

## Coiffe de paṅḍit<sup>1</sup>

Etienne Bock

**L**es chapeaux religieux tibétains occupent une place à part dans le monde bouddhique, et le Tibet est le seul pays à en posséder une très grande variété. Dans mon mémoire de maîtrise sur les chapeaux religieux du Tibet (2003), j'ai étudié la plupart des chapeaux des quatre écoles du bouddhisme tibétain ainsi que ceux des *bon po*. Tout au long de ce travail, j'ai pu rassembler plusieurs informations sur l'histoire, les fonctions, ainsi que les points communs et les divergences qui caractérisent ces coiffes. Pour présenter cette étude de manière synthétique, il fallait un exemple type, le plus représentatif possible. Le choix s'est naturellement porté sur le chapeau de paṅḍit ou *paṅ zhva*, qui, en effet, est le seul à donner un aperçu global du monde des chapeaux. On retrouve le *paṅ zhva* dans toutes les écoles du bouddhisme ; il existe des textes sur sa symbolique, son utilisation rituelle de même que ses diverses formes au sein des écoles.

Sans explorer en profondeur les origines et les raisons du développement de cette grande variété de chapeaux, rappelons simplement qu'avant tout, ils constituent une protection contre le soleil et le froid particulièrement rigoureux sur les hauts plateaux, et spécialement pour les moines au crâne rasé.

Comme le fait remarquer bKra shis rgya mtsho<sup>2</sup> dans son *bsTan bcos*, le Bouddha et ses disciples ne portaient pas de chapeaux mais allaient tête et pieds nus. Selon lui, aucune mention n'en est faite dans le Vinaya, et l'on ne trouve dans les traités et commentaires des sūtra que quelques mots et explications assez obscurs sur les chapeaux, sur leurs formes et leurs couleurs.

Cependant, l'autre élément-clé permettant de comprendre cette profusion de chapeaux est le symbolisme si cher à la forme vajrayana du bouddhisme qui s'est implantée puis développée au Tibet. Le choix des formes, des couleurs et des ornements n'est jamais laissé au hasard et comme l'explique le *bsTan bcos*<sup>3</sup> :

« En général, comme [les chapeaux] apparaissent dans l'esprit des paṅḍit et des siddhi de l'Inde et du Tibet, ou qu'ils sont confectionnés selon l'idée des artisans, leurs variétés de formes sont infinies. »

<sup>1</sup> Cet article se base sur mon mémoire de Maîtrise « Les Chapeaux religieux et leur symbolisme dans le monde tibétain ». Parmi les nombreuses personnes qui m'ont aidé, je tiens tout particulièrement à remercier Heather Stoddard et Tenzin Samphel pour leur soutien, leurs suggestions et pour le temps qu'ils ont bien voulu me consacrer pour les traductions, ainsi qu'Alice Cussemame pour la révision et la correction.

<sup>2</sup> bKra shis rGya mtsho sogs, 1997, *gSang sngags snga 'gyur la bod du rtsed pa snga phyir byung ba rnams kyi lan du brjod pa nges pa don gyi 'brug sgra bzhugs*, in *gSang rnying rgyan dang rol mo'i bstan bcos*, Gangs can rig mdzod n° 30, Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, Shin hva, p. 123.

<sup>3</sup> *Idem*, 1997, p. 41 : *spyir rgya bod gnyis kar paṅ grub rnams kyi thugs nyams la shar ba dang / bzo bo'i rig pa'i rnam 'gyur gyi zhva yi bzo dbyibs sogs ni mtha' mi dpog pa zhiḡ snang yang /*.

Ainsi, en accord avec les visions des maîtres et des traditions des différentes lignées, des chapeaux se sont transmis ainsi avec des textes expliquant leur histoire et leur symbolique. De fait, nous trouvons quelques sources écrites, sortes de traités sur les chapeaux, essaimées dans les œuvres complètes des grands maîtres de toutes les écoles. Une bonne partie des sources ayant servi à cette étude appartient à cette catégorie littéraire dont les titres les plus courants sont *zhva bshad* ou *zhva chos*. Dans les versions les plus étoffées, nous pouvons même trouver des indications sur le mode de fabrication, la manière de les consacrer, les moments pour le porter et les bienfaits que cela apporte. Nous aurons ici l'occasion d'en parcourir quelques extraits.

L'importance accordée aux chapeaux est telle que le nom de certains hiérarques, voire de lignées religieuses en découle. C'est le cas des maîtres Karmapa *zhva nag* et de leurs disciples-émanations, les Zhva dmar pa, le meilleur exemple restant évidemment l'école *dge lugs pa* surnommée *zhva ser pa* que l'on connaît en Occident sous le nom de « bonnets jaunes ».

Enfin, précisons également que, parmi le grand nombre des chapeaux religieux, nous pouvons distinguer des « familles », avec certains modèles de références pouvant se décliner à l'infini en sous-familles.

### Forme

Le chapeau de paṇḍit ou *paṇ zhva* [image 1] est l'un des chapeaux les plus répandus et les plus caractéristiques du bouddhisme tibétain. Traditionnellement rouge, en feutre et de forme allongée avec un sommet pointu, parfois légèrement courbé, il comporte des pendants plus ou moins longs au niveau des oreilles. Sa base est ronde et généralement assez souple, permettant aussi bien d'être tout simplement porté que d'être posé plié sur la tête, comme dans certains cas particuliers. Les trois traits dorés sur le dessus [image 1] indiquent que celui qui le porte a maîtrisé les trois disciplines du *mkhan po* (*mkhas pa'i bya ba gsum*), l'explication des enseignements (*'chad*), le débat (*rtsod*) et la composition (*rtsom*). On peut également en trouver avec cinq traits [images 6 et 7], lesquels représentent les cinq sciences majeures (*rig gnas che ba lnga*) : les arts (*bzo rig*), la médecine (*gso rig*), la grammaire (*sgra rig*), la dialectique (*tshad ma rig pa*) et la philosophie (*nang don gi rig*).

Stein<sup>4</sup>, reprenant un passage du *Bla ma dgongs 'dus*, le décrit de la façon suivante :

« Le “chapeau de paṇḍit”, rond, haut et pointu (la mitre des auteurs européens confondue avec le *pad zhva*), a deux oreillettes ou pétales, *'dab ma*. Il sert à “soumettre les dieux, démons, les hommes et les hérétiques” ».

Ainsi que son nom l'indique, ce chapeau est l'attribut des érudits paṇḍit. Il est utilisé dans toutes les écoles du bouddhisme tibétain, même si les *sa skya pa* et les *dge lugs pa* ont modifié son apparence avec les chapeaux *sa zhu* et *sne ring/paṇ ring*. On ne le retrouve apparemment pas chez les *bon po*.

<sup>4</sup> Stein, R. A., 1959, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Presses Universitaires de France, Paris, p. 347.

### Symbolique

Tous les éléments rituels du vajrayana ont une utilité et un symbolisme, et le chapeau n'échappe pas à cette règle. Loin d'être un simple vêtement ou accessoire, il a une réelle fonction rituelle.

Concernant la symbolique de sa forme, un article de Tshe ring dpal 'byor dans la revue *Gangs ljongs rig gnas* explique<sup>5</sup> que :

« Ce chapeau de paṇḍit a un sommet haut et pointu qui symbolise la vue la plus haute du Mādhyamika. Les deux pendants du chapeau symbolisent le sens profond des deux Vérités. »

Dans un court texte intitulé *Zhva chos*<sup>6</sup> qui devait probablement accompagner un chapeau envoyé à un disciple, mKhan po gZhan dga' (1871-1927) donne une explication de la symbolique du *paṇ zhva* :

#### *Enseignement sur les chapeaux*

Vajradhāra, seigneur des cent familles de bouddhas, maître sans égal qui demeure au sommet de ma tête comme un ornement ; extérieurement, vous êtes symbolisé par ce beau chapeau des paṇḍit de l'Inde. Comme signe que celui qui le porte détient les trois corbeilles, on fait trois traits (*rim pa gsum*). Comme symbole de la dharmatā sans changement, il y a un liseré de soie bleue. Comme signe de l'amour passionné pour les êtres, on fait le chapeau de couleur rouge. Le sommet du chapeau est la nature de la sagesse. Il est pointu (*rno*) car il explique clairement la vue. Le milieu du chapeau est rond, symbolisant le flot ininterrompu de la contemplation de la félicité-vacuité. Le bas du chapeau en lotus (les oreilles-pétales '*dab ma* ?) symbolise les vœux du vinaya sans faute ni défaut. La bordure en or et le beau motif représentent la doctrine précieuse semblable à de l'or pur. La *srub thag*<sup>7</sup> symbolise la lignée ininterrompue des accomplissements réalisés sur la base de ces mêmes enseignements. Ainsi, ce chapeau symbolise tous les dharmas de la voie et du fruit sans exception. Il est dit dans les traités que cette couronne (*cod paṇ*) est pour les détenteurs de la tradition *rnying ma*. Aujourd'hui, grâce à ma bonne fortune, j'ai obtenu ce chapeau. Ce support (*rdzas*) plein de sens et de symboles, je te le donne et te demande d'en conserver tous les sens symboliques.

Enfin, le *Zhva chos rin chen pad spungs*<sup>8</sup> tiré du *Bla ma dgongs 'dus* de Sangs rgyas gling pa (1340 -1396) décrit les trois sortes de chapeaux-lotus de l'école *rnying ma* : le *paṇ zhu*, le '*dab ldan rigs lnga* et le *cug zhva*. Ce texte, qui fournit

<sup>5</sup> Tshe ring dpal 'byor, 1995, *Bod kyi nang pa sangs rgyas pa'i dge 'dun gyi na bza' 'ga'i khyed chos*, in *Gangs ljongs rig gnas* n° 2, p. 34 : *paṇ zhva 'di'i zhva rtse mtho la rno ba ni ta ba'i yang rtse dbu ma mtshon la zhva lag gnyis ni bden gnyis mtshon pa'i don zab mo mtshon rgyu yod* /.

<sup>6</sup> mKhan po Zhan dga', 1999, *Zhva chos bzhugs so* in *Rong zom chos bzang gi gsung 'bum*, vol. 2, pp. 625-26, Si khron mi rigs dpe skrun kang, Zhin hva (Lhasa) pp. 625-626.

<sup>7</sup> *srub thag* désigne généralement la corde que l'on enroule autour de la baratte pour la faire tourner. L'ornement qu'il désigne ici n'a pas pu être identifié.

<sup>8</sup> Sangs rgyas gling pa, 1972, *Zha chos rin chen pad spungs*, in *Bla ma dgons 'dus*, v. 6, pp. 677-687, reproduced from Dudjom Rinpoche's set of xylographic prints. Gangtok, Sonam Topgay Kazi, pp. 677-687.

une grande quantité de renseignements, est divisé en neuf parties sur les matériaux utilisés (*rgyu*), la manière de les fabriquer (*bzo lugs*), les choses à disposer à l'intérieur (*nang rdzong gzhus*), la consécration (*rab gnas*), les moments pour les porter (*gon pa'i dus*), les avantages de chacun (*che ba*), les liens de causalité favorables (*rten 'brel*), les besoins et raisons de les porter (*dgos ched*) et le changement de couleur en fonction des activités accomplies (*kha bsgyur*). Voici quelques extraits à propos du *paṅ zhu* :

*Les moments pour les porter*

Le *paṅ zhu* est un chapeau qui subjugué les apparences et l'existence par sa splendeur. On le porte lors des grandes assemblées. [...] Selon la forme de chaque chapeau, il faut comprendre à quelle occasion et à quel moment on doit le porter. En bref, comme il est lié (représente) avec le maître, il ne faut jamais s'en séparer.

*Les avantages*

Concernant les avantages à porter le *paṅ zhu*, il subjugué par sa splendeur dieux, hommes et démons et ramène sous son pouvoir l'esprit des autres. Il dompte les *māra*, les obstacles et les démons nuisibles. Tous ceux qui le voient présentent leur respect et il plaît à tous (*bkur zhing yid du 'ong*), il génère magnificence et splendeur pour celui (qui le porte) et tous ceux qui l'écoutent deviennent dévoués (*bran*). Ainsi, ses qualités sont incommensurables.

*Les besoins et raisons de le porter (dgos ched)*

Parmi les nombreuses raisons de porter ces chapeaux, rappelons que cela concerne soi, les autres ainsi que le moment (*gnas skabs*). Les chapeaux nous rendent vénérables (*btsun pa*), ils font naître l'inspiration (*dang bar 'dren*) dans l'esprit des autres et protègent temporairement des obstacles (*rkyen*), etc. Ainsi y a-t-il de nombreuses raisons de les porter. [...]

*Les activités éveillées*

[Parmi les activités éveillées (*phrin las*)] l'excellent *paṅ zhu* sert pour l'apaisement et l'accroissement (*zhi rgyas*).

En conclusion de ce texte, Sangs rgyas gling pa rappelle les points les plus importants concernant ces chapeaux :

Par ailleurs, pour toutes ces différents sortes de chapeaux, il faut mettre le (symbole du) cakra au sommet. Celui qui portera un chapeau consacré sera béni. Il ne rencontrera pas d'esprits nuisibles (*gdon*), et les obstacles créés par les autres seront rejetés. Quiconque apercevra ce chapeau source des toutes les qualités verra se fermer les portes des renaissances dans les destinées inférieures. Son esprit mûri et libéré, il réalisera le grand achèvement (*don 'bras*). Comme il y a tous ces bienfaits, il faut tout faire dans ce sens. Faites ainsi !

### Origines

Les personnes interrogées et les sources étudiées situent l'origine de ce chapeau en Inde, d'où il aurait été introduit au Tibet. Le nom même du chapeau semble confirmer cette provenance. En effet, les Tibétains ont conservé le nom et l'orthographe sanscrite « paṇ » au lieu d'utiliser sa traduction tibétaine *mKhas* pour sa désignation.

Théoriquement, on retrouve ce chapeau dès la première diffusion du bouddhisme au VIII<sup>e</sup> siècle, notamment sur les représentations de l'abbé Śāntarakṣita, du maître Padmasambhava et sur certains des vingt-cinq disciples. Ce point de vue est corroboré par plusieurs auteurs dont Gega Lama<sup>9</sup> dans son ouvrage *Principles of Tibetan Art*, dans le chapitre qu'il consacre aux chapeaux. Cependant, à l'heure actuelle, aucune représentation d'époque ne nous est parvenue et celles dont nous disposons datent de la seconde diffusion, ce qui ne nous permet pas d'affirmer avec certitude la présence de ce chapeau dès l'époque impériale.

Selon Dvags po rinpoche<sup>10</sup>, le chapeau de paṇḍit aurait évolué dans son mode de fabrication, une laine plus épaisse aurait été utilisée pour sa confection en raison du climat plus rigoureux. Ainsi, on peut le voir représenté sur certaines statues et peintures avec des poils sortant des coiffes, figurés par de petits traits, notamment sur les représentations de maîtres tibétains [images 2 et 3], contrairement à celles des maîtres indiens [images 4 et 5]. Ces *paṇ zhva* « indiens » ont les oreilles plus courtes ou parfois même retournées vers l'intérieur [images 6 et 7]. Avec un sommet moins haut, ils ne présentent pas de courbure ni de pliure comme on en trouve sur les chapeaux tibétains actuels.

Austin Waddell<sup>11</sup> explique que ce chapeau de paṇḍit ainsi que le chapeau-lotus *o rgyan pad zhva* de Guru Rinpoche, aurait été apporté d'Inde par Padmasambhava et par l'abbé Śāntarakṣita au VIII<sup>e</sup> siècle, ces deux chapeaux constituant selon lui « les deux chapeaux les plus typiques [du lamaïsme] ». Il ajoute que la forme générale du *paṇ zhva* est celle des chapeaux ordinaires :

« Its shape is essentially that of the ordinary cap used in the colder parts of India during the winter (see fig. n), with lappets coming over the ears and the nape of the neck, which lappets are folded up as an outer brim to the cap in the hotter part of the day. »

Lors de deux entretiens différents, mKhas btsun bzang po rinpoche<sup>12</sup> et Tenzin Samphel<sup>13</sup> m'ont expliqué que ce chapeau était apparu en Inde lors d'un débat entre bouddhistes et hérétiques. Comme ces derniers étaient sur

<sup>9</sup> Gega Lama, 1983, *Principles of Tibetan Art: Illustrations and explanations of Buddhist iconography and iconometry according to the Karma Gardri school*, 2 vol., Jamyang Singe (publisher), pp. 115 et 117.

<sup>10</sup> Dvags po rinpoche, communication orale, 2002.

<sup>11</sup> Waddell A., 1993 (rééd.), *Buddhism and Lamaism of Tibet*, Gaurav Publishing House, New-Delhi, p. 194.

<sup>12</sup> mKhas btsun bzang po rinpoche, communication orale, 2003.

<sup>13</sup> Tenzin Samphel, communication orale, 2003.

le point de l'emporter, une divinité conseilla aux moines de porter un chapeau « ressemblant à une épine », ce qui leur assurerait la victoire.

Ce récit correspond précisément à deux sources historiographiques tibétaines attestant la présence de ce chapeau en Inde. Tāranātha<sup>14</sup> dans son *rGya gar chos 'byung*, avec l'extrait suivant avance :

« There was a monastery called Piṇḍa-vihāra in the city of Caṭighābo in Bhaṃgala. A number of *tīrthika* debaters announced that they were going to have a debate there on the following morning. (The monks) felt uncertain about their own capacity. An old woman turned up at that time and said, 'While having the debate, put on caps with pointed tops like thorns. And that will bring you victory.' They acted accordingly and won victory. In other places also, they became victorious in a similar way. From then on, the *paṇḍita-s* adopted the practice of wearing pointed caps. During the period of the seven Pāla-s and of the four Sena-s, all the Mahayana *paṇḍita-s* used to wear pointed caps. Before this time, however, there was no such practice. »

Si ces informations sont exactes au niveau de la datation et que ces coiffes se sont bien développées sous les dynasties Pāla et Sena, nous pouvons situer leur apparition entre le VII<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle.

L'autre version se trouve dans le *Tibetan-English Dictionary* de Das<sup>15</sup> où il est relaté à peu près le même évènement. La référence donnée est le *dPag bsam ljon bzang*, qui doit correspondre au *Chos 'byung dpag bams ljon bzang* de Sum pa mkhan po Ye shes dpal 'byor (1704-1788) :

« At that time on the occasion of a religious disputation that was held in a monastery called Pandita Vihara in the town of Tsa-ti-gao (modern Chittagong), of Bāngala, a Buddhist pandit listening to the advice of an old woman wore a cap pointed like a thorn (tsher ma). From this victory in the controversy, the use of the pointed mitre-shaped cap spread about. »

De même, dGe 'dun chos phel<sup>16</sup> mentionne également la région orientale du Bengale et la ville de Cittagong, mais dans une autre optique. Ces informations font en effet partie d'une réflexion sur les origines du chapeau *sne ring*. Ce terme, qui désigne d'ordinaire la variante *dge lugs pa* du chapeau de paṇḍit, a ici une acception plus large et indique la version tibétaine de la coiffe en général. Un extrait de cette démonstration décrit l'arrivée d'Atīśa au Tibet central :

Alors que les maîtres tibétains étaient venu accueillir Atīśa à dPal thang, comme ils portaient des chapeaux *sne ring* et des [capes] jaunes, celui-ci effrayé déclara : « Des démons sont apparus ! ». 'Brom ston pa alla donc leur demander d'ôter chapeaux et capes (*ber*). On trouve cela

<sup>14</sup> Lama Chimpa & Chattopadhyaya, A., 1997, *Tāranātha's History of Buddhism in India*, (1st edition Simla, 1970), Motilal Banarsidass, Delhi, India, pp. 254-255

<sup>15</sup> Das, Sarat Chandra, 2000 (reprint), *Tibetan-English Dictionary*, Winsome Books, India, p. 781

<sup>16</sup> dGe 'dun chos phel, 1990, *dGe 'dun chos-phel gyi gsung rtsom*, deb dang po (vol. I), gangs can rigs mdzod n° 10, bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, Shin hva, p. 80



écrit dans les *rnam thar* de chacun. A cause de cette réaction de peur d'Atīśa, je ne pense pas que le chapeau *sne ring* vienne d'Inde ou d'Inde centrale. Cependant, à l'est du Bengale, à Cittagong, une génération à peine après le déclin des enseignements de la première diffusion, quelques vieillards racontaient : « Quand nous étions jeunes nous avons vu des moines porter des chapeaux rouges au sommet semblable à des *phur bu*. ».

Ce chapeau en épine (*tsher ma*) figure sur la seule représentation indienne que j'ai pu trouver [image 8], celle d'une statue de Tārā de l'époque Pāla (c. IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup>)<sup>17</sup>.

Notons aussi que les représentations traditionnelles de Guru Rinpoche comportent un chapeau sans oreilles mais dont la partie inférieure est retournée vers le haut, la plupart du temps à l'extérieur, et quelquefois à l'intérieur. Cependant, les statues *gter ma* appelées *sku tshabs* et réputées être des portraits d'époque exécutés par ses disciples représentent le plus souvent Guru Rinpoche sous la forme d'un paṇḍit indien avec le *paṇ zhva* et non vêtu des atours royaux de sa forme *Za hor ma*<sup>18</sup>.

### *Paṇ zhva* indien et tibétain

Au regard de tous ces éléments, nous pouvons avancer l'hypothèse selon laquelle le *paṇ zhva* a des origines indiennes, mais sa forme *sne ring* dotée de longues "oreilles" est strictement tibétaine. Il semble bien que les chapeaux de paṇḍit indiens n'aient pas comporté d'oreilles et que leur partie inférieure ait été d'un seul tenant, couvrant ainsi les oreilles et le cou, comme sur la plus ancienne représentation d'Atīśa datée des alentours de 1100<sup>19</sup>. Les Tibétains, par la suite, l'auraient rehaussé, tout en rallongeant et divisant la partie inférieure en deux pétales-oreilles, lui donnant ainsi son aspect actuel. L'expression *sne ring*, littéralement « longue extrémité » ne précise pas s'il s'agit de l'extrémité supérieure ou des oreilles. Qu'il s'agisse des deux est fort probable puisque la forme du sommet a bien été modifiée et courbée, et l'on rencontre également l'appellation *rna ring* qui désigne clairement les longues oreilles.

Dans un autre passage du *gSung rtsom*<sup>20</sup> sur les *gtor ma* et leur origine indienne, dGe 'dun Chos phel nous livre son opinion :

[En Inde] il n'y a pas différentes formes de [*gtor ma*] comme chez nous avec des sommets allongés, etc. Comme les Indiens disent qu'ils

<sup>17</sup> Ashtamahabhaya Tārā et détail d'un prêtre dans la posture de Vajrasattva, période Pāla, c. IX<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, pierre, Dhaka museum, Bangladesh in *Orientalism*, 2001, p. 68.

<sup>18</sup> Douglas N. et White M., 1977, *Karmapa*, Editions Archè-Milano, Milano, planches V, VI et VII.

<sup>19</sup> Portrait of Atisha, ca. 1100, Tibet (a Kadampa monastery), distemper on cloth (49.5 x 35.4 cm). Gift of the Kronos Collections, 1933 (1993.479). cf. [http://www.metmuseum.org/toah/hd/tibu/hod\\_1993.479.htm](http://www.metmuseum.org/toah/hd/tibu/hod_1993.479.htm).

<sup>20</sup> dGe 'dun chos phel, 1990, vol. II, pp. 63-64 : *rang re bzhin rtse mo ring po sogs dbyibs sna tshogs par byed pa med / de 'dra byed pa sngon gyi cho ga sogs na yang med zer bas bod rang gi srol yin par sems [...] / bod kyi pha mes rnam gang ri la brtsi bas zhva mo dang / gtor ma / lha rten sogs kyi rtse mo rno rtse re yod p zhig la dga' ba yin /*.

ne faisaient pas cette sorte de *gtor ma* dans les rituels anciens, je pense que c'est un style proprement tibétain. [...] C'est parce que nos ancêtres du Tibet respectaient beaucoup les montagnes, qu'ils aimaient que les chapeaux, les *gtor ma*, les supports des déités et autres aient des sommets hauts et pointus.

La plupart des représentations des maîtres indiens dessinées, peintes ou sculptées montrent de fait une forme particulière du chapeau ne comportant pas d'oreilles avec un sommet plus ou moins haut et courbé [images 5, 6, 7, 8 et 9]. Il y a là une réelle volonté de différencier ces chapeaux de ceux des maîtres tibétains. Selon les sources, tibétaines ou occidentales, ce type de chapeau est appelé *jo zhva* ou *jo zhva gling gsum*, chapeau de *jo bo rje* Atīśa (comme c'est le cas chez Waddell, Norbou et Turnbull, Tshe ring dpal 'byor) ou *padma sam zhu* chapeau de Padmasambhava (Tucci et Heissig, bKra shis rgya mtsho). Bien que divergentes, ces deux appellations ont bien un élément en commun : elles indiquent que cette forme spécifique de chapeau correspond à celle apportée d'Inde par un maître étranger (Padmasambhava ou Atīśa).

Voici ce que Tshe ring dpal 'byor explique dans son article du *Gangs ljongs rig gnas*<sup>21</sup> à propos du chapeau porté par Atīśa :

Concernant le chapeau répandu partout à partir de l'Inde, c'est le *pañ zhva* porté par Atīśa lui-même que quelques-uns appellent le *jo zhva*. Bien qu'ils disent qu'il est différent du *pañ zhva* largement répandu au Tibet de nos jours, [il est semblable] à l'exception de la différence de hauteur du sommet. On voit clairement que le *pañ zhva* est dans le *bKa' gdams glegs bam*.

De manière générale, dans son article, l'auteur associe l'expression *pañ zhva* au modèle *dge lus pa* et, selon lui, la seule différence entre le *jo zhva* d'Atīśa et ce *pañ zhva* serait la hauteur du sommet du chapeau. L'observation des représentations des pañdit indiens montre que cette version est difficilement recevable. Il est clair que la forme générale du chapeau est inspirée de celle des *pañ zhva* indiens mais leur similarité ne peut être raisonnablement certifiée.

Il va même jusqu'à affirmer que « ce chapeau a été porté en premier par *dpal ldan* Atīśa lors de sa venue au Tibet »<sup>22</sup>.

Cette démonstration indique l'orientation religieuse de l'auteur car elle tente de placer le chapeau de pañdit *dge lugs pa* directement dans la lignée de celui d'Atīśa, créant ainsi un rapprochement entre les traditions *dge lugs* et *bka' gdams* ainsi qu'une certaine légitimation. C'est cette même attitude que

<sup>21</sup> Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 36 : *rgya gar nas dar khyab byung ba'i dbu zhva ni jo bo rjes gsol ba'i pañ zhva 'di nyid la 'ga' zhig gis jo zhva zhes pañ zhva dang mi 'dra tshul gsungs kyang deng bod du dar khyab che ba'i pañ zhva dang rtse mtho dman gyi khyad par tsam ma gtogs / bka' gdams glegs bam nang pañ zhva yin par gsal.*

<sup>22</sup> Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 34 : *dbu zhva 'di nyid jo bo rje dpal ldan a ti sha bod du phebs dus gsol ba las thog ma bod du dar ba min la |.*



condamne dGe 'dun chos phel en conclusion de son passage sur les chapeaux<sup>23</sup> :

« Même pour un petit sujet comme celui [des chapeaux], les gens ne gardent pas l'esprit objectif, ils font seulement le bien pour eux et le mal pour les autres ».

La version de Waddell<sup>24</sup> résumée précédemment semble plus en accord avec celle de dGe 'dun chos 'phel :

« “The red hat, of the great Pandits” (pan-ch'en zh'a-dmar) [...] is alleged to have been brought from India on the foundation of Lāmaism by the abbot Santa-rakshita, and it is common to all sects in Tibet, except the Ge-lug-pa. Its shape is essentially that of the ordinary cap used in the colder parts of India during the winter (see fig. n), with lappets coming over the ears and the nape of the neck, which lappets are folded up as an outer brim to the cap in the hotter part of the day. Such a cap is often worn by Indian ascetics when travelling in India in the winter time; and it is quite probable that Atīsa, as the Lāmas allege, did arrive in Tibet in such a hat, and possibly of a red colour. The chief difference in the Lāmaist form is that the crown has been raised into a peak, which gives it a more distinguished look, and the lappets have been lengthened. »

En prenant en compte toutes ces suppositions, nous pouvons avancer qu'Atīsa, lors de sa venue au Tibet, portait bien un chapeau de paṇḍit de style indien tel qu'il est décrit par Waddell, et qu'à ce moment-là, la variante tibétaine du chapeau existait déjà. Si l'on considère que le *paṇ zhva* indien a été introduit au VIII<sup>e</sup> siècle par Padmasambhava et Śāntarakṣita, il est tout à fait possible que sa forme ait été modifiée avant la venue d'Atīsa au Xe siècle, ce qui expliquerait sa surprise à dPal thang.

Par ailleurs, il faut noter que l'orthographe du *paṇ zhva* et du *pad zhva* est très proche, et qu'il est probable que les Tibétains jouent sur l'interprétation. Il arrive, comme dans le *bsTan bcos* de bKra shis rgya mtsho<sup>25</sup>, que le chapeau-lotus *pad zhva* des *rnying ma pa* soit désigné par le terme *paṇ zhva*. Ainsi, l'expression *paṇ zhu* est utilisée mais le chapeau est classé parmi les trois sortes de *pad zhva* ou « chapeaux-lotus ».

### Les façons de le porter

Tout comme pour le chapeau de débat *rtse zhva*, il existe différentes façons de porter le *paṇ zhva*. Cela concerne principalement des peintures et des statues<sup>26</sup>. On le voit en effet posé sur la tête, plié un peu à la manière des moines se recouvrant la tête d'un pan de leur robe [images 9 et 10].

<sup>23</sup> dGe 'dun chos phel, vol. I, p. 81 : *gtam nyi tshe ba 'di lta bu re smra ba na'ang gzu bor mi gnas par chags sdang 'ba' zhig byed pa de yang mtshan /*.

<sup>24</sup> Waddell, 1993, p. 195.

<sup>25</sup> bKra shis rgya mtsho, 1997, p. 39.

<sup>26</sup> Se référer à la statue en ivoire du maître sa sakra pa Lha mchog seng ge du Rubin Museum of Art ([www.himalayanart.com](http://www.himalayanart.com), item no. 65232).

D'après Tenzin Samphel<sup>27</sup>, le *pañ zhva* se porte de cette manière à l'occasion des débats (*rtsod pa*). Un débat oppose au moins deux participants : le *snga brgol ba*, debout, pose les questions et le *dam bca' ba*, assis, développe ses arguments face aux interrogations du premier. Ce dernier porte son chapeau de *pañdit* à plat. Toutefois, je n'ai jamais eu l'occasion de l'observer porté de cette manière dans la réalité. On peut penser que lorsque des maîtres religieux sont représentés portant le chapeau de cette manière, leurs qualités de débattre sont alors soulignées.

### Chapeau rouge et chapeau jaune

La couleur est un des éléments-clés de la symbolique des chapeaux. En Occident, la tendance à classer les courants religieux tibétains en écoles des "bonnets rouges" et des "bonnets jaunes" est de mise. Cette classification est, semble-t-il, issue de celle employée par les Chinois, mais surtout par les *dge lugs pa* eux-mêmes pour se distinguer des autres écoles. Cette différence se fonde principalement sur la couleur des chapeaux de *pañdit*, et éventuellement sur celle de leurs chapeaux de débat (jaune la plupart du temps pour toutes les écoles). Seul Tshe ring dpal 'byor<sup>28</sup> mentionne des chapeaux de débat *rtse zhva* de couleur rouge pour les autres écoles :

« Cependant, si pour toutes les autres écoles les chapeaux de *pañdit*, les *sgro btsems ma* et *sgro lhug pa* sont rouges, les *dge lugs pa* les font jaunes et c'est pourquoi on les connaît sous le nom de "doctrine du chapeau jaune". »

Cette école des « bonnets jaunes » comprend l'ensemble des pratiquants de la « Doctrine Réformée » par Tsong kha pa. De fait, cette appellation est correcte dans la mesure où elle trouve ses racines au Tibet même. L'expression *zhva ser bstan pa*, « doctrine du chapeau jaune » est utilisée par les *dge lugs pa* eux-mêmes pour se désigner. On la retrouve dans de nombreux titres d'ouvrages, dans l'article de Tshe ring dpal 'byor<sup>29</sup> ainsi que chez dGe 'dun chos 'phel<sup>30</sup> lorsqu'il explique que :

« [...] comme les disciples de Tsong kha pa ont spécialement développé les chapeaux jaunes, ils sont connus comme les "chapeaux jaunes", *zhva ser pa*. »

En revanche, il n'existe pas un ordre des « bonnets rouges » au sens où on l'entend hors du Tibet et c'est une des raisons pour laquelle cette dénomination n'est pas correcte, car les « bonnets rouges » ne forment pas un groupe cohérent ou homogène. L'expression ne peut désigner l'école des *rnying ma pa* en opposition avec les *gsar ma pa*, puisque cette dernière catégorie comprend les écoles *sa skya* et *bka' brgyud*. Or, ceux-ci sont bien

<sup>27</sup> T. Samphel, communication orale 2007.

<sup>28</sup> Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 35 : 'on kyang grub mtha' gzhan tshang ma pañ zhva dang sgro btsems ma dang sgro lhug bcas pa tshang ma kha dog dmar por mdzad mod / ri bo dge ldan pa ni kha dog ser po mdzad pas zhva ser bstan pa zhes brjod don yang de ltar yin la /.

<sup>29</sup> Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 35.

<sup>30</sup> dGe 'dun chos 'phel, p. 80, vol. II.

considérés comme « rouges » par les *dge lugs pa* bien que datant de la seconde diffusion. En outre, l'expression *zhva dmar pa* ne concerne que le hiérarque de l'école *karma bka' brgyud* et ceux de sa lignée.

Une anecdote tirée de l'article de Tshe ring dpal 'byor<sup>31</sup> permet de mieux comprendre l'application de cette division :

« Le quatrième Paṇ chen bla ma Blo bzang chos rgyan portait un chapeau de méditation *sgom zhva* jaune au centre et entouré de bordure rouge offert par un lama *rnying ma*. Lorsqu'il le reçut, le Paṇ chen dit : "Si on examine la couleur de ce chapeau, les autres écoles entourent la doctrine même de rje Tsong kha pa qui est au centre. C'est le bon signe [du lien] de causalité favorable [montrant] que cette essence des enseignements est indestructible." Il se réjouit ainsi et le porta. »

Dans ce cas, l'ensemble des écoles du bouddhisme tibétain est clairement séparée en deux entités, les *dge lugs pa* et les autres. Cette conception bipolaire jaune-rouge du monde religieux tibétain n'est valable que pour les maîtres et disciples de l'école *dge lugs pa*. La seule considération possible, si l'on se fie à cette division, serait de rassembler les *dge lugs pa* « jaunes » face aux non *dge lugs pa* « rouges ».

Un autre passage de l'article de Tshe ring dpal 'byor<sup>32</sup> montre le fort attachement de l'école *dge lugs pa* à cette couleur. Il concerne l'interdiction du port du chapeau jaune à Lhasa à l'occasion de la prière du sMon lam chen mo entre 1498 et 1518. Cette période qui correspond à la naissance politique de l'école *dge lugs pa*, fut le théâtre de violentes rivalités avec le pouvoir en place, allié aux *ka rma bka' brgyud*. La ville était alors sous le contrôle des princes du *gTsang* :

« Du temps de la grande puissance du chef Rin spung pa et à cause du grand sectarisme entre les écoles, les moines de Se ra, 'Bras spung et dGa' ldan n'étaient pas autorisés à participer au *smon lam che mo*, et il y avait même une loi interdisant le port du chapeau jaune. [C'est pour cela que] les moines firent un chapeau jaune à l'extérieur et rouge à l'intérieur. Quand ils sortirent [de leurs monastères] ils durent porter leurs chapeaux retournés. Même s'il y a eu cela, ils continuèrent de porter le chapeau jaune jusqu'à aujourd'hui. »

#### *Le chapeau de Klu mes*

L'origine de la couleur jaune des chapeaux *dge lugs* remonte au maître Bla chen dGongs pa rab gsal, au début du *phyi dar*.

Ce chapeau fut donné à Klu mes par Bla chen dGongs pa rab gsal vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle. Ce dernier, issu d'une famille de *bon po*, fut ordonné moine par les mKhas pa mi gsum en Amdo du nord. Par la suite, il ordonna les dix hommes de dBus gTsang. Mais, comme le mentionne Nyang ral Nyi ma 'od zer (1136-1204)<sup>33</sup> dans l'extrait qui suit, c'est bien Grum Ye shes rgyal mtshan qui les ordonna réellement et les instruisit. Lorsque les dix hommes

<sup>31</sup> Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 36.

<sup>32</sup> Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 35.

<sup>33</sup> Cornu P., 2001, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Editions du Seuil, Paris, p. 395.

décidèrent de rentrer au Tibet central, Klu mes demanda au maître un souvenir de lui et un support (*rten*) pour la pratique. Ce dernier lui donna son vieux chapeau *bon po*.

Les différentes versions de cet évènement sont presque toutes semblables bien que chacune comporte des éléments particuliers.

Selon Dvags po rinpoche<sup>34</sup>, en lui donnant le chapeau, dGongs pa rab gsal le retourna. Or ce chapeau était bleu à l'extérieur et jaune à l'intérieur. C'est ainsi que ce modèle de chapeau jaune apparut parmi les disciples de Klu mes et se répandit ensuite parmi les *bka' gdams pa*.

Le *Chos 'byung* de Nyang ral Nyi ma 'od zer<sup>35</sup> raconte l'évènement de la manière suivante :

« Klu mes écouta le Vinaya auprès de Grum durant un an. Au moment de repartir (vers le Tibet central), alors qu'il demandait au *mkhan po* (dGongs pa rab gsal) un vêtement comme support de dévotion et un support d'offrande (*mchod gnas*), celui-ci enleva le chapeau *bon* qu'il portait, fit un carré jaune (avec de la terre) et le lui donna. Plus tard, alors que Klu mes portait ce chapeau, une fille déclara : "Il a les cheveux longs"<sup>36</sup>. C'est pourquoi il fut connu comme "Klu mes le vénérable". On peut le trouver dans tous les monastères. »

Le *Chos 'byung* de Bu ston<sup>37</sup> (1290-1364) propose une version similaire, de même que la version *bon po* décrite par Samten G. Karmay dans son ouvrage *The Treasury of Good Sayings*<sup>38</sup> :

« Klu-mes Tshul-khrims Shes-rab from dBus and others met Bon-po dGongs-pa Rab-gsal and took monastic ordination from him. Klu-mes asked the Bon-abbot to give him a relic as he was returning to dBus. The Bon-abbot, giving him an 'Obs zhu put yellow earth on the top of it and then said: 'Wear this hat in memory of me'. (The custom of) wearing a yellow hat spread from that time. The Bon-abbot prophesied that there would be innumerable monasteries and monks in dBus and gTsang ».

Dans ce passage, S. Karmay indique en note de bas de page que ce '*obs zhva* correspond physiquement au chapeau *rta zhva* dessiné par sLob dpon bsTan 'dzin rnam dag dans l'ouvrage de Snellgrove<sup>39</sup> et qu'il est fait de la peau d'un animal appelé '*obs* (animal sauvage de la famille des ursidés), ce qui nous permet de nous représenter l'aspect de ce chapeau, bien qu'il ne semble plus exister chez les bouddhistes et que seule sa couleur jaune se soit transmise jusqu'à nos jours.

Tous ces extraits montrent bien la manière dont la couleur jaune est apparue parmi les chapeaux bouddhistes. Elle ne concernait au départ que

<sup>34</sup> Dvags po rinpoche, communication orale, 2002.

<sup>35</sup> Nyang ral Nyima 'Od zer, 1987, *Chos 'byung me tog nying po sbrang rtsi'i bcud*, Gangs can rig mdzod n°5, bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Shin hva, Lha-sa, p. 450.

<sup>36</sup> Plus probablement « on dirait qu'il a les cheveux longs ».

<sup>37</sup> Bu-ston, *Chos 'byung*, mTso-sngon, 1988, p. 195.

<sup>38</sup> Karmay S.G., 2001, *The Treasury of Good Sayings, a Tibetan History of Bon*, Motilal Banarsidass Publisher, India, pp. 108-109, traduction de l'auteur.

<sup>39</sup> Snellgrove D., 1967, *The Nine ways of Bön*, Oxford University Press, GB, p. 274.

les détenteurs du Vinaya de la seconde diffusion (*phyi dar*) et, plus tard, elle fut associée à l'école *bka gdams pa* et à leur réputation de rigueur vis-à-vis du maintien des règles monastiques. Tsong kha pa revendiquait cet héritage de la tradition *bka' gdams* et, avant que l'ensemble de ses disciples ne soient désignés sous le nom de *dga' ldan pa* ou *dge lugs pa*, ils se présentaient comme les nouveaux *bka' gdams* (*bka' gdams gsar ma*)<sup>40</sup>. C'est dans cette optique que la couleur du chapeau a été changée de rouge en jaune.

Dung dkar Blo bzang phrin las explique ainsi cette filiation dans la définition qu'il donne de l'expression « *cod pan gser zhun mdzes pa'i bstan pa* »<sup>41</sup> :

« Dans quelques ouvrages historiographiques, notre tradition *dge lugs pa* est différenciée des autres par l'appellation de "doctrine du chapeau jaune" et il existe diverses explications des raisons. Anciennement, au Tibet, au début de la seconde diffusion du bouddhisme, dix érudits du dBus et du gTsang allèrent en Amdo et rencontrèrent Grum Ye shes rgyal mtshan, le disciple de Bla chen pour demander l'ordination. Avant de rentrer au Tibet central, Bla chen recouvrit son chapeau bon '*obs zhva* bleu de terre jaune et leur dit que s'ils le portaient, les enseignements du Vinaya se diffuseraient. Ainsi, le port du chapeau jaune se généralisa parmi les dix érudits de dBus gTsang et les autres détenteurs du Vinaya. De même, afin de conserver le lien de causalité favorable et de maintenir cette diffusion de la tradition du Vinaya, rJe Tsong kha pa mit aussi un chapeau jaune. Ceci est clairement expliqué dans quelques-uns de ses *rnam thar*. »

Toutefois, un extrait de bKra shis rgya mtsho<sup>42</sup> sur les chapeaux de méditation *sgom zhva* apporte des éléments nouveaux sur cette question de la couleur. Selon lui, les chapeaux n'étaient pas rouges (*dmar po*) à l'origine, mais couleur safran (*ngur smrig*). Il utilise même indifféremment les termes « safran » et « jaune » (*ser po*) :

« La plupart des paṇḍit comme les six ornements [Āryadeva, Vasubhandu, Dignāga, Dharmakīrti, Guṇaprabha et Śākyaprabha] et les deux suprêmes [Nāgārjuna et Asaṅga] ont des chapeaux de paṇḍit *pan zhu* habituels. Selon les trois dharma/corbeilles (*tripiṭaka*), la couleur appropriée étant généralement le safran (*ngur smrig*), ils les firent couleur safran.

Le grand d'Oḍḍiyāna aussi, sous sa forme de Padmasambhava, porte un chapeau jaune (*dbu zhva ser po*). Comme il a été dit : « Un chapeau enduit de poudre d'or symbole des enseignements semblables à l'or ». Par ailleurs, les bodhisattvas des traductions anciennes (*rnying ma*), traducteurs et paṇḍit, ainsi qu'Atīśa et les *bka' gdams pa* portaient principalement des chapeaux jaune safran pour la majorité. Et, avant eux, les chapeaux appropriés étaient semblables. »

<sup>40</sup> Dung dkar Blo bzang 'phrin las, 2002, *Dung dkar tshig mdzod chen mo*, krung go bod rig pa dpe skrun khang, mtsho sngon, p. 167, « *bka' gdams pa* ».

<sup>41</sup> *Idem*, p. 783.

<sup>42</sup> bKra shis rgya mtsho, 1997, pp. 123-124.

Cependant, après ces considérations, il relate l'histoire de Klu mes et dGongs pa rab gsal en précisant que c'est là que se trouve « l'origine principale du chapeau jaune » (*'di la zhva ser po ni khung 'byung che ba ni ltar ro*). De ce fait, il semble malgré tout distinguer cette couleur safran des *pañ zhu* anciens de celle jaune du *phyi dar* qui deviendra celle des *dge lugs pa*<sup>43</sup> :

« Par ailleurs, après la persécution du bouddhisme par Glang dar ma, après que les dix hommes de dBus gTsang ou les six plus renommés s'en furent au mDo Khams, une fois réalisées l'étude et la pratique du vinayapitaka, on trouve les histoires sur leur retour. C'est Grum ye shes rgyal mtshan, le « disciple-abbé » de Bla chen dgongs pa rab gsal (qui donnera plus tard la lignée de réincarnation de Karmapa) qui donna à Klu mes, le principal des dix hommes de dBus gTsang, son chapeau *bon po 'obs zhu* dont il avait changé la couleur avec de la terre jaune et ceci se répandit. Il lui dit : "Porte-le et ne m'oublie pas, et ainsi au dBus-gTsang les enseignements s'établiront". Et, selon la prophétie, dans la plupart des collèges du Vinaya avec bonheur à nouveau les enseignements du Bouddha Śākyamuni (se répandirent). Voici l'origine principale du chapeau jaune.

La lignée de rJe Tsong kha pa prend ses racines chez les *bka' gdam pa* et, afin de revenir aux sources, ils ont continué de porter des chapeaux jaunes. »

### Les variantes

Il existe deux variantes principales du chapeau de pañdit, celle des *sa skya pa* et celle des *dge lugs pa*.

#### *Les chapeaux sa zhu*

D'après les différentes sources écrites, il existerait plusieurs sortes de chapeaux *sa skya pa*. Le *bsTan bcos* de bKra shis rgya mtsho<sup>44</sup> mentionne trois sortes de *sa zhu*, mais sans préciser leur nom, tandis que Tucci et Heissig<sup>45</sup> en présentent trois qu'ils nomment tous sans distinction « *sa zhva* ». En ce qui nous concerne, nous verrons les deux formes les plus répandues [images 11 et 13].

Le premier modèle [image 11] correspond au chapeau de Sa skya Pañdita que Norbou et Turnbull<sup>46</sup> désignent comme chapeau de Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251)<sup>47</sup>. Il s'agit d'un chapeau de pañdit sans pointe au sommet élargi. Gega Lama<sup>48</sup> nomme ce chapeau *brkyang zhu*, littéralement « chapeau déplié » et situe son apparition vers la fin de la vie de Sa skya Pañdita, sans toutefois préciser les raisons ou la symbolique de cette forme

<sup>43</sup> bKra shis rgya mtsho, 1997, pp. 123-124.

<sup>44</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>45</sup> Tucci G. et Heissig W., 1973, *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, Payot, Paris, p. 169.

<sup>46</sup> Norbou T. et Turnbull C., 1969, *Le Tibet*, Editions Stock, France, section illustrations.

<sup>47</sup> Stein, R. A., 1987 (rééd.), *La Civilisation tibétaine, l'Asiathèque*, Paris, p. 43.



particulière. L'absence de pointe de même que les oreilles repliées de l'autre modèle sont expliquées de différentes façons.

Selon Tenzin Samphel<sup>48</sup>, le changement de forme serait survenu lors d'un débat entre Sa skya Paṇḍita et des *tirthika*, au sud du Tibet, à la frontière du pays de Mongs yul. Comme il restait imbattable sur le plan de la rhétorique, les hérétiques lui proposèrent de faire un concours de magie et de s'envoler dans les airs. Il leur expliqua que les vents étaient trop violents et qu'ils seraient tués s'ils s'envolaient. Pour prouver ses dires, il trancha le haut de sa coiffe de paṇḍit et la lança vers le ciel où elle fut violemment emportée au loin. Afin de cacher la partie tranchée, Sa skya Paṇḍita rabattit les deux oreilles de sa coiffe sur le dessus, ce qui lui donna l'aspect qu'on lui trouve aujourd'hui.

Selon bCo brgyad khri chen Rinpoche<sup>49</sup>, le *sa zhu* serait le même que celui de paṇḍit, mais comme le sinciput ou uṣṇīṣa de Sa skya Paṇḍita était très proéminent (tout comme celui du Bouddha), il aurait adapté le chapeau à la forme de sa tête, ce qui expliquerait cette forme ronde, opposée à celle pointue des chapeaux de paṇḍit ordinaires. Une explication de la symbolique et l'histoire de ce chapeau serait donnée dans le *Sa zhu'i bshad pa*, malheureusement, je n'ai pu trouver cet ouvrage.

Enfin, S. Arguillère<sup>50</sup> m'a communiqué une version appartenant selon lui à la tradition orale tardive. Elle raconte que, lors du voyage avec son neveu 'Phags pa à la cour de Kubilaï Khan, Sa skya Paṇḍita mourut en raison de son grand âge. 'Phags-pa fut tellement affligé par la mort de son maître qu'il coupa les oreilles de son chapeau, symboles des études et de la pratique, signifiant que plus rien de bon ne pouvait arriver. Voyant cela, le souverain lui ordonna de les recoudre car cela ne lui semblait pas être de bon augure. 'Phags pa les recousit alors, mais en les croisant sur le sommet, place du maître lors des méditations pour signifier que l'étude comme la pratique découlent du Lama et ne peuvent exister sans lui. Depuis lors, le *sa zhu* n'est plus porté avec les oreilles dépliées. On le retrouve toutefois sur certaines peintures, ainsi que porté par le maître Ngags dbang legs pa [image 12], réputé être d'une grande vertu et qui vécut au Khams entre la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup>. C'est le seul exemple trouvé d'un maître portant le chapeau de cette façon, hormis celui qui figure sur une photo de rDzong gsar mKhyen rste rinpoche.

Le second type de chapeau [image 13] a une forme identique au premier mais les oreilles sont repliées à l'avant, la droite sur la gauche, ce qui, d'après bCo brgyad Khri chen, symboliserait les bras croisés de *rDo rje 'chang*, Bouddha primordial des *gsar ma pa*, représentant l'union de la sagesse et des moyens habiles. Selon Tucci et Heissig<sup>51</sup> :

« Le bonnet des *Sa skya pa* [*sa zhu*] est analogue à ceux des lotsawas [paṇḍit ?], mais sans pointe. Comme il est aussi porté par les *Ngor pa*, on l'appelle aussi *ngor zhwa*. [...] Les deux parties latérales [*rna*] à droite et à gauche sont relevées vers le haut et liées ensemble, de sorte que la partie gauche est rabattue vers l'intérieur, la droite vers l'extérieur. La

<sup>48</sup> Tenzin Samphel, communication orale, 2003.

<sup>49</sup> bCo brgyad khri chen, communication orale, 2003.

<sup>50</sup> Arguillère, communication orale, 2003.

<sup>51</sup> Tucci et Heissig, 1973, p. 169.

partie droite est censée symboliser les Ecritures sacrées, celle de gauche les expériences mystiques vécues ».

Enfin, dans une interview accordée à la revue *Chö Yang*<sup>52</sup>, Sa skya Khri 'dzin donne une explication de la symbolique de son chapeau :

« Originally, it was the hat worn by the Pandits with the long streamers. However, it is said that later in order to represent the origin of the lineage, the Buddha Vajradhara, the streamers were folded upwards to represent him holding vajra and bell with his harms crossed. Placing the hat on your head symbolises that the guru, Vajradhara is the most important, for the source of all qualities is the guru. »

Cette dernière définition rejoint totalement celle de bCo bryad khri chen, établissant ainsi le lien entre ces deux formes de chapeaux spécifiques aux *sa skya pa* et le *pañ zhva* classique. Toutefois, ces renseignements restent concis et il serait intéressant de pouvoir étudier ce *Sa zhu bshad pa*, qui contient certainement des précisions sur la période et les circonstances de l'apparition de ces deux formes ainsi que sur leur symbolique respective.

#### *Les chapeaux dGe lugs*

Les sources écrites mentionnent plusieurs variantes *dge lugs pa* de la coiffe de paṇḍit. L'élément le plus déterminant reste leur couleur jaune, puisque cette école et, par extension, ses fidèles sont qualifiés de *zhva ser ba*, "ceux aux chapeaux jaunes". L'article du *Gangs ljongs rig gnas*<sup>53</sup> cite deux types principaux de chapeaux de paṇḍit pour les *dge lugs pa* : le *pañ ring* et le *pañ thung*. Un troisième chapeau s'en rapprocherait, le *byang chub sems zhva*.

Selon Dvags po rinpoche<sup>54</sup> ce dernier « est moins haut que le *pañ zhva* mais rond et sa partie supérieure est un peu moins pointue. Sur les côtés, les oreilles sont très courtes. Il se porte chez soi et non pendant les cérémonies. Ce chapeau sert à se protéger du froid ».

#### *Chapeaux de paṇḍit pañ ring et pañ thung*

Le chapeau de paṇḍit *pañ ring* est semblable au *pañ zhva* mais de couleur jaune, avec un sommet plus recourbé et des oreilles plus longues [images 14]. Austin Waddell<sup>55</sup> l'appelle « Pañ-zhva sne-rid'ser-po » et le décrit ainsi :

« This is a yellow variety of the red one of the same name, with the tails much lengthened by Tsoñ K'apa. It is only worn with these long

<sup>52</sup> Yeshi, Peldron & Russel, Jeremy, 1991, *Chö Yang, The Voice of Tibetan Religion and Culture, Year of Tibet Edition*, Council for Religious and Cultural Affairs, Gangchen Kyishong, Dharamsala, India, p. 72.

<sup>53</sup> Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 34.

<sup>54</sup> Dvags po rinpoche, communication orale, 2002.

<sup>55</sup> Waddell, 1993, p. 198.

tails by the Dalai Lāma, le Pan-ch'en (Tashi) Lāma, the dGah-ldan Khri-rinpo-ch'e and the Tibetan Lāma-king or regent, during the assembly (ñal-k'u) mass and empowering. It is worn with the gos-ber robes.

sNe-rin zur-zhva is worn by the abbots of the colleges and the head Lamas of the smaller monasteries ».

### Terminologie

Waddell n'est pas le seul auteur à appeler ce chapeau *sne ring*. Comme nous l'avons vu précédemment, l'expression *sne ring*, qui signifie simplement longue extrémité – sans préciser s'il s'agit du sommet (*rtse*) ou des oreilles (*rna* ou *'dab ma*) – se retrouve également chez dGe 'dun chos phel ainsi que chez A. Terentyev<sup>56</sup>.

Une autre désignation assez proche est utilisée par Norbou et Turnbull ainsi que bKra shis rgya mtsho : *rna ring* ou « longues oreilles ». Cette dernière appellation est à mettre en relation avec le *paṇ ring* de Tshe ring dpal 'byor.

Toute cette terminologie tourne autour d'un élément marquant, à savoir le sommet plus élevé et les oreilles plus longues. Gega Lama<sup>57</sup> mentionnait déjà une différence de longueur d'oreilles entre les *paṇ zhva* des *rnying ma* et des *gsar ma*. Mais en ce qui concerne le modèle de Tsong kha pa, qu'il nomme *dga' ldan pa'i dbu zhva*, la différence semble encore plus marquée. Nous verrons que la longueur des oreilles n'est d'ailleurs pas fortuite.

Comme nous l'avons vu plus haut, dGe 'dun chos phel<sup>58</sup> explique que le chapeau *sne ring* est d'origine tibétaine. Il va même jusqu'à démontrer que ce chapeau est inspiré des chapeaux de *sngags pa bon po*. Il commence par rappeler que la couleur jaune des *dge lugs pa* provient du chapeau *bon* de Bla chen :

Dans son *Chos 'byung*, Bu ston écrit que Bla chen donna à Klu mes qui portait un chapeau *bon 'obs zhu*, sur l'intérieur duquel il avait mis de la terre jaune en lui disant : « Porte-le toujours ». A cause de cela, on voit clairement que c'est un chapeau *bon zhu* auquel on a coupé les oreilles plates et changé la couleur en jaune.

D'après 'Brug chen Pad ma dkar po, c'est depuis le don de ce chapeau que la coutume de porter des chapeaux jaunes est apparue. Par conséquent, il est clair que le modèle de notre chapeau *sne ring* est un chapeau *bon po*.

A la fin de l'extrait, il analyse la forme même du chapeau :

« En général, la forme du *sne ring* et de son sommet est pointue et aiguisée comme un crochet. Si on regarde l'ensemble, c'est un chapeau de *sngags pa bon po*. La forme du chapeau elle-même nous le dit ».

<sup>56</sup> Terentyev, A., 2004, *Buddhist Iconography Identification Guide*, Narthang, St Petersburg, p. 35.

<sup>57</sup> Gega Lama, 1983, p. 117.

<sup>58</sup> dGe 'dun chos 'phel, p. 80, vol. I.

Cette interprétation osée n'est pas sans intérêt, surtout si l'on compare les images 14 et 15. Le sommet en forme de crochet se rapproche en effet de celui du *bon zhva*.

Pour revenir sur la citation de Waddell<sup>59</sup>, il existe en effet différentes longueurs d'« oreilles » qui correspondent à la place hiérarchique de celui qui le porte. Lors d'un entretien, Dvags po rinpoche<sup>60</sup> m'expliquait que tous les moines sont autorisés à porter des *rna thung*. Quant au *rna ring*, c'est un *go sa'i rtags*, un « signe de rang », par conséquent réservé aux personnes les plus élevées dans la hiérarchie.

Tshe ring dpal 'byor<sup>61</sup> décrit les deux types de chapeaux de paṇḍit chez les *dge lugs pa* et le niveau requis pour pouvoir les porter :

« Les paṇḍit érudits dans les dix sciences ont un chapeau appelé *paṇ ring* avec des oreilles longues. Les érudits dans les cinq sciences ont un chapeau appelé *paṇ thung* avec des oreilles plus petites ».

Il parle aussi d'un chapeau appelé *'bum rams pa* que peuvent porter ceux qui ont obtenu le rang de [docteur ?] aux « cent mille connaissances (*dge bshes rab 'byams pa* ?) ». Mais aucune indication n'est donnée sur l'aspect de ce chapeau. On peut alors se demander si sa forme est similaire à celle des chapeaux de paṇḍit.

Ce même article<sup>62</sup> décrit de manière détaillée la symbolique du *sne ring* qu'il nomme « *blo bzang grags pa'i dbu zhva khyad 'phags can ser po* » :

« Ainsi, l'excellent chapeau de Tsong kha pa est de couleur jaune. Le devant ressemble à deux mains jointes, symbole de l'union du saṃbho-gakāya. La couleur jaune du chapeau symbolise le nirmāṇakāya du Bouddha. Les poils bouclés du chapeau symbolisent le nirmāṇakāya du Bouddha. Les « cheveux » du chapeau symbolisent les 80.000 [84.000] enseignements. Les jointures du sommet du chapeau unissent les deux accumulations et les deux oreilles qui y sont attachées l'union des deux vérités. La soie rouge [à l'intérieur] du chapeau symbolise l'assemblée des 100.000 ḍākinī et le liseré blanc des oreilles du chapeau l'entourage des protecteurs. On l'explique ainsi et, de cette manière, chaque forme et chaque partie du chapeau est riche en symbolisme. Il rassemble toutes les conditions d'interdépendance favorables (*rten 'brel*) et c'est un objet (*gnas*) incroyable et merveilleux à voir ».

### Conclusion

Cette brève présentation nous a permis de voir que le *paṇ zhva* est bien un chapeau issu de l'Inde et adapté par la suite aux matériaux et au goût locaux. En raison des destructions des sites et œuvres bouddhiques par les vagues successives d'invasions musulmanes au XIIIe, il ne reste quasiment

<sup>59</sup> Waddell, 1993, p. 198.

<sup>60</sup> Dvags po rinpoche, communication orale, 2002.

<sup>61</sup> Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 34.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 35.

pas de preuves de son utilisation en Inde. Les rares informations disponibles ne permettent pas de situer avec précision son apparition, mais les sources tibétaines semblent indiquer une différence entre ce chapeau indien et la version tibétaine que nous connaissons.

Cette forme tibétaine est bien une évolution au sommet plus élevé et aux oreilles plus longues. A l'instar de dGe 'dun chos phel, nous pensons qu'elle résulte d'une inspiration autochtone puisant à la fois dans les chapeaux *bon po* et dans la forme des montagnes.

C'est parce qu'il est lié au statut d'érudit paṅḍit que ce chapeau s'est répandu au sein des quatre écoles bouddhiques du Tibet, en conférant à celui qui le porte un prestige et une légitimation vis-à-vis des traditions bouddhiques de l'Inde.

Les différentes écoles l'ont adapté et se le sont approprié, notamment avec les exemples *sa skya* et *dge lugs*. Bien que ces deux variantes portent des noms différents, respectivement *sa zhu* et *sne ring*, elles sont bien issues du *paṅ zhva*.

L'autre élément important est la question de la couleur qui donnera par la suite les divisions que l'on connaît et qui, selon les sources, est passée du rouge d'origine au jaune à l'époque de Tsong kha pa.

On ne sait pas avec certitude quand ce chapeau a été introduit au Tibet, même s'il semble plus que probable qu'il a été présent dès la première diffusion du bouddhisme.

Cette coiffe constitue un exemple représentatif du domaine des chapeaux religieux au Tibet car il permet d'en aborder tous les aspects (symbolique, utilisation, matériaux et variantes).

Il doit cependant rester des sources et des informations traitant à la fois de sa symbolique et même de ses origines, disséminées dans les œuvres complètes et dans les *rnam thar* des grands maîtres, et un travail d'approfondissement reste donc à poursuivre.

### Extraits

— Dung dkar Blo bzang 'phrin las, *Cod pan gser zhun mdzes pa'i bstan pa*, p. 783 :

*lo rgyus smra ba 'ga' zhig gis dge lugs pas rang nyid kyi chos lugs la zhva ser gyi bstan pa zhes btags pa'i rgyu mtshan la 'dra min sna tshogs smra ba byung mod kyang de 'dra min par / sngar bod du sangs rgyas chos lugs phyi dar 'go tshugs skabs dbus gtsang gi mkhas pa mi bcu mdo smad du phebs nas bla chen gyi slob ma grum ye shes rgyal mtshan mjal te bsnyen rdzogs zhus / bod du phyir log phebs khar de sngon bla chen gyis gnang pa'i bon po'i 'obs zhva sngon po la sa ser byugs nas mdog ser por bsgyur te khyed tshos zhva 'di gyon nas 'dul ba'i bstan pa spel bar gyis shig ces gsungs pa ltar / dbus gtsang gi mkhas pa mi bcu sogs 'dul 'dzin rnam kyis dbu zhva ser po mdzad pa dang mthun par / rje tsong kha pas kyang 'dul ba'i bstan pa gong 'phel yong ba'i rten 'brel du dbu zhva ser po bzhes pa yin zhes rje tsong kha pa'i rnam thar 'ga' zhig nang gsal ba don la gnas snyam /*

— dGe 'dun chos phel, Vol. I, p. 80 :

*bu ston chos 'byung du bla chen gyis klu mes 'gro khar bon po'i zhva 'ob zhu khog nas sa ser btab pa zhig gnang nas 'di rtag tu gyon gsungs par bris / des na*

zhva de zhva de bon zhu rna leb bcad pa la tshos ser bsgyur ba zhig yin par gsal la /  
 'brug pad dkar gyis / bla chen gyis zhva gnang pa de nas bzung zhva ser gyon pa'i  
 srol byung gsungs / de na rang re'i zhva sne ring gi phyi mo de bon zhva yin par  
 yang gsal / bod ston rnams dpal thang du zhva sne ring dang ser po gyon nas bsu ba  
 la 'ongs pas / jo bos 'dre byung gsungs nas 'jigs pa'i tshul gsungs mod / 'brom song  
 te zhva dang ber 'jog tu bcug ces so so'i rnam thar la bris pas / de na jo bo 'jigs lugs  
 des kyang zhva sne ring 'di rgya gar ram yul dbus na med dam snyam / 'on kyang  
 bhanga la'i shar ci ta ghong du snga dar gyi bstan pa nub nas mi thog gcig kyang  
 ma song bas rgad po 'ga' res nged rnams byis pa'i dus dge slong rnams zhva dmar  
 rtse phur bu'i gzugs 'dra ba gyon pa mthong myong zer / gtam te jo bo dang kun  
 mkhyen gyis kyang yul de ka rang du tsher ma lta bu'i zhva dar bar gsungs pa dang  
 shin tu 'byor bas / yang na ni khong la yang bden pa zhig yod mchis / gang ltar  
 kyang rang re rnams kyi sngon zhva sne ring dmar smug ser po sogs ci rigs par  
 gyon pa la / bu ston yab sras rnams kyi ched du zhva ser med cing phyis rje bla ma  
 slob brgyud dang bcas pa rnams kyang zhva ser nges can du mdzad pas dge ldan pa  
 la zhva ser par grags / lar zhva sne ring 'di'i dbyibs dang rtse mo'i rno cha lcags  
 kyu'i dbyibs su gnas pa sogs gang la bltas kyang sngags bon gyi zhva zhig yin pa  
 kho rang gis kha grag pa ltar 'dug /

[...]

gtam nyi tshe ba 'di lta bu re smra ba na'ang gzu bor mi gnas par chags sdang  
 'ba' zhig byed pa de yang mtshan /

— Vol. II, pp. 63-64 :

rang re bzhin rtse mo ring po sogs dbyibs sna tshogs par byed pa med / de 'dra  
 byed pa sngon gyi cho ga sogs na yang med zer bas bod rang gi srol yin par sems  
 [...] / bod kyi pha mes rnams gangs ri la brtsi bas zhva mo dang / gtor ma / lha rten  
 sogs kyi rtse mo rno rtse re yod pa zhig la dga' ba yin /

— bKra shis rgya mtsho, p. 123 :

drug pa sgom zhva ni / lar zhva'i rgyu mtshan 'di rgya gar sogs su med la sangs  
 rgyas nyid dang 'khor bcas dbu reg zhabs rjen kho na yin pa'i gsung rab rnams mdo  
 phyogs su zha [zhva] la bshad pa sogs cher med pa'ang de yin la / 'on kyang 'dul  
 ba'i bstan bcos mdo rtsa sogs na zhva'i tshig sgros tsam 'dug kyang dbyibs kha dog  
 sogs ni ma gsal la / rgyan drug mchog gnyis sogs pañdi ta rnams ni phal cher pan  
 zhu spyi mthun 'di la kha dog kyang rung ba'i chos gsum las phal cher ngur smrig  
 nyid du grub bo / o rgyan chen po'ang padma sambha'i cha byad mdzad pa la ni dbu  
 zhva ser po nyid do / de'ang ji skad du / dbu zhva gser gyi bye ma byug / bstan pa  
 gser dang 'dra ba'i rtags / sogs gsungs la gzhan yang / bho dhi sa ta snga 'gyur gyi  
 lo pañ rnams dang / jo bo rje sogs bka' gdam pa rnams phal cher dbu zhva ser po la  
 ngur smrig shas che ba yang yin la / de yan la zhva la phyogs mthun de 'dra'o /  
 gzhan yang sngon glang dar gyis bstan pa bsnuvs rjes su / dbu gtsang gi mi bcu'am  
 drug tu grags pa rnams mdo khams su byon nas 'dul ba'i sde snod kyi bsllabs  
 sbyangs sogs mthar phyin grub ste yar la phebs tshul gyi lo rgyus dag tu / bla chen  
 dgongs pa rab gsal gyi mkhas bu grum ye shes rgyal mtshan zhes karma pa na rim  
 gyi skye rgyud gyur pa des / dbus gtsang gi mi bcu'i gtso bor gyur ba klu mes la /  
 dbu zhva bon po'i 'ob zhu la sa ser gyis mdog 'gyur ba bzhes 'phro zhig gnang ste /  
 'di gyon la nga ma brjed par gyis dang dbus gtsang du bstan pa tshugs par 'gyur ro  
 / zhes lung bstan pa bzhin

p. 124 :



*'dul groa ba phal cher de la dgyes shing lar shākya'i bstan pa 'di la zhva ser po ni khungs che ba ni de ltar ro / rje tsong kha pa yang chos rgyud rtsa ba bka' gdam pa la khung bsnyegs pas dbu zhva ser po mdzad pa'o /*

— mKhan po gZhan dga', *Zhva chos bzhugs so*, p. 625-626 :

*rtaḡ tu bde chen 'khor lo gang / mdzes pa'i rgyan du bzhugs pa de / rigs brgya'i khyab bdag rdo rje 'chang / mtshungs pa med pa'i mgon de lags / de nyid phyi ltar mtshon byed pa / rgya gar paṇ zhu mdzes pa la / sde snod rin chen gsum 'dzin pa'i / brda ru rim pa gsum du byas / chos nyid 'gyur med mtshon pa'i phyir / mthing nag dar gyi chu sgril dang / thugs rje 'gro la chags pa'i brdar / zhva nyid kha dog dmar po byas / rtse mo shes rab rang bzhin te / lta ba las nas 'bebs phyir rno / bar rim bde stong ting 'dzin la / rgyun chad med phyir 'khyud mor 'khor / 'og rim tshul khrims bslab pa la / nyes skyon med phyir padmas mtshon / de lta'i bstan pa'i rin chen gang / lhad med gser dang 'dra bas ni / gser gyi tha gu'i re kha dang / rnam 'gyur dag gis mdzes par byas / gang la brten nas grub brnyes pa / zam ma chad phyir srub thag spel / des na lam dang 'bras bu'i chos / ma lus mtshon pa'i zhva mo 'di / snga 'gyur lugs bzang 'dzin rnams kyi / cod paṇ yin par gzhung las bshad / da lta kho bo'i skal bar thob / des na mtshon byed rtags kyi rdzas / gang 'di khyod la sbyin byas pas / mtshon don rnams kyang 'dzin par mdzod / ces pa'ang btsun pa gzhan phan pas spring ba dge //*

— Sangs rgyas gling pa, p. 682 :

*gon pa'i bye brag dus 'dir ltar: / paṇ zhu snang srid zil gnon zhva: / 'du tshogs chen po'i dus su gon: / [...] gzhan yang zhva rigs gsum po de: / bye brag rnam pa ci bzhin par: / dus dang gnas skabs shes par bya: / mdor na bla ma'i rten 'brel gyis: / rgyun du mi 'bral 'grogs par bya: / paṇ zhu gon pa'i che ba ni: / lha 'dre mi gsum zil gyis gnon: / pha rol [p. 683] gzhan rgyud dbang du gyur: / bdud dang bar chad 'dre ngan thul: / kun gyis bkur zhing tid du 'ong: / bag dro byin chags rang snang 'gyur: / thams cad bka' nyan bran du 'gyur: / de seogs yon tan dpag tu med: / [...]*

p. 685 :

*dgos ched rnam pa mang la yang: / rang gzhan gnas skabs rkyen gsum phyi dran: / rang nyid btsun par bya ba dang: / gzhan yid dang bar 'dren phyir dang: / gnas skabs rkyen las skyob la sogs: / dgos ched du ma ldan pa'o: / [...]*

p. 686 :

*zhi rgyas gnyis pa paṇ zhu mchog: / [...] gzhan yang zhva yi rigs rnams kyi: / gtsug tu tsa kra bzhag byas te: / rab gnas ldan pa sus gon pa: / skye bu de la byin gyis rlobs: / gnod byed gdon gyis mthong mi 'gyur / pha rol gzhen rkyen bar chad bzlog: / yon tan kun 'byungsus mthong yang: / ngan srong 'gro ba'i skye sgo gcod: / smin grol don 'bras chen po 'grub: / de ltar ldan phyir brtson par byos: /*

— Tshe ring dpal 'byor, p. 34 :

*paṇ zhva 'di la thob thang yod med thad don dngos thog bcu phrag rig par mkhas pa'i paṇḍi ta la paṇ ring zhes zhva 'dab ring ba zhig dang gnas lngar mkhas pa la paṇ thung zhes zhva 'dab cung thung ba zhig yod pa yang /*

*[...] paṇ zhva 'di'i zhva rtse mtho la rno ba ni ta ba'i yang rtse dbu ma mtshon la zhva lag gnyis ni bden gnyis mtshon pa'i don zab mo mtshon rgyu yod /*

p. 35 :

'on kyang grub mtha' gzhan tshang ma pañ zhva dang sgro btsems ma dang sgro lhug bcas pa tshang ma kha dog dmar por mdzad mod / ri bo dge ldan pa ni kha dog ser po mdzad pas zhva ser bstan pa zhes brjod don yang de ltar yin la /

[...]

tha na sde pa rin spungs pa dbang phyug che ba'i dus grub mtha' 'then 'khyer gyis se 'bras kyi dge 'dun 'dun pa rnams lha sa'i smon lam che mor zhugs mi chog pa dang / zhva ser yang gyon mi chog pa'i khrims bcas kyang / dge lugs pa'i dge 'dun rnams kyis dbu zhva phyi ser po dang nang dmar po byas par mdzad de / phyir bskyod dus dbu zhva'i nang sha phyir slog ste gsol dgos byung yang / da lta'i bar du yang zhva ser gsol ba'i rgyun mi nub par bskyang yod

[...]

lhag par zhva ser 'di'i bzo dbyibs 'di lta bur byed pa la don gyi rgyu mtshan du ma yod de / de yang / rgyal ba blo bzang grags pa'i dbu zhva khyad 'phags can ser po 'di / zhva gdong thal sbyar zung 'jug longs spyod rdzogs / zhva mdog ser po sprul sku thub pa mtshon / zhva yi spu 'khyil sprul sku thub pa mtshon / zhva yi spu nyag chos phung chos phung brgyad khri mtshon / zhva yi gong sbyor tshogs gnyis zung du 'jug / zhva 'dab zung 'brel bden gnyis zung 'jug mtshon / zhva dar dmar po mkha' 'gro 'du ba mtshon / zhva 'dab 'tshems dkar chos skyong bskor ba mtshon / zhes pa dbu zhva'i bzo dbyibs cha shas re rer yang 'di lta'i don gyis phyug cing rten 'brel gyi tshogs su mdzad pa ni ngo mtshar rmad du byung ba'i gnas su mthong zhing /

p. 36 :

pañ chen sku phreg bzhi pa blo bzang chos rgyan gyis bzhes pa'i sgom zhva dbus su ser po dang mtha' thams cad dmar pos bskor ba 'di rnying ma'i bla ma zhig gis phul bar / pañ chen mchog gis zhva 'di'i kha mdog 'di la brtag na grub mtha' gzhan gyis mtha' mtha' nas bskor ba'i dbus na rje rin po che'i bstan pa 'di nyid bstan pa'i snying po lta bur gzhom gzhigs bral ba'i rten 'brel bzang po byung zhes dgyes dgyes mdzad de gsol bar grags /

[...]

rgya gar nas dar khyab byung ba'i dbu zhva ni jo bo rjes gsol ba'i pañ zhva 'di nyid la 'ga' zhig gis jo zhva zhes pañ zhva dang mi 'dra tshul gsungs kyang deng bod du dar khyab che ba'i pañ zhva dang rtse mtho dman gyi khyad par tsam ma togs / bka' gdams glegs bam nang pañ zhva yin par gsal /

### Bibliographie

Bechert H. et Gombrich R.,  
1984 *Le Monde du bouddhisme*, Bordas, Baumes-les-Dames.

Bu ston  
1988 *Chos 'byung*, mTso sngon.

Cornu P.,  
2001 *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Editions du Seuil, Paris.

Das, Sarat Chandra,  
2000 *Tibetan-English Dictionary*, Winsome Books, reprint, India.

dGe 'dun chos phel

1990 *dGe 'dun chos-phel gyi gsung rtsom, deb dang po* (vol. I), gangs can rigs mdzod n° 10, Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, Shin hva.

1990 *dGe 'dun chos phel gyi gsung rtsom, deb nyis pa* (vol. II), gangs can rigs mdzod n° 11, Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, Shin hva.

Douglas N. et White M.,

1977 *Karmapa*, Editions Archè-Milano, Milano.

Dudjom Rinpoche,

1991 *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, 2 vols., Wisdom Publication, Boston.

Dung dkar blo bzang 'phrin las,

2002 *Dung dkar tshig mdzod chen mo*, krung go bod rig pa dpe skrun khang, mtsho sngon.

Gega Lama,

1983 *Principles of Tibetan Art: Illustrations and explanations of Buddhist iconography and iconometry according to the Karma Gardri school*, 2 vol., Jamyang Singe (publisher).

Jackson, David,

1996 *A History of Tibetan Painting*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

bKra shis rGya mtsho sogs,

1997 *gSang sngags snga 'gyur la bod du rtsed pa snga phyir byung ba rnam kyil lan du brjod pa nges pa don gyi 'brug sgra bzhugs in gSang rnying rgyan dang rol mo'i bstan bcos*, Gangs can rig mdzod n° 30, Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, Shin hva.

Karmay S.G.,

2001 *The Treasury of Good Sayings, a Tibetan History of Bon*, Motilal Banarsidass Publisher, India.

mKhan po Zhan dga',

1999 *Zhva chos bzhugs so in Rong zom chos bzang gi gsung 'bum*, vol. 2, pp. 625-26, Si khron mi rigs dpe skrun kang, Zhin hva (Lhasa).

Lama Chimpa & Chattopadhyaya, A.,

1997 *Tāranātha's History of Buddhism in India*, (1st edition Simla, 1970), Motilal Banarsidass, Dehli, India.

Nebesky-Wojkowitz R. de,

1996 *Oracles and Demons of Tibet*, Pilgrims Book House (2e éd.), Kathmandu, Nepal.

Norbou T. et Turnbull C.,

1969 *Le Tibet*, Editions Stock, France.

Nyang ral Nyima 'Od zer,

1987 *Chos 'byung me tog snying po sbrang rtsi'i bcud*, Gangs can rig mdzod n°5, bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Shin hva, Lha-sa.

Orientalis vol. 32, n° 7, septembre 2001 *The Art of Nepal*, Orientalis Magazine Ltd., Hong Kong.

Rhie, M. M. et Thurman, A. F.,

1991 *Wisdom and Compassion, the Sacred Art of Tibet*, Harry N. Abrams, Inc., New-York.

Roerich G. et Chöpel G.,

1976 *The Blue Annals*, Motilal Banarsidass (2nd ed.), Dehli.

Sangs rgyas gling pa,

1972 *Zha chos rin chen pad spungs*, in *Bla ma dgons 'dus*, v. 6, pp. 677-687, reproduced from Dudjom Rinpoche's set of xylographic prints. Gangtok, Sonam Topgay Kazi.

Snellgrove D.,

1967 *The Nine ways of Bön*, Oxford University Press, GB.

Stein, R. A.,

1959 *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Presses Universitaires de France, Paris.

1987 *La Civilisation tibétaine*, l'Asiathèque (rééd.), Paris.

Terentyev, A.,

2004 *Buddhist Iconography Identification Guide*, Narthang, St Petersburg.

Tshe ring dpal 'byor,

1995 *Bod kyi nang pa sangs rgyas pa'i dge 'dun gyi na bza' 'ga'i khyed chos*, in *Gangs ljongs rig gnas* n° 2.

Tucci G. et Heissig W.,

1973 *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, Payot, Paris.

Waddell A.,

1993 *Buddhism and Lamaism of Tibet*, Gaurav Publishing House (rééd.), New-Delhi.

Yeshe, Peldron & Russel, Jeremy,

1991 *Chö Yang, The Voice of Tibetan Religion and Culture, Year of Tibet Edition*, Council for Religious and Cultural Affairs, Gangchen Kyishong, Dharamsala, India.



Illustrations

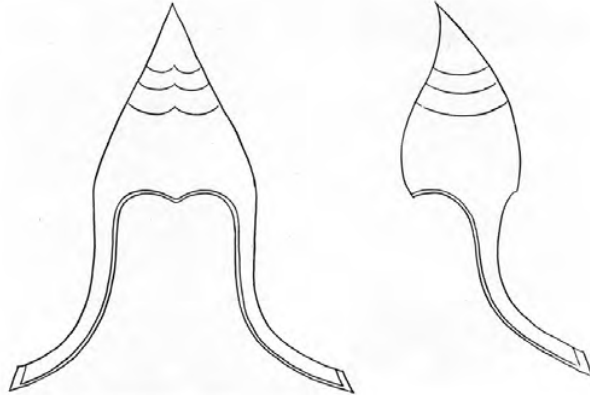


Image 1  
Chapeau de paṇḍit *paṇ zhoa*.



Image 2  
mTshan ldan mChog legs portant un *brkyang zhu* de laine épaisse.



Image 3  
Shrīmad Buddha portant un *paṇ zhva* de laine épaisse.



Image 4  
Maître indien portant un *paṇ zhva* orné de traits.





Image 5  
Maître indien portant un *paṇ zhva* particulier.



Image 6  
Maître indien portant le *paṇ zhva* aux oreilles tournées vers l'intérieur.



Image 7

Vimalamitra portant le *pan zhva* aux oreilles tournées vers l'intérieur.



Image 8

Ashtamahabhaya Tārā et détail d'un prêtre dans la posture de Vajrasattva (Période Pāla, c. IX<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle).



Image 9  
Maître indien portant le *paṇ zhva* à la manière des débatteurs.



Image 10  
Rig 'dzin chos kyi grags pa portant le *paṇ zhva* à la manière des débatteurs.

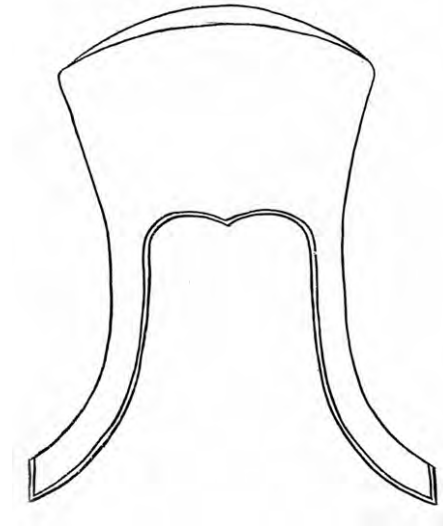


Image 11

*brKyang zhu sakyapa.*



Image 12

Ngag dbang legs pa coiffé du *brkyang zhu*.

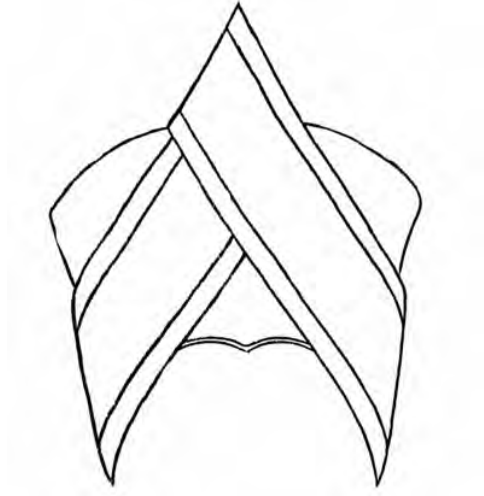


Image 13  
Chapeau *sa zhu*.

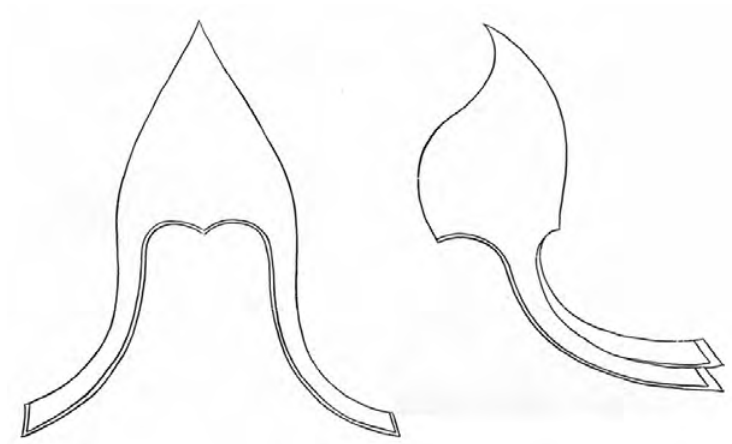


Image 14  
*Paṇ zhva dge lugs pa ou dge ldan pa'i dbu zhva*





Image 15  
*Bon zhva.*

#### Liste des illustrations<sup>1</sup>

##### Image 1

*Paṅ zhva*, planche ZA, n° 2 et 3 in Gega Lama, 1983, vol. 2.

##### Image 2

mTshan ldan mChog legs [...]. Illustrations from the 1546 Gung thang edition of the Bo dong Lam rim. Reprinted New Delhi Topgyal, 1979, in Jackson, David, 1996, Fig. 57, p. 126.

---

<sup>1</sup> Tous mes remerciements à David Jackson pour son aimable autorisation d'utiliser les images tirées de son ouvrage : Jackson, David, *A History of Tibetan Painting*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1996.



**Image 3**

Shrīmad Buddha (dPal ldan sangs rgyas). Illustrations from the 1546 Gung thang edition of the Bo dong Lam rim. Reprinted New Delhi Topgyal, 1979, in Jackson, David, 1996, Fig. 56, p. 126.

**Images 4 et 5**

Buddhas, saints and other figures. From the 1744 Derge edition of the Tanjur, originals drawn by sMad shod A 'phel. Published in J. Kolmaš (1978), in Jackson, David, 1996, Fig. 167, p. 310.

**Image 6**

Siddhas and other figures. From the Derge edition of the *Sa skya bka' 'bum*, in Jackson, David, 1996, Fig. 164, p. 307.

**Image 7**

rDzogs chen master Vimalamitra. From the 1533 Gung-thang edition of the Theg mchog mdzod, f. 2a. Original drawings by the sMan bris artist mkhas pa Dri med. courtesy of the Nepal-German Manuscript Preservation Project, in Jackson, David, 1996, Fig. 52, p. 124.

**Image 8**

Ashtamahabhaya Tārā et détail d'un prêtre dans la posture de Vajrasattva, période Pāla, c. IX<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, pierre, Dhaka museum, Bangladesh, in *Orientations*, 2001, vol. 32, n° 7, p. 68.

**Image 9**

Buddhas, saints and other figures. From the 1744 Derge edition of the Tanjur, originals drawn by sMad shod A 'phel. Published in J. Kolmaš (1978), in Jackson, David, 1996, Fig. 167, p. 310.

**Image 10**

Rig 'dzin chos kyi grags pa. Drawn by the living 'Bri bris painter sMyung la Yeshe 'jam dbyangs. Courtesy of Ngawang Tsering of Nurla, in Jackson, David, 1996, Fig. 191, p. 342.

**Image 11**

*brKyang zhu*, planche YA, n° 1, in Gega Lama, 1983, vol. 2.

**Image 12**

Ngag dbang legs pa, photo communiquée par A. Cussemane.

**Images 13 et 14**

*Sa zhu*, planche YA n° 2, et *dGe ldan pa'i dbu zhva* n° 4 et 5, in Gega Lama, 1983, vol. 2.

**Image 15**

*Bon zhva*, photo communiquée par H. Stoddard.



