa en particulier les avait rassemblées dans sa Biographie du Maître,³¹ et avait répondu en partie aux critiques émises ou aux doutes soulevés. Sur plusieurs points: la durée du séjour de Padmasambhava au Tibet, etc., l'argumentation ne fait que reprendre celle de Sog-bzlog-pa dont, on l'a vu plus haut, Rtse-le rig-'dzin avait reçu la transmission des oeuvres complètes. Cette argumentation renvoie le plus souvent les incrédules à la nature omnisciente et toute-puissante de Padmasambhava en tant que *buddha*. Pour un exposé global des contradictions relevées dans les différentes versions de la vie de Padmasambhava, la biographie écrite par Sog-bzlog-pa est bien supérieure au *Bka'-thañ dris-lan*; mais l'intérêt de celui-ci est ailleurs: Rtse-le rig-'dzin se trouve confronté à des questions précises sur des phrases et des épisodes tirés des *Bka'-thañ*; même si sa réponse ultime est souvent celle de la foi, il accepte au préalable de discuter le point de vue de son adversaire, étayant fréquemment ses arguments d'exemples et de citations irréfutables pris chez les Gsar-ma-pa. L'analyse reste certes incomplète et parfois décevante, mais ce texte, unique survivant peut-être de la polémique qui a agité la cour du Cinquième Dalai Lama, fournit la seule étude critique relativement détaillée des *Bka'-thañ* que je connaisse à ce jour.

A travers ce texte, la personnalité très attachante de Rtse-le rig-'dzin se révèle également. C'est un homme pieux et sincère, savant dans les diverses traditions du bouddhisme tibétain et rompu à la dialectique, critique à l'égard de sa propre école qui, selon lui, charrie nombre d'erreurs dues à l'ignorance, au manque d'instruction de ses adeptes, ou à un désir forcené d'exalter Padmasambhava et ses enseignements. D'une humilité non-feinte, il est en

même temps plein d'humour, comme la lecture du résumé ci-après permettra peut-être d'en juger.

4. Traduction résumée du *Bka'thañ dris-lan*³²

Préambule. Au début de son texte, le Lama Rme-ru-ba cite correctement une stance de louange adressée à Padmasambhava par Rdo-rje gdan-pa l'Ancien, alors qu'il se trouvait au charnier Bsil-ba-tshal.³³ Mais il dit que cette stance est adressée au *siddha* Pravakara. Sans doute avait-il un texte fautif car il faut lire Padmakara. Or *ākara* en sanskrit est l'équivalent de *'byuñ-gnas* et donc Padmakara, avec le *sandhi*, est rendu en tibétain Padma *'byuñ-gnas*.

Question 1. On dit de Padmasambhava qu'il est né de la matrice (*mñal-skyes*), et aussi qu'il est né miraculeusement (*brdzus-skyes*): il y a donc divergence. On dit aussi, au moment où il a rejeté le monde (*rab-tu byuñ-ba*), que son nom est Padma *'byuñ-gnas*; puis que son nom secret est Padma-sam-bhava et son nom de moine (*rab-byuñ*) *Śākya señ-ge*: il y a donc aussi divergence.

La naissance la plus connue et la plus couramment admise est la naissance miraculeuse. Mais s'il s'agissait seulement de cela, il n'y aurait rien d'extraordinaire car cette naissance entre dans les quatre genres de naissance des êtres. La naissance miraculeuse de Padmasambhava est particulièrement sainte parce qu'elle résulte d'un rayon lumineux issu de la compassion de tous les *buddha*, dont *'Od-dpag-med*, rayon qui s'est concentré au cœur d'un lotus au centre du lac de Dhanakośa. Ceci n'est pas reconnu seulement par les vieux *Rñiñ-ma-pa* stupides qui font des louanges pleines de parti-pris, mais c'est prophétisé par le Buddha lui-même dans tous les *sūtra* et *tantra*. On trouve ces prophéties en dehors même des *tantra rñiñ-ma-pa*, par exemple dans le *Lha-mo Dri-ma med-pa'i mdo*, le *Gsañ-ba bsam-gyis mi-khyab-pa'i mdo*, le *Gtum-po las rgya-mtsho'i rgyud*. (Citations de ces textes, annonçant la venue de Padmasambhava à Kośa en *Oḍḍiyāna*).³⁴

Par ailleurs, pour les êtres qu'il ne pouvait convertir par une naissance miraculeuse, il a manifesté une naissance par la matrice: il naquit comme fils du roi d'*Oḍḍiyāna* Manusīta, et il fut appelé Dhana-rakśita.³⁵ Ses parents ne voulant pas qu'il se consacre à la religion, il décida d'employer des moyens terribles: il tua le fils d'un ministre et fut expulsé. Ordonné par l'Abbé *Śākyaobodhi*, il fut appelé *Śākya señ-ge*.

Bref, Padmasambhava n'étant pas un être ordinaire, il faut accepter qu'il ait manifesté toutes les sortes de transformations nécessaires pour convertir les êtres. Si on le considère comme un individu ordinaire, on ne pourra jamais voir l'étendue de ses vertus: c'est exactement comme pour les *buddha*. Quant à ses noms, il n'y a que ceux-ci: Padma *'byuñ-gnas*, en sanskrit Padmakara,

nom qui lui a été donné par Indrabhūti parce qu'un lotus naissait à chacun de ses pas;³⁶ son nom d'entrée dans les ordres, Śākya seṅ-ge; son nom au Zahor quand il fut le chef de cinq cents pandits, Padma sam-bha-va, c'est-à-dire Padma-las skyes, ce nom se référant à sa naissance.

Question 2. On trouve toutes sortes de récits contradictoires sur la durée du séjour de Padmasambhava au Tibet: cent-vingt ans ou, parce que Khri-sroṅ lde-btsan a été obligé de lui demander de partir à cause des calomnies des ministres, six ans ou trois ans, ou dix-huit mois, ou trois mois. Comment serais-je capable d'examiner ce qui est juste ou non?

Ce que vous dites est vrai, certes, mais il faut rappeler ce qui a été dit précédemment: il est impossible à un individu ordinaire de prendre la mesure des actes des *buddha*. Par exemple, autrefois, la durée pendant laquelle le Buddha a exposé le *Dam-chos Pad-dkar*, qui était d'une matinée, est apparue, par ses capacités miraculeuses, comme étant de cinquante *kalpa* intermédiaires. Ainsi, comment pourrions-nous appréhender la bénédiction parfaitement pure des *buddha*, qui fait d'une seconde un *kalpa*, et d'un *kalpa* une seconde?

Aux yeux de la majorité des gens, Padmasambhava étant venu au Tibet, il a exécuté le rite de soumission du sol (*sa-'dul*) à Bsam-yas, et il a accompli deux fois le *homa* destiné à soumettre les *lha-srin*. Mais les ministres pécheurs ayant mis obstacle à la troisième fois, il a seulement donné ses enseignements à chacun de quelques disciples prédestinés, dont le roi. Il a aussi été empêché par les ministres pécheurs de transformer les marécages du Tibet en prés, etc. Ne prenant qu'une poignée d'or parmi les richesses que lui offrait le roi, il partit escorté de deux ministres jusqu'au col de Guñ-thañ. En route, il pétrifia d'un regard les meurtriers envoyés par les mauvais ministres et, s'envolant de Guñ-thañ la-thog, il partit vers le Sud-ouest. Tout cela, c'est ce que l'on trouve uniquement dans les *Sba-bžed*, développé et résumé.³⁷

Mais les *Sba-bžed* n'ont été composés par le roi et les ministres que selon la vérité relative (*kun-rdzob*) et non en sens ultime (*nes-dag*). De la même façon, les douze actes du Buddha sont considérés de manière différente par les Hinayānistes et les Mahāyānistes, qui seuls ont accès au sens ultime. Pour les Hinayānistes, ils ne voient le Buddha que comme un être à convertir ordinaire: (il doit passer par des myriades de renaissances, etc.).

Ici aussi, il faut s'appuyer sur les paroles authentiques de Padmasambhava que l'on trouve dans les *gter-ma* qui n'ont pas été remaniés. Selon eux, Padmasambhava est resté au Tibet cent onze ans, et on ne trouve rien d'autre. Cependant, en Inde, une année correspond à six mois tibétains; donc, si l'on compte à la tibétaine, cela fait cinquante-six ans. Si l'on accepte la version du *Sba-bžed* selon laquelle il ne serait resté que quelques mois, on se demande comment il aurait pu parcourir tout le Tibet, bénissant les lieux de réalisation

et cachant des trésors. En réalité, les Tibétains ordinaires ne l'ont pas vu, mais il est resté au Tibet (dans ces lieux de méditation) et, finalement, il a renouvelé la consécration des temples, etc. Puis, accompagné jusqu'à Guñ-thañ par le roi, les ministres, les sujets, il leur a donné prophéties et enseignements; le dixième jour du mois du singe, il s'est envolé vers Rña-yab gliñ, accompagné par les *dpa'-bo* et *ḍākiñī*. Cela même est la version comprise en sens ultime.³⁸

Question 3. Vous dites: “Si dans ce paradis *Sukhāvātī*, le nom même de l'élément espace est inconnu, à plus forte raison cela englobe toute matérialité”, et “Si l'on doit y renaître miraculeusement d'un lotus, c'est contradictoire avec l'affirmation que le nom même de naissance et de mort y est inconnu”, et “Je me demande s'il y a une manière de mourir par la force de la compassion et du vœu, et s'il y a une mort soumise au temps (dans ce paradis)?”, et “Des expressions telles que: ‘dans ce paradis ne résident que des Ārya’, et ‘c'est un champ de buddha uniquement’, c'est inconcevable!”

Vous êtes très savant en *sūtra* et *tantra*, et vous connaissez le *Bde-ba-can žiñ-bkod-kyi mdo*, etc. dans le *Bka'-'gyur*. De plus, ce sujet traité au début des *Bka'-'than*³⁹ se retrouve exactement identique au début du *Lo-rgyus (chen-mo)* du Testament du *Dharmarāja Sroñ-btsan*, mieux connu de nos jours sous le nom de *Mañi bka'-'bum*. Si vous n'ajoutez pas foi aux récits des *Rñiñ-ma-pa*, il vous est impossible de ne pas croire le *Sroñ-btsan bka'-'bum*. Bien que vos paroles ne soient destinées qu'à mettre à l'épreuve les vieux *rñiñ-ma-pa* décrépés, je vous répondrai comme je le comprends.

Quand vous dites: “Si dans ce paradis il n'y a pas d'espace, à plus forte raison toute matérialité”: d'une manière générale, on énumère les paradis des cinq Jina, à l'Est *Mñon-dga'*, au Sud *Dpal-ldan*, à l'Ouest *Bde-ba-can*, au Nord *Las-rab grub-pa*, au Centre *Stug-mo bkod-pa*. Mais les paradis sont expliqués comme “champs du *sambhogakāya* qui brillent d'eux-mêmes” ou comme “champs d'émanation de la compassion (des buddha).” Les premiers sont des champs tout à fait purs, où brillent spontanément les cinq *jñāna*; donc, en dehors des *bodhisattva* ayant atteint la dixième Terre, et de ceux qui maîtrisent totalement les deux stages de la méditation (*bskyed-rim* et *rdzogs-rim*), nul ne peut en avoir l'expérience. Quant aux seconds, ils sont le produit de la conjonction de la compassion des Jina avec l'enchaînement prédestiné des causes et des effets pour les êtres soumis aux cinq poisons. En réalité, il n'existe rien, monde créé, *saṃsāra* et *nirvāṇa*, qui ne soit dans les champs des trois corps de Buddha. *Bde-ba-can* étant un paradis pur, quand les *Bka'-'than* disent qu'en dehors du *dharmadhātu*, le nom d'espace y est inconnu, cela signifie que les cinq éléments, dont l'espace, et les éléments internes: chair, sang, chaleur, souffle etc., y sont inconnus. Quant à “espace”, cela signifie celui de soleil, lune etc., qui n'existe qu'en fonction de la production

des causes et des effets. Votre citation de l'*Anuttaratantra* (sur la non-existence des éléments) est juste, mais elle ne s'applique pas à ce paradis.

(Suite de la démonstration, avec d'autres éléments de la description de Sukhāvati: oiseaux qui y chantent, etc. Il ne s'agit pas d'éléments appartenant au monde phénoménal; il faut transposer, ce ne sont que des émanations de la compassion des buddha du plan transcendant: *ye-śes thugs-rje'i sprul-pa*).

Sur les contradictions entre "vie et mort y sont inconnues" et "on y renaît sur un lotus", et "il n'y a dans ce paradis que des *Ārya*" et "il n'y a que des *buddha*", Rtse-le rig-'dzin renvoie son adversaire à une citation du *Bde-bacān smon-lam*, énoncé par Avalokiteśvara: "Dans ce champ excellent, il n'existe même pas le nom de mauvaises renaissances, êtres vivants, *asura* et *yama*. Là, il n'existe pas de femmes ordinaires. Il n'existe pas de gestation dans la matrice. Il n'y a que des espèces qui naissent miraculeusement de fleurs *padma* en bijoux." Et aussi: "Tous les êtres qui résident dans ce champ n'éprouvent aucune souffrance telle que maladie, etc."

Ainsi, puisque les êtres dont les souillures du *karma* et des *kleśa* ne sont pas purifiés, et dont le mûrissement des fruits des deux accumulations (*tshogs-gñis*) et du vœu n'est pas parfait, ne peuvent voir ce paradis, pourquoi ceux qui sont des savants et des saints accomplis (sous-entendu le Lama Rme-rubā) ne peuvent-ils concevoir ce qui est énoncé par les *buddha*?

Question 4. Il est dit que le cakravartin Bzañ-po mchog a été émané pour soumettre les êtres très orgueilleux. Affirmer que dans ce paradis il n'y a pas d'êtres souillés par les kleśa est contradictoire avec le fait qu'il y ait des orgueilleux. Et aussi, il est dit que le roi Bzañ-po mchog régnait sur les quatre continents: je n'ai jamais vu de rapport de similitude entre Sukhāvati et Uttarakuru, etc.!

Les *Bka'-thañ* disent exactement cela⁴⁰: Amitābha a émané Bzañ-po mchog pour soumettre les esprits orgueilleux et violents des rois etc. dans le monde (*'jig-rten khams*), mais ils ne disent pas qu'il y avait à Sukhāvati des êtres orgueilleux et violents. Quant aux quatre continents, les mondes qui sont les champs de conversion des trois Corps de Buddha sont innombrables, dans les dix directions et les quatre temps: ils subissent sans fin apparition, existence, destruction, vide (*dus-b'zi*); il n'y a aucune certitude donc, sur le fait que les quatre continents du roi Bzañ-po mchog étaient les mêmes que ceux de notre monde actuel. Le Buddha dit que dans chaque atome de poussière d'un paradis, il y a un nombre infini d'autres paradis: sauf pour ceux qui sont munis de l'oeil de Connaissance (*ye-śes*), notre esprit enfantin ne peut en prendre la mesure. En outre, Bzañ-po mchog est une émanation; nous sommes incapables de concevoir les actes d'une émanation.

Question 5. Les affirmations selon lesquelles le Buddha Śākyamuni est venu en ce monde quand la durée de vie humaine était de quatre-vingts ans, et

les buddha des trois temps sont passés par la porte de la matrice, et Katyāyana a été le disciple-serviteur (ñe-gnas) du Buddha, seraient-elles dues à des fautes de scribe?

En dehors de l'affirmation selon laquelle Śākyamuni a vécu quatre-vingts ans, je n'ai vu dans aucun écrit rñiñ-ma-pa qu'il est venu en ce monde quand la durée de vie était de quatre-vingts ans. Je n'ai pas entendu parler non plus de récit selon lequel Katyāyana aurait été le disciple-serviteur du Buddha. Il est vrai que, parfois, son nom apparaît comme disciple-serviteur, mais la contradiction n'est pas grande.

Quant à la phrase: "Les *buddha* des trois temps sont passés par la porte de la matrice; pendant des *kalpa* incalculables ils ont amassé l'accumulation de mérites, etc.", Padmasambhava l'a prononcée dans le chant qu'il adressait à Khri-sroñ lde-btsan, et il était probablement mécontent de l'attitude orgueilleuse du roi qui ne voulait pas le saluer (en premier).⁴¹ Et (il est vrai que) les *buddha* des trois temps, bien qu'ils aient atteint la *bodhi* dans un passé infini, ont montré la manière de prendre toutes sortes de naissances . . . ; c'est la façon d'enseigner le *Dharma* de tous les *buddha*: veuillez vous référer aux *jātaka* de notre Maître. Dans ce cas précis, il ne vous est pas agréable d'entendre Padmasambhava dire qu'il est un *buddha*; mais pour ses disciples, de nombreuses paroles du Buddha l'affirment, et attestent qu'il est un Refuge justifié.

Dans cette même question, vous dites que *par la suite, les Bka'-than divisent en cinq les quatre qualités incommensurables: amour, etc. (tshad-med-pa bži)*.

Je n'ai pas cherché dans quelle partie cela se trouvait mais, de la même façon, on cite six *pāramitā* et dix *pāramitā*, et dans le *Mdo bskal-bzañ* le Buddha énonce cent vingt *pāramitā*. Mais là-dessus, en dehors de ceux qui sont très familiarisés avec le *Bka'-'gyur*, il est difficile de trancher.

Question 6. Si l'on considère les prophéties du Dbus-'gyur luñ-bstan-gyi mdo, et du Bla-med don-rdzogs 'dus-pa'i rgyud, Padmasambhava est né huit ans après le nirvāṇa du Buddha; (selon les Bka'-than), il est resté sur le trône cinq ans et à Bsil-ba tshal cinq ans, ce qui fait dix ans; ensuite, étant allé en présence d'Ānanda, il a été ordonné. Sauf si il n'a pas respecté les règles du Vinaya, je me demande si il est possible qu'il ait été ordonné sans avoir l'âge requis?

Il existe des données différentes sur le nombre d'années énoncé par les prophéties pour la venue de Padmasambhava. Il y a certes quelques prophéties disant: "Après que je sois passé dans le *nirvāṇa*, lorsque deux fois quatre ans se seront écoulées", mais la plupart s'accordent et annoncent seulement douze ans. Citations du *Mya-nan 'das-kyi mdo* et du *Dbus-'gyur luñ-bstan gyi mdo* annonçant la naissance de Padmasambhava en Oḍḍiyāṇa douze ans après

le *nirvāṇa* du Buddha: tous les *gter-ma* authentiques et non remaniés disent la même chose. Il y a dans les Paroles du Buddha (*bka'*) et les *sāstra* beaucoup d'affirmations divergentes sur l'année de la naissance du Buddha et celle de son *nirvāṇa*; mais pour la majorité des récits *rñiñ-ma-pa*, le Buddha est passé dans le *nirvāṇa* en l'année feu-coq (*me-bya*) et, en l'année terre-singe (*sa-sprel*), Padmasambhava est né: je pense que c'est le sens même des douze ans dont parle le Buddha.⁴²

Vous dites: *Les histoires que l'on trouve dans les Bka'-than racontant que Padmasambhava est entré dans les ordres auprès d'Ānanda, qu'il a rencontré l'Arhat Madhyāntika, que celui qui lui a rasé la tête est Kāśyapa l'Ancien, et qu'à cette occasion il a questionné Ānanda sur les sūtra, sur l'histoire etc.*,⁴³ ces histoires ne se trouvent pas dans les autres *gter-ma* qui sont des sources fiables et non falsifiées.

Ces histoires, je les ai entendues raconter par beaucoup de savants et saints *gsar-ma-pa* et *rñiñ-ma-pa*. Mais moi, vieillard stupide, j'ai regardé beaucoup de *rnam-thar* développés et résumés de Padmasambhava. En particulier, bien que j'ai examiné très soigneusement le manuscrit même du *gter-ma* de Mña'-bdag Myaṅ, appelé *Rnam-thar Zaṅs-gliñ-ma*, je n'y ai trouvé seulement que le récit suivant: à l'époque où il est entré dans les ordres, il avait passé cinq ans sur le trône, cinq ans à Bsil-ba tshal, longtemps dans les charniers de Dga'-ba'i tshal et So-sa-gliñ etc., où les *jñāna-dākiṇī* lui ont conféré des initiations, et où il a lié par serment toutes les *dākiṇī* du plan karmique et mondain. Ensuite, bien que tous les domaines du savoir aient brillé spontanément dans son esprit, pour provoquer la confiance des êtres à convertir ordinaires, il montra la manière d'apprendre les écritures, les calculs astrologiques, la médecine, la rhétorique et la dialectique, les arts. Puis, dans la grotte de Daṅḍa au Zahor, il entra dans les ordres auprès de l'*ācārya* Prabhahasti, très connu sous le nom de Śākyabodhi, et il reçut le nom de Śākyā seṅ-ge. Comme son crâne rasé était plus brillant qu'un diadème, pour empêcher que les êtres ordinaires, ne pouvant concevoir ce phénomène, aient des pensées erronées, il se fabriqua un chapeau jaune safran (*nur-smig-gi dbu-ḥva*). Et aussi, aux trois disciples du nom de Śākyā: (lui-même) plus Śākyamaitri (et Śākyā bśes-gñen), Prabhahasti conféra enseignements et initiations du *rnal-'byor yo-ga*.⁴⁴

Ce récit est absolument sûr. Mais, bien que les enseignements des *tantra* anciennement traduits soient merveilleusement profonds, la plupart des individus ne les méditent pas et ne les pratiquent pas, la tête tournée par des rituels de circonstance pour assurer leur subsistance, et une infinité de rituels mineurs. Demeurant dans l'état de maîtres de maison (religieux mariés), ils n'approchent pas tant soit peu des *sūtra* et des *tantra*, nuisant ainsi à la doctrine *rñiñ-ma-pa*. De ce fait, nombre de *Gsar-ma-pa*, savants et stupides, rejettent les enseignements *rñiñ-ma-pa* et ceux qui les pratiquent hors de la

doctrine du Buddha. Les raisons de ceci, c'est qu'on a trafiqué par des fabrications personnelles, en amalgamant, déformant, réduisant, augmentant, la parole excellente et sans souillure du deuxième Buddha, Padmasambhava. C'est comme de la poudre d'or jetée à l'eau, ou du santal vendu comme charbon de bois! Ainsi, de nos jours, il ne se trouve personne pour enseigner et écouter les *gter-ma* anciens dépourvus de falsifications ultérieures, tandis que les hommes stupides et pleins de crédulité détruisent la Doctrine en suivant des *gter-ma* nouveaux, des *gter-ma* qui n'en sont pas, des semblants de *gter-ma*, qui éclosent comme champignons sur un pré! Devant cela, je ne peux que verser des larmes et me taire, faute de moyen pour l'empêcher.

Pour revenir au cœur de notre propos: ce qui, de nos jours, est très connu sous le nom de *Padma bka'-thañ*, ce sont les *gter-ma* d'O-rgyan gliñ-pa et de Sañs-rgyas gliñ-pa, l'un en vers, l'autre en prose. Bien qu'à l'origine, ils soient sans conteste les paroles mêmes de Padmasambhava, il est sûr que dans l'intervalle, des impudents stupides y ont ajouté des "paroles de village" (langage vulgaire, *gron-tshig*), et des mélanges et falsifications fabriqués par eux-mêmes. De la même façon, bien que le *Bka'-thañ sde-lña* soit un *gter-ma* authentique d'O-rgyan gliñ-pa, quand on examine tout le sens des mots, il ne ressemble pas à un *gter-ma* digne de foi. On y trouve que le Précieux *Ācārya* a eu un fils, que celui-ci était hostile au Dharma, que l'*ācārya* Dpal-dbyañs était le fils du Guru, etc., toutes histoires qui ne figurent pas dans les instructions de Padmasambhava. On y trouve aussi beaucoup d'incompatibilités, telles que les histoires de gens postérieurs à l'époque, par exemple Skor-thuñ sés-rab(?). C'est pourquoi, moi et d'autres, nous ne le tenons pas pour vrai.

Ainsi, bien que les bénédictions dispensées par ces paroles de Padmasambhava existent, malgré leur falsification, il est difficile de tenir les histoires qu'elles racontent pour des sources fiables.⁴⁵ C'est pourquoi il est inutile de répondre en détail sur cette question d'Ānanda. Cependant, puisque Padmasambhava a écouté à ce moment-là l'enseignement de nombreux maîtres, il ne serait pas impossible qu'il ait reçu celui d'Ānanda; mais je n'ai pas vu d'autre source là-dessus. De même pour Kāśyapa et Madhyāntika. Mais il ne faut pas non plus s'arrêter à ce qui nous apparaît comme un anachronisme, car nous ne pouvons pas prendre la mesure des actes des *buddha* et des *siddha*, puisqu'ils ont tout pouvoir sur le temps, et la capacité de produire des émanations en nombre inconcevable.

En outre certains, selon leurs capacités et leur destin propre, voient les mêmes paroles et les mêmes actes du Buddha de manière différente. Par exemple, lorsque le Buddha manifesta le grand miracle de Śrāvastī (*cho-phrul chen-po*), aux yeux des Hinayānistes cela dura un jour, aux yeux des Mahāyānistes un demi-mois; et tandis que les individus ordinaires virent le Buddha ne prêcher que les trois Roues de la Loi (*'khor-lo gsum*), pour les êtres exceptionnels il exposa l'*Avatamsaka*, le *Kālacakra*, et une multitude

d'autres. Les différences entre le *Mahāyāna* et le *Hinayāna* sont d'ailleurs très grandes. Par exemple, après que l'Ārya Mañjuśrī ait passé la retraite d'été à la cour de l'épouse du roi Prasenajit, Mahākāśyapa lui dit: "Être pécheur, ne reste pas dans la communauté des moines", et il frappa le *gaṇḍi* pour l'expulser. Mais le Maître ordonna à Mañjuśrī de manifester sa puissance. Alors, par la puissance de Mañjuśrī, Kāśyapa vit dans tous les Champs des dix directions un Mañjuśrī se tenant devant le Maître, et un Kāśyapa frappant le *gaṇḍi* pour l'expulser. Le Maître demanda: "Toi Kāśyapa, veux-tu expulser tous ces Mañjuśrī, ou seulement celui-ci?" Kāśyapa, plein de repentir, voulut cesser de frapper le *gaṇḍi*, mais il ne le put pas et le son ne s'interrompait pas. Lorsqu'il demanda au Maître de lui pardonner, celui-ci dit: "Demande à Mañjuśrī lui-même de te pardonner".⁴⁶ Ainsi, si même un grand Arhat comme Kāśyapa ne connaît pas la pensée d'autrui, comment nous, individus ordinaires, le pourrions-nous? C'est pourquoi ce qui est essentiel, c'est de ne pas accumuler de souillures.

Pour revenir au sujet, l'histoire de Padmasambhava demandant des explications sur le *Vinaya* à Ānanda: il s'agit sans conteste d'un mélange entre les Paroles propres du Buddha et les *śāstra* ultérieurs, mélange qui manifeste l'erreur de ceux qui l'ont commise. C'est, par exemple, comme ceux qui écrivent *Mgo-śa 'dul-ba'i mdo*,⁴⁷ ne sachant pas que le sanskrit *ghoṣā* est l'équivalent de "mélodie" (*dbyañs*): c'est seulement un signe de stupidité. Mais à quoi bon examiner les altérations introduites par des sots! Ainsi qu'il est dit: "Les chemins de l'erreur sont sans limite; c'est pourquoi on ne poursuivra pas plus avant ici".⁴⁸ Par ailleurs, il y a beaucoup de traditions différentes sur la manière d'envisager les quatre-vingt quatre mille *dharma-skandha* et, encore plus que les Véhicules ordinaires, les *tantra* innombrables, qui peut les mesurer?

Vous dites: *On lit dans les Bka'-thañ que, les paroles du Buddha ayant été mises par écrit, cela représentait cinq cents charges de l'éléphant Rab-brtan. Cela est beaucoup, ou cela est peu; c'est pourquoi je pense que ce ne sont pas les paroles de l'Ācārya (Padmasambhava).*

Que, à partir du troisième concile, les paroles du Buddha aient existé sous forme écrite, c'est l'opinion courante partagée par les Gsar-ma-pa et les Rñiñ-ma-pa. Mais pour quelques textes particuliers, il n'y a pas de certitude (sur leur date. Exemples prouvant qu'au temps du Buddha même, des parties de son enseignement existaient déjà sous forme écrite).

(Vous dites:) *En ce qui concerne l'explication (des Rñiñ-ma-pa) selon laquelle toutes les paroles du Buddha (qui n'ont pas été révélées) restent sous forme de "trésors": en dehors de celles qui ont été laissées comme support de la foi dans les divers domaines des êtres à convertir (dieux, etc.), il n'y a rien qui ressemble à la cache de "mines de trésors" (gter-kha) comme chez les Rñiñ-ma-pa. De toute manière, si le Buddha a laissé des sūtra (non prêchés*

par lui de son vivant), ils ont tous été diffusés depuis. Et aussi: *Il n'est pas question non plus (dans les écrits canoniques) de chose semblable à la nécessité de gter-ston différents pour chaque texte.* Et encore: *Toutes les paroles du Buddha n'existent pas au complet, non seulement au Tibet, mais en Inde même. Par exemple la Prajñāpāramitā qui, en cent fois dix millions de śloka se trouve au pays des gandharva, en cent fois cent mille au ciel des Trentetrois, et dont un peu de la fin de celle en cent mille est resté au pays des nāga. Ainsi, la plupart des sūtra traduits en tibétain ne représentent qu'un morceau.*

Ce que vous dites est tout à fait vrai.⁴⁹

Vous dites: *Quelle est cette façon de parler d'Abhidharma antérieur et postérieur (goñ 'og), en divisant l'Abhidharma en trois?*

Il apparaît que c'est une manière de parler très répandue de nos jours, qui considère comme premier *Abhidharma* les paroles mêmes du Buddha; comme *Abhidharma* médian les oeuvres des Arhats; et comme *Abhidharma* postérieur les oeuvres de Vasubandhu et de son frère (Asaṅga).

Vous dites: *Quelle est cette expression qui dit: "Trois fois l'ennemi (s'est levé) contre l'Abhidharma"?*

Récit (identique à celui de Bu-ston)⁵⁰ des trois attaques Tīrthika contre les monastères et de la destruction des textes par le feu. Alors que la doctrine d'*Abhidharma* était sur le point de disparaître, à la suite de son vœu de restaurer la doctrine, la *bhikṣunī* Prasanna-śīlā mit au monde Vasubandhu et Asaṅga.

Vous dites aussi: *(selon les Bka'-thañ), lorsqu'on veut reconnaître un texte de l'Abhidharma-piṭaka, on le reconnaît à l'hommage du traducteur à Mañjuśrī.*

Cela, je ne l'ai absolument pas vu (dans les *Bka'-thañ*). (Suit une explication sur le fait que, en dehors de la classification classique en trois *piṭaka*, on en trouve de très sophistiquées, avec *sūtra* du *Vinaya*, *vinaya* du *Vinaya*, *abhidharma* du *Vinaya*, etc., la même subdivision se retrouvant pour chaque *piṭaka*. Allusion aux discussions des maîtres tibétains sur le contenu des *piṭaka*). Mais l'important est que chacun de ces textes, par la compassion du Buddha, purifie, convertit, et fait mûrir les êtres. Et nous, plutôt que de nous torturer l'esprit à faire des distinctions subtiles, il vaut mieux nous contenter de celles qui ont été établies par les grands maîtres d'autrefois: il est plus important de mettre les textes en pratique.

Question 7. Dans les chapitres des Bka'-thañ sur le Zahor, il y a des histoires contradictoires, telles celle de Mandārava qui, ne voulant pas obéir à l'ordre de son père de se marier, est enfermée par lui avec cinq cents suivantes menacées de mort si elle s'échappe ou se suicide. Mais la suite raconte que, n'ayant pas de viande pour le roi, on l'envoie seule au marché pour en acheter: le début et la fin de l'histoire ne s'accordent pas. Et quand

*on explique que le roi régnait sur tout le Zahor, qu'il avait cinq cents épouses, sept cent vingt ministres de l'intérieur et de l'extérieur, il est improbable qu'on n'ait pas trouvé de viande pour lui; improbable aussi, puisqu'elle avait tant de suivantes, qu'on ait envoyé seule une princesse chérie en acheter. Alors, qu'est-ce que ça veut dire?*⁵¹

En général, les grands rois indiens étaient certes extrêmement riches mais, chaque nuit, ils avaient l'habitude de se rendre chez l'une de leurs épouses, à tour de rôle, où ils prenaient leur repas; cela inclut probablement de la viande. Dans le cas présent, Mandārava ne se trouvait pas parmi ses cinq cents suivantes, mais chez sa mère. Celle-ci, manquant de viande, ne se fia pas à un serviteur mais envoya sa fille. Cela, c'est le sens général. Mais la signification cachée, c'est de montrer, puisque seul un être prédestiné peut obtenir la chair d'un brahmane sept-fois-né (comme brahmane), l'enchaînement des causes et des effets qui a amené la reconte de la chair du brahmane sept-fois-né avec le roi muni d'un bon *karma* et prédestiné, et Mandārava qui est une *jñāna śākiṇī*. En dehors de cela, à quoi bon se demander à quel moment cela s'est passé: Ce fut au moment nécessaire.

Question 8. Lorsque Mandārava demanda à l'Ācārya: "Dans ses vies antérieures, où mon père acquit-il?" Padmasambhava répondit que son père, étant né comme fils de brahmane et entré dans les ordres, tua beaucoup de soldats tīrthika pour protéger le vihāra. A cause de ce karma où se mélangeaient la vertu d'avoir protégé le vihāra et l'impiété d'avoir tué les soldats tīrthika, il prit naissance dans les vies destinées. Donc, alors qu'il est dit que même le Buddha ne connaît pas le nombre des renaissances dans le saṃsāra qui n'a pas de commencement, vous autres, racontez qu'il y a des naissances originales (ex nihilo) pour les êtres, soutenez-vous aussi que le saṃsāra a un début et une fin?

A cette occasion, Padmasambhava ne raconte pas la totalité des renaissances du roi Gtsug-lag-'dzin dans le *saṃsāra* qui est sans commencement, mais seulement celles qu'il prit dans les diverses destinées depuis qu'il était né comme fils de brahmane. Que, en général, il y ait ou non des naissances *ex nihilo* pour les êtres, comme je ne suis pas doué de prescience, je n'en ai rien à dire; je vous prie d'en discuter avec ceux qui soutiennent qu'il y a de telles naissances. Bien que les autres êtres ne puissent savoir le nombre des renaissances dans le *saṃsāra* qui n'a pas de commencement, (si on dit que le Buddha ne le sait pas non plus), cela ne revient-il pas à dire que le Buddha n'est pas omniscient? Nous ne soutenons pas que le *saṃsāra* a un début et une fin; cependant, pour ceux qui ont atteint la *bodhi*, le *saṃsāra* n'est-il pas fini?

Question 9. Il y a cette légende (gtam-brgyud) de l'homme affamé qui avait perdu sa vache, et du Bon-po qui avait perdu son gong, quand Padmasambhava résidait dans le charnier Bde-chen-gdan. Mais, en dehors de la doc-

trine inventée des Bon-po qui est d'implantation récente au Tibet, il n'apparaît dans aucun récit ou écrit canonique qu'il y avait des Bon-po en Inde.

Cette histoire ne se trouve, en dehors des *Bka'-thañ*,⁵² dans aucune autre histoire des Rñiñ-ma-pa; et sur la manière dont les *Bka'-thañ* ont été falsifiés, j'ai parlé plus haut. Cependant, bien que tous soient d'accord pour reconnaître qu'il n'y avait pas de gens appelés Bon-po en Inde, l'origine du Bon est le Žaň-žuň: Žaň-žuň et Cachemire étant l'un à côté de l'autre, de ce fait, bien qu'il n'y en eût pas à l'origine (au Cachemire), il n'est pas sûr que les Bon-po ne s'y soient pas répandus par la suite. De la même façon, bien que généralement on ne reconnaisse pas l'existence de Bon-po au Népal, il existe des histoires comme celle de G.yu-thog Yon-tan mgon-po obligé de rivaliser de magie avec un Bon-po népalais. Je me demande si de telles histoires n'ont pas pu arriver en Inde même?⁵³

Quant à ce que vous dites sur la nouveauté du Bon au Tibet, avant que la doctrine du Buddha n'apparaisse au Tibet, le pays tout entier était sous l'emprise du Bon. Son origine, c'est Ston-pa Gśen-rab qui est né à 'Or-mo luñ-rin (*sic*) au Žaň-žuň et qui, à part la taille et la couleur d'or, avait toutes les marques d'un *buddha*. A la Grande montagne du Bon (Bon-ri chen-po) du Koñ-po, dans les quatre directions, il a manifesté des actes semblables aux douze actes du Buddha, et il y a laissé de nombreuses empreintes de ses pieds de la taille d'une coudée, il a fait jaillir des sources dans le bas des vallées, etc. Dans le Bon, il y a le Bon exotérique (*phyi*) et le Bon ésotérique (*nañ*). Le Bon exotérique, ce sont de nos jours les Bon-po de village qui pratiquent le Véhicule du Gśen des apparences (*snañ-gśen*), et qui propitient les *lha-'dre* de ce monde: c'est pourquoi il faut le rejeter lorsqu'on embrasse Refuge et vœux bouddhistes. Au Tibet autrefois, comme les *Tirthika* en Inde, ils faisaient des sacrifices de cerfs, de yaks, de moutons. Au temps de Khri-sroñ lde-btsan, Śāntarakṣita et Padmasambhava, ils ont été supprimés. Seuls ont été conservés les rituels qui écartent les apparitions trompeuses de ce monde, pour lesquels on a substitué l'usage de fabriquer ces animaux en pâte et en argile. Quant au Bon véritable des causes et des fruits (*rgyu-'bras*), bien qu'il s'y trouve de nombreux traits des doctrines et réalisations pures des *sūtra* et *tantra* bouddhiques, la plupart des traditions gśar-ma-pa refusent d'inclure Bon et Rñiñ-ma dans la doctrine du Buddha. Il y aurait beaucoup à dire sur les causes de cela, mais je ne ferais que me fatiguer et gâcher encre et papier si je poursuivais, (car vous ne voudriez pas entendre mes raisons)!

Question 10. Il est expliqué que, lorsqu'un buddha vient en ce monde, une fleur d'udumbara naît. A cette occasion, il est dit que si il naît dans la caste des kṣatriya, la fleur est blanche; si c'est dans la caste des brahmanes, la fleur est rouge; dans la caste des vaiśya, la fleur est jaune; dans celle des

śūdra, la fleur est bleue; et que Padmasambhava étant de caste brahmanique, la fleur était rouge. Alors que dans toutes les Paroles du Buddha et dans tous les sâstra, il n'est jamais question d'autres castes que celles de kṣatriya et brahmane pour la naissance d'un buddha, vous devez avoir (d'autres) sources canoniques pour cette tradition qui est la vôtre?

Si vous racontez de telles histoires qui ne se trouvent pas dans les récits rñiñ-ma-pa connus, est-ce parce que vous êtes doué de prescience? Ou, comme dans la vision pure des rêves, êtes-vous allé à Rña-yab gliñ où vous avez entendu l'enseignement de l'Ācārya? Selon nos propres récits, un *buddha* ne naît que dans les castes des *kṣatriya* et des brahmanes. En signe de l'extrême rareté de la venue d'un *buddha* dans le monde, une fleur d'*udumbara* apparaît au moment de la naissance de ce *buddha*, qui se fane quand il approche du *nirvāṇa*: cette façon de dire est identique chez les Gsar-ma-pa et les Rñiñ-ma-pa. (Quant à sa couleur), on peut la déduire d'après la tradition orale (*gtam-brgyud*) sur le *parivrājaka* Subhadra⁵⁴ dans laquelle, si il n'est pas question de la couleur de la fleur, si l'on prend en considération la traduction de *udumbara* par *dmar-mchog* (rouge excellent), elle devait être rouge. Quant à Padmasambhava qui serait né dans la caste des brahmanes alors qu'il s'agit de sa naissance miraculeuse (*brdzus-skyes*), qui le dit? Dans les récits rñiñ-ma-pa, il est dit qu'un *udumbara* naquit dans le lac de Dhana-kośa, mais il n'est pas précisé que la naissance de Padmasambhava eut lieu sur un *udumbara*⁵⁵; et bien qu'il soit dit qu'il y avait dans ce lac des lotus de toutes sortes de couleurs, il n'est pas précisé non plus si celui sur lequel il est né était rouge. Particulièrement, je n'ai entendu dire que par vous que c'était une fleur rouge parce que Padmasambhava était de caste brahmanique.

Dans les récits rñiñ-ma-pa, il est dit que lorsqu'un *gter-ston* naît, une fleur d'*udumbara* naît, et que selon leur caste la couleur est différente. A cela aussi quelques savants gsar-ma-pa tardifs ont fait objection en disant: "Si, en dehors des *buddha*, un *udumbara* devait naître pour des gens comme les *gter-ston*, pourquoi ne naîtrait-il pas pour tous les *śrāvaka*, *pratyekabuddha*, *bodhisattva* et grands saints? Ce ne sont encore que des récits mensongers des Rñiñ-ma-pa!" Ce n'est pas que les *gter-ston* soient plus éminents que les autres; mais les *gter-ston* authentiques provoquent la fin du *samsāra* pour beaucoup d'êtres prédestinés, au moyen des textes profonds du *Vajrayāna* qu'ils extraient, textes qui font atteindre l'état de *buddha* en une seule vie. En signe que leur venue est comparable à celle d'un *buddha* en ce monde, une fleur d'*udumbara* apparaît. Mais il n'est pas dit que cette fleur naît dans le pays des *gter-ston*: elle naît dans des endroits tels que le lac de Dhanakośa, etc., si bien que les êtres ordinaires ne peuvent en avoir connaissance.

Question 11. Vous faites beaucoup d'objections aux paroles de Padmasambhava: "Je ne suis pas un *buddha* seulement de nom, je suis un *buddha* qui a

obtenu les quatre fruits d'un *śramaṇa* (*dge-sbyoñ*)", parce que leur sens ne vous plaît pas.

D'une manière générale, comme je vous l'ai déjà dit, il y a beaucoup de falsifications dans les *Bka'-thañ*, et affirmer que Padmasambhava a obtenu en réalité les fruits de *śrāvaka*, d'arhat, ou non, je ne le ferai pas: Dans notre tradition, nous sommes sûrs que le précieux Guru est un *nirmāṇakāya* qui, rassemblant en lui seul la compassion de tous les Jina de toutes les directions et de tous les temps, soumet les êtres de l'époque de dégénérescence de la Doctrine. Ce n'est pas le fait de notre entêtement stupide dans nos propres désirs, mais ce sont les prophéties du Buddha lui-même. Il s'en suit qu'il n'y a pas à soupeser si il a parcouru la voie graduelle des êtres ordinaires, en obtenant ou non de manière patente les fruits de *śrāvaka*, *pratyekabuddha* . . .

Question 12. Il est dit: "Gañ-chuñ vola les fleurs divines. Elle contrevint aux règles parfaitement pures du Vinaya des dieux." Alors que les dieux n'ont pas de règles du Vinaya, cela revient à dire qu'ils en ont. Et si l'on fait du simple rejet des vices la règle du Vinaya, c'est vraiment exagéré!

Il s'agit de l'histoire des vies antérieures et des voeux de Śāntaraṣṭita, Padmasambhava et Khri-sroñ lde-btsan, manifestée devant les disciples ordinaires.⁵⁶ Si, dans cette histoire, on n'appelle pas "règle du Vinaya" le rejet des vices, comment nommera-t-on la règle (*tshul-khrims*) du voeu de rejet des conduites mauvaises (*ñes-spyod sdom-pa*)? Bien que les dieux ne possèdent pas au complet les enseignements de *pratimokṣa*, Indra demeurant comme guide des dieux-*bodhisattva*, Brahmā et Indra étant les servants des mille *buddha* du Bhadrakalpa, ne donnent-ils pas à leurs propres disciples les conseils qui les écartent de la voie de l'erreur, et ne leur montrent-ils pas la voie de la vertu? Les récits *rñiñ-ma-pa* relatent aussi la manière dont les six Muni (*thub drug*) font le bien des êtres dans les six *gati*⁵⁷ mais, comme il est difficile pour vous autres de le concevoir, je n'en parlerai pas. En outre, si le *Mahā-sthavira* Panthaka, avec un entourage de neuf cents Arhats, réside au ciel des Trente-trois pour protéger la doctrine du Buddha, est-ce que sa compassion ne l'entraîne pas à enseigner aux dieux ce qui est la Voie et ce qui ne l'est pas?

Question 13. Vous n'êtes pas content de l'explication selon laquelle Padmasambhava est plus saint que le Buddha par cinq caractéristiques; et non seulement vous, mais la plupart des savants gsar-ma-pa. Vous dites tous d'une seule voix: "Alors que dans le Lokadhātu les buddha n'ont pas d'égal, et qu'il est impossible que quelqu'un les surpasse, les Rñiñ-ma-pa sont vraiment vantards et impudents!"

Ce n'est que le plaisir de quereller avec des paroles injurieuses les malheureux Rñiñ-ma-pa parce que, autrement, (vous Gsar-ma-pa, vous dites): "Corps qui est la réunion de tous les *buddha*, nature en-soi détentrice du

vajra, etc.⁵⁸”; et aussi: “Le Lama est le Buddha, le Lama est le Dharma, le Lama est le Saṅgha, le créateur de tout est le Lama”; et encore: “Les *buddha* de mille *kalpa* et les Lamas sont le support”⁵⁹, etc. Des citations comme celles-là, il y en a des multitudes, vous le savez bien, et chaque école manifeste sa foi envers ses maîtres comme les Rñiñ-ma-pa le font envers Padmasambhava. En outre, le Buddha lui-même a exalté Padmasambhava en disant qu’il surpassait les *buddha* par cinq caractéristiques, et ce ne sont pas des fabrications rñiñ-ma-pa. Dans le *Mya-nan ’das-kyi mdo* il est dit: “. . . Cette émanation de moi est plus sainte que les autres émanations, dans les trois temps: sans connaître vieillesse ni décrépitude, elle a l’apparence d’un jeune homme . . . ; elle vainc d’elle-même, sans obstacle, les quatre Māra . . . ; elle soumet tout le Jambudvīpa . . . Cet être fortuné ne connaîtra ni naissance ni mort . . . Pourquoi? C’est parce qu’il est Amitābha lui-même.”

A cette occasion avez-vous regardé un texte fautif, ou vos humeurs vous sont-elles montées à la tête? Vous pensez que *tshe-gcig sañs-rgyas theg-chen ston*⁶⁰ veut dire que Padmasambhava a obtenu l’état de *buddha* en une vie, mais ce n’est pas cela: il est particulièrement saint parce qu’il enseigne les profonds *tantra* qui font devenir *buddha* en une seule vie et un seul corps.

Vous dites aussi: *L’Ācārya, par rapport aux buddha, étant devenu buddha en une seule vie, ce qui fait sa supériorité c’est qu’il est Mgon-po ’od mi-gyur-ba Tshe-dpag-tu med-pa en personne*. Ne comprenant pas le lien qui existe dans cette citation authentique, vous dites: *Puisqu’il est Tshe-dpag-med en personne, il n’est pas capable de surpasser les autres nirmāṅakāya: ceux qui suivent la carrière progressive des bhikṣu ne deviennent pas buddha en une seule vie*.

Bien que vous opposiez de la sorte de nombreuses réfutations, en fait, vous ne connaissez pas la distinction entre Mgon-po ’od mi-gyur-ba et Tshe-dpag-med. En ce qui concerne Tshe-dpag-med, vous avez l’air de penser qu’il est un *buddha* qui a parcouru la voie graduelle des êtres ordinaires. N’est-ce pas un peu le rabaisser? Dans la tradition rñiñ-ma-pa, Mgon-po ’od mi-gyur-ba est le *Dharmakāya* Kun-tu bzañ-po ’od mi-gyur-ba, grand ancêtre (*spyi-mes chen-po*) de tous les *buddha*, pensée de tous les *buddha* des trois temps, Corps du plan nouménal (*ye-śes-kyi sku*) qui couvre tout, infini d’où est issue la nature en-soi (*gnas-lugs*) pure depuis les origines de phénomènes illusoire, Grande Félicité immuable. De sa propre splendeur, il émane Rdo-rje ’chañ et tous les *buddha*, tels que les *sambhogakāya* des cinq Familles, etc. Tous les *mañḍala* des Jina des dix directions, et la succession des mille *buddha* du *Bhadrakalpa* venus dans le monde des hommes, ne font qu’un avec le *Dharmadhātu* du plan nouménal. De ces *buddha*, on expose seulement la manière dont ils ont produit des émanations conformes aux circonstances, aux pays, aux époques, des êtres qu’ils devaient convertir, mais on ne soutient pas qu’ils ont suivi la voie graduelle vers l’Eveil des individus ordinaires. Et si

vous demandez: “Que veut dire ce qui est répété dans un nombre infini de *sūtra*: ‘D’abord, il produisit la pensée de *bodhi*; au milieu, pendant trois *kalpa* incalculables, il accumula des mérites; à la fin, il atteignit l’état de *buddha* au moyen de ses douze actes?’” Ceci est à comprendre au sens relatif (*drañ-don*), pour montrer aux êtres à convertir ordinaires: “si vous faites ceci, il arrivera cela”; par exemple, cela s’applique à notre Maître Śākyamuni seul.

Comme le Buddha primordial, le *Dharmakāya* Kun-tu bzañ-po, couvre tout sans exception: les paradis des dix directions, le *samsāra* et le *nirvāna*, il couvre de ses émanations tous les paradis du monde créé (*snañ-srid-kyi zñ-khams*); en particulier, il émane de la spendeur même de sa Connaissance Rnam-par snañ-mdzad gañs-chen mtsho, et de sa compassion, le *nirmāṇakāya* Śākyamuni, faisant ainsi le bien des êtres du Petit et du Grand Véhicules, selon leurs capacités. Ainsi qu’il est dit: “Sans bouger du *Dharmakāya*, il a manifesté toutes sortes d’émanations et de naissances; il a transmigré du ciel Tuṣita . . .⁶¹” Bien qu’il y ait de semblables citations, en nombre incalculable, montrant les manières d’agir infinies de tous les *buddha*, il est inutile que de pauvres abrutis comme nous fassent des citations à un *dge-bśes* comme vous! Et le vieil homme que je suis ne pourrait pas supporter la fatigue de les écrire; c’est pourquoi je ne poursuis pas.

Pour ces raisons, alors que Padmasambhava est, comme le Buddha Śākyamuni, l’un des *buddha* venus convertir les êtres dans les temps de dégénérescence, ceux qui disputent sur sa naissance de la matrice et sa naissance miraculeuse, qui ne sont qu’apparences pour l’océan de foi de ses disciples, ceux qui objectent qu’il n’a pas obtenu les fruits de l’Arhat, qui demandent si il est devenu *buddha* en une vie ou non, et ceux qui affirment tout cela, sont comme un enfant qui veut contester l’étendue de l’espace. Et aussi bien ceux qui s’y opposent que ceux qui soutiennent jusqu’à l’épuisement le sens contenu dans les mots des *Bka’-thañ* falsifiés, se fatiguent sans raison. Ce qu’il faut considérer comme l’essentiel d’une certitude, ce sont les paroles du Buddha: “Ne vous basez pas sur le sens relatif, basez-vous sur le sens ultime”, et: “Ne vous basez pas sur ce qui est muni de *dharma*, basez-vous sur le *Dharmatā*”, et: “Ne vous basez pas sur les mots, basez-vous sur le sens.”⁶² Voilà ce qui est important.

Question 14. Il est dit (dans les Bka’-thañ): “Lorsque le Guru Padma rgyal-po se rendit au Parc de plaisance (skyed-mo tshal), les quatre Grands Rois furent ses serviteurs; les lha et les klu lui présentèrent des offrandes, à commencer par les sept joyaux royaux (rgyal-srid sna-bdun): la roue d’or à mille rayons, etc.”⁶³ Cela n’est pas vrai, parce que ce sont les joyaux d’un cakravartin, et il n’y a pas de cakravartin à l’époque Rtsod-ldan. Cela apparaît encore comme des louanges excessives et inconvenantes proférées par des sots.

Vous avez raison: dans le *kalpa* Rtsod-ldan un *cakravartin* n'apparaît pas, et quand Padmasambhava est venu pour enseigner les *tantra*, il n'y avait pas de *cakravartin*. Mais ici, il s'agit d'un geste d'hommage, au moyen de toutes sortes de choses particulièrement saintes offertes par les *lha*, *klu*, etc. qui gouvernent le monde, envers les êtres excellents, émanations des *buddha* et *bodhisattva*. Pour les Grands Êtres ultérieurs aussi, au moment de leur naissance, de leur mort, de leur atteinte de la *siddhi*, de leur prédication, les *lha*, *klu*, *dpa'-bo*, *ḍākiṇī*, qui gouvernent le monde, produisent toutes sortes de miracles: pluies de fleurs, arcs-en-ciel etc., mais nous ne voyons pas les *lha*, *klu* etc., de nos yeux qui ne supportent pas leur éclat. Comment le pourrions-nous? Il y a encore un autre argument: pour convertir les êtres, les *buddha* prennent la forme de *cakravartin* comme, par exemple, lorsque le Buddha invité avec son entourage par Sumāgadha dans la ville de Puṇḍravardhana, arriva avec des apparitions miraculeuses variées, et que l'Ārya Rāhula vint sous l'apparence d'un *cakravartin*.⁶⁴ En outre, puisqu'il n'apparaît pas de *cakravartin* dans l'époque Rtsod-ldan, et qu'il n'est pas convenable même d'offrir les *rgyal-srid sna-bdun*, êtes-vous mécontent de ce que, dans toutes les écoles, lorsqu'on offre le *maṇḍala* on offre les *rgyal-srid sna-bdun*? Veuillez y penser!

*Question 15. Il est dit qu'après avoir abandonné le trône, l'Ācārya alla d'abord à Bka'-skyoñ brag-phug en Inde où, ayant pratiqué pendant sept jours la réalisation du Vajradhātu, il obtint la réalisation.*⁶⁵ *Et ensuite, quand il demanda à Prabhasthi les enseignements du rnal-'byor yo-ga, celui-ci dit: "Sans avoir reçu l'initiation, on n'est pas un récipient convenable pour l'explication des tantra."*⁶⁶ *Si Padmasambhava demande alors l'initiation, à qui l'a-t-il demandée pour la précédente réalisation? Et aussi, si il a obtenu la siddhi après avoir pratiqué la réalisation à Bsil-ba-tshal etc., qu'avait-il besoin de réaliser la siddhi de longue vie dans la grotte Maratika?*⁶⁷ *Bref, des histoires incompatibles comme celles-là, il y en a beaucoup!*

Il faut vous rappeler une fois de plus que le Guru n'est pas un être ordinaire. D'abord, quand il est né sur le lotus, tous les Jina s'étant rassemblés lui ont conféré initiation et bénédiction, ce qui était une initiation bien suffisante. Si vous ne pouvez concevoir qu'il ait atteint la réalisation en sept jours à Bka'-skyoñ brag-phug, dans les *rnam-thar* de nombreux saints de l'Inde et du Tibet il y a des récits similaires: que dire alors de l'Ācārya qui est un *nirmānakāya*! De nos jours, la plupart des individus, Gsar-ma-pa et Rñiñ-ma-pa, propitient en réclusion pendant vingt-et-un jours, etc., leurs *yi-dam* particuliers. Les signes de réalisation qui leur apparaissent ne sont-ils pas autant de signes de la propitiation de ces dieux? Quant aux paroles de Prabhasthi, elles ne s'adressaient pas à Padmasambhava seul, mais aussi aux deux autres *bhikṣu* du nom de Śākya. Ce n'est d'ailleurs pas à cette seule occasion du *rnal-'byor*

yo-ga que Padmasambhava a montré la manière d’écouter l’enseignement des *tantra* et commentaires, mais en de nombreux autres lieux et circonstances, et auprès de nombreux maîtres (énumération); et ce n’était pas seulement pour le *rnal-'byor rgyud-kyi yo-ga*, mais pour un nombre infini d’enseignements des trois *yogatantra*.

De même pour l’obtention de la *siddhi* de longue vie: bien que le Guru, étant libéré de vie et mort, n’ait pas eu besoin de pratiquer cette réalisation, il a montré la manière de le faire, pour le bénéfice des êtres à venir, et il a demandé au Mgon-po Tshe-dpag-med en personne les *tantra*, *sādhana* et instructions de la longue vie. Il n’était pas seul: Mandarāva a obtenu aussi un corps immortel et, sous le nom de Ma-cig Grub-pa’i rgyal-mo, elle est une grande bienfaitrice pour les êtres, y compris les Gsar-ma-pa chez qui elle est connue comme Tshe-sgrub Grub-rgyal-ma.⁶⁸

Vous pensez par ailleurs: “Après avoir fini d’obtenir la Réalisation, qu’est-il besoin de faire la réalisation de longue vie?” Dans la tradition *rñiñ-ma-pa*, il y a des catégories différentes de *siddhi*: *phyag-rgya chen-po*, *tshe-la dbañ-ba*, *lhun-gyis sgrub-pa*, *rnam-par smin-pa* . . . , mais comme ce sont des appellations particulières aux *Rñiñ-ma-pa*, votre oreille serait trop petite pour les entendre (vous ne voudriez pas écouter), et je ne poursuis pas.

Question 16. Il est dit que Śākyamuni étant allé en Chine, il prêcha l’enseignement des causes et des fruits des vertus et des péchés, mais personne ne l’écoula et, méprisé, triste, il revint à Gṛdhrakuṭa; et il est dit aussi que Padmasambhava lui-même, regardant depuis Gṛdhrakuṭa où était son champ de conversion, le vit clairement, comme une image dans un miroir.⁶⁹ Cela encore veut signifier que Padmasambhava dépasse le Buddha; et faire un tel récit où la capacité de sa compassion est épuisée, et où il ne connaît pas le domaine des êtres qu’il doit convertir, c’est grandement mépriser le Buddha!

Certes, Padmasambhava connaissait le domaine et le temps des êtres à convertir par lui, mais personne, en dehors des *Tīrthika*, ne dit que le Buddha ne connaissait pas le domaine et l’époque des siens. Parce qu’il savait que le temps de les convertir n’était pas venu, il dit précisément: “Profond, calme, dépourvu d’activité, lumineux, incomposé . . . ”⁷⁰; et aussi, pour détourner les moines d’une conduite soumise aux tentations, il montra la manière d’entrer en réclusion à ’Bar-ba’i phug.⁷¹ Ainsi, il n’y a rien que le Buddha ne couvre de sa connaissance.

En ce qui concerne ce qui était ou n’était pas dans son domaine de conversion: en dehors de ses paroles à Avalokiteśvara lui assignant le Tibet, et à Mañjuśrī lui assignant la Chine, le Muni allant lui-même en personne en Chine, cette histoire ne se trouve dans aucune parole du Buddha, ni dans

acucun *sāstra*. Ce récit des *Bka'-thañ*, il faut le considérer comme n'étant pas les paroles authentiques de Padmasambhava.

Question 17. Vous examinez de manière très minutieuse le moment où Khri-sroñ lde-btsan a invité l'Ācārya, l'époque de la construction de Bsam-yas, etc. L'essentiel de vos objections est: *Le roi étant mort à cinquante-six ans, est-il dit réellement que Padmasambhava a régné pendant douze ans, ou non? Au temps du prince héritier (lha-sras), est-il resté au Tibet longtemps ou peu de temps? Quand on a construit Skar-chuñ Rdor-dbyiñs lha-khañ, en a-t-il fait la consécration, ou non? Lorsqu'est survenue la controverse entre subitistes et gradualistes, que faisait-il? Etc.*

Bien que toutes vos questions soient liées et développées, comme je suis un vieillard qui doit écrire avec des yeux qui deviennent aveugles, je compte mes mots et je ne suis capable que de résumer le sens de vos objections. Voici ma réponse:

Sur ces sujets, les désaccords sont très nombreux dans les *rgyal-rabs*, *chos-'byuñ*, et autres écrits réputés de ce genre; je ne sais pas quelle est la tradition digne de foi. Dans les *Bka'-thañ* eux-mêmes, il est difficile de distinguer ce qui est authentique de ce qui est interpolé. Cependant, si l'on prend en considération les *gter-ma* dignes de foi, non falsifiés, la plupart relatent ceci: Khri-sroñ lde-btsan naquit l'année du cheval (*rtā-lo*); à dix-sept ans, la pensée du Dharma naquit en son esprit; il invita l'Abbé Śāntarakṣita qui commença la fondation de Bsam-yas, mais les *lha-'dre* nuisibles s'y opposèrent. Selon la prophétie de l'Abbé, Padmasambhava fut alors invité. Il arriva au début de l'année du tigre (*stag-lo*) et il fit le rite de soumission du terrain (*sa-'dul*); la construction commencée en l'année du lièvre (*yos-lo*) fut achevée en cinq ans. Les fêtes de consécration durèrent pendant douze ans. L'Ācārya lui-même résida pendant dix ans à Bsam-yas et à Mchims-phu où il traduisit les textes, amena à la délivrance les êtres qui en étaient dignes, et, pour le reste il résida dans les lieux de méditation (*sgrub-gnas*) du Tibet. Donc, au moment où survint la controverse, l'Ācārya n'était pas là. Celui qui devait éclaircir la doctrine des subitistes et des gradualistes était, selon la prophétie de Śāntarakṣita, Kamalaśīla. Invité, celui-ci soumit le Hva-śañ et réimplanta la Doctrine telle qu'elle était auparavant. A cause des ministres, Padmasambhava ne put donner au roi l'initiation qui devait affermir sa vie comme soleil et lune, ni l'eau de longue vie. Le roi s'étant repenti, Padmasambhava allongea sa vie de treize ans: au lieu de mourir à cinquante-six ans, il mourut à soixante-neuf. L'aîné de ses trois fils, Mu-ne btsan-po, monta sur le trône; il accomplit des actes remarquables tels que l'institution du *Mdo-sde mchod-pa* et l'égalisation des biens entre les riches et les pauvres, mais la Reine-mère, très mauvaise, l'empoisonna. Le deuxième fils, Mu-tig btsad-po, connu aussi comme Mu-ri btsan-po, Zu-tse btsan-po etc., appelé par le Guru: Legs-pa'i

blo-gros, étant jeune, on ne savait pas si il serait apte ou non à être roi. On s'accorda sur le fait que, si on le mettait à l'épreuve, ce serait bien (*sad-nas legs-pa*); et comme il se tenait la tête redressée, il fut connu comme Sad-na legs 'jiñ-yon. Il monta sur le trône à treize ans. Il construisit Skar-chuñ dgu-thog Rdor-dbyiñs-kyi lha-khañ, et son épouse Nañ-chuñ-ma construisit Yar-luñ Btsan-thañ-gi gtsug-lag-khañ⁷²: l'*Ācārya* fit la consécration des deux. Le dernier fils, Mu-rum btsan-po, *alias* Lha-sras Dge-mgon, appelé par l'*Ācārya*: Lha-sras Dam-'dzin, étant d'un grand courage, partit comme chef des armées pour soumettre les ennemis des quatre frontières; il les réduisit tous à son pouvoir mais, finalement, comme punition pour avoir tué le fils d'un ministre, il fut expulsé pendant neuf ans au pays de Koñ-roñ (où maintenant encore il y a des toponymes l'évoquant). Il y construisit des citadelles et des temples, organisant ainsi les présages qui en feraient les sièges de sa future renaissance, Sañs-rgyas gliñ-pa. Lorsqu'il revint d'exil, les Sna-nam-pa qui le haïssaient dès avant, effrayèrent son cheval et il mourut d'une ruade.

Mu-tig btsan-po étant très jeune, il demanda à l'*Ācārya* en qui il avait une foi vive, d'innombrables conseils sur ce qu'il devait faire: en cela seulement, et en exagérant, on peut dire que l'*Ācārya* a gouverné.⁷³ Sous le règne de ce prince, il est resté trois ans environ au Tibet. Des cinq fils de 'Jiñ-yon, l'aîné Rgyal-sras lha-rje, à qui Padmasambhava a donné prophéties et enseignements, et Lhun-grub, moururent jeunes. Le prince Gtsañ-ma entra dans les ordres. Comme Glañ-dar-ma ne convenait pas comme roi, Khri Ral-pa-can fut mis sur le trône: tout cela s'accorde avec la plupart des autres histoires et de toute façon, quand le prince Mu-tig était jeune, l'*Ācārya* partit au Sud-ouest.

*Question 18. Au moment de la conversation entre Khri-sroñ lde-btsan et Padmasambhava, celui-ci parle de ya-thog riñ-mo et de ma-thog riñ-mo, mais il dit ma-thog thuñ-ñu, ce qui n'est pas conforme à l'expression usuelle.*⁷⁴

Ce que vous dites ne peut venir que d'un texte fautif. Mais si ce n'est pas une erreur textuelle, la pensée de Padmasambhava est, probablement, que pendant le *ya-thog riñ-mo*, la taille, la longévité, les mérites des êtres augmentant, on appelle cette période "longue" (*riñ-mo*); tandis que dans la période de déclin, tout diminue, d'où l'expression "courte" (*thuñ-ñu*). A part cela, il n'y a pas discordance avec l'expression classique de l'augmentation et de la diminution de la longévité.

Dans la suite de cette question, vous dites aussi: *Si l'on se fie aux prophéties suivantes: "Il n'est pas allé en Inde, le nommé Kun-sñiñ lo-ca", et: "Tous les savants moines du Tibet seront transportés aux frontières", et: Noir à l'intérieur, blanc à l'extérieur, comme une barbe d'orge (sñe-ma) et*

une conque blanche”, et plus loin: “Une loi nouvelle apparaîtra, liée aux Hor comme patrons et à leur chapelain”,⁷⁵ il s’agit de mauvaises prophéties désignant Sa-skya paṅ-chen. Comment est-ce possible?

Cela, c’est dû à des erreurs textuelles dans les *Bka’-thañ*, que quelques imbéciles ont commentées de travers. Pourquoi cela: Le seul nom de Sa-paṅ est Kun-dga’ rgyal-mtshan, il n’est pas appelé Kun-dga’ sñiñ-po; quant à Sa-chen Kun-dga’ sñiñ-po, il n’est pas connu comme *lotsava*. En ce qui concerne la prophétie: “Les savants moines du Tibet seront transportés aux frontières”: à l’époque où les Sa-skya-pa et les Mongols étaient liés, en dehors des propres lamas de Sa-skya qui se rendirent successivement chez les Mongols puis en Chine comme chapelains, de quelle manière tous les autres savants moines du Tibet y sont-ils allés? Bref, quand on trouve dans les autres *gter-ma* prophétiques les mots prononcés (par Padmasambhava) à cette occasion, ils sont ainsi: “Ils n’iront pas en Inde, mais tous se diront *lotsa(va)*. Tous les savants moines du Tibet vagabonderont aux frontières.” C’est une prophétie qui annonce que beaucoup de moines savants du Tibet prendront le nom de *lotsava* sans pratiquer leur propre religion, et que beaucoup, sans aller en Inde, vagabonderont dans les pays frontaliers comme le Népal, et en tireront leur renommée.

Comme les gens du Tibet auront une apparence extérieure paisible et qu’ils montreront un semblant de religion, mais qu’à l’intérieur leurs pensées ne seront pas bonnes, la prophétie dit: “ceux qui sont blancs à l’extérieur, noirs à l’intérieur”, et elle prend comme métaphore la suie (*du-kha’i sñe-ma*) sur le fond d’un pot; il ne s’agit pas des trois hiérarques Sa-skya-pa. Et quel sens y aurait-il à rapprocher les mots “conque blanche” et “barbe d’orge”? De tels contresens, qui sont nombreux, entraînent beaucoup de gaspillage dans les enseignements religieux.

Il y a cependant beaucoup d’autres prophéties annonçant, comme en cette occasion: “Dans six à sept générations royales, parce que tous les Tibétains voudront être réputés comme *lotsava*, ils courront en Inde et au Népal, comme la chaîne du métier à tisser (sans interruption). Tous, cherchant leur propre gloire, auront en eux haine et esprit de rivalité tourbillonnant comme le vent. Les pandits indiens, avides d’or, fabriqueront des enseignements selon le désir de chaque Tibétain. Tous le *tantra* et textes doctrinaux réputés, tels le *Tripitaka*, ont été complètement traduits à présent. Quant aux *tantra* et instructions particuliers, ils demeurent dans les trésors secrets des *ḍākinī*, en *Oḍḍiyāna* etc.; seuls des êtres saints, des *siddha*, en sortiront quelques-uns. La doctrine véritable ne restera implantée que peu de temps à Bodhgāya: se répandant comme l’eau à l’Est de l’Inde, au Cachemire, au Népal, on fabriquera des *tantra* apocryphes à partir de chaque traduction, et jusqu’à la moindre petite instruction sera contrefaite; on citera ces faux selon son bon plaisir. Comme les Tibétains stupides aiment la nouveauté, ils ne compren-

dront pas l'enseignement des causes et des caractéristiques (*rgyu mtshan-ñid*); ils se montreront partisans et partiaux envers les *lotsava* de leur propre tradition. Bref, pour une seule et même doctrine, il y aura beaucoup de chefs."⁷⁶

Quant à cette prophétie disant: "(Les Sa-skyapa) se feront les guides, l'armée mongole viendra au Tibet",⁷⁷ elle ne se trouve pas seulement dans les *Bka'-thañ*, mais également dans beaucoup d'autres prophéties des *gter-ma*. Lorsque le Guru lui-même, en route vers le Sud-ouest, arriva en face de la montagne *Glañ-ru* du *Gtsang*, il dit: "En cet endroit, dans l'avenir, un monastère appelé Sa et une lignée de sept incarnations de *Mañjuśrī* apparaîtront, qui diffuseront la doctrine du Buddha. Mais, parce qu'ils se feront les guides des Mongols destructeurs, ils ne seront pas de grands bienfaiteurs pour tout le Tibet."⁷⁸ Cette façon de parler, on la trouve dans la plupart des biographies de *Padmasambhava*.

Toutes les prophéties qui existent ne peuvent pas être authentifiées avec certitude comme étant les paroles de *Padmasambhava*; mais si, en s'appuyant sur les erreurs que l'on relève dans de faux *gter-ma*, on conçoit des vues fausses et du mépris pour tous les *gter-ma* véritables et pour les paroles authentiques de *Padmasambhava*, il faut savoir que cela entraînera un rejet général de la Doctrine.

(Vous objectez aussi): *Dans les Bka'-thañ*, il est dit: "De même, deux *gter-ston* n'apparaîtront pas au même moment"; et, pour étayer cette affirmation: "Comme roi des bêtes de proie, une seule lionne des glaciers; comme roi des oiseaux, un seul grand *garuḍa* planant dans l'espace; comme roi des fleurs, un seul *udumbara*."⁷⁹

Des affirmations comme celle-là, on en trouve beaucoup, mais il ne faut pas les prendre pour des paroles de *Padmasambhava*. Parce que, non seulement deux *gter-ston* peuvent apparaître en même temps, mais il est même arrivé qu'il en apparaisse quatre ou cinq à la fois. Ceux-ci, parfois, se rendaient mutuellement service et avaient des liens karmiques qui les unissaient. Mais il y en eut aussi quelques-uns qui, n'étant pas d'accord, avaient de la haine les uns pour les autres; il est probable que ce sont certains de ceux-ci qui ont fabriqué de telles prophéties. Les *Rñiñ-ma-pa* non plus, ne peuvent se satisfaire de ce qui est pure stupidité!

En résumé, tous les *kalyāṇamitra* des autres écoles, orgueilleux de leur tradition, tiennent pour non-*Dharma* tous les *tantra rñiñ-ma-pa* et les textes du *Rdzogs-chen*, et ils méprisent tout ce qui porte le nom de *gter-ma*. Quant aux *Rñiñ-ma-pa*, même les philosophes ne fondent pas fermement la compréhension de leur propre doctrine. (Les autres), sans avoir la capacité mentale de pratiquer le stage d'évocation et celui de résorption (*bskyed-rim* et *rdzogs-rim*), ils déclarent "nous sommes des tantristes." S'adonnant toute leur vie à la viande, au *chan*, aux femmes, aux rituels de village, ils se vantent

d'appartenir à la tradition rñiñ-ma-pa et à la lignée de Padmasambhava! Tout ce que je vois chez les autres et chez nous, me confirme que nous sommes bien dans le temps du déclin de la Doctrine; cela me fend le coeur, mais je n'ai pas d'autre ressource que de me taire.

Vous dites textuellement: *Pour venir à l'aide de ce que je n'avais pas compris (dans les Bka'-thañ), et de ce que je ne savais pas, je n'ai trouvé de preuve dans aucun autre rnam-thar (de Padmasambhava).*

Vous lancez ainsi beaucoup d'accusations d'imposture mais, d'une façon générale, un individu ordinaire pourrait-il mesurer les vertus contenues dans un seul pore de la peau d'un *buddha*? C'est inconcevable. Dans ce cas précis, à quoi bon vouloir uniformiser des *rnam-thar* qui apparaissent différents selon le destin des disciples à qui ils s'adressent? (Exemples de manifestations différentes des *Buddha*, y compris Śākyamuni, selon leurs interlocuteurs). Padmasambhava étant un *nirmāṇakāya*, qui accorde ses méthodes aux êtres à convertir, disputer à perdre haleine sur les différentes opinions concernant ses naissances, de la matrice et miraculeuse, sur les concordances et discordances au sujet de ses noms et actes en Inde, sur la durée plus ou moins longue de son séjour au Tibet, ce n'est qu'une cause de fatigue et un signe de sottise. Il faut se mettre dans l'esprit que les lieux qu'il a parcourus et les apparences qu'il a prises sont en nombre inconcevable. L'essentiel a été dit par le grand *Ācārya* lui-même dans le *Žal-chems rin-chen gser-'phren*:⁸⁰ "Moi, Padmasambhava, je suis venu pour le bien du Tibet. Au moyen de transformations j'ai soumis tous les êtres nuisibles, sans exception. J'ai établi sur la voie de la délivrance beaucoup d'êtres qui étaient munis d'un bon *karma*. Par mes profonds trésors, le Tibet sera rempli de *siddha*. J'ai rempli cols, vallées, montagnes, rochers, sol, de l'empreinte des sabots de mon cheval; j'ai béni tous les lieux de méditation, sans exception. J'ai organisé les moyens et les présages, pour que le Tibet soit heureux longtemps. Par des émanations ininterrompues, je protégerai les êtres. Mais, bien que je sois un grand bienfaiteur des Tibétains, ils ne se souviendront pas des mes bienfaits." Et: "Dans l'avenir, quelques hommes aux vues fausses et perverses, sans réflexion mais orgueilleux de leur science apprise, se glorifiant eux-mêmes et méprisant les autres, diront que moi, Padmasambhava, je ne suis pas resté longtemps au Tibet. Certains diront un mois, d'autres un demi-mois, ou encore dix jours. D'autres encore: 'Il a fondé Gser-gyi rdzoñs (?) et est retourné en Oḍḍiyāna.' Ce n'est pas vrai: je suis resté cent onze ans. Il n'y a pas un arpent du Tibet, aux frontières, au centre, vallées, ravins, que je n'ai foulé de mes pieds. Si j'ai protégé pendant longtemps, ou non, le Tibet par ma compassion, si vous avez l'esprit conscient, ayez confiance!" Et: "Dans l'avenir, quelques idiots arrogants diront: 'Padmasambhava le jeune (*chuñ-ba*) est venu au Tibet; Padmasam-

bhava l'ainé n'est pas venu au Tibet.' Mais il n'y a pas d'ainé et de cadet: il n'y a que moi-même . . .” Ces paroles, nous y croyons de tout notre coeur.

Colophon. Ainsi, bien qu'il y ait beaucoup de sujets abordés dans vos questions, ceux qui revenaient sans cesse sur eux-mêmes, je les ai résumés en un seul. Certaines questions portaient sur des textes fautifs, et certaines sur des falsifications introduites par des imbéciles dans les *Bka'-thañ*; celles-là, comme elles ne méritaient ni réponse ni publicité, je les ai laissées. J'ai répondu franchement, selon ce que je comprenais être la vérité. Quant aux questions où vous exposiez en détail la nature véritable du *Tripitaka*, et en particulier du '*Dul-luñ sde-bži*, en prenant à témoin les paroles du Buddha et les *sāstra* authentiques, celles-là, en dehors de vous offrir mon admiration, que dire?

Je vous demande de bien vouloir supporter les plaisanteries que, misérable poussière, j'ai faites parfois pour vous amuser. Surtout, moi qui suis un homme des confins barbares, je n'ai jamais reçu, approfondi, étudié, les textes canoniques, et j'ai parlé stupidement, comme cela me venait; c'est pourquoi je demande pardon du fond du coeur aux saints et savants *kalyāṇamitra* tels que vous, pour toutes les erreurs que vous pourriez trouver, dues à une incompréhension ou une mauvaise compréhension de ma part.

Certains aussi, parmi les *Rñiñ-ma-pa*, penseront: "Alors que l'on adresse des critiques aux *Bka'-thañ*, faire soi-même chorus avec ceux qui les méprisent, en disant qu'il y a des falsifications dedans, à quoi cela rime-t-il?" Je leur répondrai: tromper autrui au moyen de mensonges et d'erreurs, d'une manière générale ce n'est pas correct. En particulier, enseigner ce qui n'est pas le *Dharma*, mais un mensonge des Lamas et une contrefaçon de la Loi sainte, est cause de destruction pour les enseignements anciens et postérieurs. Moi-même, ce que je ne savais pas, je l'ai laissé de côté; pour ce que je savais, et comme je le comprenais, j'ai dit franchement que ce qui était, était, et ce qui n'était pas, n'était pas. Si, au lieu de cela, on parle de manière fausse, on accumule une grande masse de péchés. Tandis que, si l'on dit les choses comme elles sont, on se fait le serviteur du *Dharma*. Et, de même que le *Cintāmaṇi* plongé dans un marécage perd toutes ses vertus, mais lavé, placé au sommet de la bannière, honoré d'offrandes et de prières, accorde la réalisation de tous les désirs, ainsi ai-je composé ce texte en langue vulgaire (*'bel-gtam*) qui purifie la religion d'ajouts et souillures impures.

Je ne me flatte que d'avoir présenté une faible réponse à vos questions, pour purifier d'ajouts apocryphes la parole sans souillure du pur Buddha Padma rgyal-po; mais mon intelligence et mes connaissances sont limitées. Qui espérerait un beau discours qui réjouisse les savants, de la part d'un vieil homme stupide dont les forces sont épuisées? Moi-même je suis épuisé de la fatigue seule d'écrire! Depuis l'enfance, à cause du mauvais nom de "réincar-

nation'' qui m'a été attaché, Je n'ai pu que produire des paroles de vœu et de transfert des mérites, des rituels pour procurer richesses et nourriture, mais je n'ai pas eu la chance de pratiquer d'autres actes. Ma vie est près de s'achever, comme le soleil déclinant derrière les montagnes de l'Ouest. Je n'ai plus de dents, et ma tête est plus blanche que conque. Alors que la force de mes cinq sens est épuisée, qu'intérieurement je n'appréhende pas le sens ultime, pourquoi écrire ce lent discours semblable à la trace d'un vers? J'ai cependant pris sur mon sinciput le bon fardeau qu'est l'ordre du guide excellent (*rnam-'dren mchog*) des grands monastères qui affermissent la prospérité du gouvernement religieux et politique (*chos-srid*), et j'ai écrit ce texte.

(Vœux pour que les mérites qui peuvent exister dans cet écrit, s'unissant à tous ceux qui ont été accumulés depuis le commencement des temps, soient transformés en une masse pure et parfaite; et pour que lui-même, renaissant toujours en un lieu où se développent *sūtra* et *tantra*, fasse le bien des êtres).

Cette réponse aux questions du Lama Rme-ru-ba chen-po a été écrite par le vieux moine rñiñ-ma-pa appelé Padma legs-grub,⁸¹ dans l'ermitage de Sgrub-sna qui se trouve à côté du coude vers la droite de la rivière Gser-ldan.

NOTES

1. *A Grammar of the Tibetan language in English*, Calcutta 1834, rééd. Altai Press, New York, sans date, p. 182: 2563 ans se sont écoulés depuis la naissance de Padmasambhava; p. 183 Padmasambhava est arrivé au Tibet 938 ans, et en est parti 883 ans, avant la rédaction du *Vaiḍūrya dkar-po*.

2. *Ibid.*, p. 193 note 5: "This is the first record of Padma Sambhava's incarnation, who, in the 8th century after Christ, was again born, in a miraculous manner, out of a lotus or water-lily, at *O'dheyana*, in the western part of India, as a celebrated *Guru*. Upon an invitation by *Khrisrong déhu tsan*, the king of Tibet, and a great patron of Buddhism, he visited that country in the beginning of the 9th century, and remained there for many years; he wrote several works, that are still extant under his name. His memory is greatly respected in the present day by the Tibetans, who call him *Urgyen Rinpoché*, and the most ancient religious sect in Tibet, after his name, is called *Urgyenpa*, followers of *Urgyen*."

3. *Ibid.*, p. 180, n° 18.

4. "Analysis of the biographies of Padmasambhava according to Tibetan tradition: classification of sources", in *Tibetan Studies in honour of Hugh Richardson*, Warminster 1980, pp. 45-52.

5. Le *Gsuñ-'bum* a été publié deux fois: par Sanji Dorji en 5 volumes, Delhi 1974; à Gangtok, 1979, en 8 volumes, cette dernière édition étant beaucoup plus complète. Dans les deux éditions, le *Bka'-thañ dris-lan* se trouve au volume 3, pp. 397-491 éd. de Gangtok, pp. 271-343 éd. de Delhi que l'on suivra ici.

6. Ed. Gangtok, pp. 1-200.

7. *Rtse-le goñ 'og Grva-ishañ dgon gsum-po rnam-skyi bstan-pa ji-ltar btsugs-pa'i lo-rgyus*, éd. Gangtok, vol. 1, pp. 313-383. Ce texte a été écrit à la demande de *Chos-rje* Mi-pham mgon-po. *Rtse-le* a été fondé par *Bla-ma* Chos-sku 'od-zer, disciple de *Rgyal-sras* Sman-luñ-pa chen-po, lui-même disciple de *Guru* Chos-dbañ. Cela place la fondation au 14^e siècle. Mais avec le temps, le monastère décline et se transforme en monastère de religieux mariés (*ser-khyim-pa*,

laïcs). Au début du 16^e siècle, *Rig-'dzin chen-po* Bsod-nams nam-par rgyal-ba, disciple du 8^e *Žva-nag*, Mi-bskyod rdo-rje (1507-1554), de Dpa'o Gtsug-lag phreñ-ba (1503-1563), etc., fonde à nouveau le monastère. Mais reconnu comme une réincarnation de Guru Chos-dbañ, il est obligé de se marier (sur le modèle de son prédécesseur). Deux de ses fils, puis leurs réincarnations, occuperont le trône abbatial. Vers 1560, le *Grva-tshañ* est fondé grâce à l'appui de Dpa'o Gtsug-lag phreñ-ba. Le *dpon-chen* du Dvags-po offre à la précédente incarnation de Rtse-le rig-'dzin, Mtshuñs-med Bstan-'dzin rdo-rje dpal bzañ-po (1533-1604) le monastère de Thañ-'brog qui était un monastère "pur" (*gtsañ-dgon*) où résidaient de nombreux moines *gsar-ma* et *rñiñ-ma*. Plus tard, dans le Loñ-po, les villageois propriétaires lui offrent un monastère de religieux mariés (*dbon-dgon*) qui avait été fondé par Bsam-gtan bde-chen gliñ-pa. Il accepte à condition de le transformer en monastère "pur", et il fonde Loñ-po Bde-chen dgon-gyi grva-tshañ.

Ce texte, ainsi que l'Autobiographie de Rtse-le rig-'dzin, mériterait une étude plus approfondie. Ils fournissent nombre de renseignements inédits sur l'histoire politique et religieuse du Koñ-po et du Dvags-po du 15^e au 17^e siècle, sur l'organisation des monastères et les liens qu'ils entretiennent avec les laïcs, sur la volonté de réforme qui se fait jour chez les Rñiñ-ma-pa au 16^e siècle, et sur la profonde symbiose qui existait entre Rñiñ-ma et Bka'-brgyud, au moins dans ces provinces.

8. *Rañ-rnam*, p. 162.

9. Information orale de Dvags-po Rinpoche, d'après les oeuvres du V^e Dalai Lama.

10. Par exemple, Yontan Gyatso rapporte qu'un jour, Brag-sgo rab-'byams-pa vint en présence du Dalai Lama, un bâton passé dans sa ceinture (en dérision du *phur-bu* que portait le Dalai Lama). A la question de celui-ci il répondit: "Il semble qu'il faille porter cela pour jouir de vos faveurs!" Une autre fois, controversant avec le Dalai Lama sur l'authenticité des *gter-ma*, il lui déclara qu'il n'était vraiment pas difficile d'être un *gter-ston*. Le Dalai Lama le mettant au défi, il lui annonça qu'à telle date, il découvrirait un trésor. Dérobant en cachette une statuette appartenant au Dalai Lama, il l'enterra et, au jour dit, la remit au jour.

11. Information de Dvags-po Rinpoche, d'après les notes au *Bslab-bya* versifié du V^e Dalai Lama.

12. *Bka'-gdams gsar-rñiñ gsuñ-'bum mtshan-tho*, in Lokesh Chandra, *Materials for a History of Tibetan Literature*, vol. III, pp. 673-674. Je remercie E. Gene Smith qui a attiré mon attention sur cette référence. V. aussi n. 23.

13. Information de Dvags-po Rinpoche.

14. Blo-bzañ 'phrin-las nam-rgyal; v. A.I. Vostrikov, *Tibetan Historical Literature*, Calcutta 1970, p. 191, note 561 n° 5. Sa biographie de Tsoñ-kha-pa a été écrite entre 1843 et 1845. Elle est considérée par les Dge-lugs-pa comme très authentique, et la plus complète de toutes (information de Yontan Gyatso). J'ai utilisé l'édition de Sarnath, 1967.

15. Ed. de Sarnath, pp. 341 sq.

16. *Rje'i rnam-thar ño-mshar luñ-bstan-gyi rol-mo*, citée sous ce titre pp. 355-357 de la biographie de Tsoñ-kha-pa par Rgyal-dbañ chos-rje.

17. *Dpag-bsam ljon-bzañ*, éd. S. Ch. Das, Calcutta 1908, pp. 394-395. A la suite, Sum-pa mkhan-po résume les critiques de Brag-sgo rab-'byams-pa contre le *Mañi bka'-'bum*.

18. A. Ferrari, *Mk'yen brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet*, Roma 1958, pp. 94-95, n. 70.

19. *Slob-dpon Padma'i rnam-thar Rgya-gar lugs*, in *Gro-lod bka'-thañ sogs*, Tibetan Nyingmapa Monastery, Tezu (A.P.), 1973, pp. 409-411.

20. Cf. n. 17. Sum-pa mkhan-po conclut son résumé des critiques (p. 395): *de-la Rgya-ma rabs-'byams-pa dañ Brag-sgo rab-'byams-pa sogs-kyis dgag-pa cuñ-zad byas-pa*. Si *sogs* n'est pas ici une figure de style, cela voudrait dire qu'il existait d'autres textes similaires?

21 Partie du *Dukula'i gos-bzañ* reproduite dans '*Phags-pa 'Jig-rten dbañ-phyug-gi rnam-sprul rim-byon-gyi 'khrus-rabs Deb-ther nor-bu'i 'phreñ-ba*, Sarnath, sans date, vol. 2, pp. 488-490. Je dois la connaissance de ce passage à Dvags-po Rinpoche.

22. Thub-bstan Gser-mdog-can, V. A. Ferrari, *op. cit.*, p. 70 et notes 625, 626. Je n'ai pas trouvé de renseignements, actuellement, sur ce Rgya-ma rab-'byams-pa.

23. Rdo-rje brag rig-'dzin Padma phrin-las (1641-1717). C'est peut-être cette réponse même qu'a retenue Kloñ-rdol bla-ma (v. n. 12) quand il cite "le texte polémique de Brag-sgo Phun-tshogs rgyal-mtshan et la réponse de Rdo-brag-pa Padma 'phrin-las", auxquels il ajoute des notes (*mchan*) rédigées par Phur-bu loogs Byams-pa, le tout comportant 84 folio. Dans les ouvrages de Padma phrin-las publiés à ce jour, je n'ai pas trouvé trace de cette réponse.

24. F. 36b: *bkra-śis dge-legs chos-srid-kyi . . . rnam-'dren mchog*.

25. *Rañ-rnam*, pp. 184-187.

26. *Slob-dpon rin-po-che Padma'i rnam-thar chen-mo-las brtsams-te dri-ba'i lan nes-don gsal-byed ces bya-ba*.

27. Le Pr. Christopher Beckwith m'a fait remarquer que ce plan était celui-là même que suivaient les *yig-cha*, soulignant ainsi la parenté de méthode dans l'apprentissage de la dialectique, comme dans les controverses écrites et orales.

28. Colophon, f. 35a-35b.

29. Cependant les passages qu'il en cite révèlent une version partiellement différente de celle éditée par Koñ-sprul. Cela confirme l'existence de deux versions du *Zaṅs-gliñ-ma*, datant du temps même de Nañ-ral selon les Tibétains. V. A. M. Blondeau, *op. cit.*, p. 50 n. 2 et 52 n. 24.

30. V. F. A. Bischoff, "La grande légende de Padmasambhava (notes bibliographiques)", in *Mongolian Studies*, Wiesbaden (1974?), pp. 25-39.

31. *Slob-dpon saṅs-rgyas gñis-pa Padma 'byuñ-gnas-kyi rnam-par thar-pa Yid-kyi mun-sel zes bya-ba, pothi*, sans lieu ni date d'édition.

32. Dans ce résumé, les citations textuelles de Brag-sgo rab-'byams-pa apparaîtront en itali-ques. Retrouver les références exactes des passages des textes cités par Rtse-le rig-'dzin aurait exigé des recherches approfondies qu'il ne m'a pas été loisible de mener; on voudra bien m'en excuser.

33. Dans le *Grub-thob brgyad-cu rtsa-bzi'i gsol-'debs, Bstan-'gyur*, éd. Suzuki n° 4578. V. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls, I*, p. 227; pour la traduction de la stance adressée à Padma-kara: T. Schmid, *The Eighty-five Siddhas*, Stockholm 1958, p. 89.

34. Les prophéties tirées de ces textes et de quelques autres, (v. par exemple question 6), forment le "stock" où puisent les Rñin-ma-pa depuis le 14^e siècle au moins, pour prouver que le Buddha avait annoncé la venue de Padmasambhava. Elles sont liées aux prophéties sur Avalokiteśvara. Mais quelques recherches préliminaires dans le *Bka'-'gyur* ne m'ont pas encore permis de localiser ces prophéties, ni de retrouver tous les textes cités. Ces prophéties sont rassemblées, pour la plupart, dans le chapitre 11 des *Bka'-thañ Śel-brag-ma* et *Gser-phreñ*.

35. Rtse-le rig-'dzin suit ici une source différente des *Śel-brag-ma* et *Gser-phreñ* (chap. 9), où le nom du roi est Gtsug-phud rigs-bzañ, celui de son fils Śantarakṣita ou Rakśantara.

36. V. Sog-bzlog-pa, *op. cit.*, p. 38. Sur les noms de Padmasambhava, p. 6, 37 sq.

37. Cf. R. A. Stein, *Une chronique ancienne de bSam-yas: sBa-bzed*, Paris 1961, pp. 24-27; Sog-bzlog-pa, *op. cit.*, pp. 104-106.

38. V. Sog-bzlog-pa, *op. cit.*, p. 110.

39. Les questions concernent le premier chapitre des *Bka'-thañ Śel-brag-ma* et *Gser-phreñ*: description de Sukhāvātī. Sur ce chapitre et la recherche de ses sources, voir A. M. Blondeau, *Annuaire de l'EPHE Ve section*, tome 86 (1977-1978), pp. 86-87.

40. Chapitre 2 des *Śel-brag-ma* et *Gser-phreñ*.

41. C'est le début du chant fameux: *ña che na btsan*, que Padmasambhava entonne pour convaincre le roi de le saluer le premier; *Śel-brag-ma*, chap. 61; *Gser-phreñ*, chap. 57.

42. Parce qu'il y a douze ans entre ces deux années. L'intention de Rtse-le rig-'dzin n'est pas claire: veut-il suggérer qu'un laps de temps plus long s'est peut-être écoulé entre le *nirvāna* du Buddha et la naissance de Padmasambhava?

43. *Śel-brag-ma*, chap. 26 à 28; *Gser-phreñ*, chap. 22 à 24.

44. Rtse-le rig-'dzin résume ici le deuxième chapitre du *Zaṅs-gliñ-ma*. L'édition de Kon-sprul présente une variante sur le nom de la grotte: Brag-dmar bya-khyuñ, située en Inde; et l'épisode du chapeau n'y figure pas.

45. La même argumentation est déjà développée par Dpa'o Gtsug-lag phreñ-ba, v. A. M. Blondeau, "Analysis of the biographies . . .", p. 50 n.2.

46. Je n'ai pas trouvé la source de cette histoire.

47. Non identifié.

48. Dharmakīrti, *Tshad-ma rnam-'grel*. (Information de N.Dakpa).

49. De toute évidence, Rtse-le rig-'dzin a malicieusement rapproché ici deux passages contradictoires du texte de Brag-sgo rab-'byams-pa.

50. Bu-ston, *Chos-'byuñ*, éd. Obermiller, II, pp. 136-137.

51. *Śel-brag-ma*, chap. 38; *Gser-phreñ*, chap. 34. Cette histoire ne se trouve pas dans le *Zaṅs-gliñ-ma*.

52. *Śel-brag-ma*, chap. 43; *Gser-phreñ*, chap. 39.

53. En réalité, cette histoire ne se trouve que dans le *Śel-brag-ma*, intercalée à fin du chapitre 30 (correspondant dans le *Gser-phreñ* au chapitre 26). L'explication de Rtse-le rig-'dzin, pour intéressante qu'elle soit, semble témoigner d'une connaissance superficielle du Bon: l'histoire, de style populaire, me paraît devoir être rattachée aux affirmations bon-po sur l'existence d'un Bon indien. Si son exposé du Bon reste conventionnel, en revanche Rtse-le rig-'dzin manifeste un jugement sans parti-pris sur les Véhicules supérieurs du Bon, résultat sans doute des enseignements bon-po qu'il avait reçus et de la lignée de réincarnations à laquelle il'était rattaché.

54. Religieux hindouiste qui a été le dernier converti du Buddha sur son lit de mort. Ne pouvant supporter la mort du Buddha, il lui demande de passer dans le *nirvāna* avant lui.

55. Bien que l'*udumbara* soit un figuier, les textes tibétains le prennent très souvent pour une espèce de lotus.

56. C'est le récit d'origine du *stūpa* Bya-ruñ kha-sor (Bodnath), à partir de deux larmes d'Avalokiteśvara transformées en deux déesses: *Śel-brag-ma*, chap. 35; *Gser-phreñ*, chap. 31.

57. *Śel-brag-ma* et *Gser-phreñ* chap. 3. C'est un transfert sur Padmasambhava des actes d'Avalokiteśvara décrits dans le *Kāraṇḍavyūha-sūtra* et repris dans le *Mañi bka'-'bum*; v. A. M. Blondeau, *Annuaire . . .*, tome 87 (1978-1979), p. 104.

58. *saṅs-rgyas thams-cad 'dus-pa'i sku / rdo-rje 'dzin-pa'i ṅo-bo-ñid*. Yontan Gyatso m'indique que c'est le début d'une célèbre prière dge-lugs-pa qui se poursuit: *dkon-mchog gsum-gyi rtsa-ba / bla-ma rnams-la gus phyag-'tshal*.

59. Cette citation et probablement la précédente sont tirées du *Mgur-'bum* de Milarepa. (Information de Yontan Gyatso).

60. Toute cette discussion s'appuie sur le chapitre 11 des *Śel-brag-ma* et *Gser-phreñ*, consacré aux prophéties annonçant la venue de Padmasambhava.

61. Citation du *Rgyud bla-ma*. (Information de Yontan Gyatso).

62. Citation des paroles du Buddha énonçant les quatre points d'appui sûrs, et les quatre à rejeter (*rton-pa bñi dah mi-rton-pa bñi*), dans le *Mdo-sde dgoṅs-'grel (bKa'-'gyur*, éd. Suzuki, n° 774), chap. 7. (Information de Yontan Gyatso).

63. Episode qui se trouve au début du chap. 21 du *Śel-brag-ma*, 17 dans le *Gser-phreñ*.

64. V. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma 1949, II, p. 526: histoire 93 de l'*Avadānakalpalatā*.

65. *Śel-brag-ma*, chap. 22; *Gser-phreñ*, chap. 18: prologue du séjour de Padmasambhava à Bsil-ba tshal.

66. *Śel-brag-ma*, chap. 26; *Gser-phreñ*, chap. 22.

67. *Śel-brag-ma*, chap. 44; *Gser-phreñ*, chap. 40.

68. Très connue chez les Dge-lugs-pa, elle est la divinité principale d'un rituel de longue vie, *tshe-dbañ*. (Information de Yontan Gyatso). Grub-pa'i rgyal-mo semble être le nom qu'elle porte chez les Bka'-brgyud-pa: v. G. Tucci, *op. cit.*, II, p. 366, où elle figure dans une peinture dont Žaň Rinpoche est le personnage central.

69. Début du chap. 35 dans le *Śel-brag-ma*, 31 dans le *Gser-phreñ*.

70. C'est le début des paroles du Buddha en atteignant l'Eveil: *zab źi spros-bral 'od-gsal 'dus ma-byas*, qui se poursuivent: *bdud-rtsi lta-bu'i chos źig kho-bos rñed*. Etc.

71. Je n'ai pas trouvé la source de cet épisode.

72. A. Ferrari, *op. cit.*, p. 51: Mkhyen-brtse attribue la fondation de Btsan-thaň g.yu-yi lha-khaň à la reine Naň-tshul byaň-chub, mère de Khri-sroň lde-btsan, erreur corrigée en note 279.

73. Pourtant, le *Śel-brag-ma* et le *Gser-phreñ* disent clairement que, à la mort de Khri-sroň lde-btsan, "l'Ācārya Padma garda celle-ci secrète pendant quatorze ans et gouverna"; (*slob-dpon Padmas lo bcu-bźi'i bar-du gsaň-nas rgyal-srid bzuň*, *Gser-phreñ*, chap. 94, p. 611).

74. Je n'ai pas retrouvé ce passage qui devrait se situer aux chapitres 96 du *Śel-brag-ma* et 93 du *Gser-phreñ*: Exposé sur le développement et le déclin de la Doctrine.

75. Il s'agit de la prophétie annonçant Ra-mo śel-sman, dans le chapitre des prophéties sur les *gter-ston*: *Śel-brag-ma*, chap. 92; *Gser-phreñ*, chap. 89, où le texte correspond à la version donnée par Rtse-le rig-'dzin.

76. Je n'ai pas localisé cette prophétie.

77. *Ibid.*, prophétie concernant Guru Chos-dbaň.

78. Cette prophétie ne semble pas provenir des *Bka'-thaň Śel-brag-ma* et *Gser-phreñ*.

79. Aux chapitres 94 du *Śel-brag-ma* et 91 du *Gser-phreñ*, qui développent longuement cette affirmation, en l'étayant de citations de textes canoniques.

80. Je n'ai pas identifié ce texte. La dernière prophétie se retrouve sous forme abrégée à la fin des chapitres ci-dessus (n. 79).

81. Nom de Rtse-le rig-'dzin.

༄། །།ཡང་གསེར་མདོག་ཅན་པའི་དགེ་བཤེས་ཀྱི་མ་།
 བཙོན་གཏུན་རྩིང་པའི་རབ་འབྱམས་པས་ཐང་ཡིག་ལ་།
 དགག་པ་བཏང་བའི་དུམ་བུ་ཞིག་སྐར་མཐོང་མྱོང་བ་ལོ་།
 ཚིགས་སྐྱེ་མོགས་འགལ་འདུ་བདེ་བས་པ་དང་རྟོག་གི་།
 བའི་རིགས་པ་ནས་དྲངས་པའི་ཚིག་སྐྱོན་ཤིན་ཏུ་སྒྲང་བ་།
 དངོས་ལན་འདེབས་བྱ་འདེབས་བྱེད་དང་བྲལ་བར་སྒྲང་།
 ཅན་གྱི་རྗེས་སྐྱོས་བྱིས་པ་བྱེད་པ་བཞིན་མི་རུ་སྐྱ་མས་དེ་།
 ནས་བསྐྱས་པའི་ཤོག་དྲིལ་ཞིག་བྱིས་པས་དོ་རྗེ་བྲག་སྐྱུལ་།
 སྐྱ་རིན་པོ་ཆེ་མོགས་ལན་མཛད་མཁན་དང་སྐར་ཡང་།
 མཛད་པའི་སྐྱ་གོན་འགའ་ཞིག་འདུག་པ་ཐང་ཡིག་གི་ལོ་།
 ཚིགས་ནམས་ཡི་བསྐྱིག་ཐེབས་མེད་ཅིང་ཡིག་སྐྱོན་ཤོར་།
 བའང་ཁ་ཡར་ཡོང་གཤེས་དངོས་ལན་བཏབ་ཀྱང་།
 བཞིངས་པས་ཆེ་རུ་མི་འགོ། ཅེ་ལེ་སྐྱུལ་སྐྱས་ཅོད་ལན་དུ་
 བཏགས་པའི་བདེན་ཁ་བྱིན་པ་དེ་འདུ་ལས་ངེད་རྗེང་མ་པ་
 ཚོ་ཚོས་ལོག་ཡིན་གསུང་ན་དོགས་བདེ་བ་ཡོད།


