

Herméneutique des *Tantra* : les “Six extrêmes (ou possibilités alternatives)” (*saṭkoṭi* ; *mtha' drug*). A propos d'un exemple de prégnance des modèles exégétiques des *sūtra*

par Pierre Arènes (CNRS)

L'extraordinaire transfert culturel qui s'est opéré entre l'Inde et le Tibet, pour l'essentiel, entre le 8e et le 12e siècle et achevé au 14e s.<sup>1</sup>, s'est déroulé en un gigantesque processus de circulation, de réception, de transmission des textes, pour la plupart, religieux, en l'occurrence indo-bouddhiques. Leur transmission, leur traduction et leur exégèse ont revêtu une importance capitale dans le déroulement d'un tel processus dont les acteurs étaient animés par le souci constant de protéger cet héritage et de préserver son authenticité. Par la suite, les problèmes d'interprétation des textes canoniques bouddhiques<sup>2</sup> et plus particulièrement de l'herméneutique des *tantra*, ont conservé une importance considérable dans le bouddhisme tibétain et, de ce fait, pour l'histoire des textes et de leur interprétation.

L'étude de l'herméneutique des *tantra* bouddhiques<sup>3</sup>, apparemment si singuliers, conduit à s'interroger, non seulement, sur l'histoire des normes /

<sup>1</sup> Cf. D. Seyfort Ruegg *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, 1995, pp. 146-147.

<sup>2</sup> Cf. E. Lamotte, 1949 : “La Critique d'interprétation dans le bouddhisme”, *Annuaire de l'Institut de philologie et d'Histoire Orientale et Slave*, 9 (1949) 341-361 ; D. Seyfort Ruegg : “Purport, implicature and presupposition : Sanskrit *abhiprāya* and Tibetan *dgongs pa / dgongs gzhi* as hermeneutical concepts”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 13, 1985, pp. 309-325 ; “Allusiveness and obliqueness in Buddhist texts : *saṃdhā*, *saṃdhi*, *saṃdhyā* and *abhisāṃdhi*”, *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, Institut de Civilisation indienne, 1986, pp. 295-325 ; M. Broido, “Intention and suggestion in the Abhidharmakośa : *Sandhābhāṣā* revisited”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 13, 1985, pp. 327-381.

<sup>3</sup> La présente étude s'inscrit dans le cadre d'une recherche plus large, commencée il y a quelques années : v. Pierre Arènes, “Herméneutique des *tantra* : étude de quelques usages du “sens caché” : Du sens caché (*garbhyārtha* ; *sbas don*), de sa fonction acroamati-que pour l'enseignement des *tantra*, de son usage comme sens accommodatice dans certains textes canoniques transitionnels ou hybrides”, *J. I. A. B. S.*, vol. 21, no. 2, 1998, pp. 173-227) ; “Un exemple d'application à un *tantra*, du quatrième des “Sept ornements” (*saptālaṃkāra* ; *rgyan bdun*) : les Quatre modes d'explication (*caturvidh-ākhyāyikā* ; *bshad tshul bzhi*)”, à paraître dans les Actes du 8e Séminaire de l'I.A.T.S. (1998) ; “Herméneutique des *Tantra* : le *Ye shes rdo rje kun las btus pa'i*

catégories de perception de ces textes<sup>4</sup>, de leur classement et de leur désignation (élément clé pour leur enseignement et leur usage), mais aussi sur les modèles d'intelligibilité choisis ou effectifs dans l'histoire de leur interprétation. L'appareil herméneutique des "Sept ornements" (*saptālaṃkāra* ; *rgyan bdun*) lié au cycle du *Guhyasamājatantra*<sup>5</sup> et à l'école Ārya ('Phags lugs pa), semble avoir fait preuve, au cours des siècles, dans la tradition herméneutique tibétaine - sans doute en raison de l'importance des procédures de transmis-

---

*rgyud 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*, pp. 163-183, edited by Henk Blezer, *Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS, 2000*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, pp. 163-185.

En ce qui concerne la tradition herméneutique bouddhiste, il n'est pas question, ici, d'en faire un exposé exhaustif, je rappellerai seulement brièvement que, dans le bouddhisme indien, la critique d'interprétation et les systèmes herméneutiques se sont développés en raison de l'ampleur et la diversité de la littérature canonique, pour maintenir une nécessaire cohérence entre de nombreux textes qui présentent, apparemment, des contradictions ou même des différences notables dans la manière de traiter un sujet ; certains textes sont à prendre à la lettre, d'autres doivent être interprétés pour ne pas être en contradiction avec le reste de la doctrine. Les *tantra*, quant à eux, présentent des difficultés supplémentaires : pour l'essentiel, ils ne sont pas constitués d'exposés doctrinaux théoriques mais renvoient à des pratiques spécifiques, parfois relevant du secret, dont ils constituent, en quelque sorte, les "manuels de pratique". Nombre d'énoncés de textes de *tantra* requièrent des explications, par exemple, parce qu'ils sont codés, ou que leur formulation ramassée et elliptique prend une valeur provocante par référence au point de vue de la morale bouddhiste courante. Pour plus de détails, je renverrai à mon article, *J. I. A. B. S.*, vol. 21, no. 2, 1998, pp. 177-180.

<sup>4</sup> V. K. Mimaki (1994), "Doxographie tibétaine et classifications indiennes" dans *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. A propos de la classification des *tantra* en "*tantra* de la Cause", "*tantra* de la Voie" et "*tantra* du Fruit", v. Pierre Arènes (2002).

<sup>5</sup> Selon E. Steinkellner, les "sept ornements" ne sont applicables qu'au *Guhyasamāja* (E. Steinkellner, "Remarks on Tantristic Hermeneutics", *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium*, edited by Louis Ligeti, Akademiai Kiado, Budapest, 1978, p.451, n. 17) : il est possible qu'à l'origine, il en ait été ainsi mais M. Broido (1988, "Killing, Lying, Stealing and Adultery : A Problem of Interpretation in the Tantras", in *Buddhist Hermeneutics*, edited by Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute University of Hawai'i Press, p. 73) et R. Thurman (1988, "Vajra Hermeneutics" in *Buddhist Hermeneutics*, p. 133) soulignent leur application généralisée. En outre, bien qu'on ait souvent affirmé qu'ils aient été propres au *Guhyasamāja*, on trouve les "Six extrêmes (ou possibilités alternatives)" (*saṅkoṭi*; *mtha' drug*) mentionnés dans le *tantra*-racine du *Kālacakra* (*Kālacakramūlatantra*, T. 362), (v. cit. du *sNga 'gyur rnying ma pa'i bstan pa'i rnam gzhag legs bshad snang ba'i dga' ston*, 166b, de Dudjom Rinpoché. A propos de ce texte, v. *infra*, n. 8 et 9).

sion des enseignements écrits et oraux<sup>6</sup> - non seulement d'une remarquable pérennité mais aussi d'une grande stabilité et solidité malgré quelques variantes apparemment mineures. L'appareil des "Sept ornements" constituerait-il un "type" herméneutique, i.e. un modèle<sup>7</sup> herméneutique faisant autorité, voire un "stéréotype", i.e. un agencement figé de pratiques herméneutiques devenues références normatives ? Saurait-il échapper à cette tension entre tradition et innovation si souvent à l'œuvre dans l'histoire des textes et des idées ?

Afin de tenter de le vérifier, il m'a semblé utile d'étudier l'une de ces variantes apparemment mineures, en examinant un document récent, contemporain, l'exposé consacré à l'herméneutique des *tantra*, composé par le grand maître *rnying ma pa*, bDud 'joms Rin po che (bDud 'joms 'Jigs 'bral Ye shes rDo rje, 1904-1987). Il s'agit d'un passage du *sNga 'gyur rnying ma pa'i bstan pa'i rnam gzhag legs bshad snang ba'i dga' ston*<sup>8</sup>, ouvrage traduit et édité sous le titre de : *The Nyingma School of Tibetan Buddhism : Its Fundamentals and History*, par Gyurme Dorje avec la collaboration de Matthew Kapstein.<sup>9</sup>

Dans ce passage qui semble avoir échappé à l'attention des chercheurs férus d'herméneutique, la manière originale dont l'auteur a présenté le troisième des "Sept ornements", i.e. les "Six extrêmes (ou possibilités alternatives)" (*saṅkoṭi ; mtha' drug*), m'a paru constituer un exemple particulièrement intéressant d'une de ces variantes.

Dans ce texte conforme, en général, à la manière dont sont définis, dans la tradition des *bshad thabs*, ou "méthodes, moyens d'explication", ceux des "Sept ornements" dont il traite, l'exposé des "Six extrêmes" apparaît comme un exemple, d'abord d'une manière pragmatique d'user des appareils herméneutiques, ensuite du caractère parfois incertain de leur champs d'application (*tantra* ou *sūtra*), enfin de la prégnance éventuelle des modèles exégétiques des *sūtra*.

<sup>6</sup> En ce qui concerne l'importance de la fonction vicariante, de la consécration rituelle et la critique des exégèses non autorisées, en l'absence de la guidance d'un maître (*vajr-ācārya*), cause d'errements hétérodoxes, v. C. Scherrer-Schaube (2000), "Contre le libertinage. Un opuscule de Tabo adressé aux tantristes hérétiques ?" dans le volume d'hommage à Raniero Gnoli, édité par Raffaella Torella, Roma, IsMEO, 2002.

<sup>7</sup> Au sens étymologique, de *modellus / modulus*, i.e. mesure, norme. v. *Le Robert Dictionnaire Historique de la Langue Française* (1998), PR-Z, p. 3956, F-PR, pp. 2559-2560.

<sup>8</sup> Mani Printing Works, Kalimpong, 1967, pp. 334-340.

<sup>9</sup> *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, 1991: pp. 290-294.

Parmi les “Sept ornements”<sup>10</sup>, deux, les “Six extrêmes (ou possibilités alternatives)” (*saṅkoṭi* ; *mtha’ drug*) et les “Quatre modes d’explication” (*bshad tshul bzhi* ; *caturvedhākyāyikā*) ont été assez souvent séparés des autres, voire considérés comme essentiels<sup>11</sup>. Ces deux ornements ont pour fonction assignée, selon Tsong kha pa (1357-1419), de “commenter la pensée [ou l’intention (*dgongs pa* ; *abhīprāya*)] du tantra-racine”<sup>12</sup>. Mais, alors que les “Quatre modes d’explication” sont exclusivement utilisés pour les tantra<sup>13</sup> et,

<sup>10</sup> Les “Sept ornements” sont composés, selon l’ordre le plus courant, de :

1. la “présentation”( *upodghāta* ; *gleng bslang*) ou les “cinq présentations”: i. le nom (*ming* ; *saṃjñā*), ii. le destinataire (*ched* ; *nimittam*), iii. l’auteur (*byed pa po* ; *kartā*), iv. l’étendue (*tshad* ; *pramā*), et v. le but (*dgos pa* ; *prayojana*) ;
2. les “manières d’atteindre la perfection, de devenir *buddha*” (*tshang rgya tshul*) / les “quatre procédures” (*nyāya* ; *rigs pa (bzhi)*): i. le continuum (*rgyud* ; *saṃtana*), ii. la base (*gleng gzhi* ; *nidāna*), iii. les mots certains (*nges (pa’i) tshig* ; *nirukti*), et iv. la cause (*rgyu* ; *hetu*) ;
3. les “six extrêmes”, ou “six possibilités alternatives” (*mtha’ drug* ; *saṅkoṭi*) : i. sens à interpréter (*drang don* ; *neyārtha*), ii. sens certain [ou définitif] (*nges don* ; *nītārtha*), iii. explication spécialement intentionnelle (*dgongs (pas) bshad (pa)* ; *saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita*), iv. non spécialement intentionnelle (*dgongs min* ; *na saṃdhyā bhāṣita-*), v. explication conforme au code lexical (*sgra ji bzhin pa* ; *yathāruta*), et vi. explication non conforme au code lexical (*sgra ji bzhin ma yin pa* ; *nayathāruta*) ;
4. les “quatre modes d’explication” (*bshad tshul bzhi* ; *caturvedhākyāyikā*) : i. le sens littéral (*akṣarārtha* ; *yig don*), ii. [l’explication selon] le sens commun ou “sens général” (*samastāṅgārtha* ; *spyi’i don*), iii. [l’explication selon] le sens caché (*garbhārtha* ; *sbas (pa’i) don*), et iv. l’explication selon le sens ultime” (*kolikārtha* ; *mthar thug pa’i don*) ;
5. les “manières d’expliquer” (*chad tshul*) / les “deux manières d’expliquer aux auditeurs” (*dvidhabheda* ; *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*).

<sup>11</sup> Tsong kha pa les distingue clairement pour leur fonction (v. *infra* , n. 12) ; M. Broido “Some Tibetan methods of explaining the *tantras*”, dans *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, éd. par E. Steinkellner et H. Tauscher, Vienne (1983), leur consacre l’essentiel de son étude des *bshad thabs* parce qu’ils seraient les seuls à être strictement herméneutiques. De même, E. Steinkellner (1978, p. 451) leur reconnaît un caractère spécial.

<sup>12</sup> Cf. Tsong kha pa, *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 //*.

plus particulièrement, pour les *tantra* du *yoga* sans supérieur (*anuttarayoga-tantra*), les “six possibilités alternatives” sont utilisées aussi, couramment, mais de manière différente et avec des acceptions différentes, dans la tradition exégétique des *sūtra*<sup>14</sup>.

C'est exclusivement à ces deux ornements que bDud 'joms Rin po che, consacre son exposé, confirmant par là, leur caractère plus proprement exégétique<sup>15</sup>.

De cet exposé, je ne commenterai, ici, que l'ornement des “Six extrêmes (ou possibilités alternatives)” tout en le confrontant à la tradition herméneutique mais je m'attacherai surtout à étudier la conception que se fait bDud 'joms Rin po che, de la deuxième paire alternative : “l'explication au moyen d'une intention [spéciale]” (*dgongs pas bshad pa*) et : “l'explication n'usant pas d'intention [spéciale]” puisque que c'est là que se manifeste ce qui pourrait apparaître comme une innovation de l'auteur.

Les “Six extrêmes” (ou possibilités alternatives ; *saṅkoṭi* ; *mtha' drug*) selon bDud 'joms Rin po che.

bDud 'joms Rin po che présente, d'abord, brièvement, les appareils herméneutiques des *tantra*, et, en particulier, les six “limites” ou “six possibilités alternatives” (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*) et les quatre modes d'explication (*bshad tshul bzhi* ; *caturvidhākhyaikā*) d'une manière qui pourrait nous paraître quelque peu, doublement paradoxale<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Peut-être le sens “caché” ferait-il exception dans un cas très particulier, mais, le texte auquel il est appliqué pourrait être tenu pour un *tantra* (v. P. Arènes, J.I.A.B.S., 1998, pp. 201-209).

<sup>14</sup> Cf. Les six possibilités alternatives (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*) qui forment le troisième “ornement”, sont déjà connus de l'exégèse non tantrique mais les termes y ont des acceptions et/ou usages différents (cf. E. Lamotte, 1949, *op. cit.*, pp. 341-361 ; E. Steinkellner, 1978, *op. cit.*, pp. 451-452 ; M. Broido (1983), p. 21).

<sup>15</sup> Ces deux ornements apparemment bien éloignés de la préoccupation pédagogique patente du 5<sup>e</sup> voire du 6<sup>e</sup> ornement ((5) les “manières d'exposer” (*'chad tshul*) / les “deux manières d'expliquer aux auditeurs” (*dvividhabheda* ; *nyan pa po la bshad tshul gnyis*) (6) [la nature de] “l'auditeur” (*nyan pa po*) / “les cinq [sortes d'] individus” (*pañcapudgala* ; *gang zag lnga*)), sont néanmoins véritablement hantés par ces mêmes préoccupations puisque celles-ci interviennent de manière capitale, directement ou indirectement, dans la définition des instances d'interprétations comme on le verra plus loin.

<sup>16</sup> V. bDud 'joms Rin po che (1967), *sNga 'gyur rnying ma pa'i bstan pa'i rnam gzhag*, p. 334, l. 1-2 :

*/ de ltar gzhal bya thun min rgyud lung man ngag nges pa'i gsangs rgyud rdo rje'i tshig shin tu brling bar gnas pa rnam ni ltar snang rtog ge'i lung dang rig pas nam*

En effet, tout en affirmant, pour l'établissement de la signification et de la manière de pratiquer les *tantra* secrets (*gsangs rgyud*), des *tantra* "non communs" (*mthun min*), etc., la validité de l'usage du 3<sup>e</sup> et du 4<sup>e</sup> des Sept Ornaments, il justifie cet usage, en récusant celui de la "prétentieuse sophistique", raisonneuse et imbue de son autorité (*ltar snang rtog ge'i lung dang rig pas*)<sup>17</sup>. D'abord, *a priori*, les textes auxquels pourrait s'appliquer un tel type d'exégèse - textes qui, pour l'essentiel, semblent se présenter comme des sortes de "manuels" de pratique de *yoga* ou des protocoles méditationnels renvoyant surtout à une expérience pratique - paraissent bien éloignés des textes doctrinaux théoriques connus pour être l'objet des controverses raffinées des diverses écoles philosophiques. Ensuite, mais il s'agit là d'un effet d'humour dont bDud 'joms Rin po che ne saurait être responsable, il n'est pas assuré que les appareils herméneutiques (ou parties d'entre eux) censés éclaircir les passages les plus difficiles des *tantra*, n'apparaissent pas, par-

---

*yang gtan la mi phebs pas / 'jal byed mtha' drug tshul bzhi'i sgo nas rtogs par byaste / :*

"Ainsi, les *tantra* non communs [qui doivent être l'objet d'une compréhension exacte (*gzhal bya*), les *āgama*, les préceptes et les *tantra* secrets [dont l'authenticité est] certaine, qui demeurent sauvegardés dans les énoncés de *vajra*, ne doivent pas être établis par autorité ou raison d'une prétentieuse sophistique (*ltar snang rtog ge'i lung dang rig-pas*), mais ils doivent être compris au moyens des instruments (*'jal byed*: litt., mesure) [d'intelligibilité que constituent] les "Six extrêmes (ou possibilités alternatives)" (*mtha' drug*) et les "Quatre modes [d'explication]" (*[bshad] tshul bzhi*)".

Le terme *gzhal bya* est particulièrement difficile à rendre : "objet épistémologique" (*tshad mas rtogs par bya ba*) (v. Krang dbyi sun, *et alii* (1985) : *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, Mi rigs dpe skrun khang, DZA-AH, p. 2416) ; on pourrait comprendre aussi, "objet d'une réalisation véritable".

<sup>17</sup> V. *supra*, n. 16. Il faut noter que certains maîtres de la lignée à laquelle appartenait bDud 'joms Rin po che, ont manifesté moins de méfiance vis à vis de *lung* et de *rig pa* : l'érudit *rnying ma pa*, Rong zom chos kyi bzang po (XI<sup>e</sup> s.), dans son commentaire des difficultés (*dka' grel*) du *Guyagarbhatantra*, *Le commentaire [semblable à] un Joyau (dKon mchog 'grel)*, utilise, pour établir l'authenticité de ce *tantra*, un ensemble de critères, "les trois témoignages" (*dpang po gsum*) parmi lesquels figure celui qu'il appelle "le témoignage du raisonnement" (*rigs pa'i dpang po*). Plus encore, le célèbre Mi pham rNam rgyal rgya mtsho (1846-1912), dans son introduction (intitulée '*Od gsal snying po*) au commentaire du *Guyagarbhatantra* de Klong chen rab 'byams pa (1308-1363), utilise, pour convaincre les sceptiques de l'authenticité des vues (*lta ba*) *rnying ma pa* concernant les *tantra*, les moyens bien connus de *lung* et *rigs pa* (autorité (des Ecritures) et raison): (communication de Dorji Wangchuk au IX<sup>e</sup> congrès de l'Association Internationale pour les Etudes Tibétaines, Leyden, 2000). A propos des positions théoriques de Mi pham, concernant l'herméneutique, v. M. Kapstein, "Mi pham's Theory of Interpretation", dans *Buddhist Hermeneutics*, edited by Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute University of Hawai'i Press, 1988, pp. 149-174.

fois<sup>18</sup>, à certains, comme d'une clarté douteuse, d'une pertinence incertaine, d'une complexité excessive, c'est à dire dotés de quelques uns des traits qu'il est convenu d'attribuer à la sophistique. Il va de soi qu'il n'en est rien pour bDud 'joms Rin po che, comme en témoignent la vigueur et la clarté de son exposé.

En réalité, les *tantra* et leurs commentaires, comme les *sūtra*, n'échappent pas aux débats et aux controverses<sup>19</sup>. Comme le reste de la Doctrine, comme les *sūtra*, ils doivent être enseignés et expliqués. Et peut-être plus encore que les *sūtra*, en raison des dangers du mésusage de moyens de salut aussi puissants<sup>20</sup>, ils doivent être "préparés" pour reprendre l'étymologie d' *alaṃkāra* (*rgyan* : ornement) proposée par E. Steinkellner<sup>21</sup>, non seulement en vue de la variété des publics auxquels ils seront proposés, i.e., des pratiquants qui devront les mettre en œuvre, mais encore en vue de ceux (les maîtres) qui devront les enseigner !

L'usage des "Sept Ornaments" (*saptālaṃkāra* ; *rgyan bdun*) ne relève donc pas d'une sophistique superflue et artificielle. Il est tout à fait justifié par des raisons pédagogiques ou sotériologiques et la manière dont bDud 'joms Rin po che présente les 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> d'entre eux, n'est qu'apparemment "paradoxe".

<sup>18</sup> V. M. Broido (1983), p. 34 ; il faut s'étonner de ce que, contrairement à ce qui se passe pour les *sūtra*, peu de chercheurs s'intéressant aux *tantra*, fassent si peu référence à leurs appareils herméneutiques.

<sup>19</sup> V. à ce propos, l'article très fouillé de M. Broido "Killing, Lying, Stealing and Adultery : A Problem of Interpretation in the Tantras", in *Buddhist Hermeneutics*, 1988, pp. 71-118.

<sup>20</sup> Cf. Candrakīrti (*Pradīpoddyotana*) cité par R. Thurman (1988), pp. 127-128).

<sup>21</sup> Dans la tradition bouddhiste indienne (Āryadeva, Bhavyakīrti), *alaṃkāra* est expliqué comme quelque chose qui embellit (à l'instar d'un joyau) ou qui parachève ; Tsong kha pa présente les "sept ornements" comme des bijoux embellissant le *tantra*-racine. E. Steinkellner (1978, p. 450, n.15) propose de traduire *alaṃkāra* (*rgyan*) par "préparation", en revenant à une autre acception du mot (cf. J. Gonda, *The meaning of the word alaṃkāra*, Selected Studies II, Leiden, 1975, p. 265) ; R. Thurman (*op. cit.*, p. 147, n. 20) conteste cette traduction.

E. Steinkellner a tout à fait raison d'affirmer qu'on ne peut prendre au pied de la lettre le terme "ornement" : c'est le cas, par exemple, pour le sixième qui définit les différents types de destinataires, et qu'en quelque sorte, de plusieurs manières, ces "ornements" servent à organiser ou à "préparer" l'enseignement de (ou à partir de) textes tantriques. Il ne me paraît pas nécessaire, pour autant, d'abandonner la traduction par "ornement". En effet "ornement", en français, comme *alaṃkāra* en sanskrit, est polysémique: entre "apprêt" et "préparation", il n'y a pas un gouffre sémantique (comme le rappelle J. Gonda, *ornare*, en latin a le sens de *équiper*) et "ornement", me semble-t-il, comme le terme tibétain (*rgyan*) choisi pour traduire *alaṃkāra*, peut fonctionner de manière métaphorique.

Le troisième des “Sept Ornaments” — i.e. “six extrêmes”(saṭkoṭi ; mtha’ drug) — qui nous intéresse, ici, plus particulièrement, se compose de trois paires de possibilités alternatives :

1. sens à interpréter (*drang don* ; *neyārtha*) - sens certain (ou définitif) (*nges don* ; *nītārtha*) ;
2. explication spécialement intentionnelle (*dgongs (pas) bshad (pa)* ; *saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita*) - non spécialement intentionnelle (*dgongs min* ; *na saṃdhyā bhāṣita-*) ;
3. explication conforme au code lexical (*sgra ji bzhin pa* ; *yathāruta*) - explication non conforme au code lexical (*sgra ji bzhin ma yin pa* ; *nayathāruta*).

Avant d’aborder en détail ce que nous en dit bDud ‘joms Rin po che, il convient de rappeler quelques uns des caractères de cet ornement.

N’était-ce une certaine disparité des paires qui le composent, cet ornement, en raison de sa complexité, pourrait constituer, à lui tout seul, une manière d’appareil herméneutique mais il apparait structurellement et fonctionnellement, un peu moins cohérent que l’ornement des “Quatre modes d’explication”<sup>22</sup>. Le fait, déjà noté, d’avoir été utilisé, contrairement aux “Quatre modes d’explication”, au moins pour la première paire, pour l’exégèse des *sūtra*<sup>23</sup>, pourrait expliquer le flottement, dans l’usage qui en est fait, qu’a pu constater M. Broido dans son article sur l’interprétation de recommandations apparemment contraires à l’éthique bouddhiste faites dans certains *Tantra*<sup>24</sup>. Cela pourrait aussi expliquer le caractère particulier du commentaire que donne bDud ‘joms Rinpoche lui-même, de l’explication recourant à l’existence d’une “intention spéciale” (*dgongs (pas) bshad (pa)* ; *saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita*) pour expliquer et dissiper le caractère provoquant de certains énoncés de *vajra* (*vajrapāda* ; *rdo-rje’i tshig*). Les composantes des

<sup>22</sup> Les “quatre modes d’explication” apparaissent, comme un système cohérent dont la fonction essentielle semble bien de constituer une transition graduelle permettant de guider les débutants plus ou moins avancés vers les étapes les plus hautes de la pratique des *Anuttarayogatantra*, ainsi que d’assurer, à l’instar du “sens caché” une continuité nécessaire du point de vue psychologique, didactique et sotériologique, entre *sūtra* et *tantra* (V. P. Arènes, “Un exemple d’application à un *tantra*, du quatrième des “Sept ornements” (*saptāṅgā* ; *rgyan bdun*): les Quatre modes d’explication (*caturvidhākhyāyikā* ; *bshad tshul bzhi*)”, à paraître dans les Actes du 8e Séminaire de l’ I.A.T.S. (1998)).

<sup>23</sup> V. *supra*, n. 14.

<sup>24</sup> V. M. Broido, *op. cit.* (1988).

“six possibilités alternatives”, malgré l’impression d’hétérogénéité qu’elles peuvent donner parce qu’elles se réfèrent à différents aspects du procès linguistique de communication<sup>25</sup>, concourent bien, néanmoins, aux yeux de certains commentateurs, à un processus commun d’élucidation et confèrent donc à cet ornement son unité : pour Āryadeva (*Pradīppodyottana-nāma-ṭīka*), leur fonction est essentiellement de combattre toute tendance à transformer en stéréotype la pensée du ou des Buddha : alternative de *artha* (*neya* ou *nīta*), pour lutter contre l’idée que les “mots” (du Buddha) ont un seul sens - alternative de *śabda* (*yathāruta* / *nayathāruta*) pour lutter contre l’idée que les pensées du Buddha sont exprimées toujours par les mêmes mots - alternative de *artha* et *śabda* de pour lutter contre l’idée d’un *dharma* doté d’un sens ou d’une expression “fixe”<sup>26</sup>.

#### Analyse de l’exposé de bDud ‘joms Rin po che

“ Un seul énoncé de vajra (*rdo rje'i tshig gi rgyud*) est à même d’exprimer des significations différentes à l’intention (*dgongs nas*) de ceux qui ont la chance de comprendre la pure réalité [ultime](*de kho na nyid*) et à ceux qui n’ont pas cette chance ”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Pour E. Steinkellner, la deuxième et la troisième paire de des Six possibilités alternatives ((2) : explication spécialement intentionnelle (*dgongs (pas) bshad (pa)* ; *saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita*) - non spécialement intentionnelle (*dgongs min* ; *na saṃdhyā bhāṣita-*) ; (3) explication conforme au code lexical (*sgra ji bzhin pa* ; *yathāruta*) - explication non conforme au code lexical (*sgra ji bzhin ma yin pa*; *nayathāruta*) indiquent différentes sortes de discours alors que la première paire (sens à interpréter (*drang don* ; *neyārtha*) - sens certain (ou définitif)(*nges don* ; *nīārtha*)) serait herméneutique (v. E. Steinkellner, 1978, p. 452).

<sup>26</sup> Āryadeva (*Pradīppodyottana - nāma - ṭīka* ; *sgron ma gsal ba zhes bya ba'i 'grel bshad*, P. 2659, vol. 61, 61. 1.1. - 86. 5. 5. (19a6) cité par M. Broido (1988), pp. 94-95. L’opposition entre *artha* et *śabda* (son et sens) est bien connue en ce qui concerne les *alaṃkāra* (v. M.C. Porcher, *Figures de style en sanscrit, Théorie des Alaṃkāraśāstra*, Collège de France, Institut de Civilisation Indienne, 1978, p. 15). Bu ston rin chen grub (1290-1364) et Tsong kha pa (1357-1419) utilisent cette “grille” pour commenter le troisième et le quatrième ornement (v. A. Wayman, *The Buddhist Tantras, Light on Indo-Tibetan Esotericism*, London, Routledge and Kegan, 1973, p. 129; M. Broido (1983), p. 21 et (1988), p. 109, n. 83).

<sup>27</sup> V. Dudjom Rin po che (1967), *sNga 'gyur rnying ma pa'i bstan pa'i rnam gzhag*, p. 334 :  
/ *yang dag de kho na nyid kyi don rtogs pa'i skal pa med pa dang yod pa la dgongs nas rdo rje'i tshig gi rgyud gcig gis tha dad pa'i don ston par byed pa ste /.*

bDud 'joms Rin po che présente, d'abord, une analyse de l'utilité ou de la fonction de ce mode d'expression, voire de ce type de discours utilisé dans la *tantra*, dont les caractères particuliers sont linguistiques et non linguistiques, et qui est appelé en tibétain *rdo rje tshig* et en sanskrit *vajrapāda* et qu'il est bien difficile de traduire en français puisqu'on pourrait hésiter entre "mots de *vajra*", "stance de *vajra*", "syntagme de *vajra*" suivant les contextes. Cette analyse présente donc la fonction du *rdo rje tshig* comme d'abord pédagogique puisque leur caractère essentiel serait d'être polysémique (*tha dad pa'i don*), en vue de deux types de public dont l'un seulement aurait la capacité de comprendre la "pure réalité" *de ko na nyid*, la réalité "ultime", la manière d'être, ultime, de la réalité.

Le sens à interpréter (*drang don ; neyārtha*) et le sens certain, définitif ou explicite (*nges don ; nītārtha*).

Il aborde ensuite la première paire des "Six possibilités alternatives", celle comportant le sens à interpréter (*drang don ; neyārtha*) et le sens certain, définitif ou explicite (*nges don ; nītārtha*).

" Parmi les [énoncés de *vajra*], [ceux de] sens à interpréter [ont trait aux diverses] composantes des moyens qui introduisent au mode d'être interne des *maṇḍala* (*maṇḍala* de poudres colorées, etc.), des offrandes, des signes et des gestes symboliques (*mudrā*) de la main, des offrandes ignées (*homa*), du stade de création (*utpattikrama ; bskyed rim*), des réalisations issues des offrandes de festins rituels, etc.

Quant au[x énoncés de *vajra* de] sens certain, [ils correspondent aux] textes qui traitent des canaux [d'énergie] (*rtsa ; nādī*), des "vents" (*rlung ; vāyu*), de *bodhicitta*<sup>28</sup> en relation avec le stade d'achèvement (*sampannakrama ; rdzogs rim*), du continuum de la

---

*de kho na nyid*, mot à mot "cela seulement même", est un terme difficile à traduire en français; il est défini comme *gzhan ma 'dras pa* (non mêlé à autre chose), *stong nyid de gnas lugs* (manière d'être ainsi de la vacuité), *mthar thug* (ultime) (v. Krang dbyi sun et alii : *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, Mi rigs dpe skrun khang, 1985, TA - TSHA, p. 1280).

<sup>28</sup> *byang chub kyī sems* . A propos de ce terme, v. R.A. Stein, *Vie et chants de 'Brug pa Kun legs, le yogin*, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1972, p. 319 (n. 5 et 6): "Les deux Bodhicitta, ou Kunda et Bodhicitta, il ne faut pas les abîmer quand on achève l'état de Buddha". R.A. Stein explique : "les deux Bodhicitta sont celles de la Vérité Relative (Amour et Miséricorde) et celle de la Vérité Absolue". R.A. Stein ajoute que la pensée de *Bodhi* désigne à la fois le sperme (*kunda* : jasmin) et la Pensée Illuminée [Pensée d'Eveil] qui saisit directement la Vacuité.

cause (*rgyu*['i] *rgyud*)<sup>29</sup> [i.e.] l'état naturel (*gnas lugs*)<sup>30</sup> de l'esprit [qui est] claire lumière ('*od gsal* ; *prabhāsvāra*)<sup>31</sup> par nature, de l'essence de *tathāgata* (*de bzhin gshogs pa'i snying po* ; *tathāgatagarbha*)<sup>32</sup>, de la suprême *mahāmudrā* immuable<sup>33</sup>."

<sup>29</sup> Ce terme renvoie au premier élément d'un système de partition et d'intelligibilité des *tantra* : -1) le "Tantra de la cause" (*rgyu'i rgyud* ; *hetutantra*) - 2) le *Tantra* du moyen (*thabs kyi rgyud* ; *upāyatantra*) - 3) le "Tantra du fruit" (*phalatantra* ; '*bras bu'i rgyud*), le stade d'union au delà de l'étude (*mi slob pa'i zung 'jug* ; *asīkṣayuganaddha*), l'état de Vajradhara. Le *Guhyasamājatantra* comporte une définition fort brève de ceux-ci, donnant au mot *tantra* son sens plein, celui de continuité ou continuum (*rgyun*), et, expliquant que par le moyen (*thabs* ; *upāya*), la base, i.e. la cause, est purifiée et que le fruit en est le résultat. Le "Tantra de la cause" (*hetutantra*) est synonyme de "tantra de la base" (*gzhi'i rgyud* ; *prakṛītantra*) et correspond, selon Naropā, au pratiquant semblable au joyau, ou selon Śānti-pa et Abhayākara, à la nature de l'esprit. Le *Tantra* du moyen (*thabs kyi rgyud* ; *upāyatantra*) est synonyme du "tantra de la voie" (*lam gyi rgyud* ; *mārgatantra*), le stade d'union au delà de l'étude (*mi slob pa'i zung 'jug* ; *asīkṣayuganaddha*), c'est l'état de Vajradhara (v. Pierre Arènes (2002)).

<sup>30</sup> Selon H. V. Guenther (*The life and teaching of Naropa*, translated from the original Tibetan with a philosophical commentary based on the oral transmission, Oxford, Oxford Univ. Press, 1963, p.48), chez les bKa' brgyud pa et les rNying ma pa, on distingue entre *gnas lugs* qu'il traduit par *being in itself* et *yin lugs* qu'il traduit par *being this or that*, ces deux aspects étant à la fois solidaires et distincts. Pour les dGe lugs pa, *gnas lugs* correspond à deux choses : *skabs kyi gnas lugs*, nature circonstancielle des phénomènes, et *mthar thug gi gnas lugs*, nature ultime des phénomènes, vacuité (v. R.A. Stein, *op. cit.* (1972), p. 56, n.3).

<sup>31</sup> A propos du *tathāgatagarbha*, v. les deux ouvrages de D. S. Ruegg : *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra, études sur la sotériologie et la gnoséologie du Bouddhisme*, "BEFEO", vol. LXX, Paris, E. F. E. O., 1969, et *Le Traité du Tathāgatagarbha de Bu-ston Rin Chen Grub*, traduction du *De bz'in-gšegs pa'i sñin-po gsal zin mdzes par byed pa'i rgyan*, PEFEQ, vol. LXXXVIII, Paris, E. F. E. O., 1973.

<sup>32</sup> La Claire Lumière est l'avant dernière deux dernières étapes du stade d'achèvement, i.e. la Claire Lumière (*prabhāsvāra* ; '*od gsal*) et l'Union (*yuganaddha* ; *zung 'jug*). Le stade d'achèvement comporte cinq étapes dont les trois premières sont : (1) "la parole isolée" (*vagvivikta* ; *ngag dben*) correspondant à la récitation de *vajra* (*vajrajāpa* ; *rdor bzlas*); (2) "l'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-bénédiction (*svādhiśṭhāna* ; *bdag la byin gyis brlab pa* (v. Katsumi Mimaki et Tōru Tomabechi, *Pañcakrama Sanskrit and Tibetan Text Critically Edited with Verse Index and Facsimile, Edition of the Sanskrit Manuscripts*, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco : pour les cinq étapes : I. *Vajrajāpakrama*, p. 1 II. *Sarvaśuddhiviśuddhikrama*, p. 15 ; III. *Svādhiśṭhānakrama*, p. 31 ; IV. *Paramarahasyasukhābhīśambodhikrama*, p. 41 ; V. *Yuganaddhakrama*, p. 49).

<sup>33</sup> bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), pp. 334-335 : / *de la drang don ni* / *rdul tshon sogs dkyil 'khor dang* / *mchod pa dang* / *brda' dang lag pa'i phyag rgya dang* / *sbyin sreg dang* / *bskyed rim dang* / *las tshogs bsgrub pa la sogs pa nang gi tshul la*

Il ne définit pas le sens à interpréter de manière linguistique, il se borne à indiquer le type de réalité religieuse à laquelle il renvoie, le type de sujet traité dans les énoncés qui en relèvent : activités dévotionnelles ou rituelles *maṇḍala*, offrandes, *mudrā* et symboles, offrandes ignées ; pour lui, le sens à interpréter est clairement en relation avec le stade de création. Et, de même, il définit les énoncés de sens certain ou définitif par les sujets qui y sont abordés, à savoir les exercices de *yoga* visant la maîtrise des canaux d'énergie, etc. (*rtsa rlung*) propres au stade d'achèvement de l'*anuttara-yogatantra*, ainsi que la manière d'être (*gnas lugs* ; *vyavastha*) du continuum de la base, la Claire Lumière (nature ultime de l'esprit), la Mahāmudrā immuable, le *Tathāgatagarbha*, notions reliées elles aussi, au stade d'achèvement.

La tradition exégétique, en ce qui concerne cette première paire de possibilités alternatives qui pour les *tantra*, au contraire des *sūtra*, peut être appliquée au même passage d'un texte<sup>34</sup>, considère que le sens certain ou définitif correspond à des pratiques plus avancées que celles décrites par le "sens à interpréter"<sup>35</sup>, et destinées à des individus capables de voir la réalité pure, l'ainsité (*de kho na nyid / ji lta ba*)<sup>36</sup>. Certains exégètes comme Tsong kha pa (1357-1419)<sup>37</sup> et dBal mang dKon mchog rgyal mtshan (1764-1863) expliquent, de manière linguistique, que le sens à interpréter est ce qui expose, d'un énoncé comportant deux sens, le sens obvie (*dngos zin*)<sup>38</sup> et que le sens définitif est celui par lequel les deux sens sont exposés<sup>39</sup>. Sans être aussi

---

*'jug pa'i thabs yan lag dang bcas pa rnam so / / nges don ni / rdzogs pa'i rim pa rtsa rlung byang chub kyi sems bcing ba dang / rang bzhin gyis 'od gsal ba'i sems kyi gnas lugs rgyu rgyud de bzhin gshegs pa'i snying po / phyag rgya chen po mchog tu mi 'gyur ba bston pa'i gzhung rnam te /.*

<sup>34</sup> V. M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 21.

<sup>35</sup> V. M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 22.

<sup>36</sup> V. Padma dkar po, *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, p. 136 ; v. M. Broido, (1983), *op. cit.*, p. 37.

<sup>37</sup> V. M. Broido (1983), *op. cit.*, 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).

Broido, 1983 : 21.

<sup>38</sup> V. dBal mang dkon mchog rgyal mtshan, *rGyud sde bzhi'i spyi'i don rnam par bzhag pa sngags pa'i 'jug pa'i sgo*, *The Collected Works of dBal mang dKon mchog rGyal mtshan*, reproduction de l'édition de A mchog dGa' ldan chos 'khor gling, vol. 5, Gyal tan Gelek Nam gyal, New Delhi, 1974, p. 24 (*dngos zin gyi don*).

<sup>39</sup> *ibid.*

précis, bDud 'joms Rin po che fournit, néanmoins, une explication conforme, pour l'essentiel<sup>40</sup>, à celles de la tradition puisqu'il rapporte le sens à interpréter et le sens certain, définitif ou explicite aux deux stades des *Anuttarayogatantra*, qui correspondent à des degrés différents d'avancement des pratiques et des pratiquants.

Explication spécialement intentionnelle (*dgongs (pas) bshad (pa)* ; *saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita*) - non spécialement intentionnelle (*dgongs min* ; *na saṃdhyā bhāṣita-*) ;

En ce qui concerne la deuxième paire de possibilités alternatives du 3<sup>e</sup> ornement, au lieu d'exposer, d'abord, le point de vue de bDud 'joms Rin po che, je commencerai plutôt, afin de faire ressortir son originalité, par rappeler l'essentiel des positions admises par la tradition exégétique tibétaine, voire indienne.

D'abord, les qualifications de "*dgongs (pas) bshad (pa)*" (*saṃdhyā bhāṣita-(saṃdh(y)āya bhāṣita-)*)<sup>41</sup> "explication au moyen d'intention spéciale" ou "*dgongs min*" (*na saṃdhyā bhāṣita-*) "explication ne recourant pas à une intention spéciale" ne sont pas appliquées à un même passage<sup>42</sup>. 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 courants<sup>43</sup>, et contredisent les usages mondains (*'jig rten pa'i*)<sup>44</sup>.

Les énoncés ne sont pas à prendre à la lettre<sup>45</sup> et sont destinés aux pratiquants les plus intelligents ou de facultés supérieures<sup>46</sup> (*gdul bya dbang po*

<sup>40</sup> Même pour certains détails, il utilise des exemples similaires à ceux utilisés par Tsong kha pa (*Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgya cher 'grel pa*, Otani, vol. 160, *bKa'-'bum*, TSA, 207 b 5 (v. M. Broido, (1983), *op. cit.*, p. 37).

<sup>41</sup> V. D.S. Ruegg (1985), *op. cit.*, p. 309.

<sup>42</sup> V. M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 22.

<sup>43</sup> V. M. Broido (1983), *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>44</sup> *Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra* ; *Ye shes rdo rje kun las btus pa*, P. 84, vol. 3, 253. 4. 4 ; Candrakīrti, Bhavyakīrti, Bu ston, Padma dKar po (v. M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 109, n. 83) ; Pad ma dKar po, *Gsang ba 'dus pa'i rgyan ces bya ba mar lugs thun mong ma yin pa'i bshad pa* (= *gSang'dus rgyan*), 36a2 (v. M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 35).

<sup>45</sup> Bu-ston rin chen grub: *dPal gsang ba 'dus pa'i ṭikka sGron ma rab tu gsal ba*, The Collected Works of Bu-ston, prt 9, *gSung 'bum*, edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra International Academy of Indian Culture, New Delhi, 1967, vol. TA, 24b.5 (v. M. Broido, 1983, *op. cit.*, p. 22).

<sup>46</sup> dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, *rGyud sde bzhi'i spyi'i don rnam par bzhag pa sngags pa'i 'jug pa'i sgo*, p. 24 ; Bu ston (*dPal gsang ba 'dus pa'i ṭikka sGron ma*

*mchog gi*); ils visent un autre sens, non commun aux pratiquants de *tantra* inférieurs<sup>47</sup>. Ce qui caractérise aussi ces énoncés, c’est que les mots qui les composent, mots dits “contraires”<sup>48</sup> (*gal ba’i* ; *viruddha*) sont dotés d’un sens qui n’est pas celui assigné habituellement par le lexique<sup>49</sup> : ils contredisent donc les *śāstra*<sup>50</sup> mais aussi la logique<sup>51</sup> et le monde<sup>52</sup>.

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”.

### Exposé de bDud ‘joms Rin po che

“ L’explication par intention [spéciale](*dgongs bshad*) [est] ce qui doit être compris en dépendance du fondement intentionnel (*dgongs gzhi*) du sens exprimé au moyen d’expressions “contraires” et de phrases qui [quoique] différentes, renvoient à un seul [et même] sens de[s stades de] création et d’achèvement (*bskyed rdzogs*). [Il faut considérer], en outre, les intentions [spéciales] se rapportant à des significations [qui quoique] différentes, sont exprimées par une seule [et même] phrase de *vajra*, en vertu de quoi [on est amené à distinguer] une “intention de temps” (*dus la dgongs pa*) une “intention de signification” (*don la dgongs pa*) et une “intention de pensée” (*bsam la dgongs pa*).

En ce qui concerne la première intention [spéciale], c’est comme pour l’affirmation : “ La parfaite bouddhété est atteinte en un instant ” qui a été faite avec une intention se référant à une survenue future.

En ce qui concerne le second [type d’]intention [spéciale], il est illustré par cette affirmation tirée de la *Mahāmāyā* : “Après l’avoir

*rab tu gsal ba*, 24b) (cité par M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 22) ; Pad-ma dKar-po, *gSang ’dus rgyan*, 36a2 (Broido (1983), *op. cit.*, 35).

<sup>47</sup> V. dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, *op. cit.*, p. 24.

<sup>48</sup> V. dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, (*op. cit.*, p. 24) qui donne une variante : / [...] *don gzhan la dgongs nas sgra ’gal ba gzhan gyis ston pa’i bshad pa de /*.

<sup>49</sup> V. M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 23.

<sup>50</sup> V. M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 95 et p. 109, n. 83 : Āryadeva, *Pradīpodyottana-nāma-ṭīka* ; *sgron ma gsal ba zhes bya ba’i ’grel bshad*, P. 2659, vol. 61, 21a1.

<sup>51</sup> V. M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 97 ; Kumāra : *Pradīpa dīpa tīpanī-hṛdayādarśa-nāma*, 207a 3 : contraire à la logique (*nyāyaviruddha*) : comme de parler de vêtement à propos d’un pot (en réalité, il s’agirait plutôt de non pertinence).

<sup>52</sup> La plupart des commentateurs et, en particulier, la référence indienne en la matière : Candrakīrti (v. M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 93 : *Pradīpodyottana* de Candrakīrti, sDe dge, 35b5); Reste l’ambiguïté de traduction entre le tib. *tshig* : mot / énoncé (pluriel pas toujours indiqué) et *pāda* : stance.

ravie à tous les *buddha*, il faut jouir de la jeune fille née de la suprême déité ” - [affirmation faite] avec l'intention de signifier qu'il faut constamment jouir de la Mère de tous les *buddha*, la Prajñāpāramitā qui, de même nature que l'image apparaissant à la surface d'un miroir de divination, est la Vacuité dotée de l'excellence de toutes les formes.

En ce qui concerne le troisième type d'intention [spéciale], il est illustré par cette injonction tirée du *Hevajratāntra* : “ Vous devez tuer les êtres animés (*srog chags*), qui a été faite avec l'intention de signifier qu'il faut “tuer” la saisie du soi (*bdag 'dzin*) désignée par le nom “vent de la grande vie” (*srog chen po'i rlung*)<sup>53</sup>.”

Explication spécialement intentionnelle (*dgongs (pas) bshad (pa)* ; *saṃdhyā bhāṣita-/ saṃdh(y)āya bhāṣita*)

bDud 'joms Rin po che définit l'explication par intention spéciale, en ne retenant que deux éléments essentiels de la définition traditionnelle à savoir que les textes qui en relèvent sont exprimés en phrases / termes “contraires”<sup>54</sup> et qu'on a recours pour les expliquer à une “intention [spéciale]”.

Mais ce faisant, bDud 'joms Rin po che. introduit un terme qui n'est pas habituellement utilisé dans l'herméneutique des *tantra*, l'expression de *dgongs bzhi*<sup>55</sup> ou “fondement intentionnel”, dont D. Seyfort Ruegg, à propos des

<sup>53</sup> bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), pp. 335 - 336 : / / *bskyed rdzogs kyi don gcig la rdo rje'i tshig tha dad pas / de dang 'gal ba'i tshig gi sbyor bas bcings te brjod don dgongs gzhi la ltos nas go dgos pa ni dgongs bshad do / / yang na rdo rje'i tshig gcig la don tha dad pa'i dgongs pa gnas pa ste / de'i dbang tu byas na / dus la dgongs pa / don la dgongs pa / bsam pa la dgongs pa'o / / dang po ni / ma'ongs pa'i dus na 'byung ba la dgongs nas/ skad gcig gis rdzogs sangs rgyas / / zhes gsungs pa lta bu / gnyis pa ni / sangs rgyas thams cad kyi yum shes rab kyi pha rol tu phyin ma rnam pa kun gyi mchog dang ldan pa'i stong pa nyid pra phab kyi rang bzhin lta bu la dus rtag tu longs spyod dgos par dgongs nas / sangs rgyas kun las phrogs nas ni / lha mchog las skyes bu mo spyod / / [336] ces ma hā mā yā las gsungs pa lta bu dang / gsum pa ni srog chen po'i rlung gi ming du bstan pa bdag 'dzin gsod dgos pa la dgongs nas / he ba dzra las kyod kyis srog chags bsad par bya ces sogs gsungs pa lta bu / yang brjod don dgongs gzhi la mi ltos par brjod byed dngos bstan tsam gyis gsal bar go ba ni dgongs pa can ma yin pa ste kyod kyis srog chags bsad mi bya / / brdzun gyi tshig kyang smra mi bya / / zhes sogs gsungs pa lta bu'o / /*

En ce qui concerne l'explication par le nom “vent de la grande vie” (*srog chen po'i rlung*), il y a là, bien sûr, un jeu sur les mots *srog chags* et *srog chen po*, une conivence philologique.

<sup>54</sup> bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), 335.3.

<sup>55</sup> bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), 335.3.

*sūtra*, a fait une étude magistrale<sup>56</sup>. En effet, le terme *dgongs bzhi* n'apparaît pas en relation avec l'appareil des "six extrêmes" ou "six possibilités alternatives" (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*)<sup>57</sup>, il est, en revanche, employé de deux manières pour l'exégèse des *sūtra* : d'une part, selon son acception la plus large pour parler de l'intention que véhiculent directement ou indirectement tous les *sūtra*<sup>58</sup> cette intention est alors comprise comme *dgongs pa* ou *dgongs gzhi*, d'autre part dans un sens plus restreint et plus précis, en relation avec le dispositif herméneutique des "quatre intentions allusives" (*abhiprāya* ; *dgongs pa*), auquel cas, il correspond à ce qui est signifié de manière ultime (*pāramārthika*)<sup>59</sup> par le Buddha ; son usage est impliqué par une situation de communication particulières : lorsque les individus (*vineya*) auxquels s'adresse le Buddha, ne possèdent pas la disposition d'esprit (*bsam pa* ; *āśaya*) leur permettant d'accéder à certaines notions qu'il a, alors, à l'esprit, le Buddha leur enseigne quelque chose qui ne concorde pas avec le reste de ses enseignements. L'exégète postule, alors, le *dgongs bzhi* et le définit en se fondant sur l'ensemble du *corpus* des enseignements du Buddha et de la tradition des commentaires écrits et oraux<sup>60</sup>. Dans ce sens, le fondement intentionnel est alors l'un des trois critères utilisés pour établir le caractère intentionnel d'un enseignement, les deux autres étant le motif (*dgos pa* ; *prayojana*)<sup>61</sup> et l'incompatibilité entre le sens obvie (*dnegos la dnegos byed* ; *mukhyārthabādha*) d'un *sūtra* et le propos réel du Buddha qui doit être établi en fonction de l'ensemble des paroles du Buddha (*buddhavacana*)<sup>62</sup>.

<sup>56</sup> D. Seyfort Ruegg (1985), *op. cit.*, pp. 309-325.

<sup>57</sup> D. Seyfort Ruegg (1985), *op. cit.*, pp. 310-311. Ce terme, apparait dans l'œuvre de bSod nams rtse mo (1142-1182), Sa skya Paṇḍita (1182-1251), Bu ston (1290-1364), rGyal sras thogs med (1295-1369). Parmi les exemples de *dgongs gzhi* cités par Bu ston dans son traité sur le *tathāgatagarbha*, on trouve la non-substantialité (*nairātmya* ou *nihsvabhāvātā*) et la vacuité (*śūnyatā*). La vacuité est considérée par les herméneuticiens comme le fondement intentionnel d'un enseignement intentionnel (*ābhiprāyika*) du Buddha, quand un enseignement direct (*dnegos su* ; *mukhya*) de la dite vacuité a été estimé inapproprié à un certain type d'auditeur, en raison du fait que celui-ci était susceptible d'être troublé ou effrayé par l'idée de vacuité.

<sup>58</sup> C'est à dire, même ceux qui ne sont pas qualifiés d'intentionnels (*ābhiprāyika*).

<sup>59</sup> D. Seyfort Ruegg (1985), *op. cit.*, p. 312.

<sup>60</sup> D. Seyfort Ruegg (1985), *op. cit.*, p. 313.

<sup>61</sup> Il convient de pas confondre le fondement intentionnel (*dgongs gzhi*) et le motif ou but (*dgos pa*) qui, lui, correspond à une intention propédeutique ou salvifique plus restreinte (v. D.S. Ruegg (1985), *op. cit.*, p. 315). Le terme *dgos pa* se retrouve aussi dans autre dispositif proprement tantrique, le premier des sept ornements : (1) la "présentation" (*upodghāta* ; *gleng bslang*) ou les "cinq présentations" : [1] le nom (*ming* ; *saṃjñā*), [2] le destinataire (*ched* ; *nimittam*), [3] l'auteur (*byed pa po* ; *kartā*), [4] l'étendue (*tshad* ; *pramā*) [5] le but (*dgos pa* ; *prayojana*). V. *supra*, n. 10.

<sup>62</sup> D. Seyfort Ruegg (1985), *op. cit.*, p. 311.

bDud 'joms Rin po che innove encore en expliquant “*dgongs bshad*” par le polysémisme des énoncés de *vajra* et la variété expressive et lexicale des énoncés se rapportant à un même point de la réalité évoquée (ici les deux stades de l’Anuttarayogatantra).

Mais là où bDud 'joms Rin po che semble s’écarter plus particulièrement des explications traditionnelles de l’explication recourant à une “intention spéciale”, c’est lorsqu’il introduit trois types d’intention (*dgongs pa*) (335.4) dont il ne semble pas être fait mention habituellement, lors de l’exposé de telles explications.

Il distingue une “intention de temps” (*dus la dgongs pa*) une “intention de signification” (*don la dgongs-pa*) et une “intention de pensée” (*bsam la dgongs pa*) ; pour chacune, il propose un exemple sous forme de citation. Chacun de ses exemples présente un énoncé paradoxal, contraire (apparemment) à la doctrine bouddhiste et requiert une interprétation par intention spéciale.

On aura reconnu ici, trois des “quatre intentions allusives” (*abhiprāya* ; *dgongs pa*)<sup>63</sup> qui forment un dispositif herméneutique utilisé pour l’exégèse des *sūtra* et mentionné dans le *Mahāyānasūtrāḷaṃkāra* (Maitreya) ainsi que dans le *Mahāyānasamgraha* d’Asaṅga (IV<sup>e</sup> s.) etc., et leurs commentaires<sup>64</sup>. Ces trois intentions allusives<sup>65</sup> auxquels correspondent les trois “intentions” de bDud 'joms Rin po che, sont :

<sup>63</sup> Le *Bhāṣya* sur le *Mahāyānasūtrāḷaṃkāra* établit des liens étroits entre les quatre intentions allusives (*abhiprāya* ; *dgongs pa*) et les quatre arrière-pensées (*abhisamḍhi* ; *Idem dgongs*), en outre, les quatre intentions allusives sont décrites comme des formes d’ “arrière-pensée de remède” (*pratipakṣābhisamḍhi*) ; néanmoins, certains commentateurs tibétains (Bu ston Rin chen grub et rGyal tshab Darma rin chen) établissent une distinction entre ces deux dispositifs herméneutiques : les quatre intentions allusives relèvent d’un *dgongs gzhi* : alors que les quatre arrière-pensées relèvent d’un *dgos pa* (v. *supra*, n. 61). Pour toutes ces remarques, leurs implications et leurs développements, je renverrai à la remarquable étude de D. Seyfort Ruegg (1986) : “Allusiveness and obliqueness in Buddhist texts : *saṃdhā*, *saṃdhi*, *saṃdhyā* and *abhisamḍhi*”, *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, Institut de Civilisation indienne, pp. 295-325 et, en particulier, aux pp. 301-302.

<sup>64</sup> D.Seyfort Ruegg (1986) pp. 295-325.

<sup>65</sup> La première des quatre intentions allusives est l’ “allusion à une parité” (*samatābhiprāya* ; *mnyam pa nyid la dgons pa*). “*samatābhiprāya* : intention ayant trait à une égalité, par exemple quand il [= le Buddha] dit : “C’est moi qui dans ce temps là, étais Vipaśvin, le parfait illuminé ” (v. Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* ; *Theg pa chen po bsdus pa*, P. 5549, vol. 112, 215. 1. 1 - 236. 4. 2 (Toh. 4048), trad. E.Lamotte,

- l'intention de faire allusion à une autre époque (*kalāntarābhiprāya* ; *dus gzhan la dgongs pa*) : c'est la 2<sup>e</sup><sup>66</sup> de ce dispositif et les exemples donnés habituellement concernent aussi l'instantanéité ou la rapidité de l'obtention de l'état de *buddha*<sup>67</sup>.

- l'intention de faire allusion à un autre sens (*arthāntarābhiprāya* ; *don gzhan la dgongs pa*) est la 3<sup>e</sup> de ce dispositif et, bien que les exemples proposés habituellement soient très divers, on retiendra celui qu'en donne Asaṅga : “Quand on aura servi autant de *Buddha* qu'il y a de grains de sable dans le Gange, on comprendra le Grand Véhicule<sup>68</sup>” dont l'intention est de faire comprendre que la “Loi Sainte” (*āryadeśanā*), connaissable par intuition personnelle (*pratyātmavedya*) est difficile à connaître<sup>69</sup>.

---

(1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, Institut orientaliste, Louvain la Neuve, t. II, p. 130.

'Jam-dbyangs-bzhad-pa donne le même exemple : / *da de'i tshe sans-rgyas rNam-gzigs-su gyur-to / zhes-pa lta-bu mnyam-pa nyid la dgongs-pa ste / i.e.* : “[Lorsque le Buddha a dit] : “A cette époque, j'étais le *buddha* Vipasyin” une telle affirmation est allusion à une parité: [allusion à] la parité de [*dharmakāya*]” (cf. Kun-mkhyen 'Jam-dbyangs-bzhad-pa, *Grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mcho skye dgu'i re ba kun skong* composé en 1699 (= *rang 'grel*), édition de Bla-brang-bKra-shis-'khyil, p. 384).

Ici, l'auteur fait allusion à la parité ou égalité des *buddha* en ce qui concerne leur *dharmakāya* mais il n'affirme pas que le *Buddha*, Śākyamuni, a été le *buddha* Vipasyin.

<sup>66</sup> L'ordre des 4 intentions est parfois différent : v. E. Lamotte, (1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, d'Asaṅga, t. II, pp. 130-132 ; 'Jam dbyangs bzhad pa, *Grub mtha' chen-mo*, pp. 383-384 ; D Seyfort Ruegg (1986), pp. 300-301 : les 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> intentions sont interverties.

<sup>67</sup> V. E. Lamotte, (1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, d'Asaṅga, t. II, p. 130: “*Kalāntarābhiprāya* : intention ayant trait à un autre temps, par exemple quand il dit : “Rien qu'en évoquant le nom du Tathāgata Bahuratna, on est prédestiné à la suprême et parfaite illumination [...] ou encore quand il dit : “Ceux qui feront un vœux en vue de la Sukhāvātī, ceux-là iront y renaître”. 'Jam dbyangs bzhad pa donne aussi comme exemple l'affirmation selon laquelle le vœu de renaître à Sukhāvātī, permettrait à celui qui le formule, de renaître dans ce paradis ; il explique que si le résultat de ce vœu est certain, le moment de sa réalisation est indéterminé (*Grub mtha' chen-mo*, *op. cit.*, p. 384).

<sup>68</sup> E. Lamotte, (1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, d'Asaṅga, t. II, pp. 130-131.

<sup>69</sup> E. Lamotte, (1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, d'Asaṅga, t. II, pp. 130-131, n.3. 'Jam-dbyangs bzhad-pa donne un exemple différent fort intéressant : Dans le *Prajñāpāramitāsūtra*, le *Buddha* affirme que tous les

- l'intention de s'adapter à la pensée des individus (*pudgalāśayābhiprāya* ; *gang zag gi bsam pa la dgongs pa*) la 4<sup>e</sup> de ce dispositif et les exemples qui sont donnés sont des minorisations ou valorisations de certains aspects de l'éthique suivant les individus auxquels l'enseignement s'adresse, plutôt différents de celui proposé par bDud 'joms Rin po che. Par exemple, le *Mahāyānasamgraha* explique que c'est le type d'intention qui préside à l'action du Buddha lorsque celui-ci critique chez quelqu'un, le même acte de générosité qu'il avait loué chez un autre<sup>70</sup>.

On remarquera d'abord que les dénominations utilisées par bDud 'joms Rin po che sont à peine différentes de celles du dispositif des quatre intentions allusives. Quant aux exemples dont il fait état - hormis le premier, une citation de la *Litanie des noms de Mañjuśrī* (*Mañjuśrī nāma saṃgīti*) v. 141c)<sup>71</sup> selon laquelle la Bouddhité pourrait être obtenue en un instant - ils

---

phénomènes sont dépourvus de nature propre ; pour les *cittamātra* ce n'est pas admissible et cette affirmation fait allusion à un autre sens car son sens ne peut être conforme à l'expression littérale (*sgra ji bzhin pa ma yin pa* ; *na yathāruta*) ('Jam-dbyangs bzhad-pa, *Grub mtha' chen mo*, *op. cit.*, p. 384) : *l chos thams cad ngo bo nyid med ces pa lta bu ste don sgra ji bzhin pa ma yin pa'i phyir l*. Les *cittamātra* complètent une telle formulation qu'ils jugent allusive et elliptique par l'affirmation de la triple absence de nature propre (*ngo bo nyid med*) :

1. les existants conventionnels (*kun rtags*) sont de caractéristiques dépourvues de nature propre ;
2. les existants dépendants sont de naissance dépourvue de nature propre.
3. les existants certains (*yongs su grub pa*) sont ultimement dépourvus de nature propre.

(Cf. K. Mimaki, *Blo Gsal Grub Mtha'*, *Chapitres IX (Vaibhāṣika) et XI (Yogācāra) édités Chapitre XII (Mādhyamika) édité et traduit*, Zinbun Kagaku Kenkyusyo, Université de Kyoto, Kyoto, 1982, p. 241).

<sup>70</sup> V. E.Lamotte, (1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, d'Asaṅga, t. II, p. 131. E.Lamotte cite aussi (p. 131, n. 4) l'*Upanibandhana* (trad. chinoise par Huian-tsang) qui expose le point d'une manière plus claire : "D'abord, Bhagavat vante un don chez l'avare (*matsara*) puis il critique ce même don chez l'homme généreux (*dānaruci*). D'abord, Bhagavat vante la moralité (*śīla*) chez l'homme dissolu, puis il critique cette même moralité chez l'homme honête (*śīlavat*) pour amener ce dernier à cultiver un bien d'une catégorie supérieure". De son côté, 'Jam-dbyangs bzhad-pa, propose comme exemple d'actions relevant d'une telle intention, le fait de dire que s'adonner à la générosité est supérieur au respect de l'éthique ou même le fait d'encourager ou louer quelqu'un qui se contente d'une seule racine de vertu : ces actions, en effet, sont adaptées à certains individus et leur permettent de progresser ('Jam dbyangs bzhad pa, *op. cit.*, p. 384).

<sup>71</sup> bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), 335.4. 5. "En ce qui concerne la première intention [spéciale], c'est comme pour l'affirmation : "La parfaite bouddhité est atteinte

n'apparaissent pas comme aussi pertinents, aussi éclairants que ceux des *sūtra* et des *śāstra*<sup>72</sup>. En effet, son second exemple, tiré du *Tantra Mahāmāyā*, montre comment, par l'usage d'une désignation métaphorique de la Prajñā-ājñāpāramitā<sup>73</sup>, est visée une autre signification que la signification apparente. On pourrait dire que cet exemple pourrait aussi bien illustrer, "l'intention de pensée".

De même, son troisième exemple illustrant la "l'intention de pensée" ("Vous devez tuer les êtres animés", *kyod kyis srog chag bsad par bya* : 336.2) pourrait aussi bien illustrer "l'intention de signification". D'un certain point de vue, un tel type de critique serait, bien sûr, susceptible de s'adresser aussi bien aux exemples donnés pour les quatre intentions allusives utilisées pour l'exégèse des *sūtra* tant il est évident que toutes ces formulations intentionnelles sont faites pour s'adapter à la pensée, c'est à dire à la disposition d'esprit de certains individus, que toutes ont en vue un autre sens, et que, de ce fait, elles pourraient relever de "l'intention de faire allusion à un autre sens" et de "l'intention de s'adapter à la pensée des individus". Mais il ne s'agit pas, ici, de souligner une caractéristique qui n'est, en fait, que le trait propre de tout énoncé à caractère intentionnel mais d'émettre quelque réserve quant à la pertinence de certains exemples de Dudjom Rin po che. En effet, si l'on examine les exemples donnés pour les quatre intentions allusives utilisées pour l'exégèse des *sūtra*, on peut trouver un certain fondement à leur dénomination respectives : la première d'entre elles, fondée (comme l'exemple de Dudjom Rin po che) sur l'allusion à un autre temps, se distingue bien des autres ; la seconde, "l'intention de faire allusion à un autre sens", illustrée par ce qu'on pourrait appeler une métaphore hyperbolique (les grains de sable du Gange) produisant un effet de sens, s'adresse à un public qui n'est pas défini, alors que la troisième, "l'intention de s'adapter à la pensée des individus" s'adresse à un individu très précis (par exemple, l'avare ou le généreux)

---

en un instant" qui a été faite avec une intention se référant à une survenue future " (texte tib., v. *supra*, n. 53).

<sup>72</sup> V. E.Lamotte, (1973), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, d'Asaṅga, t. II, pp. 130-132 ; 'Jam dbyangs bzhad pa, *Grub mtha' chen mo*, pp. 383-384.

<sup>73</sup> bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), 335.6. : "jeune fille née de la suprême déité" (*lha mchog las skyes bu mo*) ("En ce qui concerne le second [type d']intention [spéciale], il est illustré par cette affirmation tirée de la *Mahāmāyā* : "Après l'avoir ravie à tous les *buddha*, il faut jouir de la jeune fille née de la suprême déité" - [affirmation faite] avec l'intention de signifier qu'il faut constamment jouir de la Mère de tous les *buddha*, la Prajñāpāramitā [...] qui, est la Vacuité [...]") (v. *supra*, traduction complète, p.11, et texte tib., n. 53).

et de ce fait cherche bien à s'adapter à l'état d'esprit d'un individu particulier : il n'apparaît pas que l'exemple de l'une puisse illustrer l'autre. En revanche, en l'absence de commentaire, la pertinence et le caractère distinctif de deux des exemples proposés par bDud 'joms Rin po che n'apparaissent pas clairement fondés.

Cet exemple” (*kyod kyis srog chag bsad par bya* : 336.2) illustrant la “l'intention de pensée” tiré du *Hevajratantra*, dont on ne voit pas bien comment il illustre plus proprement que celui de “l'intention de signification”, une adaptation à la pensée de certains individus, est néanmoins particulièrement intéressant. Il s'agit en effet d'une recommandation provocante, contredisant l'éthique, et enjoignant de tuer les être vivants, qui, sous des formes presque similaires, se retrouve dans divers *tantra*<sup>74</sup>.

En fait, cet exemple ressortit bien à l'herméneutique des *tantra* et fait l'objet de nombreux commentaires dans la tradition indienne comme dans la tradition tibétaine<sup>75</sup>. Il se voit expliqué suivant des modes d'interprétation très divers : ses occurrences du *Kālacakratantra*, du *Hevajratantra* et du *Guhyasamājatantra* (quelques unes), ne sont pas expliquées en recourant à une intention spéciale mais au moyen de la première paire des six possibilités alternatives (sens définitif ou à interpréter : *nītārtha* / *neyārtha*)<sup>76</sup>. Seule une occurrence du *Guhyasamājatantra* est interprétée par recours à une intention spéciale<sup>77</sup>. mais aucune “intention de pensée” (*bsam la dgongs pa*) telle que la

<sup>74</sup> *Kālacakratantra*, *Hevajratantra* et *Guhyasamājatantra* (v. M. Broido (1988), *op. cit.*, pp. 72, 90-93).

<sup>75</sup> V. M. Broido (1988), *op. cit.*, pp. 71-115.

<sup>76</sup> M. Broido (1988), *op. cit.*, pp. 73, 90, 92 : *Kālacakratantra*, ed. Lokesh Chandra, III, 97c,d ; *Hevajratantra*, éd. Snellgrove, II. ii. 13 et II. iii. 29-30; II. ii. 13; *Guhyasamājatantra*, éd. Bagchi, V. 5c-6b, IX. 3-22, XVI. 59c-60b.

<sup>77</sup> M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 73, 77-78, 90, 92-93 :

sens définitif ou à interpréter: *nītārtha* / *neyārtha* :

L'injonction de tuer du *Kālacakratantra* (ed. Lokesh Chandra, III, 97c, d) est interprétée par le *Vimalaprabhā*, de la manière suivante : *neyārtha* : un tel acte ne pourrait être accompli pour le bien des êtres que par un pratiquant disposant des cinq *abhijñā*, tout autre commettrait un acte très grave le destinant aux enfers ; *nītārtha* : tuer signifie “arrêter le *prāṇa* (*srog*) au sommet de la tête” (M. Broido (1988), *op. cit.*, pp. 73, 77-78).

La même injonction du *Hevajratantra* (éd. Snellgrove, II. iii. 29-30) est interprétée (Vajragarbha) suivant le *nītārtha*, de la même manière mais l'interprétation selon le *neyārtha* n'est pas donnée (M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 90).

En ce qui concerne le *Guhyasamājatantra*, l'une des occurrences de cette injonction (éd. Bagchi, IX. 3-22) est commentée en termes de *nītārtha* et *neyārtha* par le *Pradīpoddhyotana* de Candrakīrti : l'explication selon le *nītārtha* ne serait pas très claire, mais, en tout cas, en rapport avec le stade d'achèvement (*sampannakrama* ; *rdzogs*

définit bDud ‘joms Rin po che n’est mentionnée à ce propos. En outre, aucune des explications données, même celle par intention spéciale, n’indique l’élimination de la saisie du soi (*bdag ‘jin ; ātma-graha*)<sup>78</sup> comme interprétation. Néanmoins, il n’est pas sûr, pour autant, qu’une telle explication soit contraire, par nature, à l’orthodoxie exégétique : d’une part, il se pourrait qu’il existe plusieurs interprétations différentes pour ce même passage du *Hevajra-tantra*<sup>79</sup>, d’autre part, l’explication de bDud ‘joms Rin po che présente, quand même, au moins un trait commun avec quelques unes de celles qui ont été données pour cette injonction de meurtre, à savoir, de faire intervenir la vacuité (*sūnyatā*), l’absence d’existence en soi (*niḥsvabhāvatā*)<sup>80</sup>.

Explication non spécialement intentionnelle (*dgongs min ; na samdhyā bhāṣita-*)

Exposé de bDud ‘joms Rin po che (suite)

“ Sont [dits] dépourvus d’intention spéciale (*dgongs pa can ma yin pa*), les énoncés tels que «Vous ne devez pas tuer d’êtres vivants; vous ne devez pas non plus proférer de mensonges » dont la signification, exprimée simplement de manière directe (*dnegos bstan tsam gyis*), ne dépend pas d’un fondement intentionnel (*dgongs gzhi*)<sup>81</sup>. ”

---

*rim*); pour le *neyārtha*, Candrakīrti explique que dire qu’il faut tuer les êtres signifie qu’il faut les “vider” [d’existence en soi] (M. Broido (1988), *op. cit.*, p. 92).

explication spécialement intentionnelle (*dgongs (pas) bshad (pa) ; samdhyā bhāṣita :*

le *Pradīpoddyotana* (35b5) de Candrakīrti commente, selon un tel mode d’explication, un passage du *Guhyasamājatantra* (éd. Bagchi, V. 5c-6b), en expliquant que “tuer les êtres vivants” signifie qu’il faut comprendre que les cinq *skandha*, etc. sont dépourvus de substance, il ajoute que ces injonctions à accomplir certaines pratiques, formulées en des termes paradoxaux (provoquants) sont à interpréter selon un mode d’explication “spécialement intentionnel” (M. Broido (1988), *op. cit.*, pp. 92-93).

<sup>78</sup> V. *supra*, p. 14 : il faut “ tuer ” la saisie du soi (c’est à dire obtenir la perception directe de l’absence d’existence intrinsèque du soi de l’individu) (v. bDud ‘joms Rin po che, *op. cit.* (1967), 336.1.: [...] *bdag ‘dzin gsod dgos pa la dgongs nas / he ba dzra las kyod kyis srog chags bsad par bya ces sogs gsungs [...]*)

<sup>79</sup> Bien que M. Broido (1988, *op. cit.*, p. 91) cite deux passages similaires (éd. Snellgrove, II. ii. 13 et II. iii. 29-30), seul l’un (éd. Snellgrove, II. iii. 29-30) constitue une injonction de meurtre, interprétée dans le texte lui-même comme renvoyant à la pratique de *ekacitta* (*sems cig*) (?).

<sup>80</sup> V. *supra*, n. 77.

<sup>81</sup> bDud ‘joms Rin po che, *op. cit.* (1967), 336. 2-3. : / *yang brjod don dgongs gzhi la mi ltos par rjod byed dngos bstan tsam gyis gsal bar go ba ni dgongs pa can ma yin pa ste / kyod kyis srogs chags bsad mi bya // brdzun gyi tshig kyang smra mi bya // zhes sogs gsungs pa lta bu’o /*

L'explication ne recourant pas à une intention spéciale n'appelle pas de commentaire particulier, si ce n'est que pour l'illustrer, bDud 'joms Rin po che présente comme exemple une formule prohibant le meurtre, conforme à l'éthique bouddhiste et opposée à celle qui sert d'exemple à l'explication spécialement intentionnelle.

Explication conforme au code lexical (*sgra ji bzhin pa; yathāruta*) - explication non conforme au code lexical (*sgra ji bzhin ma yin pa; nayathāruta*).

En ce qui concerne la dernière paire de possibilités alternatives, i.e. les catégories de sens conformes ou non aux mots, la tradition fait 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)<sup>82</sup>. Ces nouveaux codes lexicaux secrets qui pourraient ne valoir que pour un texte, ont été utilisés pour désigner les dix vents (courants d'énergie), etc.<sup>83</sup>

Exposé de bDud 'joms Rin po che (suite):

“Les énoncés “conformes au code lexical”, sont ceux qui, traitant de [d'activités] rituel[le]s telles que *maṇḍala*, offrandes ignées (*homa*), gateaux sacrificiels (*gtor ma*), etc., sont exprimés en des termes courants dans les traités (*śāstra*) de forme et de signification mondaines<sup>84</sup>; les énoncés “non conformes au code lexical”, sont ceux qui sont scellés<sup>85</sup> au moyens des [mots-]signes<sup>86</sup> du langage secret des *tath-*

<sup>82</sup> V. Tsong kha pa, *op. cit.* (P. 6198, vol. 160), 218 a4-a6 ; M. Broido (1983), *op. cit.*, p. 38.

<sup>83</sup> V. Kumāra, *Pradīpadīpa-ṭīpanī-hṛdayādarśa-nāma*, 207a7 (cit. de Broido (1988), p. 97) : “Les mots *koṭākhyā*, etc. sont dits “non conformes au code lexical” parce qu'on ne les trouve ni dans le monde ni dans les *śāstra*. Il y a deux sortes de mots : les mots courants et les mots techniques. Les mots courants sont, par exemple, les mots *vache*, *cheval*, *homme*, [...] *éléphant*, *brahmin*, etc. Les termes techniques sont, par exemple, *tattva*, *bhūtakoṭi*, *triratna*, etc. Les mots *koṭākhyā*, n'étant ni techniques ni courants, n'ont pas de sens (*artha*) [ou bien, n'ont pas de référent ?]. Alors pourquoi les *buddha* les emploient-ils ? Ils sont propres aux *tathāgata* : en fait, ce sont les marques des cinq *tathāgata*, utilisées par égard à ce *buddhārtha* si difficile à comprendre pour les logiciens et les grammairiens. Néanmoins, Āryadeva les a compris différemment dans son *Caryāmelāpakapradīpa*, et les a associés aux cinq *vāyu*, *prāṇa*, etc. ” ; v. aussi Tsong kha pa, *op. cit.* (P. 6198, vol. 160), 211a4 ; dBal mang dKon mchog rgyal mtshan, (*op. cit.*, p. 25) ; M. Broido (1983), p. 39 ; Broido, (1988), p. 97.

<sup>84</sup> *don dang ming 'jig rten pa'i bstan bcos* : les activités décrites sont, bien sûr, religieuses mais elles relèvent du monde conventionnel.

<sup>85</sup> *bcings pa* littéralement : liés.

*āgata*, inconnus des traités “mondains” tels que les *kothākya*, etc., utilisés comme noms des dix “vents”, ou bien tels que le terme *ālikāli* utilisé à la place de “union-libération”(sbyor grol)<sup>87</sup> dans *Le tantra de l’embryon*<sup>88</sup> *secret (Guhyagarbha)*<sup>89</sup>. Puisque toutes les significations secrètes possibles et les moyens de les exprimer se bornent [à ces six possibilités alternatives], on les appelle “les six limites”(mtha’ drug)<sup>90</sup>.”

<sup>86</sup> *skad ky brda yis* : le terme *brda* est le plus souvent traduit par “signe” ou “symbole”. Ici, ces traductions ne semblent pas convenir puisqu’il s’agit de mots forgés et dotés d’un signifié arbitraire, aussi m’a-t-il semblé nécessaire d’ajouter “mot”. Le *Bod rgya tshig mdzod chen mo* (Krang dbyi sun et alii (1985), Mi rigs dpe skrun khang, TA-TSHA, p. 1483) définit *brda* comme *go byed*, i.e. “signifiant”, “qui fait sens”, “qui fait comprendre” ; puis pour *brda skad* : *ming brda dang skad rigs* : “nom (/ mot) signe (ou signifiant lexical) et sorte de langue”.

<sup>87</sup> Pour l’interprétation de ces termes, les pratiques auxquelles elles ont pu donner lieu et les polémiques les concernant, v. Samten G. Karmay, “The Ordinance of lHa Bla ma Ye shes ‘od ” dans *The Arrow and the Spindle Studies in History, Mythos, Rituals and Beliefs in Tibet*, p. 7 (Mandala Book Point, 1998, Kathmandu : réédition d’articles parus en 1980, dans *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson, Warmister Aris and Phillips*) ; D. Seyfort Ruegg, “Deux Problèmes d’exégèse et de pratique tantriques selon Dīpaṃkaraśrījñāna et le Painḍapātika de Yavadvīpa : Suvarṇadvīpa ” in M. Strickmann (éd.) *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, 1981, pp. 214, 219, 222, 223 ; R. Thurman (1988), p. 127) : Candrakīrti dans la *Pradīpoddhyotanā*, évoque le cas de yogins qui, prenant à la lettre certains enseignements, se livraient à l’inconduite ; C. Scherrer-Schaube (2000) *op. cit.*, pp. 4-6, 9-10.

<sup>88</sup> En ce qui concerne la traduction de *garbha*, bien que dans la tradition sino-japonaise, le sens de “matrice” (*tsang*) ait été retenu et soit recevable, il m’a semblé préférable de pas utiliser une telle traduction métonymique et de suivre plutôt, de même que D.S. Ruegg, la tradition indo-tibétaine qui attribue à *garbha* le sens plus précis d’embryon ou graine (sanskrit), voire d’ “essence” (tib. *snying po*) (v. D.S. Ruegg (1995) : “Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism ”, *JIABS* 18/2).

<sup>89</sup> A propos du *Guhyagarbha* et des ouvrages qui s’y rapportent, v. D. Martin (1987), “Illusion Web - Locating the *Guhyagarbha Tantra* in Buddhist Intellectual History ”, in C.I. Beckwith (ed.), *Silver on Lapis, Tibetan Literary and History*, Bloomington, The Tibet Society, p. 175-220 ; J.-L. Achard (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, pp. 67, 70.

<sup>90</sup> bDud ‘joms Rin po che, *op. cit.* (1967) : 336. 3-6 - 337.1. : / don dang ming ‘jig rten pa’i bstan bcos sogs la yongs su grags pa’i tshig gis gsungs pa dkyil ‘khor dang sbyin sreg dang gtor ma la sogs pa’i cho ga rnam ni sgra ji bzhin pa yin la // ‘jig rten pa’i bstan bcos la ma grags shing de bzhin gshegs pa’i gsang ba’i skad kyi brda yis bcings pa / rlung bcu’i ming la ko ṭā khyāḥ la sogs pa dang / rgyud gsang ba snying por sbyor sgrol la ā li kā li zhes pa lta bu ni sgra ji bzhin ma yin pa ste / gsang ba’i tshig dang don thams cad ‘di las mi ‘da’ bas mtha’ drug ces / bya’o //

Si l'on se rapporte à la tradition issue de Candrakīrti<sup>91</sup> telle qu'elle a été exposée plus haut, la description que fournit Dudjom Rin po che y semble tout à fait conforme ; quant à sa remarque finale concernant la définition du terme *mtha'* (*koṭi*) "limite", dans *mtha' drug* qu'on a traduit par "extrême" ou "possibilité alternative", elle reprend la définition classique du mot (telle qu'elle est donnée, par exemple pour *mtha' grub* (*siddhanta*)), puisqu'elle insiste sur le caractère exhaustif des possibilités d'interprétation fournies par ces trois paires.

Pour conclure, on peut dire que la partie de l'exposé de bDud 'joms Rin po che, qui fait ici l'objet de notre étude, est particulièrement claire, son expression, vigoureuse, ses définitions, "pratiques". Cet exposé est plutôt général, sauf justement, en ce qui concerne l'"explication recourant à une intention spéciale", et, hormis pour cette dernière, tout à fait conforme à la tradition herméneutique.

Comment alors expliquer la présence de trois, à peine altérées, des quatre intentions allusives (*abhiprāya* ; *dgongs-pa*) - utilisées pour l'exégèse des *sūtra* - dans l'explication de la deuxième paire de possibilités alternatives" (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*) ?

Peut-on penser que, bDud 'joms Rin po che, à l'instar de ces habitants des flancs de l'Acropole qui utilisaient des pierres du Parthénon pour construire leur maison, aurait aussi emprunté à un système institutionnalisé herméneutique des *sūtra*, pour bâtir "sa" conception de la deuxième paire de possibilités alternatives ?!

Pour considérer sérieusement, un instant, une telle hypothèse, il faudrait d'abord qu'il y ait eu un "Parthénon" herméneutique et que les appareils exégétiques respectifs des *sūtra* et des *tantra* aient constitué des blocs isolés dépourvus de toute relation théorique et pratique entre eux, ce qui est loin d'être avéré. Pour expliquer cet écart par rapport aux expressions les plus courantes de certains éléments de l'appareil des "Sept Ornaments" et surtout, pour l'apprécier, il faudrait donc non seulement poser la question des rapports entre l'herméneutique des *sūtra* et celle des *tantra*, mais encore celle de l'origine, du statut, de l'usage des "Sept Ornaments", voire celle de l'image des pratiques herméneutiques que s'est faite l'historiographie bouddhique récente.

Avant même de considérer ce qui dans la composition, la situation ou les rapports des appareils exégétiques respectifs des *sūtra* et des *tantra*, aurait pu

<sup>91</sup> V. R. Thurman *op. cit.* (1988), p. 139.

favoriser interpolations ou confusions, il faut d'abord se demander si, à une époque antérieure quelconque, un état des appareils exégétiques des textes bouddhiques n'aurait pas été susceptible, sinon d'autoriser, du moins d'expliquer ou de justifier la liberté que semble avoir prise bDud 'joms Rin po che dans ses développements concernant l'"explication recourant à une intention spéciale" ?

A vrai dire, dans l'état actuel des recherches sur le sujet, il est difficile de brosser un tableau exact de ce qu'étaient les appareils exégétiques bouddhiques des *sūtra* et des *tantra* avant que les Sept Ornaments n'apparaissent en tant qu'appareil constitué (c'est à dire avant le *Vajrajñānasamuccayatantra* ou le *Pradīpoddyotanā* de Candrakīrti<sup>92</sup>) ; néanmoins, il n'est pas déraisonnable d'imaginer un ensemble de dispositifs aux contours flous (i.e. éventuellement partiellement concurrents) constitués, diachroniquement, au gré des besoins et des circonstances, dont certains, ou tous, auraient, d'abord, pu être utilisés indifféremment pour les *sūtra* et les *tantra* avant de se spécialiser dans des usages distincts. Un certain nombre de faits pourrait peut-être étayer une telle hypothèse. D'abord, la multiplicité des instruments ou dispositifs herméneutiques appliqués aux *sūtra*. Ces dispositifs se présentent, si l'on peut dire, en ordre dispersé : il n'existait sans doute pas (et il n'existe toujours pas) d'appareil unique : les deux catégories d'interprétation que sont le "sens certain" (sk. : *nītārtha* ; tib. : *nges don*) et le "sens à élucider" (sk. : *neyārtha* ; tib. : *drang don*)<sup>93</sup>, ainsi que le concept de *pramaṇa*<sup>94</sup> constituent des éléments capitaux de la gnoséologie de l'épistémologie bouddhistes ; d'autres notions, ou dispositifs, jouent un rôle non moins important : les principes des Quatre Fiabes (sk. : *pratisaraṇa* ; tib. : *rton pa*), les Quatre Raisonnements (sk. : *yukti* ; tib. : *rigs pa*), les Quatre Intentions allusives (sk. : *abhiprāya* ;

<sup>92</sup> *Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra* ; *Ye shes rdo rje kun las btus pa*, P. 84, vol. 3, 252. 3. 2 - 254. 1. 5 (Toho. 447). Y. Matsunaga remet en question le fait que le *Vajrajñānasamuccayatantra*, au moins dans sa deuxième partie, soit la source des "sept ornements" et donc la source du *Pradīpoddyotana* de Candrakīrti (cf. Y. Matsunaga (1964), "A Doubt to Authority of the *Guhyasamāja-Ākhyāna-tantras*", in *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 12., pp. 20-23 / 840-837. L'origine du système ou/et de ses éléments reste, malgré tout, incertaine : selon E. Steinkellner, certains des "sept ornements" (les six *koṭi*) proviendraient de l'exégèse non tantrique (*op. cit.*, p. 449 et 452 ; v. aussi M. Broido, : *op. cit.* 1988, p. 107, n. 64. Selon E. Steinkellner, Candrakīrti serait l'auteur de la mise en forme des "sept ornements" en tant qu'ensemble ou "système" herméneutique Cf. E. Steinkellner, *op. cit.*, p. 449.

<sup>93</sup> Cf. E. Lamotte (1949), pp. 348-353 ; D. S. Ruegg (1986), pp. 297-299.

<sup>94</sup> Traduit parfois par "instrument critère" ou "connaissance valide" : v. K. Mimaki : *Blo Gsal Grub Mtha'*, *Chapitres IX (Vaibhāṣika) et XI (Yogācāra) édités Chapitre XII (Mādhyamika) édité et traduit*, Zinbun Kagaku Kenkyusyo, Université de Kyoto, Kyoto, 1982, pp. 175, 177, 251.

tib.: *dgongs pa*) ou les Quatre Arrière-pensées (sk.: *abhisam̐dhi* ; tib. : *ldem dgongs*)<sup>95</sup>. L'éventualité de l'autonomie de ces divers dispositifs n'est pas inenvisageable puisque déjà, comme l'a suggéré D.S. Ruegg, bien que certains de ces dispositifs ou certains éléments de ces dispositifs aient pu être utilisés en relation les uns avec les autres, il semblerait (pour les catégories de *ābhiprāyika* et de *neyārtha* par exemple) que leur autonomie ait d'abord prévalu<sup>96</sup>. On peut aussi inscrire au crédit de cette hypothèse d'un usage multivoque (i.e. pour les *sūtra* et les *tantra*) de ces dispositifs ou de certains éléments de ces dispositifs herméneutiques, le sentiment (partagé et exprimé) de nombreux maîtres et doxographes indiens<sup>97</sup> que *sūtra* et *tantra* sont complémentaires, les premiers se prolongeant dans les seconds, les uns et les autres constituant les éléments essentiels d'une même stratégie sotériologique<sup>98</sup>. E. Steinkellner<sup>99</sup> quant à lui, a émis l'hypothèse selon laquelle les six possibilités alternatives" (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*, i.e. le troisième des "Sept Ornaments") seraient dérivées d'une exégèse non tantrique antérieure<sup>100</sup>, que Candrakīrti serait l'auteur de la mise en forme des "sept ornements" en tant qu'ensemble ou "système" herméneutique<sup>101</sup>, et que ceux-ci pourraient donc avoir été constitués d'éléments d'origines diverses. Dans la perspective ouverte par notre première hypothèse, il est aussi possible d'en formuler plusieurs autres, éventuellement complémentaires de celle de E. Steinkellner; en effet, il

<sup>95</sup> E. Steinkellner, D. Seyfort Ruegg, M. Broido ont été parmi les premiers à montrer que ces notions ainsi que celle de fondement intentionnel (*dgongs gzhi*) avaient été mentionnées et exposées dans la littérature canonique et non canonique du bouddhisme indien : *Akṣayamatīnirdeśasūtra*, *Samādhirājasūtra*, *Samdhinirmocanasūtra*, *Mahāyānasūtrālaṅkāra Laṅkāvatarasūtra*, *Abhidharmasamuccaya* d'Asaṅga *Mahāyānasamgraha*, et leurs commentaires. Mais c'est cette dernière 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. Cf. D. S. Ruegg, (1986), pp. 298, 300-302, 304-307, 309; D. S. Lopez, *On the Interpretation of the Mahayana Sutras* (1988) in *Buddhist Hermeneutics*, edited by Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute University of Hawai'i Press, pp. 47-71.

<sup>96</sup> Cf. D. Seyfort Ruegg (1985), p. 319.

<sup>97</sup> V. P. Arènes (1998), pp. 210-216.

<sup>98</sup> Le *pāramitāyāna* a été présenté comme véhicule de la cause (*rgyu'i thegs pa*) alors que les *tantra* étaient considérés comme véhicule du fruit ('*bras bu'i thegs pa*), le *tantrayāna* se voyant assigné une fonction complémentaire de celle du *pāramitāyāna*, dans le cadre d'une perspective commune, celle de l'obtention des trois corps d'un *buddha*. Présente dans le *Guhyasamājatantra*, et dans la tradition commentariale tibétaine, cette même grille, "cause - moyen - résultat" a été aussi appliquée aux *tantra* seuls. (v. Pierre Arènes (2002) *op. cit.*, pp. 173-176.

<sup>99</sup> E. Steinkellner (1978), *op. cit.*, pp. 449, 451-452.

<sup>100</sup> "earlier non tantristic exegesis", *ibid.*, p. 452.

<sup>101</sup> V. *supra*, n. 92.

n'est pas du tout inconcevable que l'usage de certains de ces dispositifs se soit spécialisé et ait été plus systématiquement associé aux *tantra* ou aux *sūtra*; on peut également imaginer, si l'on admet que l'émergence des *tantra*, en tant que textes, ait été postérieure à celle des *sūtra*; que certaines catégories herméneutiques utilisées pour les *sūtra*; l'aient été aussi pour les *tantra*; que la manière elle-même d'en user, pour s'adapter aux caractères propres des *tantra*, se soit modifiée et/ou que, pour les mêmes raisons, des catégories ou des dispositifs originaux aient été élaborés. Car s'il est vrai comme on l'a noté plus haut<sup>102</sup>, que certains instruments exégétiques sont à la fois présents dans les *sūtra*, et dans les *tantra* (comme par exemple, dans les "possibilités alternatives" des Sept Ornaments, le "sens certain" et le "sens à élucider") et qu'ils ont pu, de ce fait, constituer, bien qu'ils fussent employés d'une manière un peu particulière, les vecteurs d'une certaine confusion, il est tout aussi vrai que d'autres dispositifs (comme les "quatre modes d'explication" (*bshad tshul bzhi* ; *caturvedhākyāyikā*)<sup>103</sup> semblent tout à fait originaux, i. e. propres aux *tantra*.

Mais s'il n'est donc pas inconcevable qu'à une certaine époque, la diversité, voire la disparité, le polytélisme des appareils herméneutiques aient pu favoriser le nomadisme de certaines catégories exégétiques, ou l'éclectisme des exégètes, comment, alors, admettre qu'un tel état de fait ait pu resurgir comme le refoulé d'une improbable conscience historique, voire se soit prolongé, après que fut apparu un appareil herméneutique cohérent malgré tout et institué, celui des "Sept Ornaments" ?

On ne peut, en effet, douter de ce que l'appareil des Sept Ornaments ait bien constitué un modèle (i.e. un outil de référence) pour l'exégèse des *tantra*. Pour s'en convaincre, il n'est que de voir le nombre d'auteurs qui, au moins au Tibet sinon en Inde, s'y sont référés<sup>104</sup>. Mais a-t-il été pour autant, un modèle stable, fixé, reconnu, de forme unique, d'appareil herméneutique ? Si l'on devait se contenter des exposés des exégètes tibétains, on disposerait déjà d'une vue assez précise et cohérente de cet appareil mais il se trouve que l'on dispose aussi d'un exposé résumé (53 vers introducteurs du *Pradīpoddyotana* de Candrakīrti, qui est extrêmement cité dans la tradition tibétaine et dont la source - ce point étant controversé - serait le *Vajrajñānasamuccayatantra*<sup>105</sup>;

<sup>102</sup> V. *supra*, n. 14.

<sup>103</sup> i. le sens littéral (*akṣarārtha* ; *yig don*), ii. [l'explication selon] le sens commun ou "sens général" (*samastāṅgārtha* ; *spyi'i don*), iii. [l'explication selon] le sens caché (*garbhyārtha* ; *sbas (pa'i) don*), et iv. l'explication selon le sens ultime (*kolikārtha* ; *mthar thug pa'i don*).

<sup>104</sup> V. M. Broido (1982).

<sup>105</sup> Y. Matsunaga (1964), pp. 16-25 / 844-835) ; v. aussi M. Broido, *op. cit.* 1988, p. 107, n. 64 ; E. Steinkellner (1978). Pour les détails de cette controverse, v. *supra*, n.

outre ce dernier texte (considéré comme parole du Buddha (*buddha pravacana*)) où l'on trouve des exemples développés d'application de certains des sept ornements, on dispose encore d'un exposé plus fouillé, le *Jñānavajrasamuccaya - nāma-tantrodbhavasaptālamkāravimocana*<sup>106</sup> de Śraddhākaravarman (XIe s.), si bien qu'il est possible de se faire une idée précise de ce qu'il était en Inde avant sa diffusion au Tibet ainsi que de l'étonnante stabilité dont son expression a bénéficié dans la tradition exégétique tibétaine.

Si donc l'on ne peut douter de la stabilité et de la pérennité de cet appareil, il est néanmoins permis de s'interroger sur son statut : a-t-il toujours été, si l'on peut dire, "interprété" de la même manière, en a-t-on fait toujours un usage identique ? A-t-il constitué l'unique référence, à l'exclusion de tout autre mode de "préparation"<sup>107</sup> des *tantra* ?

En fait, certains spécialistes (E. Steinkellner<sup>108</sup>) ont affirmé que l'appareil des Sept Ornements était un dispositif exégétique propre au cycle du *Guhyasamājatantra*, que chaque *tantra* requérait une stratégie herméneutique propre (M. Broido<sup>109</sup>), que la tradition herméneutique tibétaine avait eu tendance à harmoniser l'usage des différents *tantra* selon un mode qui n'aurait pas été celui de la tradition indienne et avait utilisé le *bshad thabs* des "Sept Ornements" pour tous les principaux *tantra* de la classe *anuttara*<sup>110</sup>, pour tout dire, que cette place prééminente des "Sept Ornements"<sup>111</sup> aurait été le fait de la tradition tibétaine. En fait, le problème semble extrêmement complexe.

---

98, p. 24 ; le *Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra* (*Ye shes rdo rje kun las btus pa*, P. 84, vol. 3, 252. 3. 2 - 254. 1. 5 (Toho. 447)) 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.

<sup>106</sup> *La parfaite explication des Sept Ornements tiré du Tantra du compendium de la Sagesse adamantine* (*Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgyud las 'byung ba'i rgyan bdun rnam par dgrol ba*, P. 2654, vol. 60, 138. 2. 5. - 139. 1. 4. Cordier, *rGyud 'grel*, XXIX, 2, traduit par l'auteur et Rin chen bzang po; trad. française par P. Arènes dans "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" (*saptālamkāra* ; *rgyan bdun*), à partir de son application à un *tantra* ", in *Religion and Secular Culture in Tibet* (2002), *op. cit.*, pp. 179-183.

<sup>107</sup> V. *supra*, n. 21.

<sup>108</sup> V. E. Steinkellner, *op. cit.* (1978), p. 451, n. 17).

<sup>109</sup> V. M. Broido (1988), p. 73.

<sup>110</sup> V. M. Broido (1988, p. 73) et R. Thurman (1988, p. 133).

<sup>111</sup> En réalité, l'appareil des Sept Ornements s'il a été prédominant, n'est pas le seul à avoir été utilisé : on peut en effet citer l'appareil des "Six instructions" (*gdams sngag*

Sans doute, un certain nombre de traits propres aux *tantra* et à leur exégèse contribue-t-il à cette impression de diversité voire de disparité sinon des outils, à tout le moins, des usages herméneutiques.

On pourrait citer, par exemple, la différence de stratégie sotériologique adoptée par les *tantra* pères (*pitṛ-tantra*) et les *tantra*-mères (*mātṛ*)<sup>112</sup> qui les rendrait susceptibles de traitement herméneutique différent<sup>113</sup>. Ensuite, si, comme le souligne M. Broido<sup>114</sup>, l'existence de l'appareil des "Sept Ornaments" et son fonctionnement présupposent une hiérarchisation et un classement des textes de *tantra*, il faut reconnaître qu'il est bien difficile d'en établir le tableau précis alors qu'il semblerait que les commentaires eux-mêmes, ne précisent pas toujours leur niveaux d'interprétation<sup>115</sup>. De même, force nous est de constater que, dans les divers *tantra*, malgré une similitude partielle de taxinomie herméneutique, règne (comme on l'a vu plus haut à propos de l'interprétation de l'injonction de meurtre<sup>116</sup>) une certaine diversité, une relative liberté dans l'usage des outils exégétiques.

Mais le problème aussi est complexe parce qu'il semble bien qu'en même temps que cette apparente diversité, ait été à l'œuvre, et pas seulement, comme on l'a déjà noté, dans la tradition tibétaine<sup>117</sup>, mais aussi dans la tradition indienne des subcommentaires, une tendance marquée à la systématisation et à la régularisation<sup>118</sup>. En outre, on peut se demander, puisqu'on retrouve les mêmes instruments herméneutiques dans divers cycles de *tantra*<sup>119</sup> si ce sentiment de disparité ne serait pas dû à l'usage pluriel, souple et pragmatique d'un même (?) ensemble *non nommé* de dispositifs, employés pas toujours en

---

*drug*) dont la correspondance avec les "Sept Ornaments" a été étudiée par M. Broido (v. Broido, 1983, pp. 29-35).

<sup>112</sup> Pour une explication du sens de ces termes v. A. Wayman et F.D. Lessing, *Mkhas Grub Rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras rGyud sde spyihi nam par gzag pa rgyas par brjod*, La Haye-Paris, Mouton, 1968, pp. 250-269.

<sup>113</sup> V. M. Broido (1988), p. 82.

<sup>114</sup> V. M. Broido (1983), p. 28 : il tente d'esquisser un tableau de la hiérarchie en cascade des textes-racines, de leurs commentaires et subcommentaires.

<sup>115</sup> *ibidem*.

<sup>116</sup> V. *supra* n. 77.

<sup>117</sup> V. *supra* n. 111.

<sup>118</sup> V. M. Broido (1988), *op. cit.* p. 94 : essai de mise en ordre de variantes des *saṅkoṭi* (*mītha' drug*). Cette tendance n'est pas propre à l'exégèse des *tantra*, puisque Asaṅga aurait élargi à tous les *sūtra*, l'usage des quatre intentions allusives " (*abhiprāya* ; *dgongs-pa*) : v. D. Seyfort Ruegg (1985), p. 320.

<sup>119</sup> L'article de M. Broido "Killing, Lying, Stealing and Adultery : A Problem of Interpretation in the Tantras", in *Buddhist Hermeneutics* (1988) le montre amplement (on peut citer, parmi de nombreux exemples, les *saṅkoṭi* nommément cités dans le *Kālacakra-tantra* (v. bDud 'joms Rin po che, *op. cit.* (1967), p. 166b).

même temps, en des contextes divers et si cet ensemble de dispositifs ne serait pas le même que celui qui aurait été rassemblé et aurait trouvé nom - celui des “Sept Ornaments” - dans la littérature exégétique du *Guhyasamājatantra* ? Il serait alors assez logique que la tradition tibétaine ait accordé une grande importance à l'appareil des “Sept Ornaments” étant donné que tous les textes du cycle du *Guhyasamāja* ont le privilège d'être classés comme parole de *buddha* (*buddhavacana*).

Pour trouver des exemples susceptibles d'autoriser, sinon d'expliquer des libertés semblables à celle que bDud 'joms Rin po che paraît avoir prise dans ses développements concernant l'“explication recourant à une intention spéciale”, il n'est pas question, ici, de broser un tableau minutieux des pratiques herméneutiques évoquées plus haut, aussi me bornerai-je à évoquer un antécédent prestigieux puisqu'il s'agit de Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251). bDud 'joms Rin po che n'est pas le premier à considérer de manière pragmatique l'herméneutique des textes canoniques : en effet, le hiérarque et savant Sa skya pa, non seulement, prône l'usage des “Six possibilités alternatives” (*saṭkoṭi* ; *mtha' drug*). comme instrument d'exégèse textuelle (*zhung bshad pa*) pour les *sūtra* et les *tantra*<sup>120</sup>, tout en citant le *Pradīpoddyotana* de Candrakīrti<sup>121</sup>, mais il explique aussi, comme bDud 'joms Rin po che, “l'interprétation par intention spéciale” au moyen des quatre “intentions allusives” (*abhiprāya*) : mieux encore, il a recours aux quatre “arrière-pensées” (*abhisamdhī* ; *ldems dgongs*)<sup>122</sup> utilisées en général, elles aussi pour l'explication des *sūtra*. De même, Pad ma dkar po (1527-1592)

<sup>120</sup> V. D. Seyfort Ruegg (1985), p. 310 ; Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, *mKhas pa rnams'jug pa'i sgo zhes bya ba'i bstan bcos*, Mi rigs dpe skrun khang, lHa sa, 1981, p. 106 : // *mtha' drug gang gis shes pa de // gzhung bshad pa la shin tu mkhas / /*; 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 //*. Le *mKhas pa rnams'jug pa'i sgo* aurait été composé durant la première décennie du XIIIe s.

<sup>121</sup> Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, *op. cit.*, p. 108.

<sup>122</sup> V. Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, *op. cit.*, 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 //*. On voit, ici, que leur but assigné est de rendre leur sens à des énoncés apparemment de sens contraire (*tshig don 'gal bar snang ba rnams*) à la doctrine.

considère les “Six possibilités alternatives” comme applicables aux *sūtra* et aux *tantra*<sup>123</sup>.

On voit qu’hormis les minimes variations auxquelles peut conduire toute nouvelle formulation de l’appareil des “Sept Ornaments”, certains commentateurs, se sont accordé une relative liberté pour ce qui est de l’usage et l’explication de cet appareil ; on voit aussi que cette liberté n’est pas contraire ni à l’esprit ni à la lettre de l’appareil lui-même puisqu’il semble bien exister une parenté<sup>124</sup> pas seulement de dénomination entre les “intentions” (allusives)(*dgongs pa*)<sup>125</sup> des *sūtra*, et l’explication par intention spéciale (*dgongs pas bshad pa*) des *tantra* et, bien que leur définitions respectives ne soient pas tout à fait identiques, elles ne sont pas pour autant contradictoires et, d’une certaine manière, elles seraient même plutôt complémentaires. En effet, la définition de l’explication par intention spéciale telle qu’elle est donnée dans les exposés des “Sept Ornaments”, reste très générale et ne distingue pas, au contraire des quatre intentions allusives (*abhiprāya* ; *dgongs pa*), les divers contextes auxquels ce type d’explication est susceptible de s’appliquer. On comprend alors, qu’étant donné la parenté des divers dispositifs, leurs fins communes, et pour palier les limites de certains éléments des “Sept Ornaments”, certains commentateurs comme bDud ‘joms Rin po che, en aient usé d’une manière aussi pragmatique. On peut se demander si, encouragé par la rigueur des penseurs bouddhistes, l’historiographe moderne n’aurait pas tendance à opérer une lecture par trop systématique des textes exégétiques et méconnaître le “pragmatisme éclairé” voire “inspiré” qui semble avoir régné dans l’exégèse tantrique.

En conclusion, pour ce qui est de la fonction de “modèle” de l’appareil des Sept Ornaments”, on peut affirmer qu’il est assuré d’une solide existence et pérennité, étant donné le caractère minime des variations enregistrées concernant sa configuration ; pour ce qui est de son caractère de stéréotype, on vient de voir qu’une relative liberté prévalait quant à l’usage et parfois l’explication des outils herméneutiques qu’il proposait.

En ce qui concerne sa diffusion, on savait qu’elle était relativement large puisque des commentateurs éminents des traditions<sup>126</sup> Sa Skya, Ge lug, bKa’

<sup>123</sup> 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 : “*Abhiprāya* and Implication in Tibetan linguistics ”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 12, (1984), pp. 25-26 et D.S. Ruegg (1985), n.10, p. 322).

<sup>124</sup> V. D. Seyfort Ruegg (1985), pp. 509-510, 315, 319.

<sup>125</sup> Il faudrait y ajouter *dgongs gzhi*.

<sup>126</sup> Les plus représentatives seraient celles des grands lettrés bSod nams rtse mo (1142-1182), Sa skya Paṇḍita Kun dga’ rgyal mtshan (1182-1251), *rje* Tsong kha pa (1357-

brgyud, Jo nang s'étaient référés à l'appareil des Sept Ornaments" ou l'avaient exposé. Pour ce qui est de la tradition rNying ma pa et en dépit de la place éminente que le cycle du *Guhyasamājantra* y occupe, il ne semble pas que la littérature exégétique ait fait abondamment référence aux "Sept Ornaments" en tant que tels. Il faut noter, à ce propos, que l'exposé de bDud 'joms Rin po che ne porte pas sur l'appareil des "Sept Ornaments" dans son ensemble mais seulement deux d'entre eux (certes considérés parfois comme essentiels) et que la dénomination même ("Sept Ornaments") n'est pas utilisée ; il faut noter également que, comme Mi pham rNam rgyal rgya mtsho (1846-1912)<sup>127</sup>, Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan (1552-?) fait allusion aux "Six possibilités alternatives" (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*) et aux huit "intentions", c'est à dire, sans doute, les quatre intentions allusives (*abhiprāya*; *dgongs pa*) ajoutées aux quatre "arrière-pensées" (*abhisamḍhi* ; *ldems dgongs*), sans nommer les "Sept Ornaments"<sup>128</sup>. On peut alors se demander si les références des textes de la tradition rNying ma pa, en matière herméneutique, ne reflèteraient pas un état antérieur à la diffusion (XIe s.?) de l'appareil des "Sept Ornaments". Il est, néanmoins, extrêmement difficile de se prononcer sur ce point pour plusieurs raisons : d'abord, parce que le point de vue exprimé par tel ou tel auteur ne renvoie pas nécessairement à un état de choses, i.e. à l'ensemble des documents disponibles à un moment donné mais à un état d'information de son auteur ; ensuite, parce qu'il serait erroné de concevoir des lignées parallèles véhiculant des traditions exégétiques isolées mais qu'il faudrait plutôt imaginer des réseaux de transmission d'enseignements qui n'ont cessé de s'entrecroiser au fil du temps. Enfin, il faut ajouter à cela que cette importance particulière accordée aux 3e et 4e ornements (les "six possibilités alternatives" (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*) et les quatre modes d'explication (*bshad tshul bzhi* ; *caturvidhākhyāyikā*)) n'est pas le seul fait de commentateurs de la tradition rNying ma pa<sup>129</sup> et que les raisons de cette distinction peuvent être diverses<sup>130</sup> si bien qu'on ne saurait pour

---

1419), sGam po pa bkra shis rnam rgyal, (1512-1587), Pad ma dkar po (1527-1592), Tāranātha (1575-1635), dBal mang dKon mchog rgyal mtshan (1764-1863), Kong sprul blo gros mtha' yas (1813-1899) : v. M. Broido (1983), P. Arènes (1996).

<sup>127</sup> V. M. Kapstein, 1988, p.151.

<sup>128</sup> *gSang sngags snga 'gyur la bod du rtsod pa snga phyir byung ba rnam kyī 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 ce by Sanye Dorje, vol.1, New Dely, 1975, pp. 555-558.

<sup>129</sup> Par exemple, le grand maître *dGe lugs pa*, Tsong kha pa, v. *supra*, p. 3, n. 11.

<sup>130</sup> Il ne s'agit pas d'une disparition de la visée instrumentale et fonctionnelle de cet appareil au profit d'une conception autotélique du discours mais, sans doute, une adaptation

l'instant, qu'émettre des hypothèses. Quoiqu'il en soit, il n'est pas douteux que l'appareil des Sept Ornaments" doive sa pérennité et sa vaste diffusion non seulement à son utilité en matière d'interprétation, mais aussi au fait qu'il représente (et, plus particulièrement, les 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> ornements) un ensemble de contraintes validantes appliquées aux *tantra*, gouvernant leur transmission, leur enseignement et leur usage.

## 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. :

1998 "Herméneutique des *tantra* : étude de quelques usages du "sens caché": Du sens caché (*garbhyārtha* ; *sbas don*), de sa fonction acroamatique pour l'enseignement des *tantra*, de son usage comme sens accommodative dans certains textes canoniques transitionnels ou hybrides", *J. I. A. B. S.*, vol. 21, no. 2, 1998, pp. 173-227

2002 "Herméneutique des *Tantra* : le *Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgyud las 'byung ba'i rgyan bdun rnam par dgrol ba* de Śraddhākaravarman. Un exemple de modélisation de l'appareil herméneutique des "Sept ornements" (*saptālaṅkāra*; *rgyan bdun*), à partir de son application à un *tantra*", in *Religion and Secular Culture in Tibet*, pp. 163-183, edited by Henk Blezer, *Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS, 2000*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, pp.163-185.

2003 "Un exemple d'application à un *tantra*, du quatrième des "Sept ornements" (*saptālaṅkāra* ; *rgyan bdun*) : les Quatre modes d'explication (*caturvidhākhyāyikā* ; *bshad tshul bzhi*)" ; à paraître dans les Actes du 8e Séminaire de l' I.A.T.S. (1998).

BROIDO, M.

1983 "Some Tibetan methods of explaining the *tantras*", dans *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, éd. par E. Steinkellner et H. Tauscher, Vienne.

1984 "Abhiprāya and Implication in Tibetan linguistics", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 12, pp. 1- 33.

---

au contexte historique. En effet, la critique textuelle entretient une relation très étroite avec la critique de validité ; on comprend aisément, vu l'importance des enjeux, qu'il ne soit pas tout à fait exclu qu'une sorte de rhétorique de l'appartenance et de la filiation ait pu se faire jour, commandant l'adhésion à des principes d'exclusion et des critères de validation afin de faire reconnaître l'orthodoxie de textes aux origines controversées (il semble bien que ce soit dans une telle problématique que s'exprime Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan (v. *supra*, n. 128)).

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”, in *Buddhist Hermeneutics*, édité par Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute - University of Hawaiï Press, pp. 71-118.

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.

GONDA, J.

1975 *The meaning of the word alaṃkāra*, Selected Studies II, Leiden.

GUENTHER, H. V.

1963 *The life and teaching of Naropa*, translated from the original Tibetan with a philosophical commentary based on the oral transmission, Oxford, Oxford Univ. Press.

KAPSTEIN, M.

1988 “Mi pham’s Theory of Interpretation”, dans *Buddhist Hermeneutics*, edited by Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute University of Hawaiï Press, pp. 149-174.

KARMAY, Samten G.

1980 “The Ordinance of IHa Bla ma Ye shes ‘od” dans *The Arrow and the Spindle Studies in History, Mythos, Rituals and Beliefs in Tibet*, pp. 3-17 (Mandala Book Point, 1998, Kathmandu : réédition d’articles parus en 1980, dans *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, Warmister Aris and Phillips.

LAMOTTE, E.

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)*, Institut orientaliste, Louvain la Neuve.

LESSING F.D. et WAYMAN, A.

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

LOPEZ, D.S.

1988 “On the Interpretation of the Mahayana Sutras”, in *Buddhist Hermeneutics*, edited by Donald S. Lopez, Honolulu, Kuroda Institute University of Hawaiï Press, pp. 47-71.

REY, A. (*et alii*)

1998 *Le Robert Dictionnaire Historique de la Langue Française*, Dictionnaires Le Robert, Paris.

MARTIN, D.

- 1987 “ Illusion Web - Locating the *Guhyagarbha Tantra* in Buddhist Intellectual History ”, in C.I. Beckwith (ed.), *Silver on Lapis, Tibetan Literary and History*, Bloomington, The Tibet Society, p. 175-220.

MATSUNAGA, Y.

- 1964 “ A Doubt to Authority of the *Guhyasamāja-Ākhyāna-tantras* ”, in *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 12, pp. 16-25 / 844-835.

MIMAKI, K.

- 1982 *Blo Gsal Grub Mtha'*, Chapitres IX (*Vaibhāṣika*) et XI (*Yogācāra*) édités Chapitre XII (*Mādhyamika*) édité et traduit, Zinbun Kagaku Kenkyusyo, Université de Kyoto, Kyoto.
- 1994 “ Doxographie tibétaine et classifications indiennes ” dans *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 TōRU TOMABECHI (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.

PORCHER, M.C.

- 1978 *Figures de style en sanscrit, Théorie des Alamkāraśāstra*, Collège de France, Institut de Civilisation Indienne.

SCHERRER-SCHAUBE, C.

- 2000 “ Contre le libertinage. Un opuscule de Tabo adressé aux tantristes hérétiques ? ” dans le volume d’hommage à Raniero Gnoli, édité par Raffaella Torella, Roma, IsMEO.

SEYFORTH RUEGG, D.

- 1969 *La théorie du Tathāgatarbha et du Gotra, études sur la sotériologie et la gnoseologie du Bouddhisme*, BEFEO, vol. LXX, Paris, E. F. E. O.
- 1973 *Le traité du Tathāgatarbha de Bu-ston Rin Chen Grub*, traduction du *De bzin-segs pa'i snying po gsal zhing mdzes par byed pa'i rgyan*, BEFEO, vol. LXXXVIII, Paris, E. F. E. O.
- 1981 “ Deux Problèmes d'exégèse et de pratique tantriques selon Dīpaṃkaraśrījñāna et le Paiṇḍapātika de Yavadvīpa : Suvarṇadvīpa ” in M. Strickmann (éd.) *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 concepts ”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 13, pp. 309- 325.

- 1986 “Allusiveness and obliqueness in Buddhist texts : *saṃdhā, saṃdhi, saṃdhyā* and *abhisamḍhi*”, *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, Institut de Civilisation indienne.
- 1995 “Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism”, *JIABS* 18/2
- 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.

SNELLGROVE, D. L.

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

STEIN, R.A.

- 1972 *Vie et chants de 'Brug pa Kun legs, le yogin*, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose.

STEINKELLNER, E.

- 1978 “Remarks on Tantristic hermeneutics”, dans *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium* (1976) édité par Louis Ligeti, *Acta Orientalia Hungarica*, 1978 Akademiai Kiado, Budapest.

THURMAN, R.

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

WAYMAN, A.

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

## 2 - Textes canoniques :

### *bKa' 'gyur*

*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.(Toh. 362).

*Guhyasamājatantra = Sarvatathāgatakāyavākcittarahasyaguhyasamājanāmamahākālpārāja ; 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 (Toh. 442- 443).

*Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra* ; *Ye shes rdo rje kun las btus pa*, P. 84, vol. 3, 252. 3. 2 - 254. 1. 5 (Toh. 447).

### *bsTan 'gyur*

#### 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.

#### ĀRYADEVA

*Caryāmelāpakapradīpa* ; *sPyod pa bsdus pa'i sgron ma*, P. 2668, vol. 61, 293.5.1. fin du volume 61 (Toh. 1803).

#### ASAṄGA :

*Mahāyānasamgraha* ; *Theg pa chen po bsdus pa*, P. 5549, vol. 112, 215. 1. 1 - 236. 4. 2 (Toh. 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 :

*Pradīpodyotana-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 (Toh. 1785).

#### BHAVYAKĪRTI :

*Pradīpodyotanābhisamdhīprakāśīkā-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. (Toh. 1793).

#### VIMALAMITRA :

*Āryaprajñāpāramitāhṛdayaṭīkā* ; *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po'i rgya cher bshad pa*, P. 5217, vol. 94, 278. 3. 5 - 285. 2. 2 ( Toh. 818).

#### ŚRADDHĀKARAVARMAN :

*Ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgyud las 'byung ba'i rgyan bdun rnam par dgrol ba [Jñānavajrasamuccaya - nāma-tantrodbhavasaptālaṃkāravimocana]*, traduction française P. Arènes (2002), P. 2654, vol. 60, 138. 2. 5. - 139. 1. 4., traduit par l'auteur et Rin chen bzang po.

### 3 - Ouvrages tibétains

KUN-MKHYEN 'JAM-DBYANGS-BZHAD-PA NGAG DBANG BRTSON 'GRUS (1648-1722) :

Grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba

kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong composé en 1699 (= rang 'grel), édition de Bla brang bKra shis 'khyil.

KRANG DBYI SUN (*et alii*) :

*Bod rgya tshig mdzod chen mo*, Mi rigs dpe skrun khang, 1985.

BDUD 'JOMS 'JIGS 'BRAL YE SHES RDO RJE ( DUDJOM RIN PO CHE) 1904-1987):

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

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.

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

*rGyud sde bzhi'i spyi'i don rnam par bzhas 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, Gyal tan Gelek Nam gyal, New Delhi, 1974, pp. 1-139.

BU STON RIN CHEN GRUB (1290-1364) :

*dPal gsang ba 'dus pa'i ŋikka sGron ma rab tu gsal ba*, *gSung 'bum*, in *Collected Works of Buston*, vol. TA, edited by Lokesh Chandra, New Delhi, Int. Acad. Ind. Culture, 1969.

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 me shes bya ba*, P. 6167, vol. 158-159, 169. 1. 1 - 81. 1. 1.

TSONG KHA PA BLO BZANG GRAGS PA :

*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 (Toh. 5286).

TSONG KHA PA BLO BZANG GRAGS PA :

[*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 (Toh. 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*).

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

*mKhas pa rnams'jug pa'i sgo zhes bya ba'i bstan bcos*, Mi rigs dpe skrun khang, lHa sa, 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 Joms Rin po ce by Sanye Dorje, vol.1, New Dely, 1975, pp. 261-601.

