

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

Ferran Mestanza (UMR 8047), Paris



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

## 1. Origines littéraires

### *a. Questions préliminaires*

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

---

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

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

<sup>2</sup> Dorénavant, *Le commentaire*.

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

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

Dans le domaine de la tibétologie, bien que ces textes constituent de vraies cartes de la géographie religieuse et philosophique indienne, leur prolifération et leurs systèmes de classification multiples en ont diminué l'intérêt aux yeux des spécialistes et ces derniers ont considéré, d'une façon générale, qu'ils n'avaient guère d'importance pour l'étude historique. Cependant, quelques auteurs [Snellgrove (1967, 1988), Karmay (1975), Ruegg (1981a), Mimaki (1981, 1982, 1994), Hopkins (1983, 1996) et Kapstein (1996), principalement] leur ont dédié des études monographiques, notamment en ce qui concerne les écoles *gsar ma ba* et le Bon. Dans ces études, on s'est référé aux *siddhāntas* comme des "classifications", "catégorisations", "taxinomies", "manuels de philosophie" ou "listes", terminologie qui a le mérite d'exprimer la fonction de ces textes mais qui reste trop vague. Un autre terme, "doxographie", semble avoir prévalu parmi tous, étant une dénomination plus pertinente pour se référer à un genre littéraire. En effet, la tradition doxographique occidentale, fondée par le *Phisikos doxai* de Théophraste (c. 372 - 288 a.n.e.), disciple d'Aristote, se compose de traités qui élaborent des histoires de la philosophie<sup>4</sup>. Il s'agit donc de traités historiques, organisés de façon chronologique. Cependant, dans le cas des *siddhāntas*, le terme "doxographie" apparaît inexact, car les *siddhāntas* ont « des buts de polémique. Ce ne sont donc pas des ouvrages d'histoire de la philosophie mais plutôt des examens contradictoires des systèmes philosophiques<sup>5</sup>. » En effet, les *siddhāntas* ne rendent pas une vision historique du développement du bouddhisme mais plutôt de sa diversité doctrinale, en vue d'établir la position philosophique d'une école face aux autres et d'en défendre le caractère prééminent.

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

<sup>4</sup> Ferrater Mora, 1994 : 937.

<sup>5</sup> Renou et Filliozat, 1996 : § 1364.

<sup>6</sup> Ferrater Mora, 1994 : 3417.

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

*b. Les sommes philosophiques*

Parmi les sommes philosophiques indiennes, les sources sanskrites principales pour l'historiographie de la philosophie indienne sont d'une part le *Sarvadarśanasamgraha* du vedāntin Śāyaṇa Mādharma (XIV<sup>e</sup> siècle), qui suit le modèle du plus ancien *Sarvasiddhāntasamgraha*, attribué selon la tradition à Śāṅkara (c. VIII<sup>e</sup> siècle), et d'autre part le *Raddarśanasamuccaya* du jaina Haribhadra (VI<sup>e</sup> siècle)<sup>7</sup>. Dans le bouddhisme, le *Tarkajvāla* de Bhāvaviveka (VI<sup>e</sup> siècle), fondateur de l'école Svātantrika, est l'une des premières sommes philosophiques dont on ait connaissance<sup>8</sup>. Au Tibet, lors des premiers contacts avérés entre des maîtres bouddhistes et des savants tibétains, sous le règne de Khri srong lde'u btsan (742 - c. 797), on constate que les principales figures du processus de diffusion du bouddhisme se servirent pour la transmission de ces doctrines de schémas siddhāntiques, forme littéraire que leurs disciples tibétains reprirent par la suite.

En effet, Śāntarakṣita (VIII<sup>e</sup> siècle), le premier abbé du *vihara* de Samye (tib. *bsam yas*), composa le *Tattvasamgraha* (*La somme des tattvas*), qui représente la somme philosophique (de type indien) la plus ancienne parmi les sources de cette période. En effet, l'auteur y expose les principales doctrines des différentes écoles philosophiques indiennes<sup>9</sup>. Kamalaśīla (VIII-IX<sup>e</sup> siècles), son disciple et protagoniste du Débat de Samye (c. 792-794), composa ensuite un important commentaire de ce texte, bien que son œuvre la plus significative reste le *Bhāvanākrama* (*Les étapes de la méditation*). Plus tard, on attribue à deux des premiers *lo tsā ba* tibétains, Ye shes sde et Dka ba dpal brtsegs (IX<sup>e</sup> siècle), la composition du *Lta ba khyad par* (*Les vues distinctes*) et du *Lta ba rim pa bshad pa* (*L'exposition sur la série des vues*), respectivement. Quant au *Lta ba'i khyad par*, il pourrait être considéré comme "le traité tibétain le plus ancien du genre des *grub mtha'* que nous connaissons<sup>10</sup>", *i.e.*, d'auteur tibétain, bien que "Ye she sde ait si bien suivi le modèle śāstraïque établi par ses devanceurs indiens que son *Lta ba'i khyad par* ne se distingue guère d'un traité de maint *paṇḍit* indien<sup>11</sup>". Il faut tenir compte également du *Bsam gtan mig sgron* (*La lampe de l'œil de la contemplation*) de Gnubs chen Sangs rgyas ye shes (IX/X<sup>e</sup> siècle), qui rend compte des principales tendances du bouddhisme caractérisant la période impériale : les deux courants du Mahāyāna qui s'opposèrent lors du Débat de Samye, à savoir le système subitiste *chan* (skt. *sakṛtprāveśikanirvikalpabhāvanā* ; tib. *cig car*

<sup>7</sup> Dasgupta, 1992 : vol. 1, p. 2.

<sup>8</sup> Ruegg, 1981b : 62.

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

<sup>10</sup> Ruegg, 1981a : 211.

<sup>11</sup> *Ibid.* : 227.

'jug pa'i sgom) et le système graduel Mādhyamika (skt. *kramaprāveśikabhāvanā* ; tib. *rim gyis 'jug pa'i sgom*), ainsi que les tantras du Mahāyoga et le Dzogchen. Bien qu'il présente une classification quadruple des écoles bouddhiques, en suivant probablement le modèle classificatoire de l'école chinoise Tendai<sup>12</sup>, on ne peut pourtant pas le considérer comme un traité scolastique et, de cette façon, non plus une somme philosophique.

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

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

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

<sup>13</sup> Karmay, 1988b : 137.

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

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

Le texte présente donc une structure fondamentale qui permettra la formulation ultérieure d'un modèle siddhāntique propre au bouddhisme tibétain, celui des "Neuf étapes de la voie"<sup>15</sup>. En effet, un trait caractéristique de la pensée de l'école Rnying ma, mais aussi du Bon<sup>16</sup>, est l'organisation de son corpus doctrinal selon un système composé de neuf étapes qui, de façon graduelle et propédeutique, aboutissent à l'enseignement de la Grande Perfection, la voie supérieure (tib. *theg mchog*) dans ces deux écoles. Trace des origines du Dzogchen au sein de l'école Rnying ma, le système des "Neuf étapes de la voie" est ainsi une formulation propre au bouddhisme tibétain sans équivalents ou précédents avérés dans l'histoire du bouddhisme<sup>17</sup>. Tout en relevant du genre littéraire classique indien des sommes philosophiques, elle intègre d'une façon originale l'une des doctrines fondamentales du bouddhisme Mahāyāna, celle des étapes de la méditation (skt. *bhāvanākrama* ; tib. *sgom rim*), propre aux textes qui décrivent la progression graduelle sur le chemin de la délivrance (skt. *muktimārga* ; tib. *thar lam*). Ainsi, la somme philosophique des "Neuf étapes de la voie" donne à l'exposition des systèmes philosophiques une structure graduelle propre aux étapes de la pratique méditative, intégrant approches méditatives (skt. *naya*; tib. *tshul*) et vues philosophiques (skt. *dr̥ṣṭi*; tib. *lta ba*).

## 2. Origines philosophiques

### a. La composition d'une somme philosophique originale

Depuis le séjour au Khams de l'*ācārya* Smṛtijñānakīrti (fin X<sup>e</sup>-début XI<sup>e</sup> siècle), censé être le dernier traducteur des tantra anciens<sup>18</sup>, la systématisation des doctrines des anciennes traductions des tantra précédents (tib. *gsang sngags snga 'gyur rnying ma*)<sup>19</sup> subit un long processus dans lequel il fallut faire face aux réfutations et controverses dues au renouveau du bouddhisme au Tibet à partir du XI<sup>e</sup> siècle. Cette période se caractérisa par la prééminence des courants

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

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

<sup>17</sup> Karmay, 1988b : 148 et Kapstein, 2000 : 13.

<sup>18</sup> Karmay, 1998a : 76.

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

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

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

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

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

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

<sup>21</sup> Karmay, 1988b : 125.

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

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

« — Tel qu'il est énoncé dans *La guirlande des vues sur les préceptes essentiels*, il est aussi l'enseignement de la voie en neuf parties : les trois classes de caractéristiques, les trois classes de tantras externes et les trois classes de tantras internes<sup>22</sup>. »

En effet, comme tout *siddhānta* relève d'une "vue" portant sur l'ensemble des systèmes de pensée, c'est-à-dire la façon par laquelle une tradition considère ses propres doctrines en relation avec celles d'autres traditions selon un modèle hiérarchique, et qui provient d'une écriture faisant autorité (tib. *gzhung*), Rong zom donne comme source, pour le *siddhānta* de l'école Rnying ma, les "préceptes essentiels" de Padmasambhava sur le *Gsang ba snying po*.

#### b. Le *Gsang ba snying po*

Le *Tantra de la matrice essentielle*<sup>23</sup>, tantra racine (skt. *mūlatantra* ; tib. *rtsa rgyud*) parmi les dix-huit tantras du cycle du Filet d'Illusion (skt. *māyājāla* ; tib. *sgyu 'phrul drwa ba*), du Mahāyoga (tib. *rnal 'byor chen po*), est donc pour Rong zom la source ultime du système *siddhāntique* des "Neuf étapes de la voie". Mais, comme Rong zom lui-même l'explique dans le *Dkon cog 'grel*, le *Gsang ba snying po* affirme l'existence de cinq voies doctrinales :

« — Ainsi, bien qu'on fasse tourner la roue de la doctrine avec des approches différentes, selon les disciplines, on énonce 84.000 portails de la doctrine à partir de cinq voies. A part celles-là, on enseigne les cinq systèmes philosophiques, dont l'aboutissement est le suprême *Gsang ba'i snying po*, qui énonce les différentes disciplines. Les cinq voies sont : la voie des dieux et des hommes, la voie des auditeurs, la voie des bouddhas pour-soi, la voie des bodhisattvas et la voie essentielle insurpassable<sup>24</sup>. »

<sup>22</sup> *Dkon cog 'grel* : 47. 7-9. *theg pa ni nram pa dgur bstan pa yang yod de/ man ngag lta ba'i phreng ba las gsungs pa ltar/ mtshan nyid sde gsum dang/ phyi rgyud sde gsum dang/ nang rgyud sde gsum mo/*

<sup>23</sup> Sous le titre complet de *Gsang ba snying po de kho na nyid nges pa* voir H. Ui et al. (éd.) *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*. Sendai, Tōhoku University, 1934, n° 832 ; *Bka' 'gyur* (Otani n. 455) et *Rnying ma rgyud 'bum* (éd. Sde dge, vol. 8, fol. 1b-26.a).

<sup>24</sup> *Dkon cog 'grel* : 43.13-20. *de ltar tshul sna tshogs kyi chos kyi 'khor lo bskor ba de dag kyang/ 'dul ba'i dbang gis theg pa lnga yi sgo nas chos kyi sgo mo bryad khri bzhi stong gsungs shing gsung bar 'gyur la/ de dag las kyang grub pa'i mtha' lnga zhig ston te/ de dag gi mthar thug pa ni dpal gsang ba'i snying po de kho na nyid nges pa 'di nyid yin no zhes shes par bya'o/ de la 'dul ba'i dbang gis gsung gis 'dul ba'i bye brag gol theg pa lnga ni/ lha dang mi'i theg pa dang/ nyan thos kyi theg pa dang/ rang byang chub kyi theg pa dang/ byang chub sems dpa'i theg pa dang/ gsang ba bla na med pa'i theg pa'o/*

On trouve ensuite, dans le III<sup>e</sup> chapitre du *Gsang ba snying po* l'exposition de ces cinq voies en tant qu'adéquation des multiples doctrines aux différents moyens nécessaires pour discipliner (tib. *'dul ba*) les êtres :

« — Selon la discipline, la voie des dieux et des hommes, la voie des auditeurs, la voie des bouddhas pour-soi, la voie des bodhisattvas et la voie tantrique insurpassable énoncent 84.000 doctrines en tant qu'antidotes aux 84.000 afflictions conceptuelles de l'ignorance<sup>25</sup>. »

En effet, ce sont les cinq classes d'êtres selon les cinq types de destinées (tib. *'gro ba*) qui déterminent en fait le schéma siddhāntique du *Gsang ba snying po*, tel qu'il est exposé au début du même chapitre :

« — Chaque grand bouddha bienheureux, grâce aux quatre disciplines<sup>26</sup>, agit pour le bien des cinq classes d'êtres<sup>27</sup>. »

C'est pourquoi, à partir des cinq types d'existence, on établit cinq cheminements différents, selon le sens de la notion de "voie" (tib. *theg pa*), tel que l'expose Rong zom dans le *Dkon cog 'grel* :

« — L'étymon de ce qu'en général on appelle "voie" c'est "*yāna*", puisque c'est le terme qui indique "l'action d'aller" et donne l'image du "chemin". Le parcours permet de pouvoir accéder, par exemple, au *nirvāṇa*, à l'ensemble des écritures et même à son contenu. Les cinq voies parfaitement établies sont expliquées complètement par le suprême *Gsang ba'i snying po*. Quant aux voies en accord avec les écritures de la parole du Bouddha on ne peut pas en saisir exactement le nombre<sup>28</sup>. »

### c. L'herméneutique de la voie en neuf parties

Mais alors, comment expliquer la transition entre les cinq voies exposées dans le tantra racine, en passant par les sept voies décrites par le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, et les neuf voies dont Rong zom parle<sup>29</sup> ? Il faut se reporter au XIII<sup>e</sup> chapitre du *Gsang ba snying po*, où l'on peut trouver un bref exposé sur l'herméneutique du sens des tantras (tib. *rgyud kyi bshad thabs*) :

<sup>25</sup> *Gsang ba snying po* : 7a.2-3. *'dul ba'i dbang gis lha dang mi'i theg pa dang/ nyan thos kyi theg pa dang/ rang byang chub kyi theg pa dang/ byang chub sems dpa'i theg pa dang/ bla na med pa sngags kyi theg pas/ ma rig pa'i rnam par rtog pa nyon mongs pa stong phrag brgyad cu rtsa bzhi'i gnyen por/ chos stong phrag brgyad cu rtsa bzhi gsungs sol.*

<sup>26</sup> La discipline par les grands mérites du corps d'un bouddha (tib. *sku bsod nams chen pos 'dul ba*), la discipline par la perception directe de l'esprit d'un bouddha (tib. *thugs mngon sum pas 'dul ba*), la discipline par des miracles inconcevables (tib. *rdzu 'phrul bsam gyis mi khyab pas 'dul ba*) et la discipline par la connaissance de la parole d'un bouddha (tib. *gsung rig pas 'dul ba*).

<sup>27</sup> *Ibid.* : 6b.3-4. *thub pa chen po bcom ldan 'das re res 'dul ba rnam pa bzhis 'gro ba lnga'i don mdzad/ Les cinq classes d'êtres sont les êtres des enfers, les preta, les animaux, les humains et les dieux (avec les asura). On pourrait penser aussi que le terme "'gro ba lnga" fait référence aux "rigs lnga", les cinq gotra exposés dans le Laṅkāvatārasūtra : śrāvāgotra, pratyekagotra, tathāgatagotra, aniyatagotra et agotra (Cf. Suzuki, 2003 : § 20).*

<sup>28</sup> *Dkon cog 'grel* : 46.15-20. *spyir theg pa zhes bya ba'i nges tshig ni/ ya na zhes bya ba 'gro ba'i bya ba ston pa'i tshig yin pas tshig gzugs por lam la bya'ol/ brgyud nas ni mya ngan las 'das pa dang/ gzhung gi tshogs dang/ brjod bya lta bu la yang 'jug par shes par bya'ol/ theg pa lngar rnam par gzhag pa 'di ni/ dpal gsang ba'i snying po 'di nyid kyi dbang du bshad par zad kyi/ bka' spyi'i gzhung la grags pa ltar na theg pa la ni grangs nges pa kho na gzung du yod pa ma yin tel.*

<sup>29</sup> Cf. note 22.



« — L'objet de la non compréhension, de la compréhension déviée, de la compréhension partielle, de la compréhension incomplète, de la discipline, de l'esprit, de l'essence [de l'esprit] et de l'essence immanente [de l'esprit], reste occulte et secret à cause des sentences qui, en s'appuyant sur la juxtaposition de mots construits avec des graphèmes et des phonèmes, le définissent. Ainsi, sa révélation demeure dans l'esprit adamantin du maître<sup>30</sup>. »

Ce passage du *Gsang ba snying po* interpolé dans *Le commentaire* n'est que la suite de la citation que le *Man ngag lta ba'i phreng ba* donnait déjà pour définir l'approche de la Grande Perfection. Elle permet à Rong zom d'approfondir l'exégèse du *Gsang ba snying po*, déjà initiée par le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, afin d'accorder les deux sources en identifiant chacun des niveaux herméneutiques du *Gsang ba snying po* avec les voies doctrinales exposées par le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, i.e. en révélant le sens caché (tib. *sbas don*), tel que le soutient le tantra lui-même<sup>31</sup>. Ainsi, la non compréhension (tib. *ma rtogs*) est celle des agnostiques (tib. *phyal ba*) et des matérialistes (tib. *rgyang 'phen*) ; la compréhension déviée (tib. *log par rtogs*) est celle des nihilistes (tib. *mur thug pa*) et des éternalistes (tib. *mu steg pa*) ; la compréhension partielle (tib. *phyogs rtogs*) est celle des auditeurs (tib. *nyon thos*) et des bouddhas pour-soi (tib. *rang sangs rgyas*) ; la compréhension incomplète (tib. *yang dag nyid ma rtogs*) est celle des bodhisattvas (tib. *byang chub sems dpa'*) ; la discipline (tib. *'dul ba*) est l'objet des Kriyātantras (tib. *bya ba'i rgyud*) ; l'esprit (tib. *dgongs pa*) est l'objet des Yogatantras (tib. *rnal 'byor rgyud*) ; l'essence de l'esprit (tib. *gsang ba*) est l'objet de l'approche du Mahāyoga (tib. *rnal 'byor chen po'i tshul*) ; et enfin, l'essence immanente de l'esprit (tib. *rang bzhin gsang ba*) est l'objet de l'approche de la Grande Perfection (tib. *rdzogs pa chen po'i tshul*)<sup>32</sup>.

En effet, l'utilisation du schéma en huit catégories du *Gsang ba snying po*, sert à Rong zom de "pont" pour expliquer la formation de la somme philosophique des "Neuf étapes de la voie" à partir du *Man ngag lta ba'i phreng ba*, où le "yoga interne" (tib. *rnal 'byor nang pa*), qui correspond au Mahāyoga, était en fait la septième et dernière voie. Dans son commentaire, Rong zom reste fidèle au texte racine et ne mentionne que sept voies, en prenant comme moyen herméneutique (tib. *bshad thabs*) les huit catégories du *Gsang ba snying po*. Il fait en sorte que la notion de Dzogchen n'indique plus une étape méditative appartenant au Mahāyoga, mais une "voie" en soi, ce qui établit les bases

<sup>30</sup> *Le commentaire* : 303.7-10. *ma rtogs pa dang log par rtogs/ phyogs rtogs yang dag nyid ma rtogs/ 'dul ba dgongs pa gsang ba dang/ rang bzhin gsang ba'i don rnam ni/ yi ge sgras btags ming tshogs la/ brten(d) pa'i tshig gis rab mtshon te/ khong nas gab sbas don 'byin(d) pa/ ston pa rdo rje'i thugs la gnas/*. Le passage correspond à *Gsang ba snying po* : 23a.1-2.

<sup>31</sup> Le "sens caché", qui est l'une des Quatre méthodes d'explication (tib. *bshad tshul bzhi*) du système herméneutique des Sept ornements (tib. *rgyan bdun*) et l'un des Six extrêmes (tib. *mtha' drug*) ou Six préceptes (tib. *gdams ngag drug*), est en effet associé à la phase d'accomplissement (tib. *rdzogs rim*) dont le *Gsang ba snying po* fait l'exposition (Cf. Broido, 1981). On peut ainsi penser que ce passage signale la clef interprétative du tantra et justifie l'emprunt qu'en fait Rong zom dans *Le commentaire*. Cf. aussi Pierre Arènes (1998) : "Herméneutique des tantra : étude de quelques usages du 'sens caché' ", in *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 21, n°2, pp. 173-227.

<sup>32</sup> *Le commentaire* : 303.11-304.8.

exégétiques pour la formation d'un système à neuf voies<sup>33</sup>. Mais, plus encore, Rong zom développe son analyse en prenant la définition que donne le *Man ngag lta ba'i phreng ba* du principe des "trois étapes de la génération et de l'accomplissement"<sup>34</sup> (tib. *bskyed rdzogs gsum*) comme "la génération graduelle de trois *samādhis*"<sup>35</sup>, en les interprétant en tant que moyens herméneutiques :

« — Même si on établit l'approche du yoga interne par le biais des trois approches de la génération, de l'accomplissement et de la grande perfection, les tantras ont une source unique. Mais si l'approche de la méditation du *maṇḍala* des divinités est unique, par rapport aux différents discernements et aux capacités contemplatives des yogins, [la méditation] est expliquée en trois approches. Et pour chaque écriture, il y a une prédominance majeure ou mineure des trois approches [...] [puisqu] les approches sont des moyens et des portes pour pénétrer le sens<sup>36</sup>. »

On voit donc comment Rong zom explique la pratique méditative à travers la méthode épistémologique et herméneutique propre à la scolastique du bouddhisme Mahāyāna indien. C'est peut-être pour répondre au besoin de démontrer l'authenticité des doctrines de la Grande Perfection, objet de controverse et réfutations, notamment dans le contexte de la tradition naissante Bka' gdams<sup>37</sup>.

#### d. Le surpassement des voies par le Dzogchen

Il faut comprendre aussi que la singularité du système des "Neuf étapes de la voie" réside aussi dans le fait qu'il dépasse la structure graduelle des sommes philosophiques. En effet, en plus des cinq voies du *Gsang ba snying po*, Rong zom répertorie dans le *Dkon cog 'grel* différentes énumérations possibles des

<sup>33</sup> Voir ci-après.

<sup>34</sup> L'étape de la génération (tib. *bskyed rim*), l'étape de l'accomplissement (tib. *rdzogs rim*) et leur complétion totale (tib. *rdzogs chen*).

<sup>35</sup> *Man ngag lta ba'i phreng ba* : 294.2-3. *ting nge 'dzind rnam pa gsum rim gyis bskyed/*. Il faut noter aussi que Buddhaguhya, l'un des trois introducteurs du *Gsang ba snying po* au Tibet, selon la tradition, divise la phase d'accomplissement en trois catégories de *samādhi*, dont la dernière est appelée "*rdzogs pa'i rdzogs pa*" et que dans les tantra *gsar ma ba*, le terme "*rdzogs chen*" apparaît aussi comme l'aboutissement de la pratique du "*rdzogs rim*" (Karmay, 1988b : 138). La critique de Sakya Paṇḍita (1182-1251) du système des "Neuf étapes de la voie" est basée aussi sur l'affirmation que "*yoga*", "*mahāyoga*", "*anuyoga*" et "*atīyoga*" seraient des niveaux de *samādhi* et non des niveaux tantriques, et que l' "*atīyoga*" serait l'équivalent de "*rang byung ye shes*", le fruit du "*rdzogs rim*" (Karmay, 1988b : 147-148). En effet, dans le *Sdom gsum gyi rab tu bye ba'i bstan bcos* (fol. 62b.6), il affirme que "la vue de l'Atiyoga est la connaissance primordiale mais n'est pas une voie" (Dudjom Rinpoche, 1991 : 907). Cependant, quelques maîtres *dge lugs pa*, comme le Paṇ chen Blo bzang chos kyi rgyal mtshan (1567-1662), acceptèrent le *Man ngag lta ba'i phreng ba* en tant qu'œuvre originale du Dzogchen (Karmay, 1998a : 96).

<sup>36</sup> *Le commentaire* : 334.2-6 [...] 341.7. *rnal 'byord nang pa'i tshul la/ bskyed rdzogs rnam pa gsum gyi tshul gsum du gzhas pa' ni/ rgyud kyi gzhung gcig gam/ lha'i dkyil 'khor gcig bsgom pa'i tshul la' ang/ rnal 'byord pa shes rab dang ting nge 'dzind gyi stobs che chung gi bye brag gis/ tshul gsum du bshad pa yin la/ gzhung so so la yang tshul gsum gyi shas che chung gi bye brag yod do [...] don la 'jug pa'i thabs dang sgo ni tshul lo/*.

<sup>37</sup> Dans le décret royal (tib. *bka' shog*) de Pho brang Zhi ba 'od (1092), le *Do rje 'da' ka ma*, texte subsidiaire du *Man ngag lta ba'i phreng ba*, d'après Sog zlog pa, fait partie des textes réfutés et il est dit à son propos que « les théories de la Grande Perfection sont mélangées avec les doctrines hindoues » (Karmay, 1998a : 37).

voies doctrinales<sup>38</sup> : la voie unique d'après le *'Phags pa rtogs chen phyag rgya pa* ; les deux voies, *i.e.* le Hīnayāna et le Mahāyāna ou le Lakṣaṇayāna et le Vajrayāna ; les trois voies, *i.e.* le Śrāvakayāna, le Pratyekabuddhayāna et le Anuttarayāna ; les quatre voies, selon le *Ma mo gsang ba'i thig le* de Padmasambhava, *i.e.* le Lakṣaṇayāna, le Kriyātantrayāna, le Caryātantrayāna et le Yogatantrayāna, qui est une classification des tantras inférieurs ; les cinq voies d'après le *Gsang ba snying po* ; les neuf voies d'après le *Man ngag lta ba'i phreng ba* ; les 84.000 portails ; les voies illimitées, d'après le *Laṅkāvatārasūtra* ; et même l'absence de voie, d'après le *Laṅkāvatārasūtra*<sup>39</sup>, le *Dkon cog brtsegs pa* et les tantras.

Alors, face à cette multiplicité et à cette impossibilité de compter les doctrines et les voies, le *Dkon cog 'grel* explique comment le Dzogchen transcende en fait les *siddhāntas*, *i.e.* les approches graduelles :

« — Toutes les voies jaillissent de la Grande Perfection et, puisque les enseignements y aboutissent [...] et que toutes les voies bouddhiques expliquent l'égalité de toutes les doctrines et la concordance des résultats [...], l'accomplissement correct de toutes les pratiques est la Grande Perfection<sup>40</sup>. »

En effet, la supériorité du Dzogchen dans les "Neuf étapes de la voie" lui permet d'embrasser et de réfuter les autres systèmes philosophiques et garantit, ainsi, sa "canonicité" :

« — Le sens du terme "écritures canoniques", à part d'être celui d'"āgama", est aussi celui de "support" ou de "base". Mais même si la caractéristique de la parole du Bouddha est de prévaloir complètement, même avec tous les discours du Bouddha, on ne peut ni enseigner l'approche de la Grande Perfection ni la contredire. Et comme on ne peut pas l'éblouir, l'approche de la Grande Perfection peut enseigner tous les systèmes philosophiques de toutes les voies doctrinales, sans les mélanger les uns avec les autres, et elle arrive ainsi à les réfuter tous<sup>41</sup>. »

Et ainsi, selon la vue du *maṅḍala* de l'approche de la Grande Perfection (tib. *rdzogs pa chen po'i tshul gyi dkyil 'khor*), même le chemin se trouve transcendé :

<sup>38</sup> *Dkon cog 'grel* : 46.20-47-21.

<sup>39</sup> En fait le *Laṅkāvatārasūtra* expose l'existence de diverses voies comme moyen propédeutique, puisque les voies restent innombrables tant que l'esprit poursuit sa quête. Ainsi, il expose les cinq voies (skt. *devayāna*, *brahmāyāna*, *śrāvakayāna*, *pratyekabuddhayāna* et *tathāgatayāna*), les trois voies (skt. *triyāna*, *yānatraya*) et la voie unique (skt. *ekayāna*), même si, en fait, « quand il y a une révolusion dans l'esprit alors il n'y a pas ni voie ni voyageur » (Cf. Suzuki, 2003 : § 21, 56).

<sup>40</sup> *Dkon cog 'grel* : 131.14-24 : *theg pa thams cad rdzogs pa chen po las byung zhing der gtan la phab par ston pa'i phyir [...]* sangs rgyas kyi theg pa thams cad ni chos mnyam pa nyid dang mthun pa'i 'bras bu yin par bshad do/ [...] grub pa'i mtha' thams cad kyang phyin ci ma log par mthar thug pa ni rdzogs pa chen po yin/.

<sup>41</sup> *Theg chen tshul 'jug* : 474.8-14. *lung zhes bya ba'i don ni/ a ga ma zhes bya ba'i sgra gzhan las 'ongs pa la yang bya/ rten dang gzhir gyur pa la'ang bya ste/ dngos su rgyal ba'i bka'i mtshan nyid la bya/ de lta bu'i bka' thams cad kyi kyang rdzogs pa chen po'i tshul ston par byed kyang mi nus/ gnod pa sgrub par byed kyang mi nus tel/ zil gyis gnon mi nus la/ rdzogs pa chen po'i tshul gyis ni/ theg pa thams cad kyi grub pa'i mtha' thams cad kyang so so ma 'dres par ston par byed kyang nus la/ thams cad sun 'byin par byed kyang nus tel/.*

« — Tous les phénomènes indissociables du *samsāra* et du *nirvāna* sont complètement éveillés originellement dans la nature du *maṇḍala* du corps, de la parole et de l'esprit, et on ne les accomplit pas par un chemin<sup>42</sup>. »

C'est donc face à l'absence d'un système philosophique et même d'un cheminement graduel qu'il faut comprendre le sens des "préceptes essentiels" (skt. *upadeśa* ; tib. *man ngag*) dans le contexte du Dzogchen puisque, pour l'école Rnying ma, l'Atiyoga est en effet associé aux *man ngag*.

« — Les tantras internes se divisent en trois classes : les tantras du Mahāyoga, qui enseignent principalement les moyens pratiques et la phase de développement ; les āgamas de l'Anuyoga, qui enseignent principalement le discernement et la phase d'accomplissement ; et les préceptes essentiels de l'Atiyoga, qui enseignent principalement la connaissance primordiale non duelle<sup>43</sup>. »

L'exégèse de Rong zom corrobore cette vue et explique ainsi l'importance et le rôle des "préceptes essentiels", dans le *Dkon cog 'grel* :

« — La synthèse du sens des différents enseignements en tant que préceptes essentiels, c'est l'enseignement définitif [...] : afin d'enseigner le cœur des préceptes essentiels de tous les bouddhas, on parle de l'accomplissement spontané dans la grande perfection primordiale, ce qui veut dire que, sans altération ni accomplissement par un chemin ou par des remèdes, tout est la nature éveillée originelle<sup>44</sup>. »

On voit comment les préceptes essentiels deviennent le moyen herméneutique qui permet d'accorder la vue du Dzogchen, au-delà des voies, avec les multiples voies graduelles :

« — D'abord, afin de montrer le sens général des préceptes essentiels, il faut comprendre que la distinction entre "l'objet de la non compréhension, de la compréhension déviée, de la compréhension partielle, de la compréhension incomplète, de la discipline, de l'esprit, de l'essence [de l'esprit] et de l'essence

<sup>42</sup> *Dkon cog 'grel* : 196.3-5. 'khor ba dang mya ngan las 'das pa'i chos thams cad dbyer med par sku gsung thugs kyi dkyil 'khor gyi rang bzhin du ye nas mngon par rdzogs par sangs rgyas pa yin gyil lam gyis bsgrub pa ni ma yin no/.

<sup>43</sup> Cf. "Preface", in *Bka' ma*, vol. 5 (ca). Gangtok, Ngagyur Nyingmay Sungrab, 1975 : *gsang sngags nang gi rgyud la/ thabs bskyed rim gtso bor ston pa rgyud ma ha yo ga/ shes rab rdzogs rim gtso bor ston pa lung a nu yo ga/ gnyis med ye shes gtso bor ston pa man ngag a ti yo ga ste gsum las/*. En effet, selon la vue *rdzogs chen*, *man ngag* est synonyme d'*atiyoga* et c'est donc ainsi qu'il faut comprendre le titre du *Man ngag lta ba'i phreng ba*, i.e. l'exposition d'une "guirlande de vues" au sommet de laquelle se trouvent les "préceptes essentiels" de la Grande Perfection, l'enseignement qui transcende la diversité des vues. Il faut tenir compte aussi du fait que, dans l'école Rnying ma, on distingue entre "*man ngag lugs*" et "*khyad par lugs*" (ou "*rgya che ba'i lugs*"), pour indiquer, dans le premier cas, le système directe de la Grande Perfection et, dans le second, les multiples systèmes graduels sūtriques et tantriques. Ce binôme est appelé aussi "*man ngag*" et "*gzhung*", d'où par exemple l'expression "*grub mtha' gzhung*" (Communication personnelle de Lama Tenzin Samphel).

<sup>44</sup> *Dkon cog 'grel* : 192.16-23 : *bslab pa'i mtha' rnam las don man ngag tu bsdu ba nyid bslab pa'i mtha' gcig yin no/ [...] sangs rgyas thams cad kyi man ngag gi snying po bstan pa'i phyir/ chos thams cad ye nas rdzogs pa chen por lhun gyis grub pa zhes bya ba ni/ lam dang gnyen pos bcos shing bsgrub tu med par ye nas sangs rgyas pa'i rang bzhin gang yin pa'ol/*

immanente [de l'esprit]", c'est la base des préceptes essentiels par laquelle chaque esprit réalise le sens correct selon son potentiel<sup>45</sup>. »

Finalement, dans le *Theg chen tshul 'jug*, le Dzogchen prend sa place dans les "Neuf étapes de la voie", au centre (dans la nature essentielle), si l'on comprend le système en tant que *maṇḍala*, ou au sommet si on le compare à une montagne ou *axis mundi* :

« — Ainsi, cette approche de la Grande Perfection, dépourvue de toutes les vues, est le sommet de toutes les voies, le roi de toutes les écritures, l'essence de tous les discours, l'exégèse générale de tous les tantras, l'esprit profond de toutes les pensées, le cœur de tous les préceptes essentiels<sup>46</sup>. »

Cette conception du sommet (tib. *yang rtse*) des multiples voies donnera lieu à l'image de la "montagne à neuf étages" ou "échelle à neuf marches" qui caractérise l'exposition des "Neuf étapes de la voie" de l'école Rnying ma. En effet, une fois que le système théorique fut établi dans le contexte de la scolastique bouddhique et des doctrines tantriques, on élaborait des discours alternatifs dans le but d'ancrer la tradition Dzogchen, non seulement dans le bouddhisme, mais aussi dans le tréfonds de la civilisation tibétaine. En ce sens, il semble que, dans l'école Rnying ma, les mythes, qu'ils soient d'origine tibétaine ou indienne, aient eu la fonction de justifier les doctrines<sup>47</sup>.

### 3. Origines mythologiques

#### a. L'échelle à neuf marches

Dans l'un des cultes les plus caractéristiques de la religiosité tibétaine, le culte aux divinités tutélaires (tib. *'go ba'i lha*), on compte le culte aux dieux du terroir (tib. *lha yul*), aux dieux des arbres (tib. *shing lha*), aux divinités de l'eau (tib. *klu*), aux dieux de la montagne (tib. *ri lha*), etc. Ce dernier en particulier, qui jadis fut associé à la royauté, possède une importance spéciale. Le culte aux montagnes (tib. *gnas ri*), comme demeure de la divinité ancestrale, n'est pas seulement exclusive de la royauté, mais de toute la civilisation tibétaine, dans laquelle chaque communauté rattache l'origine de ses ancêtres à une divinité-montagne locale<sup>48</sup>.

Ainsi, dans les mythes d'origine de la dynastie impériale tibétaine, on trouve des descriptions de la façon dont les empereurs tibétains (tib. *btsan po*<sup>49</sup>),

<sup>45</sup> Ibid. : 193.1-6. *de la dang po man ngag gi spyi'i don bstan pa'i phyir/ ma rtogs pa dang log par rtogs/ phyogs rtogs yang dag nyid ma rtogs/ 'dul ba dgongs pa gsang ba dang/ rang bzhin gsang ba'i don rnams ni/ zhes gsung te/ rtsal 'phang mtho dman gyi khyad par gyis/ so so'i blo'i rtogs tshod kyi don 'di rnams kyang phyin ci ma log pa'i don rtogs pa'i man ngag gi gzhi yin pas/ de bas na man ngag gi spyi'i don zhes bya'ol.*

<sup>46</sup> *Theg chen tshul 'jug* : 473.17-20. *De ltar na lta ba thams cad dang bral ba'i rdzogs pa chen po'i tshul 'di ni/ theg pa thams cad kyi yang rtse/ lung thams cad kyi rgyal po/ gsung rab thams cad kyi nying khu/ rgyud thams cad kyi spyi 'grel/ dgongs pa thams cad kyi zhe phugs/ man ngag thams cad kyi snying po zhes bya'ol.*

<sup>47</sup> Kapstein, 2000 : 164.

<sup>48</sup> Tucci, 1988 : 218-219.

<sup>49</sup> Il est significatif que le terme *btsan* désignait aussi les "dieux du milieu", par rapport aux dieux d'en haut (tib. *lha*) et d'en bas (tib. *klu*). Cf. Stein, 1996 : 141.

d'origine céleste et munis de capacités surhumaines, descendaient et remontaient au ciel par le moyen d'une échelle qui se trouvait sur le sommet d'une montagne et qui était appelée "échelle à neuf marches"<sup>50</sup>. Le ciel avait aussi neuf sphères (tib. *gnam rim pa dgu*) et la terre neuf étages (tib. *sa rim pa dgu*)<sup>51</sup>. Ainsi, lors de la mort d'un roi, celui-ci remontait jusqu'au ciel au moyen de cette échelle appelée *mtho ris them skas*, qui est d'ailleurs une épithète du mont Kailāsa<sup>52</sup>. Cette échelle était décrite aussi comme une corde nommée *dmu*. En effet, "*dmu*" (ou *rmu*) désigne à la fois la famille royale dont Gshen rabs, ancêtre des *bon po*, est issu et la région d'Ol mo lung rings. Ainsi, la corde *dmu* (tib. *dmu thag*) est le lien qui relie les ancêtres à leurs descendants<sup>53</sup>. Il faut ajouter que le terme *dmu* a d'autres acceptions : il désigne aussi une classe de *numina* qui habite dans un ciel où les défunts vont après la mort à l'aide d'une échelle ou d'une corde ; il désigne enfin un certain type de prêtre descendants du roi Dmu rgyal lan gyi them pa skas, qui auraient eu la fonction de conduire les morts vers l'au-delà en tant que détenteurs de cette corde-échelle<sup>54</sup>.

Il est remarquable que le mythe de l'échelle reliant le ciel et la terre semble s'entendre aussi dans les régions himalayennes. A l'extrême Est, sur le plateau de Meghalaya, le peuple Khasi, d'origine mongoloïde et parlant une variante des dialectes mon-khmer, conserve la légende selon laquelle ses ancêtres pouvaient se déplacer librement entre le ciel et la terre au moyen d'une échelle d'or accrochée au sommet du mont Sophetoneng, le nombril du ciel. Il est dit également que, plus tard, neuf familles connues comme les "neuf d'en haut" décidèrent de vivre en permanence au ciel<sup>55</sup>. L'image de l'échelle reliant le ciel et la terre, cependant, est universelle et l'on peut penser aussi à l'échelle de Jacob : car il est dit qu'« il eut un songe, et voici, qu'une échelle était appuyée sur la terre, et son sommet touchait le ciel, et voici, les anges de Dieu montaient et descendaient par cette échelle<sup>56</sup>. »

Le mythe d'origine de la dynastie royale tibétaine donnait une autorité divine aux rois mais il organisait aussi l'ensemble des croyances et pratiques religieuses. Ainsi, dans les cultes (tib. *gto*) les plus représentatifs de la religiosité prébouddhique, notamment les rites de l'âme (tib. *bla*), de rançon (tib. *glud*), du cheval de vent (tib. *rlung rta*) ou de purification (tib. *bsang*), « l'archétype du mythe cosmo-théogonique est recréé chaque fois que les rituels sont exécutés<sup>57</sup>. » Il en était de même pour le culte funéraire royal, qui était l'une des pratiques propres aux prêtres dits *gshen* ou *bon* et dont l'importance était telle qu'il fut maintenu dans les premiers temps de l'adoption du bouddhisme par la

<sup>50</sup> Stein, 1996 : 18.

<sup>51</sup> Karmay, 1998a : 105.

<sup>52</sup> Tucci, 1988 : 219 et 316.

<sup>53</sup> Stein, 1941 : 213.

<sup>54</sup> Tucci, 1949 : 714.

<sup>55</sup> Cf. Hamlet Bareh (1985) *The History and culture of the Khasi people*. Guwahati, Spectrum Publications.

<sup>56</sup> Cf. Genèse 28 : 12.

<sup>57</sup> Karmay, 1998a : 289.

monarchie tibétaine. Les tombeaux royaux, constitués de neuf compartiments<sup>58</sup>, étaient donc placés dans les montagnes et les palais royaux présentaient aussi les neuf étages (tib. *dgu thog*) caractéristiques de l'architecture tibétaine (tours à neuf étages, ponts, etc.)<sup>59</sup>. Dans d'autres récits, il est dit aussi qu'au sommet du mont Sumeru il y avait un arbre dressé au centre du monde, l'*axis mundi*, avec le nid du Garuda (tib. *dung chung kar mo*)<sup>60</sup>. Il faut préciser qu'au Tibet, les échelles sont traditionnellement des troncs d'arbre où l'on fait des entailles, et leur importance est centrale, par exemple, dans les maisons, où elles servent à relier les étages<sup>61</sup>.

Le Bon, tel qu'il apparaît dans la période post-impériale, rattache de façon plus nette ses origines doctrinales au mythe d'origine de la royauté et, ainsi, parmi les trois systèmes de classification des doctrines enseignées par Gshen rab mi bo, le système des "Quatre portes et le trésor" (tib. *sgo bzhi mdzod lnga*) et celui des "Neuf étapes de la voie" (tib. *theg pa rim pa dgu*) semblent relever des quatre portes (d'accès à la montagne) et des neuf étages de la montagne<sup>62</sup>. Plus spécifiquement, la tradition veut aussi que 'Ol mo lung ring abrite dans son centre le mont de l'Empilement des neuf svastikā (tib. *g.yung drung dgu brtsegs*), dont les neuf étages sont associés aux neuf voies du Bon<sup>63</sup>.

Bien que l'on ne puisse pas déterminer avec précision les origines historiques du mythe et lesquels des deux, des *bon po* ou des *rnying ma pa*, empruntèrent le modèle aux autres, il paraît certain que la structure du mythe d'origine leur est antérieure et que celui-ci a fourni les éléments de base pour la représentation symbolique de la somme philosophique des "Neuf étapes de la voie". Par ailleurs, de multiples autres mythes et symboles recèlent des structures similaires (tib. *lha dgu*, *gzi mig dgu*, des stupa à neuf disques ...), et même dans la doctrine du Dzogchen, on trouve les neuf vues<sup>64</sup> ou les neuf "Franchissements du pic" (tib. *thod rgal dgu pa*)<sup>65</sup>.

<sup>58</sup> Chayet, 1994 : 78. Cf. aussi Erik Haahr (1969) : *The Yar-Luñ Dynasty: a study with particular regard to the contribution by myths and legends to the history of ancient Tibet and the origin and nature of its kings*. Copenhagen, G.E.C. Gad's Forlag.

<sup>59</sup> Chayet, 1994 : 135-149.

<sup>60</sup> Stein, 1996 : 142.

<sup>61</sup> *Ibid.* : 143-144.

<sup>62</sup> Le troisième système est celui de la tradition dite des "Trois enseignements" ou "Trois révélations" (tib. *bstan pa gsum*) répartissant les préceptes de Ston pa gshen rab en préceptes extérieurs (tib. *phyi*, i.e. les sūtras), intérieurs (tib. *nang*, les tantras) et essentiels (tib. *gsang*, le Dzogchen). Cette dernière classification est considérée comme la plus importante par les *bon po* actuels, dans le sens où elle synthétise l'ensemble de la voie en un système condensé et cohérent (communication personnelle de Jean-Luc Achard).

<sup>63</sup> Cf. Tenzin Wangyal, 1993 : 45 et Karmay, 1998a : 105.

<sup>64</sup> D'après le *Bsam gtan mig sgron* le Dzogchen compte neuf vues : (1) *Gza' gtad dang bral ba* ; (2) *Lhun gyi grub pa'i ngang chen por ba* ; (3) *Bdag nyid chen po* ; (4) *Rang byung gi ye shes* ; (5) *Bya btsal dang bral bar 'dod* ; (6) *Bden pa chen po* ; (7) *Lhag pa'i rnal 'byor chen po* ; (8) *Thig le chen po cig gi rang bzhi* ; (9) *Chos thams cad gzhi* (Cf. Manuel López : "On the origins of *Bsam gtan mig sgron*." Article non publié daté de 2003). "*Lhun grub chen po*" (2), "*bdag nyid chen po*" (3) et "*thig le chen po*" (8) sont des épithètes connues de la Grande Perfection (Cf. Prats, 1988 : 1159, n. 4). Il en est de même pour "*rang byung ye shes*" (Cf. note 35) et, donc, vraisemblablement pour les neuf vues.

<sup>65</sup> Voir *Man ngag nges pa'i kha byang ming rnam par bkod pa*, in *Bka' ma rgyas pa*. Kalimpong, Dupjung Lama, 1982, vol. 45, p. 140.6 : "*khregs chod bdun pa dang thod rgal dgu pa gnyis*."

Il apparaît donc que l'importance de la structure en neuf (tib. *dgu*) éléments, qui fait référence à la complétude et la totalité<sup>66</sup> ainsi qu'à son lien avec la royauté et le culte aux montagnes, est caractéristique de la civilisation tibétaine ancienne, mais aussi des marches sino-tibétaines, de la Chine ancienne et de l'Asie centrale et septentrionale<sup>67</sup>. Ainsi, il faut noter les neuf encoches du bouleau axial sibérien, les neuf cieux mongols, les neuf nœuds du bambou taoïste ou les neuf degrés du trône impérial chinois<sup>68</sup> et, tout particulièrement, le mythe comportant des éléments taoïstes et bouddhistes des neuf étages du mont Kun lun, selon lequel celui qui réussirait à les gravir deviendrait immortel<sup>69</sup>.

*b. L'A ti bkod pa chen po*

Le mythe d'origine de la royauté tibétaine nous donne ainsi une clé pour comprendre l'aspect symbolique des "Neuf étapes de la voie", *i.e.* l'origine du chiffre "neuf" et l'image de l'échelle et de la montagne. L'intégration du mythe dans l'exposition du *siddhānta* permet de faire remonter ses origines aux arcanes de la civilisation tibétaine, en donnant autorité aux doctrines de l'école Rnying ma. Ainsi, dans l'œuvre de Klong chen rab 'byams pa (1308-1363), le grand systématisateur de l'école Rnying ma, on trouve l'utilisation du mythe d'origine dans la citation de l'*A ti bkod pa chen po 'bum phrag drug pa*, tantra censé être d'origine indienne et qui, avec ses 600.000 vers, représenterait le plus long traité du Dzogchen<sup>70</sup>. En effet, dans le contexte de la crise sociale du XIV<sup>e</sup> siècle, due au déclin et à la chute de l'empire mongol, les auteurs de l'école Rnying ma firent appel à leurs origines historiques remontant à l'époque de l'empire tibétain<sup>71</sup>. Ainsi, dans le *Grub mtha' mdzod* (*Le trésor des systèmes philosophiques*), Klong chen pa rapporte l'analogie entre les "Neuf étapes de la voie" et l'échelle à neuf marches, en citant le *Bkod pa chen po* :

« — Il y a trois types de systèmes d'enseignement. Ainsi, comme les marches d'une échelle, les enseignements s'adaptent aux capacités<sup>72</sup>, comme le beurre qui provient du lait les enseignements sont condensés, comme on applique du camphre à une brûlure les enseignements sont comme un remède, alors les enseignements s'adaptent aux capacités<sup>73</sup>. »

<sup>66</sup> Stein (1941 : 205) releva le rapport sémantique entre *dgu* ("neuf", "divers", "tous") et *rgu* ("divers", "tous").

<sup>67</sup> Stein, 1996 : 144. En effet, dans la langue tibétaine, le chiffre neuf est utilisé aussi pour signifier une "totalité" ou "multiplicité" d'éléments. Il se pourrait que ce sens vienne du fait qu'il y a neuf niveaux d'existence cyclique (Cf. Jeffrey Hopkins : *Tibetan Sanskrit English Dictionary*).

<sup>68</sup> Cf. "Neuf", in Chevalier, 1982 : 663-665.

<sup>69</sup> Cf. "Montagne", in Eberhard, 1984 : 224-226 et "Neuf", in *ibid.* : 232-233.

<sup>70</sup> Achard, 1999 : 244. Des fragments sont préservés dans le *Rnying ma'i rgyud 'bum* sous le titre de *Khregs gcod bdun pa*, éd. Mtshams brag, vol. 8 (*nya*), fol. 170-204 (Communication personnelle de Gene Smith) et, dans le *Rnying ma bka' ma rgyas pa* (Kalimpong, Dupjung Lama, 1982, vol. 45, pp. 5-135), dans le *G.yu yig can* qui fait partie du *Bi ma snying thig* (Cf. Achard, 1999 : 245. n 31).

<sup>71</sup> Kapstein, 2000 : 165.

<sup>72</sup> La distinction des trois facultés (skt. *indriya*, tib. *dbang po*), *i.e.* haute, moyenne et basse, popularisée par Atiśa, provient du *Jñānasiddhi* d'Indrabhūti (Katz, 1981 : 124).

<sup>73</sup> *Grub mtha' mdzod* : 310.6-311.2. *bkod pa chen po las bstan pa'i lugs ni rnam pa gsum/ ji ltar skas kyi rim pa bzhin/ dbang po'i don du bstan pa dang/ 'o ma las ni mar bzhin du : bsdu ba'i don du bstan pa*



Dans son exposition des systèmes philosophiques, Klong chen pa insère des citations appartenant au *Bkod pa chen po* et il reprend ainsi le texte :

« — Les neuf marches s'accordent aux esprits et ce qui était imprécis devient précis<sup>74</sup>. »

Finalement, après avoir cité les différentes classifications possibles de la voie, Klong chen pa désigne les neuf voies :

« — Dans l'explication détaillée de l'enseignement général complètement classifié et dans l'explication détaillée des tantras, si l'on met en relation les étages de la voie, en comptant six sections des tantras, il y a neuf voies<sup>75</sup>. »

Mais d'une façon plus détaillée, dans son autocommentaire du *Chos dbyings mdzod* (*Le trésor du dharmadhātu*)<sup>76</sup>, Klong chen pa explique l'analogie des "Neuf étapes de la voie" et du mont Sumeru, en citant à nouveau l'*A ti bkod pa chen po* :

« — Voici les instructions pour s'engager à commencer [le chemin], écoute ces paroles merveilleuses qui se répandent depuis toujours : le sommet des voies, c'est l'espace du soleil et de la lune du mont Sumeru, c'est l'espace de l'essence adamantine lumineuse et accomplie sans effort, c'est l'espace qu'on n'atteint pas par l'effort mais qui coule naturellement<sup>77</sup>. »

C'est donc au XIV<sup>e</sup> siècle que l'on trouve le développement théorique complet de la somme philosophique des "Neuf étapes de la voie" et qu'elle acquiert son sens définitif. En effet, Klong chen pa en fait cette définition si parfaite :

« — En considérant les différents niveaux de compréhension, on résume les enseignements en neuf et on les explique vers le bas en tant que niveaux de la voie. [...] Ainsi, l'atteinte du sommet des neuf [étapes], c'est le cœur adamantin de l'atiyoga<sup>78</sup>. »

## Bibliographie

### Sources en tibétain

*Gsang ba snying po / Gsang ba snying po de kho na nyid nges pa, in Rnying ma rgyud 'bum* (vol. 8). Éd. Sde dge, fol. 1b-26a.

---

*dang/ tsha ba'i nad la ga bur bzhin/ gnyen po'i don du bstan pa'o/*. Le passage correspond au *Bkod pa chen po*, tel qu'il apparaît dans le *G.yu yig can*, in *Rnying ma bka' ma rgyas pa*, vol. 45 : 27.1-2.

<sup>74</sup> *Ibid.* : 312.3-4. *Bkod pa chen po las/ rim dgu blo dang bstun nas ni// che long dang ni zhib brtsegs so/ /zhes so/*. Le passage est la continuation de la citation précédente dans le *Bkod pa chen po*, in *Rnying ma bka' ma rgyas pa*, vol. 45 : 27.2.

<sup>75</sup> *Ibid.* 312.4-5 : *bye brag tu bshad pa la/ rnam dbye spyir bstan pa dang/ gsang sngags bye brag tu bshad pa gnyis las/ dang po ni theg pa'i rim pa dang sbyar na dgu/ rgyud sde drug tu dbye ba las/ theg pa dgu/*.

<sup>76</sup> Merci à Stéphane Arguillère qui m'a signalé l'existence de ce passage. Voir la traduction de Richard Barron : *A treasure trove of scriptural transmission ; by Longchen Rabjam*. Junction City, Padma, 2001.

<sup>77</sup> *Chos dbyings mdzod kyi 'grel ba* : 97.4-98.1. *de'i 'og tu brtsam par dam bca' ba ni/ theg pa'i yang rtse ri rgyal nyi zla'i klong/ 'od gsal lhun grub rdo rje snying po'i klong/ rtsol zhing bsgrub med rang bzhin babs kyi klong/ ye 'byams rmad du byung ba bshad kyis nyon/ zhes gdams ba ste/*.

<sup>78</sup> *Ibid.* : 98.2 [...] 98.5-99.1. *dbang po tha dad pa la ltos nas theg pa'i rim pa du mar bshad pa dag kyang/ mdo dgur 'dus ste/ [...] de ltar dgu las rtse mor son pa ni/ a ti yo ga rdo rje snying po ste/*.

## Klong chen rab 'byams

- *Chos dbyings mdzod kyi 'grel ba / Chos dbyings rin po che'i mdzod kyi 'grel ba lung gi gter mdzod ldeb*, in Tarthang Rinpoche (éd.) *Mdzod bdun: the famed seven treasures of Vajrayana Buddhist philosophy* (vol. 2). Oddiyana Institute, 1996, pp. 83-765.
- *Grub mtha' mdzod / Theg pa mtha' dag gi don gsal bar byed pa grub pa'i mtha' rin po che'i mdzod*, in *Nges pa don gyi ma hā pandi ta klong chen rab 'byams zhabs kyi mdzod bdun* (vol. 6). Gangtok, 1983, pp. 113-407.

## Mi pham rgya mtsho

*Rong zom gsung 'bum dkar chag me tog phreng ba*, in *Rong zom chos bzang gi gsung 'bum* (vol. 1). Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrung khang, 1999, pp. 1-22.

## Rong zom Chos kyi bzang po

- *Dkon cog 'grel / Rgyud rgyal gsang ba snying po dkon cog 'grel*, in *Rong zom chos bzang gi gsung 'bum* (vol. 1). Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrung khang, 1999, pp. 31-250.
- *Le commentaire / Man ngag lta phreng gi 'grel pa*, in *Rong zom chos bzang gi gsung 'bum* (vol. 1). Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrung khang, 1999, pp. 301-352.
- *Man ngag lta ba'i phreng ba*, in *Rong zom chos bzang gi gsung 'bum* (vol. 1). Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrung khang, 1999, pp. 291-300.
- *Theg chen tshul 'jug / Theg pa chen po'i tshul la 'jug pa*, in *Rong zom chos bzang gi gsung 'bum* (vol. 1). Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrung khang, 1999, pp. 415-556.

## Sources en langues occidentales

ACHARD, Jean-Luc

(1999) *L'essence perlée du secret : recherches philologiques et historiques sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying-ma-pa*. Turnhout, Brepols.

BROIDO, Michael

(1981) "Bshad thabs: Some Tibetan Methods of explaining the Tantras", in STEINKELLNER, Ernst and TAUSCHER, Helmut, (éds.) *Proceedings of the Csoma de Körös Symposium held at Velm-Vienna, Austria*. Vienna, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, vol. 2, pp. 15-45.

CHAYET, Anne

(1994) *Art et archéologie du Tibet*. Paris, Picard.

CHEVALIER, Jean

(1982) *Dictionnaire des symboles*. Paris, Robert Laffont.

DASGUPTA, Surendranath

(1992) *A History of Indian Philosophy*. 5 vols. Delhi, Motilal Banarsidass [1922].

DUDJOM Rinpoche ; DORJE, Gyurme (tr. et éd.) ; KAPSTEIN, Matthew (tr. et éd.)

(1991) *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*, 2 vols. Boston, Wisdom Publications.

EBERHARD, Wolfram

(1984) *Dictionnaire des symboles chinois*. Paris, Seghers.

FERRATER MORA, José

(1994) *Diccionario de filosofía*, 4 vols. Barcelona, Ariel.

HACKIN, Joseph

(1924) *Formulaire sanskrit-tibétain du X<sup>e</sup> siècle*. Mission Pelliot en Asie Centrale, Série Petit in Octavo, vol. 2, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

HOPKINS, Jeffrey

— (1983) *Meditation on Emptiness*. London, Wisdom Publications.

— (1996) "The Tibetan Genre of Doxography: Structuring a Worldview", in CABEZÓN, José et JAKSON, Roger (éds). *Tibetan Literature: Studies in Genre*. Ithaca, Snow Lion.

KAPSTEIN, Matthew T.

— (1995) "gDams ngag: Tibetan technologies of the self", in CABEZÓN, José et JAKSON, Roger (éds). *Tibetan Literature: Studies in Genre*. Ithaca, Snow Lion, pp. 275-289.

— (2000) *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation and Memory*. New York, Oxford University Press.

KARMAY, Samten G.

— (1975) "A General Introduction to the History and Doctrines of Bon", in *Memoirs of the Research*. Department of the Tōyō Bunko, vol. 33, pp. 171-218.

— (1998a) *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu, Mandala Book Point.

— (1988b) *The Great Perfection. A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*. Leiden, E.J. Brill.

KATZ, Nathan

(1981) "Tibetan Hermeneutics and the yāna controversy", in STEINKELLNER, Ernst and TAUSCHER, Helmut, (éds.) *Proceedings of the Csoma de Körös Symposium held at Velm Vienna, Austria, vol.2*. Vienna, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, pp. 107-130.

MIMAKI, Katsumi

— (1981) "The *Blo gsal grub mtha'*, and the Mādhyamika classification in Tibetan *grub mtha'* Literature", in STEINKELLNER, Ernst et TAUSCHER, Helmut, (éds.): *Proceedings of the Csoma de Körös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, vol.2*. Vienna, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, pp. 161-167.

— (1994) "Doxographie tibétaine et classifications indiennes", in FUMIMASA, Fukui et FUSSMAN, Gérard, (éds.), *Bouddhisme et cultures locales : Quelques*

*cas de réciproques adaptations*. Études thématiques 2, Paris, École française d'Extrême-Orient, pp. 115-136.

PRATS, Ramon N.

(1988) "The Aspiration-Prayer of the Ground, Path, and Goal'. An Inspired Piece on Rdzogs-chen by 'Jigs-med-gling-pa", in G. Gnoli et L. Lanciotti (éds.): *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, Roma, ISMEO, p. 1159-1172.

RENOU, Louis et FILLIOZAT, Jean

(1996) *L'Inde classique*, 2 vols. EFEO, Paris [1947-1953].

RUEGG, David S.

— (1981a) "Autour du *lTa ba'i khyad par* de Ye śes sde (Version de Touen-Houang, Pelliot Tibétain 814)", in *Journal Asiatique*. Tome CCLXIX, pp. 207-229.

— (1981b) *The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag.

SNELLGROVE, David L.

— (1967) *The Nine Ways of Bon*. London, Oxford University Press.

— (1988) "Categories of Buddhist Tantras", in GNOLI, G., LANCIOTTI, L. (éds.) *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata* (Serie Orientale Roma 61/1-3). Roma, pp.1353-84.

STEIN, Rolf A.

— (1941) "Notes d'étymologie tibétaine", in *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*. Tome XLI, pp. 203-231.

— (1996) *La civilisation tibétaine*. Paris, L'Asiathèque [1962].

SUZUKI, Daisetz Teitaro

(2003) *The Laṅkāvatāra Sūtra. A Mahāyāna Text*. Delhi, Motilal Banarsidass [1932].

TUCCI, Giuseppe

— (1949) *Tibetan Painted Scrolls*, 3 vol. Roma, La libreria dello stato.

— (1988) *The Religions of Tibet*. Berkeley, University of California Press [1970].

WANGYAL, Tenzin

(1993) *Les Prodiges de l'esprit naturel. L'essence du Dzogchen dans la tradition bon originelle du Tibet*. Paris, Editions du Seuil.

