


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

(1764-1863)

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

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

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

¹ Un extrait de cet exposé, le passage concernant le “sens caché” a été déjà traduit et commenté dans mon article “Herméneutique des *tantra* : étude de quelques usages du “sens caché” : Du sens caché (*garbhyārtha* ; *sbas don*), de sa fonction acroamatique pour l’enseignement des *tantra*, de son usage comme sens accommodative dans certains textes canoniques transitionnels ou hybrides”, *Journal of the International Association for Buddhist Studies* (dorénavant abrégé en *J.I.A.B.S.*), vol. 21, 2, 1998, pp. 173-227.

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

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

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

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

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

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

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

1. L'Hermeutique bouddhiste

1.1. Utilité et Fonction de l'herméneutique bouddhiste

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

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

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

⁸ "Hermeutique des *Tantra* : le *Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgyus las 'byung ba'i rgyan bdun rnam par dgrol ba* de Śraddhākaravarman. Un exemple de modélisation de l'appareil herméneutique des "Sept ornements" des (*saptālaṃkāra* ; *rgyan bdun*), à partir de son application à un *tantra*", in *Religion and Secular Culture in Tibet*, 2002, pp. 163-185.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ V. J. I. Cabezón, 1994, pp. 77-78.

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

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

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

²¹ V. P. Arènes, 1998, pp. 201-204.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

mais, peu, hormis les Quatre Raisonnements (v. D. Lopez, *On the Interpretation of the Mahayana Sutras* (1988)) ont fait l’objet d’études particulières. Mais c’est la notion de fondement intentionnel et, plus largement, la notion clé d’intention (*abhiprāya* ; *dgongs pa*) (et ses dérivées) qui a retenu l’attention des spécialistes ces quinze dernières années.

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

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

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

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

⁴⁰ V. D. Seyfort Ruegg, 1986, p. 300.

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

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

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

1.2. Hermétisme et *tantra*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁰ V. R. Thurman, 1988, p. 139.

⁵¹ V. M. Broido, 1988, pp. 71-101.

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

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

⁵⁴ V. R. Thurman, 1988, pp. 138-139.

⁵⁵ V. R. Thurman, 1988, p. 124.

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

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

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

1.3. Les “sept ornements”

1.3.1 Origine

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶² A. Wayman, 1973, p. 19.

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

⁶⁴ Y. Matsunaga, 1964, p. 840.

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

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

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

⁶⁸ Tsong kha pa les distingue pour leur fonction : *dPal gsang ba ‘dus pa’i bshad pa’i rgyud Ye shes rdo rje kun las btus pa’i rgya cher bshad pa rGyud bshad thabs kyi man ngag gsal bar bstan pa zhes bya ba*, P. 6198, vol. 160, 151.5.8.- Tsa, 174 a : *khyad par lnga ldan gyi rtsa rgyud de’i dgongs pa ‘grel pa’i tshul ni mtha’ drug dang tshul bzhir nges la / des ni rgyan gnyis pa dang gsum pas ston no //* ; M. Broido, 1983, leur consacre l’essentiel de son étude des *bshad thabs* parce qu’ils se-

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

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

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

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

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

⁷⁰ Āryadeva, *Pradīpoddyotanānāmāṭikā*, p. 64, 6a ; Bu ston, (1290-1364), *dPal gsang ba ‘dus pa’i ṭikka sGron ma rab tu gsal ba* (dorénavant, abrégé en *sGron ma rab gsal*), *gSung ‘bum* dans *Collected Works of Buston*, vol. TA, 1969, p.142-143, 150 ; Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan (1552 - ?), *gSang sngags snga ‘gyur la bod du rtsod pa snga phyr byung ba rnams kyi lan du brjod pa nges pa don gyi ‘brug sgra*; *Collected Writings of Sog blzog pa Blo gros rGyal mtshan*, vol.1, 1975, pp. 555-557, 568 ; bDud ‘joms ‘Jigs ‘bral Ye shes rDo rje, (Dudjom Rin po che) (1904-1987) : *sNga ‘gyur rnying ma pa’i bstan pa’i rnam gzhag legs bshad snang ba’i dga’ ston*, 1967, pp. 334-337 ; il faut néanmoins préciser qu’ormis les deux derniers, les auteurs cités ici mentionnent également les Sept ornements à un moment ou à un autre.

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

⁷² P. Arènes, 2002b, pp. 28, 36-37.

1.3.2. Nature et emploi

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

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

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

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

⁷⁵ *Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra* ; *Ye shes rdo rje kun las btus pa*, P. 84, vol. 3, 252.3.2 - 254.1.5 (T. 447). Il fait l'objet de divers commentaires comme le *rGyud thams cad kyi rgyal po dpal gsang ba 'dus pa'i rgya cher bshad pas sgron ma gsal ba'i tshig don ji bzhin 'byed pa'i mtshan gyi yang 'grel* de Tsong kha pa. Il existe dans le *bKa' 'gyur* de sDe dge une version beaucoup plus détaillée que celle-ci (T. 450) : v. Matsunaga, 1964, p. (22) / 838.

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

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

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

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

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

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

Les "Sept Ornements"

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

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

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

⁸⁰ M. Broido, 1988, p. 94.

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

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

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

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

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

(*bzhi*)⁸⁶ ; (3) les “six extrêmes”, ou “six possibilités alternatives” (*ṣaṭkoṭi*; *mtha’ drug*); (4) les “quatre modes d’explication” (*caturvidhākhyāyikā* ; *bshad tshul bzhi*) ; (5) les “manières d’expliquer” (*‘chad tshul*) / les “deux manières d’expliquer aux auditeurs” (*dvidvidhabheda* ; *nyan pa po la bshad tshul gnyis*) ; (6) [la nature de] “l’auditeur” (*nyan pa po*) / “les cinq [sortes d’]individus” (*pañcapudgala*; *gang zag lnga*) ; (7) les “deux vérités certaines” (*satyadvayavinirṇaya* ; *bden gnyis nges pa*).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁸ V. *supra*, n. 70.

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

⁹⁰ M. Broido, 1988, p. 86-88.

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

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

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

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

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

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

[1] le continuum

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

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

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

⁹⁴ i.e. l'état de *buddha*.

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

[2] la base

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

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

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

[4] la cause :

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

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

⁹⁵ V. *supra*, n. 45.

⁹⁶ *gdon mi za bar* : ou indubitable

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[Explication conforme au code lexical ou conforme aux mots (*yathā-ruta*) ; *sgra ji bzhi pa*) des mots de *vajra*] :

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

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

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

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

¹⁰⁵ C'est à dire, d'un sens direct.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁶ V. *supra*, n. 111.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²⁷ V. *supra*, n. 111.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁵ Provenant du père et de la mère.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴¹ P. Arènes, 2002b, pp. 4-44.

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

¹⁴³ V. Tsong kha pa, *dPal gsang 'dus pa'i bshad pa'i rgyud ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgya cher bshad pa rGyud bshad thabs kyi man ngag gsal bar bstan pa zhes bya ba*, P. 6198, 152. 1. 8.- Tsa, 174 b : *mtha' drug dang tshul bzhi tshang ba'i bshad pa rnal sbyor bla med kyi rgyud ma rtogs pa la mi rungs yang /*

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

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

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

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

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

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

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

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

Le stade d'achèvement comporte cinq étapes¹⁴⁷ dont trois seulement (comme le montrent les termes utilisés) sont rapportés au "sens caché" : (1) "parole isolée" (*vagvivikta* ; *ngag dben*) correspondant à la récitation de *vajra* (*vajrajāpa* ; *rdor bzlas*) ; (2) "esprit isolé" (*cittavivikta* ; *sems dben*) correspondant à la purification de l'esprit (*cittaviśuddhi* ; *sems rnam par dag pa*) ; (3) le "corps illusoire" correspondant à l'auto-bénédictioin (*svādhiṣṭhāna* ; *bdag la byin gyis brlab pa*)¹⁴⁸. Ces trois étapes aboutissent donc à l'obtention d'un "corps illusoire" : un corps différent du corps grossier, qui se transformera en Corps de la Forme d'un *buddha*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵⁸ V. M. Broido, 1983, p. 42.

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

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

¹⁶⁰ V. *supra*, n. 159.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶⁷ V. M. Broido, 1983, p. 21.

¹⁶⁸ V. M. Broido, 1983, p. 22.

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

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

En ce qui concerne la deuxième paire de possibilités alternatives du 3^e ornement, à savoir **l'explication par intention spéciale** (*saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita ; dgongs (pas) bshad (pa)*)¹⁷³ et **l'explication n'usant pas d'intention spéciale** (*na saṃdhyā bhāṣita- ; dgongs min*) selon la tradition exégétique, les qualifications de "explication au moyen d'intention spéciale" ou "explication ne recourant pas à une intention spéciale", ne sont pas appliquées à un même passage¹⁷⁴. Relatives l'une à l'autre, la seconde est la négation de la première.

La première, l'explication recourant à une intention spéciale, concerne des passages des *tantra* dont le sens apparent semble contraire aux enseignements bouddhistes courants¹⁷⁵, et contredisent les usages mondains (*'jig-rten-pa'i*)¹⁷⁶.

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

¹⁷⁰ V. M. Broido, 1983, p. 21, 37 et n. 83 (citation de Tsong kha pa, *Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgya cher 'grel pa*, Otani, vol. 160, p.150, bKa' 'bum, TSA, 218 a 4).

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

¹⁷² *ibid.*

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

¹⁷⁴ V. M. Broido (1983), p. 22.

¹⁷⁵ V. M. Broido (1983), pp. 22-23.

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

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

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

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

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

¹⁸¹ V. M. Broido, 1983, p. 23.

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

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

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

En ce qui concerne la dernière paire des six possibilités alternatives, i.e. l'**explication conforme au code lexical** (*yathāruta* ; *sgra ji bzhin pa*) et l'**explication non conforme au code lexical** (*nayathāruta* ; *sgra ji bzhin ma yin pa*) la tradition, comme dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, fait unanimement état d'énoncés composés de termes forgés par les *tathāgata*, les fameux *kothākya* inconnus des lexiques et des traités de grammaire, des usages linguistiques, qualifiés souvent de *brda* (symboles ou signes) *glo bur du brda* (signifiants lexicaux de circonstance)¹⁹⁰. Ces

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

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

¹⁸⁵ V. P. Arènes, 2002b, pp., 23-24.

¹⁸⁶ V. Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, *mKhas pa rnams'jug pa'i sgo*, p. 106 : // *dgongs pa bshad pa ni mnyam pa nyid la sogs pa dgongs pa bzhi dang / gzhug pa la ldem por dgongs pa la sogs pa ldem dgongs bzhi shes pas sangs rgyas dang byang chub sems dpa'i tshig don 'gal bar snang ba rnams dgongs pa shes pas mi 'gal bar 'gyur ro //* : leur but assigné est, ici, de rendre leur sens à des énoncés apparemment de sens contraire (*tshig don 'gal bar snang ba rnams*) à la doctrine.

¹⁸⁷ V. D. Seyfort Ruegg, 1985, p. 310 ; Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, *op. cit.*, p. 108 : *mtha' drug mi shes na mdo rgyud gang bshad kyang nor bar 'gyur te / [...]* *mtha' drug gi tshul rgyas par gzhan du shes par bya'o // 'di lta bu'i bshad pa'i tshul legs par shes na / mdo rgyud kyi dgongs pa legs par shes shing brgal lan gyis gtan la 'bebs pa mkhas par 'gyur ro //*.

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

¹⁸⁹ V. Pad ma dkar po, *dBu ma gzhung lugs gsum gsal bar byed pa nges don grub pa'i shing rta*, fol. 9b-10b (M. Broido (1984), pp. 25-26 et D. Seyfort Ruegg, 1985, n.10, p. 322).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 221.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹³ M. S. Boussemart, *ibid*.

²¹⁴ P. Arènes, 1996, pp. 232-235.

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹⁸ *dKa' 'grel*, 331a-b.

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

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

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

²²² D. Seyfort Ruegg, 1981, p. 213.

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

²²⁴ *ibid.* I, pp. 116-117 ; II, 91.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²²⁹ S. G Karmay, 1988, p. 14.

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

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

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

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

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

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

²³⁶ V. *supra*, n. 14.

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



BIBLIOGRAPHIE

1. Etudes

ACHARD, J. L. :

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

ARENES, P. :

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

1998 "Herméneutique des *tantra* : étude de quelques usages du "sens caché": Du sens caché (*garbhārtha*; *sbas don*), de sa fonction acroamatique pour l'enseignement des *tantra*, de son usage comme sens accommodatic dans certains textes canoniques transitionnels ou hybrides.", *J.I.A.B.S.*, vol. 21, 2, 1998, pp. 173-227.

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

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

²³⁷ E. Lamotte, 1949, pp. 359-360.

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

- A paraître : “Un exemple d’application à un *tantra*, du quatrième des “Sept ornements” (*saptālaṃkāra* ; *rgyan bdun*): les Quatre modes d’explication (*caturvidhākhyāyikā* ; *bshad tshul bzhi*)” dans *Proceedings of the 8th Seminar of the IATS, 1998*..

BACOT, J. :

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

BOUSSEMART, M. S. :

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

BROIDO, M. :

- 1983 “bShad thabs : Some Tibetan methods of explaining the *tantras*”, *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, édité par E. Steinkellner et H. Tauscher, Vienne, pp. 15-45.
- 1984 “*Abhiprāya* and Implication in Tibetan linguistics”, *Journal of Indian Philosophy*, vol.12, pp. 1-33.
- 1985 “Intention and suggestion in the Abhidharmakośa : *Sandhābhāṣā revisited*”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 13, pp. 327- 381.
- 1988 “Killing, Lying, Stealing and Adultery : A Problem of Interpretation in the Tantras”, *Buddhist Hermeneutics*, édité par Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute-University of Hawai'i Press, pp. 71-118.

CABEZON, J. I. :

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

CONZE, E. :

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

DAVIDSON, R. :

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

DIEMBERGER, H. & PASANG WANGDU :

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

DUDJOM RINPOCHE (BDUD 'JOMS RIN PO CHE) :

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

EASTMAN, K.W. :

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

ECO, U. :

1983 *Lector in fabula*, Milano, Bompiani.

EIMER, H. :

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

FREMANTLE, F. :

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

FUSSMAN, G. :

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

GERMANO, D. :

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

HOPKINS, J. :

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

GONDA, J. :

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

ISHIKAWA, M. :

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

KARMAY, Samten G. :

1979 “King Tsa/Dza and Vajrayāna”, dans *Tantric and Taoist studies in Honour of R. A. Stein*, édité par M. Strickmann, vol. 1, “Mélanges chinois et bouddhiques”, vol. XX, Bruxelles, Institut belge des Hautes études chinoises, pp. 192-211.

1998 “The Ordinance of lHa Bla ma Ye shes ‘od”, *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Mythos, Rituals and Beliefs in Tibet*, Kathmandu, Mandala Book Point, pp. 3-17 (réédition d’un article paru en 1980).

KELSANG GYATSO (Geshe) :

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

LAMOTTE E. :

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

1949 “La Critique d’interprétation dans le bouddhisme”, *Annuaire de l’Institut de philologie et d’Histoire Orientale et Slave*, 9, pp. 341- 361.

1973 *La Somme du Grand Véhicule d’Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, Louvain la Neuve, Institut orientaliste.

LAMRIM CHENMO TRANSLATION COMMITTEE (THE) :

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

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

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

LA VALLÉE POUSSIN, L. de :

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

LESSING F.D. et WAYMAN, A. :

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

LOPEZ, D.S. :

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

MARTIN, D. :

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

MATSUNAGA, Y. :

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

MAY, J. :

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

MIMAKI, K. :

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

1994 "Doxographie tibétaine et classifications indiennes", *Bouddhisme et cultures locales - Quelques cas de réciproques adaptations*, Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991, édités par Fukui Fumimasa et Gérard Fussman, Paris, E.F.E.O.

MIMAKI, K. et TOMABECHI T. (éd.) :

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

OBERMILLER, E. :

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

PFANDT, A. H. :

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

REGAMEY, C. :

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

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

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

ROERICH, N. G. :

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

RUEGG, D.S.:

1981 "Deux Problèmes d'exégèse et de pratique tantriques selon *Dīpaṃkaraśrījñāna* et le *Paiṇḍapātika* de *Yavadvīpa* : *Suvarṇadvīpa*", édité par M. Strickmann, *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 1, "Mélanges chinois et bouddhiques", vol. XX, Bruxelles, Institut belge des Hautes études chinoises, pp. 212-227.

1985 "Purport, implicature and presupposition : Sanskrit *abhiprāya* and Tibetan *dgongs pa / dgongs gzhi* as hermeneutical concept ", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 13, pp. 309-325.

1986 "Allusiveness and obliqueness in Buddhist texts : *saṃdhā*, *saṃdhi*, *saṃdhyā* and *abhisamdhi* ", *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, Institut de Civilisation indienne, pp. 295-325.

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

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

- 1995 *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*, Paris, Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation indienne.

SCHERRER-SCHAUB, C. :

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

SNELLGROVE, D. L. :

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

STEIN, R.A. :

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

STEINKELLNER, E.:

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

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

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

THURMAN, R. :

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

TUCCI, G. :

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

VOSTRIKOV, A. I. :

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

WANGCHUK, D. :

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

WAYMAN, A. :

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

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

2 - *Textes canoniques* :

bKa' gyur

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

Kālacakra-tantra = *Paramādhībuddhoddhṛta śrī-Kālacakranāma-tantra-rāja* ; *mChog gi dang po'i sangs rgyas las 'byung ba rgyud kyi rgyal po dpal dus kyi 'khor lo*, P. 4, vol.1, 127.4.1.- 175.1.1.(T. 362).

Guhyasamājatantra: Sarvatathāgatakāyavākcittarahasyaguhyasamājanā-mamahākalparāja ; *De bzhin gshegs pa thams cad kyi sku gsung thugs kyi gsang chen gsang ba 'dus pa zhes bya ba brtag pa'i rgyal po chen po*, P. 81, vol. 3, 174.3.5 - 203.2.1 (T. 442- 443).

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

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

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

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

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

bsTan 'gyur

ATIĪĀ / DĪPAṂKARAŚRĪJÑĀNA :

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

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

ĀRYADEVA :

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

ASAṄGA :

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

Mahāyānasamgraha ; *Theg pa chen po bsdus pa*, P. 5549, vol. 112, 215.1.1 - 236.4.2 (T. 4048).

KUMĀRA :

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

CANDRAKĪRTI :

Pradīpoddyotana-nāma-ṭīkā ; *sGron ma gsal bar byed pa zhes bya ba'i rgya cher bshad pa*, P. 2650, vol. 60, 23.1.1 - 117.3.7 (T. 1785).

NĀGĀRJUNA :

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

BHAVYAKĪRTI :

Pradīpoddyotanābhisamdhīprakāśikā-nāma-vyākhyāṭīkā ; *sGron ma gsal bar byed pa'i dgongs pa rab gsal zhes bya ba bshad pa'i ṭīkā*, P. 2658, vol. 60, 239.1.1 - fin du vol. (T. 1793).

VASUBANDHU :

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

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

VIMALAMITRA :

Āryaprajñāpāramitāhṛdayaṭkā ; *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po'i rgya cher bshad pa*, P. 5217, vol. 94, 278.3.5 - 285.2.2 (T. 818).

ŚRADDHĀKARAVARMA

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

3 - Ouvrages tibétains

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

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

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

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

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

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

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

CHAG LO TSO BA (1197-1264) :

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

'JIGS MED GLING PA (1728-1791) :

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

BDUD 'JOMS 'JIGS 'BRAL YE SHES RDO RJE (1904-1987) :
sNga 'gyur rnying ma pa'i bstan pa'i rnam gzhag legs bshad snang ba'i dga' ston, Mani Printing Works, Kalimpong, 1967, pp. 334-340.

TORANOTHA (1575-1635?) :

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

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

PADMA DKAR PO (1527-1592) :

– *Gsang ba 'dus pa'i rgyan ces bya ba mar lugs thun mong ma yin pa'i bshad pa, Collected Works (gSung 'Bum) of Kun mkhyen Padma dKar po*, Kargyud Sungrab Nyamso Khang, Darjeeling W.B., 1973, vol. 16, pp. 63-146.

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

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

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

BU STON RIN CHEN GRUB (1290-1364) :

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

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

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

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

– *rGyud kyi rgyal po dpal gsang ba 'dus pa 'i man ngag Rim lnga rab tu gsal ba'i sgron ma shes bya ba*, P. 6167, vol. 158-159, 169.1.1 - 81.1.1.

– [*dPal gsang ba 'dus pa'i rgya cher bshad pa Sgron ma gsal bar byed pa shes bya ba slob dpon Zla ba grags pa mdzad pa'i mtshan gyis gsal bar bshad pa*], P. 6166, vol. 158, 1.1.1 - 169.1.1 (T. 5282, titre différent : *rGyud thams cad kyi rgyal po dpal gsang ba 'du pa'i rgya cher bshad pas sgron ma gsal ba'i tshig don ji bzhin 'byed pa'i mtshan gyi yang 'grel*).

– *dPal gsang ba 'dus pa'i bshad pa'i rgyud Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgya cher bshad pa rGyud bshad thabs kyi man ngag gsal bar bstan pa zhes bya ba*, P. 6198, vol. 160, 150.5.6 - 173.1.8 (T. 5286).

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

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

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

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

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

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

