

Revue d'Etudes Tibétaines



Revue d'Etudes Tibétaines

numéro treize — Février 2008

ISSN 1768-2959

Directeur : Jean-Luc Achard

Comité de rédaction : Anne Chayet, Pierre Arènes, Jean-Luc Achard.

Comité de lecture : Pierre Arènes (CNRS), Ester Bianchi (Dipartimento di Studi sull'Asia Orientale, Venezia), Anne Chayet (CNRS), Fabienne Jagou (EFEO), Rob Mayer (Oriental Institute, University of Oxford), Fernand Meyer (CNRS-EPHE), Françoise Pommaret (CNRS), Ramon Prats (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona), Brigitte Steinman (Université Paul Valéry, Montpellier III) Jean-Luc Achard (CNRS).

Périodicité

La périodicité de la *Revue d'Etudes Tibétaines* est généralement bi-annuelle, les mois de parution étant, sauf indication contraire, Octobre et Avril. Les contributions doivent parvenir au moins deux (2) mois à l'avance. Les dates de proposition d'articles au comité de lecture sont Février pour une parution en Avril et Août pour une parution en Octobre.

Participation

La participation est ouverte aux membres statutaires des équipes CNRS, à leurs membres associés, aux doctorants et aux chercheurs non-affiliés.

Les articles et autres contributions sont proposées aux membres du comité de lecture et sont soumis à l'approbation des membres du comité de rédaction. Les articles et autres contributions doivent être inédits ou leur réédition doit être justifiée et soumise à l'approbation des membres du comité de lecture.

Les documents doivent parvenir sous la forme de fichiers Word, envoyés à l'adresse du directeur (jlac@tele2.fr).

Comptes-rendus

Les livres proposés pour compte-rendu doivent être envoyés à la *Revue d'Etudes Tibétaines*, 22, avenue du Président Wilson, 75016 Paris.

Langues

Les langues acceptées dans la revue sont le français (en priorité), l'anglais, l'allemand, l'italien et l'espagnol.

La *Revue d'Etudes Tibétaines* est publiée par l'UMR 8155 du CNRS, Paris, dirigée par Alain Thote.





Revue d'Etudes Tibétaines

numéro treize — Février 2008

Guillaume Jacques

Deux noms tangoutes dans une légende tibétaine

page 4

Etienne Bock

Coiffe de paṅḍit

Page 11

Richard W. Whitecross

Transgressing the Law: Karma, Theft and Its Punishment

Page 45

Jean-Luc Achard

L'irruption de la nescience — la notion d'errance saṃsārique dans le
rDzogs chen

page 75

Sommaire des anciens numéros

page 109

Deux noms tangoutes dans une légende tibétaine

Guillaume JACQUES
Université Paris V – René Descartes, CRLAO

Une histoire légendaire bien connue sur l'origine du royaume tangoute apparaît dans plusieurs textes tibétains datant du quatorzième siècle : le *Deb-ther dmar-po* (DM) de Tshal-pa kun-dga rdo-rje (1346), le *Rgyal-rabs gsal-ba'i me-long* (GSM) de Bsod-nams rgyal-mtshan (1368) et le *Yar-lung jo-bo chos-'byung* (YJ) de Shakya Rin-chen-sde (1376).

Sur la base de ces textes, ainsi que d'autres documents plus tardifs¹, Stein (1951) et Stoddard (1997) ont proposé des hypothèses sur les origines de cette légende, ainsi que sur les faits historiques qui pourraient s'y cacher. Le propos du présent article ne sera pas d'approfondir l'analyse historique ou mythologique de cette histoire. En revanche, nous tournerons notre attention sur les étymologies d'un nom de personne et d'un nom de lieu présents dans ces textes et jusqu'ici restées inexplicées.

Premièrement, observons le nom de la dynastie tangoute tel qu'il y est rapporté. Voici le passage du DM (les passages équivalents dans les autres versions sont quasi-identiques) où il apparaît :

rgan-mo gzhan gcig la ba gzhon-ma gcig yod pa nyin-re-bzhin bu chung de'i sar phyin gin 'o-ma ster ba las / nyin gcig rgan-mo des ba'i rjes la ltar phyin pas / ba des bu tsha de la 'o-ma dal bus ster ba mthong / bu-tsha 'di khyad par can gcig yin par 'dug zer nas / rgan-mo des blangs nas bu dod byas / rus-pa ngo snu'i zhes pa Bod-skad du bsgyur na / ba la 'o-ma 'thung ba zhes zer

Une autre vieille dame avait une jeune vache, et tous les jours, la vache allait à l'endroit où le garçon se trouvait et lui donnait du lait. Un jour, la vieille dame suivit la vache, et vit que celle-ci était en train de donner lentement du lait à l'enfant. Cette vieille dame se dit que cet enfant devait être particulier, et fit de lui son fils adoptif. Son nom de clan fut *Ngo snu'i*, ce qui en tibétain se traduit par 'celui qui boit le lait de la vache'.

Le nom de clan *Ngo-snu'i* est de toute évidence ininterprétable en tibétain, et doit être la transcription phonétique d'une autre langue.

Stoddard (1997 : 90) a proposé d'y voir le nom dynastique tangoute 鬼名 *wéimíng* (Chinois moyen : *ngwoj mjieng*), la traduction phonétique du tangoute 纛 *ŋwe²mji¹* (#2339 et #1903 dans Li 1998). Bien que cette équation semble possible pour la première syllabe de ce nom, il est inconcevable que la syllabe *-snu* soit une reproduction adéquate de 纛 *mji¹*.

Toutefois, une interprétation alternative s'offre à nous : ce nom pourrait faire sens en tangoute si l'on prend au sérieux la glose donnée dans le texte. En effet, en tangoute, le nom 'vache' se dit 纛 *ŋwe²* (#395), tandis que 'nourrir au sein, donner du lait' se dit 纛 *nju²* (#4834). Ces deux mots pourraient constituer des équivalences phonétiques acceptables pour *ngo* et

¹ Voir Stoddard (1997 : 88).

snu'i respectivement, même si aucun composé tel que **𐌆𐌆* n'apparaît dans les textes tangoute à notre connaissance.

La préinitiale *s-* dans la seconde syllabe *snu'i* peut s'interpréter de deux façons différentes. Premièrement, dans le tibétain central du XIV^{ème} siècle, les consonnes préinitiales étaient déjà probablement confondues, voire amuies (Huang 1992), et il pourrait simplement s'agir d'un simple artifice orthographique.

Une hypothèse plus audacieuse pourrait être de voir dans ce *s-* une notation du préfixe causatif **s-* qui doit se reconstruire pour ce verbe. En tangoute, *𐌆 nju.*² est dérivé de *𐌆 nju*² (#4614) 'boire du lait' ; le préfixe causatif **s-* a disparu, laissant comme seule trace la 'voix tendue' notée par un point en dessous de la voyelle (Gong 1999). Cette hypothèse, toutefois, est très improbable dans la mesure où elle supposerait que soit conservée dans la graphie tibétaine une prononciation du tangoute plus ancienne que le système reconstruit à partir des dictionnaires du XII^{ème} siècle, et donc antérieure d'au moins quatre cent ans aux textes tibétains eux-mêmes.

Deuxièmement, le nom d'une montagne est mentionné, accompagné lui aussi d'une glose en tibétain :

de nas rgyal-rabs drug na Mi-nyag Rgyal-rgod byung / de'i dus su / si no'i zhwa / Bod-skad du bsgyur na / sems nag-po'i ri zhes pa la skyes pa'i mis rgyal-po'i blon-po byas nas rgyal-po gsod par 'gyur zhes pa

Six générations après lui, Rgyal-rgod du Mi-nyag apparut. A cette époque, on disait qu'un homme né à Si-no'i zhwa (ce qui se traduit en tibétain 'Montagne des pensées noires') deviendrait ministre et tuerait son roi.

La forme *si no'i zhwa* (orthographiée *si no'i zhan* dans la suite de l'histoire et dans les autres versions) n'est pas non plus d'origine tibétaine. En acceptant comme valide la glose de ce nom en tibétain donnée dans l'extrait ci-dessus, il est possible d'en proposer une interprétation en tangoute.

La dernière syllabe *-zhan* représente très probablement la transcription du chinois 山 *shān* (chinois moyen *sren*). Ce mot a été emprunté en tangoute comme 𐌆 *šiā*¹ (Li 1998 #3763), et bien qu'il ne s'agisse pas du mot le plus courant dans cette langue pour désigner une montagne, il apparaît bien dans la formation de certains noms de lieu (par exemple, Zhongshan 中山 est transcrit 𐌆𐌆 *təjow¹šiā¹* dans la *forêt des catégories*, 10B.3, voir Kepping 1983 : 168). La présence de la voisée *zh-* à la place de la sourde *sh-* n'est pas problématique pour cette analyse. Dans certaines transcriptions de chinois en écriture tibétaine de la fin du IX^{ème} siècle, l'initiale sourde *s-* 心 du chinois moyen est rendue par le *z-* du tibétain aux tons *shang* et *qu* (Tokio 1979 : 83) ; des exemples similaires existent avec l'initiale *sy-* 𐌆 transcrite *zh-*, mais en nombre limité. C'est le résultat de la transformation de l'opposition de voisement en opposition tonale dans certaines formes de tibétain de la fin des Tang.

Ici, toutefois, l'emprunt a eu lieu probablement à travers le tangoute, et même si le mot est en chinois au ton *ping*, et ne devrait donc pas être transcrit avec la voisée, cette correspondance apparemment irrégulière n'est pas un obstacle pour notre analyse.

Si la dernière syllabe correspond au mot « montagne », les deux précédentes doivent signifier 'pensées noires'. Il faut ici prendre en compte le fait que l'adjectif en tangoute se place en général après le nom, comme en tibétain. Pour la première syllabe *si-*, une étymologie par le tangoute 𑄀 *sjij*² (#2621) 'pensée, penser' est très probable. En ce qui concerne la seconde syllabe, en revanche, l'adjectif tangoute 'noir' 𑄀 *njaa*¹ (#176 – une forme apparentée au tibétain *nag-po*) ne peut pas correspondre à la forme *-no'i-*. Aucun des autres synonymes tangoutes ayant comme sens 'noir' ou 'sombre' n'ont de prononciation suffisamment proche de cette syllabe. Une possibilité alternative est de la considérer comme provenant du tangoute 𑄀 *niow*² (#3551) 'mauvais', le sens tangoute du toponyme en question étant donc 'montagne des pensées mauvaises' et non 'montagne des pensées noires' comme dans la glose en tibétain présente dans ces textes semi-historiques.

Nous reconstruisons donc un nom tangoute *𑄀𑄀𑄀 *sjij*² *niow*² *šiā*¹ derrière la forme *si no'i zhan*. Cette hypothèse doit être considérée comme non-définitive en l'absence de données complémentaires, étant donnée que cette forme n'est attestée dans aucun texte tangoute parvenu jusqu'à nous, et que la localisation de la montagne en question dans la géographie réelle est très problématique. Le seul moyen possible d'associer cette montagne à un lieu connu serait de donner une interprétation historique fiable à l'histoire où elle apparaît : l'usurpation du trône impérial par un ministre qui serait né à cet endroit.

Stoddard (1997 : 91, n.79) a émis l'hypothèse que le passage ferait référence à 任得敬 *Rèn Déjǐng*, ministre de l'empereur 李仁孝 *Lǐ Rénxiào* qui avait failli prendre le pouvoir en fomentant un coup d'état (le lieu de naissance de ce ministre d'origine chinoise n'est pas documenté dans les histoires officielles chinoises). Toutefois, contrairement à l'histoire de notre texte tibétain, où le ministre tue effectivement l'empereur *Rgyal-rgod*, l'usurpation de *Rèn Déjǐng* a échoué (il a été exécuté en 1170). Par ailleurs, *Rgyal-rgod* est le nom tibétain de l'empereur 李尊頊 *Lǐ Zūnxū* (1211-1223, Sperling 2004 : 21).

Ainsi, quand bien même le récit qui nous intéresse serait effectivement basé sur une réalité historique, une confusion extrême semble avoir mélangé des faits d'époques différentes : la trahison d'un ministre (*Rèn Déjǐng*), le meurtre d'un empereur tangoute², et le roi *Rgyal-rgod*, c'est à dire *Lǐ Zūnxū* lui-même, qui n'a pas été victime d'un assassinat ou d'une usurpation. D'autre part, le dernier paragraphe du texte, qui fait référence à un empereur mongol, suggère que des faits d'époque Yuan postérieurs à la chute de l'empire tangoute pourraient avoir influencé le récit. Toute identification de cette montagne semble donc difficile sans apport d'autres données.

Dans ce travail, nous avons apporté des hypothèses sur les étymologies tangoutes de deux noms présents dans ces textes tibétains du quatorzième siècle. Dans ces textes, on trouve d'autres noms difficiles à analyser tels que *Smon-shi*, *Se-hu* etc, mais étant donné l'absence d'une glose de leur sens éventuel, nous ne nous risquons pas à tenter d'y apporter d'interprétation

² Deux cas d'usurpations du trône tangoute sont connus des textes historiques chinois, celle de 李安全 *Lǐ Anquán* en 1206 puis celle de son successeur *Lǐ Zūnxū* en 1211. Toutefois, l'empereur déchu ne semble pas avoir été mis à mort.

en tangoute.

- Chen Qingying et Zhou Runnian [1984]2002. 《红史》, Péking : Xizang renmin chubanshe.
- Gong Hwangcherng 1999. 《西夏语的紧元音及其起源》, Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica, 70.2 :531-558.
- Kepping, K.B. 1983. *Лес калезопуи*, Moscou : Nauka.
- Li Fanwen. 1998. 《夏汉字典》 Beijing : Zhongguo Shehui kexue chubanshe.
- Huang Bufan 1983. 《十二、十三世纪藏语（卫藏）声母探讨》, 民族语文, 第3期: 33-42.
- Sørensen, Per. 1986. *A fourteenth century Tibetan historical work: Rgyal-rabs gsal-ba'i me-long*, København: Akademisk forlag.
- Sperling, Elliot. 2004. 'Further Remarks Apropos of the 'Ba'-rom-pa and the Tanguts', *Acta Orientalia Hungaricae*, 52.1, 1-26.
- Stein, R.A. 1951. 'Minyag et Si-hia', *BEFEO*, XLIV, 79-106.
- Stoddard, Heather 1997. 'The nine brothers of the White High. On the 'remembering' of history and the creation of gods', in Karmay S. et Sagant P. (ed.) *Les habitants du toit du monde, études recueillies en hommage à Alexander Macdonald*. Nanterre : société d'ethnologie.
- Takata Tokio 1979. *Documents chinois en écriture tibétain découverts à Dunhuang pour servir de matériaux à l'histoire phonétique du chinois*. Thèse de doctorat, Paris : Ecole des hautes études en sciences sociales.



Annexe

Cette histoire sous ses différentes versions a déjà fait l'objet de nombreuses traductions, en particulier dans Stein (1951), Stoddard (1997) et Sørensen (1986). Nous présentons la version de cette histoire dans le Deb-ther dmar-po (édition commentée de Dung-dkar blo-bzang 'phrin-las, Beijing 1981, Mirigs dpe-skrun-khang)³, accompagnée d'une traduction.

Sngon Mi-nyag gi yul thams-cad rgya'i rgyal-po'i mnga vog na yod pa la / Byang-ngos dang 'Ga'i bar na / Smon-shi zhes pa'i ri'i gzhi-bdag Ga'i-hu zhes pa yod pa / nyin gcig gi tshe Byang-ngos kyi mkhar nang du bud-med gcig gi sar rta-pa dkar-po dpon g.yog bdun byung nas / dpon de dang vgrogs pa las / lo gcig nas bu gcig skyes / de'i dus su sngon med pa'i skar-ma gcig shar bas / Rgya'i rtsis-pa rnam kyis mkhar 'dir rgyal po'i srid 'phrog pa'i mi gcig skyes 'dug byas pa dang / rgyal-pos da dung rtsis gyis la bu-tsha de tshol ces bsgos pas / rgan-mos bu-tsha de sa rkong-mo gcig tu sbas / spang leb kyis kha bcaad / de'i steng du chu phor-pa gang bzhag pas rtsis-pa rnam kyis / mtsho chen-po'i vog na shing gi sa-gzhi'i vog na 'dug zer bas / 'tshol ma thub par / mkhar gyi nang na lo gnyis 'gro ba tshun gyi bu-tsha thams-cad gsod ces lung bsgogs nas / bu-tsha kun bsad pa las /

Autrefois, toute la terre des Mi-nyag était sous le pouvoir d'un roi chinois.

³ Une translittération de ce texte et sa comparaison avec la version du GSM peut se trouver dans Sørensen (1986 : 224-227). Ce texte a été traduit en chinois par Chen Qingying et Zhou Runnian (2002).

Entre Byang-ngos⁴ et 'Ga⁵ se trouvait le seigneur de la montagne Smon-shi, appelé Ga'i-hu. Un jour, sept cavaliers incluant lui et ses serviteurs vinrent auprès d'une fille du fort de Byang-ngos. Le seigneur eut une relation avec elle, et un an plus tard, un fils naquit. A ce moment, une étoile qui n'existait pas auparavant apparut, et les astrologues chinois dirent que quelqu'un qui allait s'emparer du pouvoir royal était né dans ce fort. Le roi leur ordonna : 'Faites à nouveau des calculs et trouvez cet enfant'. Une vieille dame cacha l'enfant dans un endroit creux, qu'elle recouvrit d'une planche sur laquelle elle plaça une coupe d'eau. Les astrologues dirent : 'Il se trouve sous le sol en bois qui est sous l'océan'. Comme ils n'arrivaient pas à le trouver, le roi donna l'ordre de tuer tous les enfants en dessous de deux ans dans le fort.

rgan-mo des bu-tsha de shi bar byas / ro'i sgam bcug nas ngu zhing phyir khyer / chu'i dkyil gyi rtswa mthug-po'i nang du skyur bas / nyin-re-bzhin bya-rgod gcig byung nas bu chung de mi 'khyag par byas / rgan-mo gzhan gcig la ba gzhon-ma gcig yod pa nyin-re-bzhin bu chung de'i sar phyin gin 'o-ma ster ba las / nyin gcig rgan-mo des ba'i rjes la lar phyin pas / ba des bu tsha de la 'o-ma dal bus ster ba mthong / bu-tsha 'di khyad par can gcig yin par 'dug zer nas / rgan-mo des blangs nas bu dod byas / rus-pa ngo snu'i zhes pa Bod-skad du bsgyur na / ba la 'o-ma 'thung ba zhes zer /

La vieille dame fit comme si le garçon était mort, et l'ayant placé dans un cercueil, l'emporta en pleurant et le jeta dans une rivière au milieu d'herbes épaisses. Tous les jours, un vautour apparaissait et faisait en sorte que le garçon n'attrape pas froid. Une autre vieille dame avait une jeune vache, et tous les jours, la vache allait à l'endroit où le garçon se trouvait et lui donnait du lait. Un jour, la vieille dame suivit la vache, et vit que celle-ci était en train de donner lentement du lait à l'enfant. Cette vieille dame se dit que cet enfant devait être particulier, et fit de lui son fils adoptif. Son nom de clan fut *Ngo snu'i*, ce qui en tibétain se traduit par 'celui qui boit le lait de la vache'.

byis-pa des lo bdun lon nas / na mnyam gyi byis-pa drug btsal nas / Byang-ngos kyi gangs ri'i gseb tu bros te ngo-log brtsams / ri de la shing 'thu ba'i skyes pa thams-cad bzung nas dmag-mi byas / bu-tsha des Byang-ngos kyi mkhar nang du shes-rab can gyi mi la ngo-log rtsom pa'i thabs 'dri ru yong bas / Rgya'i rgan-mo gcig gis thabs bstan pa / zla-ba 'di'i tshes bco-lnga'i nyin khyed dmag la shog / rta-lcag mang-po dang / rta-sbangs mang-po tshol la Rma-chu'i nang du skyur / de nas Rgya'i rgyal-po dam-kha khyed kyi lag tu yong ba'i thabs ngas byed zer /

Lorsque le garçon eut sept ans, il chercha six autres garçons du même âge, s'enfuit dans la montagne de Byang-ngos et prépara une révolte. Il prit tous ceux qui ramassaient du bois dans la montagne pour en faire des soldats. Le garçon alla alors au fort de Byang-ngos pour demander à une personne savante le moyen d'organiser une révolte. Une vieille dame chinoise lui expliqua un moyen : 'Le quinzième jour de ce mois, vas auprès de ton armée, et cherche des fouets pour chevaux et du purin, et jette-les dans le Fleuve Jaune. Je ferai en sorte que tu puisses obtenir le sceau du roi chinois.

⁴ Il s'agit de凉州 Liángzhōu, cf. Sperling (2004 : 18, n.50).

⁵ Peut-être 夏州 Xiàzhōu.

tshes bcu-bzhi nyin rgan-mo des lcags-ri'i steng du ngu zhing brang brdung zhing phyin pa dang / rgyal-pos de ci yin 'drir btang pas / lha'i dbang-po Brgya-byin gyi lung gis Mi-nyag rgyal-po gcig bskos yod / rang-re ngo ma bltas na Rgya'i ming tsam yang lus pa mi yong / sang-nyin dmag bsam-gyis-mi-khyab-pa yong bar yod zer / de'i rgyu-mtshan ci yin dri pa la / khyed rnams sang rnga-mor Rma-chu la ltos dang / rta-sbangs dang rta-lcag lhung pas chu mdog 'gyur ba yong byas pas / sang snga-mor bltas dus de bzhin byung / da ci 'thad dris pas / rgan-mos ngo bltas na 'thad byas pas / rgyal-po dpon g.yog gsum gyis dam-kha skyel du phyin pas / Mi-nyag rgyal-po rta-pa bdun dang phrad nas dam-kha blangs / rgyal-po bsad / de nas rims kyis blon-po che-ba rnams kyang bsad pas Rgya'i yul du grags pa la / rgan-mo gcig gi kha yis nyes yis / zur gsum sgo drug yod pa'i Rgya mkhar shig zhes pas byung / Mi-nyag rgyal-po de la pha'i ming nas gras te Ga'i-rtsu rgyal-po zhes par btags /

Le quatorzième jour du moi, sur la muraille, la vieille dame pleura et se frappant la poitrine. Le roi envoya quelqu'un pour demandaer ce qui se passait. Elle dit : 'Le puissant dieu Indra a donné l'investiture à un roi Mi-nyag, si nous ne la reconnaissons pas, pas un seul chinois ne restera vivant. Demain, une armée d'une grandeur incalculable va arriver.' On lui demanda quelle était la raison (pour laquelle elle tenait ce propos), et elle dit : 'Demain matin, vous regarderez le Fleuve Jaune. Les fouets et le purin seront tombés dans le fleuve, et ils auront fait changer la couleur de l'eau.' Le lendemain matin, ils regardèrent, et tout se produit tel que (la vieille dame l'avaient dit). Ils lui demandèrent ce qu'il convenait de faire. La vieille dame leur dit que s'ils reconnaissaient (l'investiture du Mi-nyag), tout irait bien. Alors, le roi, ses ministres et leurs serviteurs allèrent lui remettre le sceau. Ils rencontrèrent les sept cavaliers, parmi lesquels était le roi du Mi-nyag, et celui-ci prit le sceau. Il tua le roi (chinois), puis progressivement tous les ministres également. Chez les chinois, un proverbe disait : 'Par la bouche et le péché d'une vieille dame, les trois angles et les six portes du fort chinois ont été anéantis.' Le roi Mi-nyag, attachant (une syllabe) au nom de son père, fut appelé le roi Ga'i-rtsu.

de nas rgyal-rabs drug na Mi-nyag Rgyal-rgod byung / de'i dus su / Si-no'i-zhwa / Bod-skad du bsgyur na / sems nag-po'i ri zhes pa la skyes pa'i mis rgyal-po'i blon-po byas nas rgyal-po gsod par 'gyur zhes pa Rgyal-rgod kyis tshor nas / ri de la yod pa'i mi thams-cad bsad na e-'thad cas Tha'i-hu la zhus pas / Tha'i-hu chos la dkar bas ma nyan / de nas rgyal-po Byang-ngos su sdod ma nus par / 'Ga ru 'phos kyang / phyis ri de la skyes pa'i mi gcig ma tshor bar blon-po thob-pas / des Mi-nyag Rgyal-rgod bsad / de'i rjes su bryud chad / Tho-ji zhes pa'i rgyal-po gzhan zhig byung ba'i dus su / Jing-gir gyis rgyal-sa phrogs te / Mi-nyag rgyal-po'i srog me yin / Jing-gir gyi srog chu yin pas don la ji tsam 'thabs kyang ma thub pa yin /

Six générations après lui, Rgyal-rgod du Mi-nyag apparut. A cette époque, on disait qu'un homme né à Si-no'i zhwa (ce qui se traduit en tibétain 'Montagne des pensées noires') deviendrait ministre et tuerait son roi. Rgyal-rgod, entendant cette nouvelle, demanda à Tha'i-hu s'il était convenable de tuer tous les gens de cette montagne, mais comme Tha'i-hu avait foi en la religion, il n'accepta pas. Ainsi, comme le roi ne pouvait pas rester à Byang-ngos, il se déplaça à 'Ga. Toutefois, plus tard, un homme né

dans cette montagne qu'il n'avait pas découvert parvint à devenir ministre, et tua Mi-nyag Rgyal-rgod. Après cela, la lignée (royale) fut coupée. Au moment où un autre roi appelé Tho-ji apparut, Genghis Khan conquiert la capitale. Comme le roi Mi-nyag était de l'élément feu et Genghis de l'élément eau, de quelque façon qu'il combatte, il ne pouvait gagner.

Mi-nyag Rgyal-rgyod kyi skye-ba Hor rgyal-bu Go-dan yin / khong Byang-ngos su slebs dang / sngar Rgyal-rgod bsad pa'i sa-cha der lha-khang bzhengs / Rgyal-rgod gsod-pa'i mi tshang de brlag par byas / Ge-gan rgyal-po la ngan byed mi Chi-gin Thi-mur yang Si-no'i-zhan du skyes pa yin zhes pa / Mi-nyag Tsen-tse shes-rab ye-shes kyis smras pa yi-ger bkod pa yin /

La réincarnation de Mi-nyag Rgyal-rgod était le prince mongol Go-dan (Köden). Il arriva à Byang-ngos. Tout d'abord, il fit construire une chapelle à l'endroit où Rgyal-rgod avait été tué, puis il fit disparaître tous ses meurtriers. On dit que Chi-gin Thi-mur, qui avait causé du tort au roi Ge-gan était aussi né à Si-no'i-zhan. Ce qui a été porté à l'écrit ici est la parole de Mi-nyag Tsen-tse shes-rab ye-shes.

'di la Rgya'i rgyal-po Ci'u Tha'i-dzu spun gnyis kyis lo sum-cu rgyal-sa bzung ba'i rjes su Si-hu rgyal-po byung zhes-pa dang / Si-hu rgyal-po nas Mi-nyag 'di rgyal-po bcu-gnyis byung / lo nyis-brgya drug-cur srid bzung / de nas rgyal-sa Hor la shor zhes pa'ang gtam-rgyud 'ga-re na snang ngo /

A propos de cela, selon certains récits, le roi Si-hu est apparu après que les deux frères empereurs chinois Ci'u Ta'i-dzu (趙匡胤 Zhào Kuāngyìn et 趙匡義 Zhào Kuāngyì) ont gouverné le royaume pendant trente ans. A partir du roi Si-hu, douze rois Mi-nyag sont apparus. Ils ont régné pendant deux cent soixante ans, puis leur capitale est passée aux mains des mongols.



Coiffe de paṅdit¹

Etienne Bock

Les 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 paṅdit 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 mtsho² 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*³ :

« En général, comme [les chapeaux] apparaissent dans l'esprit des paṅdit 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. »

¹ 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 Cussemane pour la révision et la correction.

² 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.

³ *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 zhig 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 paṅdit ou *paṅ 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*).

Stein⁴, reprenant un passage du *Bla ma dgongs 'dus*, le décrit de la façon suivante :

« Le "chapeau de paṅdit", 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 paṅdit. 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/paṅ ring*. On ne le retrouve apparemment pas chez les *bon po*.

⁴ 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* explique⁵ 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*⁶ 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 compassionné 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 *sруб thag*⁷ 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*⁸ 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

⁵ 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 /*.

⁶ 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.

⁷ *sруб 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.

⁸ Sangs rgyas gling pa, 1972, *Zha chos rin chen pad spungs*, in *Bla ma dgongs '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 subjugue 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 subjugue 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^e 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 Lama⁹ 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 rinpoche¹⁰, 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 Waddell¹¹ 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^e 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 rinpoche¹² et Tenzin Samphel¹³ m'ont expliqué que ce chapeau était apparu en Inde lors d'un débat entre bouddhistes et hérétiques. Comme ces derniers étaient sur

⁹ 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.

¹⁰ Dvags po rinpoche, communication orale, 2002.

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

¹² mKhas btsun bzang po rinpoche, communication orale, 2003.

¹³ 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. Tāranātha¹⁴ 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* debators 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^e et le XIII^e siècle.

L'autre version se trouve dans le *Tibetan-English Dictionary* de Das¹⁵ 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 phel¹⁶ 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

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

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

¹⁶ 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^e-X^e)¹⁷.

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*¹⁸.

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 1100¹⁹. 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*²⁰ 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

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

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

¹⁹ 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.

²⁰ 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 rnams gangs ri la brtsi bas zhva mo dang / gtor ma / lha rten sogs kyi rtse mo rno rtse re yod p zhis 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*²¹ 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 »²².

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

²¹ 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.*

²² 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 chapeaux²³ :

« 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 Waddell²⁴ 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 paṅḍit 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 *paṅ zhva* indien a été introduit au VIII^e 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 *paṅ 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 mtsho²⁵, que le chapeau-lotus *pad zhva* des *rnying ma pa* soit désigné par le terme *paṅ zhva*. Ainsi, l'expression *paṅ 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 *paṅ zhva*. Cela concerne principalement des peintures et des statues²⁶. 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].

²³ 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 /*.

²⁴ Waddell, 1993, p. 195.

²⁵ bKra shis rgya mtsho, 1997, p. 39.

²⁶ Se référer à la statue en ivoire du maître sa sakra pa Lha mchog seng ge du Rubin Museum of Art (www.himalayanart.com, item no. 65232) .

D'après Tenzin Samphel²⁷, 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 débateur 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 'byor²⁸ 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 'byor²⁹ ainsi que chez dGe 'dun chos 'phel³⁰ 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

²⁷ T. Samphel, communication orale 2007.

²⁸ 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 /.

²⁹ Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 35.

³⁰ 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 'byor³¹ permet de mieux comprendre l'application de cette division :

« Le quatrième Paṅ 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 Paṅ 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 'byor³² 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^e 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)³³ dans l'extrait qui suit, c'est bien Grum Ye shes rgyal mtshan qui les ordonna réellement et les instruisit. Lorsque les dix hommes

³¹ Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 36.

³² Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 35.

³³ 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 rinpoche³⁴, 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 zer³⁵ 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"³⁶. C'est pourquoi il fut connu comme "Klu mes le vénérable". On peut le trouver dans tous les monastères. »

Le *Chos 'byung* de Bu ston³⁷ (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*³⁸ :

« 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 Snellgrove³⁹ 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

³⁴ Dvags po rinpoche, communication orale, 2002.

³⁵ 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.

³⁶ Plus probablement « on dirait qu'il a les cheveux longs ».

³⁷ Bu-ston, *Chos 'byung*, mTso-sngon, 1988, p. 195.

³⁸ 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.

³⁹ 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*)⁴⁰. 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* »⁴¹ :

« 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 mtsho⁴² 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 *paṇ zhu* habituels. Selon les trois dharma/corbeilles (*tripitaka*), 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. »

⁴⁰ 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* ».

⁴¹ *Idem*, p. 783.

⁴² 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*⁴³ :

« 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 mtsho⁴⁴ mentionne trois sortes de *sa zhu*, mais sans préciser leur nom, tandis que Tucci et Heissig⁴⁵ 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 Turnbull⁴⁶ désignent comme chapeau de Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251)⁴⁷. Il s'agit d'un chapeau de pañdit sans pointe au sommet élargi. Gega Lama⁴⁸ 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

⁴³ bKra shis rgya mtsho, 1997, pp. 123-124.

⁴⁴ *Idem*, p. 42.

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

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

⁴⁷ 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 Samphel⁴⁸, 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 Rinpoche⁴⁹, 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. Arguillère⁵⁰ 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 Kubilai 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^e et le début du XX^e. 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 Heissig⁵¹ :

« 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 zhva*. [...] 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

⁴⁸ Tenzin Samphel, communication orale, 2003.

⁴⁹ bCo brgyad khri chen, communication orale, 2003.

⁵⁰ Arguillère, communication orale, 2003.

⁵¹ 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*⁵², 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 brgyad khri chen, établissant ainsi le lien entre ces deux formes de chapeaux spécifiques aux *sa skya pa* et le *paṅ 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 paṅdit. 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*⁵³ cite deux types principaux de chapeaux de paṅdit pour les *dge lugs pa* : le *paṅ ring* et le *paṅ thung*. Un troisième chapeau s'en rapprocherait, le *byang chub sems zhva*.

Selon Dvags po rinpoche⁵⁴ ce dernier « est moins haut que le *paṅ 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 paṅdit paṅ ring et paṅ thung

Le chapeau de paṅdit *paṅ ring* est semblable au *paṅ zhva* mais de couleur jaune, avec un sommet plus recourbé et des oreilles plus longues [images 14]. Austin Waddell⁵⁵ l'appelle « Paṅ-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 Tsoṅ K'apa. It is only worn with these long

⁵² 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, p. 72.

⁵³ Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 34.

⁵⁴ Dvags po rinpoche, communication orale, 2002.

⁵⁵ Waddell, 1993, p. 198.

tails by the Dalai Lāma, le Pan-ch'en (Tashi) Lāma, the dGah-Idan Khri-rinpo-ch'é 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. Terentyev⁵⁶.

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 *paṅ 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 Lama⁵⁷ mentionnait déjà une différence de longueur d'oreilles entre les *paṅ 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 phel⁵⁸ 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 partait 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 ».

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

⁵⁷ Gega Lama, 1983, p. 117.

⁵⁸ 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 Waddell⁵⁹, 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 rinpoche⁶⁰ 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 'byor⁶¹ 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 article⁶² 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 *sambhogakāya*. 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 *dākinī* 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 une 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 XIIe, il ne reste quasiment

⁵⁹ Waddell, 1993, p. 198.

⁶⁰ Dvags po rinpoche, communication orale, 2002.

⁶¹ Tshe ring dpal 'byor, 1995, p. 34.

⁶² *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 rnams 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 btap pa zhig gnang nas 'di rtag tu gyon gsungs par bris / des na

zhwa de zhwa de bon zhu rna leb bcad pa la tshos ser bsgyur ba zhig yin par gsal la /
 'brug pad dkar gyis / bla chen gyis zhwa gnang pa de nas bzung zhwa ser gyon pa'i
 srol byung gsungs / de na rang re'i zhwa sne ring gi phyi mo de bon zhwa yin par
 yang gsal / bod ston rnams dpal thang du zhwa 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 zhwa dang ber 'jog tu bcug ces so so'i rnam thar la bris pas / de na jo bo 'jigs lugs
 des kyang zhwa 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 zhwa 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 zhwa 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 zhwa sne ring dmar smug ser po sogs ci rigs par
 gyon pa la / bu ston yab sras rnams kyi ched du zhwa ser med cing phyis rje bla ma
 slob brgyud dang bcas pa rnams kyang zhwa ser nges can du mdzad pas dge ldan pa
 la zhwa ser par grags / lar zhwa 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 zhwa 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 zhwa 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 zhwa ni / lar zhwa'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 [zhwa] la bshad pa sogs cher med pa'ang de yin la / 'on kyang 'dul
 ba'i bstan bcas mdo rtse sogs na zhwa'i tshig sgros tsam 'dug kyang dbyibs kha dog
 sogs ni ma gsal la / rgyan drug mchog gnyis sogs pandi 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
 zhwa ser po nyid do / de'ang ji skad du / dbu zhwa 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 pan rnams dang / jo bo rje sogs bka' gdam pa rnams phal cher dbu zhwa ser po la
 ngur smrig shas che ba yang yin la / de yan la zhwa 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 bslobs
 sbyangs sogs mthar phyin grub ste yar la phebs tshul gyi lo rgyus dag tu / bla chen
 d'gongs 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 zhwa 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 gr̥va 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 :

rtag 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 'grog 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 khriims 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 bskyangs 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
gtogs / 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.
- Oriental Institute, vol. 32, n° 7, septembre 2001 *The Art of Nepal*, Orientations 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

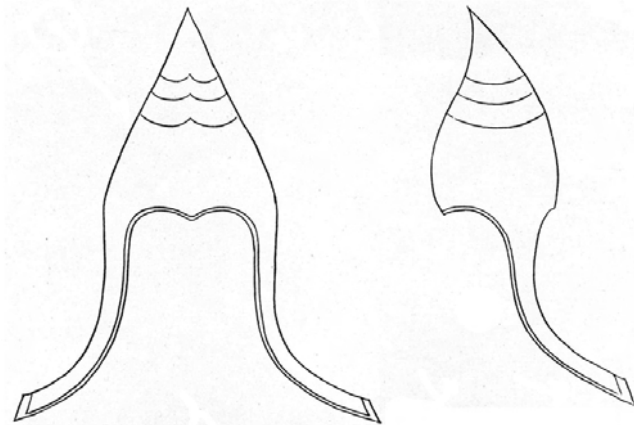


Image 1
Chapeau de paṇḍit *paṇ zhva*.



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 *paṇ 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^e/X^e 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.

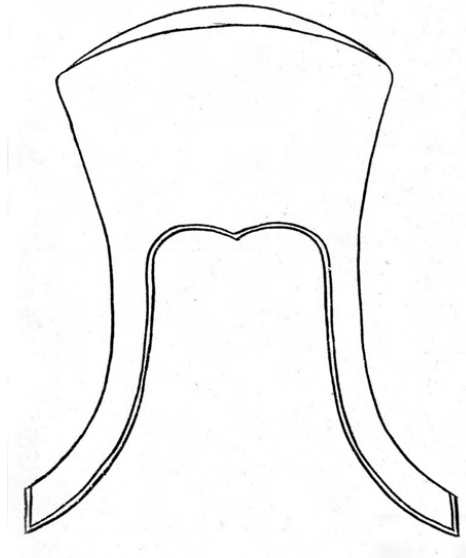


Image 11

brKyang zhu sakyapa.



Image 12

Ngag dbang legs pa coiffé du *brkyang zhu*.

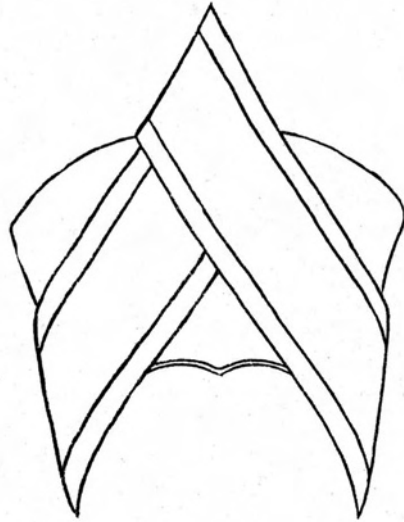


Image 13
Chapeau sa zhu.

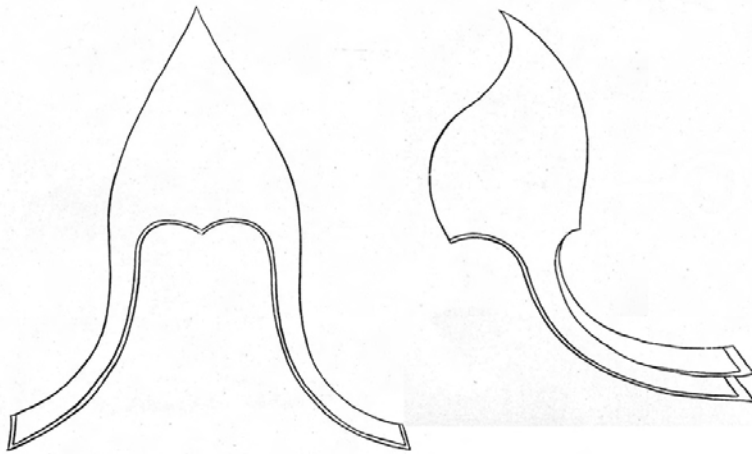


Image 14
Paṅ zhva dge lugs pa ou dge ldan pa'i dbu zhva



Image 15
Bon zhva.

Liste des illustrations¹

Image 1

Pañ 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.

¹ 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. Kolmaś (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^e/X^e siècle, pierre, Dhaka museum, Bangladesh, in *Orientalis*, 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. Kolmaś (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 Ye shes '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. Cussemene.

Images 13 et 14

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


Image 15

Bon zhwa, photo communiquée par H. Stoddard.



Transgressing the Law: Karma, Theft and Its Punishment

Richard W Whitecross¹

n March 20th 2004, His Majesty, King Jigme Singye Wangchuck formally decreed the abolition of capital punishment (*gzhung khrims*) in the Himalayan kingdom of Bhutan. The rationale for the abolition after a series of major debates in the National Assembly during the 1990s and the early years of this century was that "...the implications of capital punishment, in Bhutanese law, is seen as a contradiction both from a religious and legal perspective... Bhutan being a Buddhist nation, capital punishment is seen as a contradiction to the basic doctrines of Buddhism." (Kuensel 2004).² Until March 2004, certain acts of theft were potentially punishable by death. In this paper, I combine an analysis of Bhutanese texts with ethnographic research to examine the relationship between Buddhist doctrines and Bhutanese laws in relation to theft between the seventeenth and twenty first centuries.

To do this involves tracing the shift from the theocracy established during the early seventeenth century by the Drukpa Kagyu hierarch, Zhabdrung Ngawang Namgyal to the monarchy established almost one hundred years ago by Ugyen Wangchuck. As the last remaining, independent Himalayan Buddhist state, Bhutan has consciously sought since the mid 1980s to protect its cultural heritage through various official policies which have sought to "balance tradition with change." Bhutan's vibrant, if arguably equally fragile, Buddhist culture has been used to present a particular image of "the Land of the Peaceful Dragon Kingdom" or the "crown jewel of the Himalayas" (Berthold, 2005:2). Inherent in this official image making process is a re-interpretation and re-presentation of Buddhism in Bhutan – notably an emphasis on non-violence, peace loving and environmentally aware contented subject/citizens.³ This image and its reliance, in my opinion, on

¹ Honorary Fellow, Social Anthropology, University of Edinburgh. Paper originally presented at The Rockefeller Institute, Villa Serbelloni, Bellagio as part of the second seminar on Law and Buddhism: Theft organised by Professor R R French and supported by the Rockefeller Institute and Baldy Centre for Law and Society. The research for this paper was made possible by awards from the Economic and Social Research Council (ESRC), Carnegie Trust for the Universities of Scotland (2002), ESRC Postdoctoral Fellowship Competition 2003, Society for South Asian Studies (UK) (2003), Frederick Williamson Memorial Trust, Cambridge (2003), and the University of Edinburgh Research Award (2004). During the early stages of my doctoral studies, I discussed at length the *Lo rgyus*, *bKa Khrims* and the *Thrimzhung Chenmo* with the late Michael Aris, whose enthusiasm and support for my research helped me persevere whilst waiting for permission to enter Bhutan. Fieldwork was conducted between 1999 – 2001, 2003 and 2004. The research on which this paper is based would not have been possible without the support over the years of Françoise Pommaret, Lyonpo Sonam Tobgye, Dasho Lungten Dubgyur and other friends in Bhutan too numerous to mention. To each and everyone, I offer my thanks and gratitude.

² Full text of the newspaper report is given in Appendix 2.

³ See Dodin, T & H Rather 2001, Huber 2001, Huber & Pedersen 1997, Lopez, D 1997. Dubgyur 2005 is a good example of the recent emphasis on presenting Bhutanese law as grounded in Buddhism by the Bhutanese judiciary.

the circulation of non-Bhutanese perceptions and “understandings” of Buddhism ignores the specific historical and local traditions which have until very recently intertwined religious and secular authority. The draft constitution currently being presented to the Bhutanese people appears for the first time since the early seventeenth century to remove the *Dratshang*, the state sponsored monastic body, from the political process.⁴

The paper proceeds as follows. I begin by outlining the Dual System as it was envisioned by the Zhabdrung and presented in two early Bhutanese texts, and its treatment of theft. This system of governance remained in place until 1907 when the current monarchy was established. Although the Dual System as a functioning system of governance fell in to desuetude in the nineteenth century, it continues to define the interrelationship between law and religion. Following on I briefly outline how theft was treated in the first modern law code, the *Thrimzhung Chennmo*, the Land Act 1979, and more recently in the Penal Code 2004. These texts illustrate the gradual reception and accommodation of non-Buddhist legal norms and values. The second part of the paper examines the laws surrounding *chorten* robberies. Under Section Tha 1 – 12 of the *Thrimzhung Chennmo*, a second conviction for this category of crime carried a mandatory death penalty. I conclude by arguing that contemporary invocations of the Dual System represent a re-invention of its values and that the draft constitution proposes the first major separation of religion and secular authority in Bhutan.

PART I

Law Codes and the Dual System

In this section, I examine a range of historical and contemporary Bhutanese texts. I deal at length with the two earliest texts, the *Lo rgyus* (late seventeenth century) and the *bKa Khrims* (1729). These two texts provide an important framework for discussing the Dual System and the intermingling of religious and state laws that shaped Bhutan and continues, in my opinion, to resonate not only at state level but also at the local level. With the process of political, economic and social reform introduced by Jigme Dorji Wangchuck in the middle of the twentieth century, I briefly examine the first modern law code, the *Thrimzhung Chennmo*. I then turn to subsequent legislation to examine their provisions dealing with theft; specifically, the Land Act 1979 and the Penal Code 2004. This final text illustrates the recent reception of Anglo-American legal traditions which is redefining the relationship between contemporary Bhutanese law and Buddhist doctrine.

⁴ Whitecross, R 2006 “*Severing the Silken Knot? Buddhism, Constitutionalism, and the Dual System in Bhutan*” paper in progress.

***Lo rgyus* – insights to the use of violence**

The *Lo rgyus* is not a law code. Rather, it is an account of the progress by the newly created Drukpa administration into eastern Bhutan during the 1650s.⁵ There is no date given for its composition though Aris (1986) suggests that it was composed in the second half of the seventeenth century. From the tenor of the work it appears to have been written by its author, Ngawang to win favour with the Drukpa regime established by the Zhabdrung, Ngawang Namgyal. The Zhabdrung arrived in Bhutan in 1616 and began implementing his vision of creating a religious state.⁶ The new religious state was to be ruled according to the “dual system” (*chos srid gnyis, lugs gnyis*). Although, as Ardussi (2004) reminds us the “dual system” was widely invoked as a theory of governance in Tibet, its implementation varied across the Himalayas and Tibetan cultural areas significantly.

Uniting religion and secular government in one administrative system, the Zhabdrung sought to establish a new system of government in the lands which came to form Bhutan. His biographer, Tsang Khanchen provides the clearest statement of the Zhabdrung’s intentions to create a new state based on religious laws and draws on Buddhist canonical writings, *terma* (hidden treasure) texts, the legends of the early Tibetan monarchy and the more recent political alliance between the Sakyapa and the Mongols to legitimate the Zhabdrung’s political vision. As Ardussi rightly points out, these sources provided “a vocabulary of religious purpose and governing process that could be combined, as needed, to describe a variety of actual state entities” (2004:16). The success of the Zhabdrung was attributed to his use of magic to overcome his enemies and to his karmic destiny to establish a “new state for the welfare of its sentient inhabitants” (Ardussi 2004:17).

Unlike the Dalai Lamas of Tibet, the Zhabdrung did not separate religious and secular authority. Under the Ganden Phodrang system of the Dalai Lamas, the Gushri Khan and his successors were specifically entitled Chosgyal of Tibet. The Dual System as operated in Tibet separated the ecclesiastical and secular authorities with civil officials typically having their monastic counterparts. French describes the Tibetan law codes as “based in Buddhism but secular in nature” (1996:452). However, the nature of the “state” as developed in Bhutan did not allow for a clear distinction between religious and secular authority. In Bhutan, the Zhabdrung was the pinnacle of the government and chose to create a subordinate position, the *sDe rid*. The *sDe rid* was responsible for the civil administration of the Drukpa state with the assistance of the three *penlop* of Paro, Daganna and Jakar, as well as the *dzongpon* of Thimphu, Wangduephodrang and Punakha.⁷ All lay

⁵ The full title is The Clear Mirror [containing] the Story of How the Order Prophesied to the [School of the] Glorious ‘Druk pa by its Divine Lineage Came and Spread in the Eastern Province of the Sun Within the Southern Mon Country of Four Approaches.

⁶ In the *bKa’ khrims*, the Zhabdrung is said to have received the lands of the Great Southern Realm of Four Approaches from the dharma protector, Yeshe Gonpo (Mahakala) who “offered [it]... in the manner of a religious estate.” Aris (1986:129) translates the phrase “*chos gzhis*” as religious estate.

⁷ Dzongkha: *dpon slob* regional governor and *rdzong dpon* district administrator. Where Dzongkha/Tibetan terms are used I have followed convention of not making them plural.

officials assumed a semi-monastic character and if a lay official, rather than a full monastic, was appointed as *sDe rid* he was required to take *getshul* (partial ordination) vows and received a new, monastic name. The position of the *sDe srid* over the centuries developed greater independence until the notion of its subordination to the Zhabdrung and his incarnate successors was challenged.

According to the *Lo rgyus*, the Dual System was responsible for “upholding, guarding and promulgating the Precious Teachings [*bstan pa rin po che*] ...in all the broad realms of the subjects and their communities the abundant enjoyment of food and wealth increased and...there was an absence of strife” (Aris 1986:111 – 113). Under this new system of governance, it claims that people were able to trade in safety and obtain “whatever articles he should desire, without theft or banditry” suggesting that the threat of theft and banditry was commonplace prior to the instigation of the Dual System. In part, such claims are propaganda that sought to stress how the Zhabdrung brought discipline and order to a land of “chaos” further legitimating Drukpa authority.

“The golden yoke of secular law administered according to religious principles ...devoid of partiality” refers to a particular vision of the Bhutanese state and the interrelationship, or as Aris describes it, “intermingling” of religious and secular laws. There are constant references to Buddhist teachings which were to be fostered and protected. The Dual System that provides “abundant happiness” is presented as directly attributable to the “mercy and kindness of the Precious One of the Glorious Drukpa, Ngawang Namgyal”. The secular law guided by religious principles was, however, to treat strictly all those who broke the laws. The *Lo rgyus* informs us that:

Severe punishment was meted upon their bodies and lives, so that people were terrified; reports of this were not only noised abroad but spread everywhere and because of their force, the order of the Teachings exists up to present times in the Eastern Province, a token of the achievement of both the *sku drung* and the Precentor.(Aris 1986:111)

The use of violence to enforce and maintain social order is marked throughout the *Lo rgyus*. There is no apparent contradiction with the “mercy and compassion” of the Zhabdrung and the use of physical and even capital punishment (*gzhung khrims*). This is a central feature of the *bKa' khrims* (discussed below) and from reading both of these texts we need to closely examine what is being referred to as “Buddhist teachings.”

Violence is not unusual in the imagery of vajrayana Buddhism. The biography of the Zhabdrung stresses the use of black magic by the Zhabdrung to overcome his enemies. The Zhabdrung is depicted in the protector shrine at Talo monastery performing magical acts dressed as the ninth century Buddhist monk, Lhalung Pelgyi Dorji believed to have

assassinated the “anti-Buddhist” Tibetan king, Langdarma.⁸ Aris argues that the paradox between on the one hand, “peaceful non-violence” and on the other, the use of violence to defend the teachings is hardly recognised in Bhutan because “so deeply fused and intermingled are the norms of the church and state in the historical consciousness of the Bhutanese” (1994:24). Reading the *Lo rgyus* and the *bKa khrims* in conjunction with other Bhutanese texts, it is evident that the invocation of Buddhist teachings refers “invariably less to... the doctrines of the Lord Buddha *per se* and more to the specific and local tradition of his teachings which have conferred power and authority on the state” (*ibid.*). The *Lo rgyus* may only refer in passing to acts of theft and brigandage, yet it reveals the general tenor of the Drukpa state and its approach towards breaches of the intertwined religious and state laws.

bKa'khrims - Upholding the Dual System

Under the Zhabdrung, Ngawang Namgyal the first law code that we are aware of for Bhutan was promulgated in 1651 (RGOB 1999:81).⁹ In 1729 Tenzin Chosgyal prepared the *bKa' khrims* on the order of the 9th *sDe rid*, Mipham Wangpo who instructed, “You must at all costs prepare a record of the legal customs which were maintained intact by the *Umze* and others [and which were based on] legal codes transmitted from the royal lineages and the Chosgyals until the Zhabdrung Rinpoche” (Aris 1989:122 – 123).

The *bKa' khrims* written by Tenzin Chosgyal has been described succinctly as “[organising] along Buddhist lines the relationship between the Drukpa Kagyu monastic community, representing the state and lay patrons (*jinda*) and subjects in the judicial and economic fields” (Pommaret 1997:199). The relationship between the monastic and lay communities revolved around the material support of the monastic community in return for teachings, initiations and other rituals performed for the well-being of the lay community. This relationship was characterised by a variety of taxes payable by the lay community, including *ula* or compulsory labour for the government for a range of purposes – road and bridge building, the construction and repair of *dzongs* and monasteries. Other taxes involved the provision of meat, butter, clothes and in western Bhutan, a monk tax instigated by the 4th *sDe rid*, Gyalse Tenzin Rabgye (see Kinga 2002).¹⁰ Beyond the tax provisions and rules for officials, the code covers all aspects of social life, notably inheritance, trade, crime and punishment and even a prohibition of the use of tobacco.¹¹

⁸ Tibetan: lHa lung dPal gyi rDo rje and Glang Dar ma.

⁹ Bhutanese sources are inconsistent on the date of the promulgation of the code of laws. In *Bhutan 2020* (Planning Commission RGOB 1999) the date provided is 1651, but in *Bhutan Civics* the date is given as 1652 (CAPPS 1999:50).

¹⁰ The monk tax (*btsun khral*) refers to former requirement to send one male from each household to the Drukpa monasteries instigated by the 4th *sDe rid*, Gyalse Tenzin Rabgye (reign 1680 – 1694).

¹¹ Tobacco was viewed as polluting the natural environment and to cause the displeasure of local deities and spirits. More recently, there has been a ban on the selling of cigarettes in the kingdom.

**Dharma, Laws and Happiness:
the Raison d'Être of the Dual System?**

In the preamble to the *bKa' khrims* reference is made specifically to the law codes of Srongtsen Gampo and the early Tibetan kings and other laws contained in "royal" and religious histories.¹² The Zhabdrung is described as:

Having introduced laws where there had been no southern laws and fixed handles where there had been no handles on pots, he [the Zhabdrung] constrained by means of the religious laws like a silken know and pressed down with state laws as with the weight of a golden yoke. Beginning [from the time of] introduction of the great law of the dual system, the successive rulers also preserved intact the observance of state laws in accordance with religion and it is due to this that the possibility has arisen for all subjects ...to enjoy themselves in the glory of happiness and contentment. (*ibid.*:129)

The image of Bhutan as lacking law and uncivilised until the arrival of the Zhabdrung develops themes present in the *Lo rgyus*. In the *bKa khrims* the author attempts a delicate balancing act – on the one hand acknowledging Tibet as the source of the laws (religious and secular) and cultural refinements introduced by the Zhabdrung, whilst simultaneously presenting Bhutan as independent of and distinct from Tibet. Of course, such statements such have to be treated with caution because of the political role they played in confirming and legitimizing the supremacy of the Drukpa administration established by the Zhabdrung.

"By good pronouncements, beneficial to religion and the state" (Aris 1986:123) the Drukpa rulers and their officials are to ensure the upholding, preservation and promulgation of the Buddha's teachings. The happiness and well being of their subjects depends on "those very places where a Buddha's teachings have spread" (*ibid.*:123). This is a recurring motif that is stressed at various points throughout the *bka khrims* and is encapsulated in the following quotation:

The good religious observances of humans
Form the basis of holy dharma
The practice of the dharma together with
its basis
Will gain one happiness on happiness.
(*ibid.*:127)

Fundamental to securing the happiness of their subjects, according to the Tenzin Chosgyal, are the state laws, without which there would be "no point in the Hierarchs of the Drukpa upholding the doctrine of the Dual

¹² See Uray 1972 and French 1995, 1996.

System" (*ibid.*:131). So although the observation of dharma is the key to happiness, there is by implication a recognition that without the constraints of state law, people will not observe "good religious" practices – which in turn is based on moral discipline reflecting the Ten Virtuous Acts and Sixteen Acts of Pure Conduct. This is a common theme in Buddhist teachings and Shantideva's counsels in the *Way of the Bodhisattva* that virtuous thoughts are brief and transient and he uses the imagery of post-mortem suffering as a means to create enthusiasm for dharma practice.¹³ In Bhutan, the post-mortem judgement of the dead is the subject of a major *cham* performed annual at the *tshechu* and stresses the inability to escape the fruition of acts.¹⁴ The development of *driglam namzha* by the Zhabdrung in the 1640s, based on a code of monastic conduct from Chodra monastery, Ralung sought to address these very issues by creating a code of moral behaviour.¹⁵ There is a corollary to the emphasis on happiness in the *bKa' khrims* with the promotion by the Royal Government of Bhutan since the late 1980s of the concept of "Gross National Happiness."

However, whilst Tenzin Chogyal stated that the state or secular laws of the Drukpa regime should be upheld in general for the happiness of the general population, he argues more specifically that laws should be promulgated and enforced "in particular ... for the purpose of upholding, guarding and diffusing the sangha which [abides to] the *vinaya* rules of the Buddha and [forms] the basis of the doctrine." (*ibid.*:139). The *Vinaya* is at the heart of the religious state established by the Zhabdrung. Its maintenance is linked to the diffusion of the Drukpa Kagyu teachings and the presence within in the dzongs established throughout Bhutan of official monk bodies who performed the rituals central to the preservation of the Dual System.

Theft, Brigandage and Breaking the Vinaya: Signs of Degeneration

In accordance with these words, one must cut off at its roots the karmic effect of deeds while forever striving in virtuous actions. Evil criminals should not be regarded with compassion but retributions [should be visited upon their] bodies and souls [in order that] the future practice [of such deeds] be eliminated. If, however, on account of shame and pity they are allowed to continue, malevolent people will multiply. (Aris 1986:143)

¹³ The verse reads: "As when a flash of lightening rends the night, And in its glare shows all the dark black clouds had hid, Likewise rarely, through the buddhas' power, Virtuous thoughts rise, brief and transient, in the world" (1.5:34) Shantideva 2003 *The Way of the Bodhisattva*

¹⁴ *Raksha Mang cham* appears to be based on chapter 13 of Karma Lingpa's *Bardo Thodrol*, and it seems to be unique, at least in the format of the dance performed in Bhutan, to Bhutan.

¹⁵ *Driglam namzha* has more recently been politicised following the Royal Decree of 1989 re-emphasising it as part of the promotion of a particular vision of Bhutanese tradition and culture under the "One People, One Nation" banner. I examine at greater length the links between the *ge ba cu, mi chos bcu drug* and *driglam namzha* and notions of morality in my doctoral thesis. I intend to revise and present my research in a series of articles.

The law code of Srongtsen Gampo is cited in relation to the Ten Non-Virtuous Actions and specifically to the level of restitution for “taking without being given.” The list of actions a person should avoid mixes up the sixteen rules of pure conduct (*mi chos bcu drug*) and the ten virtuous and non-virtuous actions (*dge ba bcu dang mi dge ba bcu*). In language similar to the *Lo rgyus*, Tenzin Choyal states that “to preserve the state laws, in accordance with religion, acts of evil that transgress religion are to be suppressed.” (Aris 1986:131). The opening epigraph is explicit in its terms – wrong doers should not be treated with compassion, rather they should be punished, even executed, to ripen and purify their negative karma. Although this may be read as referring to the negative karma that the individual created through engaging in non-virtuous actions, there is a second level of meaning that needs to be brought out. Namely, if the state and its officials fail to act according to “religion”, they will equally create negative karma for the country and encourage an increase in criminal activity (malevolent people) as a whole.

For theft, various levels of restitution are set out depending on the status of the wronged or aggrieved party. “Hundred fold restitution for stealing religious goods, eighty fold restitution for the king’s goods, with eight fold restitution for the goods of subjects” (*ibid.*). As Aris points out different versions of the level of restitution exist and this may be based on the nine fold restitution set out in the Tibetan text *rTsa ba bzhi'i khrims* which is similarly credited to Srongtsen Gampo (*ibid.*:167). As noted above Tenzin Chosgyal emphasises that laws are promulgated to uphold the *vinaya*, therefore it is interesting to note that he stresses the importance of punishing according to the *vinaya* rules monks who have “broken their vows...[by taking] that which is not given”. Failure to do so will cause the “doctrine’s decay” for “when the religious law is discarded the main protector departs to heaven” (*ibid.*:141).

The *bKa Khrims* itself is an uneven document. Theft is not dealt with in a coherent section, rather there are a variety of references to theft which need to be extracted and woven together. After setting out the table of restitution for thefts of religious goods, those of the king and so forth, there is one final reference to thieves latter in the text. Tenzin Chosgyal states that:

There are no penalties for killing a real thief while in the act of theft...furthermore any persons who kills a highwayman, robber, thief or deceitful liar...should be rewarded appropriately” (*ibid.*:161)

Unlike other acts of violence, manslaughter and so forth for which compensation would be payable, no such compensation is due to the family or relatives of a thief killed in the course of committing the crime. The *bKa' khrims* is silent about the role of evidence and corroborative witnesses, yet we know from elsewhere in the law code and other documents that witnesses did play an important role in a variety of legal processes so we

may assume that there would need to be evidence to support the claim that the deceased had indeed been killed “lawfully” when caught “red handed.”

Brigandage is, as in the *Lo rgyus*, mentioned. However, the concern of Tenzin Chosgyal is not only the impact of brigandage as a breach of state laws (as indicated in the quotation above), but the wider implications, the *realpolitik*, if the victims of brigandage are not Bhutanese. His admonitions on the threat of brigandage focus on the failure of state officials, especially on the borders to uphold the state laws, suggest the importance for the Drukpa state of preserving their delicate relations with neighbouring states and their rulers. At this point, the text implicitly stresses very practical political concerns.

Karma: Mi chos bcu drug and dge ba bcu

The moral dimension of the Buddha’s teachings are presented in the *bKa Khrims* as having been distilled for lay people and claim a legitimacy based on the belief that they originated with the Tibetan king, Srongsten Gampo. The moral dimension has two sets of principles – the first are the sixteen principles for harmonious conduct and the second, the ten virtuous / non-virtuous acts. Although they are mixed up in the *bKa Khrims* they are referred to throughout the text. These two sets of moral principles continue to be widely circulated in Bhutan. The sixteen principles referred to in the *bKa’ khrims* are set out in a contemporary Class IX - X school text entitled *Bhutan Civics* as:

Michoe Tsangma Chudrug¹⁶

Not to:

- 1: kill, commit theft or robbery
- 2: have wrong faith
- 3: go against the wishes of parents
- 4: be disrespectful to elders, learned men and leaders
- 5: foster evil thoughts towards family and friends
- 6: refrain from helping your neighbours
- 7: be dishonest
- 8: follow bad examples
- 9: be greedy and selfish
- 10: foster evil thoughts in others
- 11: be late in refunding (repaying) your debts
- 12: cheat
- 13: segregate human beings into rich and poor, high and low
- 14: listen to wrong (evil) advice
- 15: be deceitful: and
- 16: lose patience or be short-tempered.

(RBG 1999:51).

¹⁶ *Mi chos tsang ma bcu drug* – literally means “the sixteen principles of pure human conduct”. It is worth noting that the English translation does not adhere to the Dzongkha text which appears beside it. For more on the *Mani bka’ bum* and the dating of this body of literature see M Kapstein (1992).

Underlying the sixteen principles are the ten virtues and their corresponding non-virtues. Even amongst contemporary Bhutanese, including those most scornful of the monastic community and critical of Buddhism, the notion of virtue and non-virtue permeates and informs their perspective on their own and other's actions. The virtues refer to the basic teachings on karma. The ten virtues (*dge ba bcu*), are similarly set out in the school text referred to above. Rather than a simple litany of "do not kill, steal and so forth" they are set out in a little more detail:

The Ten Pious Acts

- 1: to love and be gentle to all living creatures;
- 2: to take things only with the permission of the owner;
- 3: refrain from committing adultery;
- 4: not to tell lies;
- 5: not to create problems among friends;
- 6: not to be rude or hurt the feelings of others;
- 7: not to be jealous or talk wantonly;
- 8: not to be greedy, or want the belongings of others;
- 9: not to wish ill luck on others;
- 10: to have faith in religion.

(RBG 1999:52)

The school text describes the Zhabdrung as formulating the "first set of laws in our country...codification of laws were completed in 1652....These laws were deeply influenced by the teachings of Buddhism. According to these laws people were required to practice *Michoe Tsangma Chudrug* (sixteen virtuous acts) and *Lhachoe Gyewa Chu* (the ten pious acts)" (1999:50).

The ten virtues appear in a different, but striking presentation, in a second school text. In Textbook Eight (*slob deb brgyad pa*) (RBG 1991), the second chapter is devoted to explaining the ten virtues and ten non-virtues at length.¹⁷ The chapter ends with a series of questions, which re-emphasise the three virtues and non-virtues of the body, the four virtues and non-virtues of speech and the final three associated with the mind. These final three are important for without control over one's mind, there can be no control over the actions of body and speech. Continually, the mental aspect of self-discipline and control appear in the teachings and commentaries of religious teachers.

The teachings on karma and karmic effect stress the importance of mental intention. Jigme Lingpa (1730-98) advises that "the mere failure to commit the ten negative actions, without having a conscious spirit of restraint, is considered indeterminate. Positive behaviour is defined as the mind's conscious intention to reject negative practices and to adopt their opposites" (*Yontan rgya tsho zla ba'i 'od ser* vol:1 283 cited by Kangyur Rinpoche 2001:354). To control oneself and to engage in the ten virtuous actions is "said in the Ratnavali ...to deliver beings from birth in the hells and the realms of pretas and animals" (Kangyur Rinpoche 2001: 61).

¹⁷ The textbook is written in Dzongkha.

Beyond the doctrinal aspect, the importance of the “sixteen principles for harmonious living” and the “ten virtues and non-virtues” lies in the major focus they place on social relations. Whilst monks and religious practitioners were encouraged to distance themselves from society, in general for the laity the social aspects of life are given a more important place. Tenzin Chosgyal recommends that “enquiries should be entered into concerning how in time gone by the wisdom of good counsel caused subjects to adhere to the laws of the Ten Rules of Virtuous Conduct [and how this could also be done] in the future [such as was done in the past]” (Aris 1986:137). Similarly, the contemporary presentation of the *dge ba cu* is inextricably linked to a wider process of maintaining traditional values in the face of modernisation. The re-emphasis of *driglam namzhag* and the frequent rhetorical invocation of Buddhist norms and values in public statements, newspapers and so forth arguably mirror the same concerns expressed by Tenzin Chosgyal two centuries earlier. The sources cited in the *bKa' khrims* and the particular vision of moral behaviour are still emphasised, as illustrated above, in contemporary Bhutan.

The *bKa Khrims*, although no longer applicable as the law in Bhutan remained influential in shaping legal processes in Bhutan up until the late twentieth century. The worldview presented in the text retains a high degree of resonance for many Bhutanese. The *bKa khrims* provided, and continues to provide, a particular vocabulary that intermingles religious and secular laws. Therefore, whilst dealing in passing with theft and brigandage, the *bKa' khrims* provides important insights in to the underlying vision of the Drukpa state in the early eighteenth century.

One final admonition from the *bKa Khrims* should be noted. In the event of warfare or the defeat of enemies, it is declared to be “a frightful crime if the body, speech and mind supports of the Buddhas should be burnt, wrecked, and smashed, such actions are to be stopped at their inception” (Aris 1986:145). This prohibited any assault on the physical supports of the Buddhist doctrine and I will examine this theme in Part II.

Thrimzhung Chenmo: the Supreme Law Code

Although Ugyen Wangchuck and Jigme Wangchuk, the first two kings of the Wangchuk dynasty, probably did circulate laws, there are, as yet, no available law codes written in the first half of the twentieth century. Access to archives remains problematic and according to the late Michael Aris many of the day to day administrative documents from this period have been lost through fires and other disasters. However, it does appear that the *bKa' khrims* remained the main law code up until the 1950s.¹⁸

The 1950s marked a major shift in royal governance in Bhutan. The third king ascended the throne in 1952 and began a wide-ranging series of

¹⁸ Based on interviews conducted during fieldwork, notably with former government officials and the Chief Justice.

political, economic and social reforms that defined his reign and shaped government policies in the late twentieth century. Amongst the main reforms was the creation of the National Assembly in 1953 and over the next five to six years the drafting and promulgation in 1959 of the first modern law code, the *Thrimzhung Chhenmo*. According to the Foreword the new law code was prepared following detailed discussions throughout the kingdom. From these discussions it was decided “that the bad be abandoned and the good kept” (TC n.d: 2).¹⁹ The Foreword is filled with religious allusions and metaphors, as well as setting out the lineage of the third king as heir to the Dual System. Similar forewords appear in latter statutes up until the late 1990s when there is a subtle yet significant shift in legal language.

There are two chapters which are of particular relevance – Chapter Pa (Chapter 13) on Theft, and Chapter Pha (Chapter 14) on Robbery (Acts of violence).²⁰ Chapter Pa extends to seventeen detailed sections and provides amongst other things a definition of theft, provisions for search, receipt of stolen goods and interference with mail. The definition of theft is “whoever takes any movable property without the knowledge and consent of the owner shall be deemed to have committed a theft.” This definition is only slightly more elaborate than that provided in the *bKa Khrims*. Chapter Pha is shorter with only seven clauses and similarly provides a definition of robbery, theft with the use of force of physical violence, and the use of self-defence. Each chapter states that the accused if convicted of theft or robbery will be imprisoned for between one month and five years depending on the circumstances and value of the crime. If convicted the accused will in addition to serving a period of imprisonment (*btson*) be required to pay a fine (*chad pa*). In an echo of the provisions of the *bKa Khrims*, Pha 6 states that “if in the course of an armed robbery, the victim or any of his companions inflict injuries or cause” the death of the robber “they shall not be liable to punishment.” There is evidence that imprisonment during the 1960s continued to be accompanied by various forms of corporal punishment, for example, the use of shackles and cangues (Piessel 1988).

The *Thrimzhung Chhenmo* has become the ur- text for all subsequent legislation in Bhutan. References to the *Thrimzhung Chhenmo* emphasize its part in a lineage of law texts passed down from the Zhabdrung, and implicitly from earlier Tibetan sources. In particular, it was and is still presented as embodying Buddhist principles and norms.²¹ The language used, mirrors to an extent that of the *bKa' khrims* with the religious metaphors in the foreword and the colophon, and the emphasis on the use of fines and imprisonment. There are even echoes of the sterner approach to law enforcement and punishment can be found in Chapter Tha (Chapter Ten). Chapter Tha deals in general with religious buildings – *lha khang* (temple) and so forth. Amongst the provisions dealing with the maintenance

¹⁹ Dzongkha: ngan 'dor bzang dbyungs

²⁰ The seventeen chapters of the *Thrimzhung Chhenmo* are numbered sequentially 1 to 17 and cross-referenced internally within each chapter and across the chapters by use of the corresponding letter of the Bhutanese (Tibetan) alphabet – i.e. Ka, Kha, Ga, Nya through to Tsa.

²¹ See High Court of Justice (no date) Introduction to the Bhutanese Legal System.

of religious sites and so forth are three sections dealing with thefts from religious buildings and sites. The sections are set out in full in Part II. In brief they state any if any person is convicted a second time of desecrating a *lha khang*, *chorten* or other sacred site, that person would be subject to capital punishment.²² The singling out of this particular crime, *chorten* and *lha khang* robbery, echoes the prohibition set out by Tenzin Chosgyal in the *bKa' khrims* against damaging any representation of the *Ku Sung Thukten*.²³ When read in conjunction with Chapter Tsa (Chapter 17) on treason, one immediately is struck that this is a category of crime that was viewed as separate from mundane acts of theft or robbery, indeed a category that cut to the heart and well-being of the kingdom. I examine this in greater detail in Part II.

The Land Act (*Sa Yig*) 1979

Generally regarded in Bhutan as one of the least well drafted acts passed by the National Assembly, the Land Act 1979 amended and replaced Chapter Ka of the *Thrimzhung Chenmoo*. It is an important act, notwithstanding its flaws, since it deals not only with the process and requirements of land registration, rights of possession, taxation, grazing rights, change of ownership and the division of land but with crops, irrigation and lands donated to religious institutions.

The Land Act 1979 sets out a range of fines and terms of imprisonment for a series of misdemeanours or breaches of the Act. A major concern that informs much of the Act is the illegal appropriation of "government land." One example that reflects the general tenor of the 1979 Act is Section Ka 9-11. This states that all landed property which has become vacant land (i.e. without an owner) belongs to the Bhutanese state. It cannot be cultivated, sold or purchased without the approval of the government. If it is cultivated by anybody then a fine based on the "cost of the land" cultivated will be imposed. If it is bought or sold then both the purchaser and seller will be liable to imprisonment of between three months and three years.

Equally, the Act addresses the common practice of sharecropping. During a visit to Chimi *lhakhang*, Dorji an office worker in Thimphu stopped to speak to a farmer who was winnowing barley. He had been twice before to look for land in the area and met the farmer on a previous visit. The farmer was offering to sell 0.16 acres and claimed it would produce about 700 kg of rice per crop. This was insufficient since the proposal was that Dorji would buy the land, the farmer would cultivate it and the crop would be divided equally between them. Dorji had estimated that he needed a minimum of 960 kg per year for his family alone. A key concern throughout the tentative negotiations was the accuracy of the annual yield figures provided by the farmer. Advice was sought from local officials and friends of friends over

²² Tibetan/Dzongkha: *lha khang* – temple, *mchod rten* – stupa.

²³ *Ku Sung Thukten* refers to the Body (*sku*), Speech (*gsung*) and Mind (*thugs*) supports (*rten*) of the buddhas.

the credibility and honesty of the farmer. Dorji's concerns are reflected in Chapter 10 of the Land Act.

Ka 10-11 provides that the owner is to be notified by the share-cropper/tenant of when the harvest will take place. According to the following section, Ka10-12, if the owner or a representative is not present at the harvest he or she cannot complain about the share of the harvest provided by the tenant. However, the Act does recognise the risk that the tenant may seek to hide part of the crop, and Ka10 – 23 states that “if the owner can produce evidence to that effect, then such an act will be treated as stealing and a fine will be imposed.”²⁴ This is the only specific reference to theft (*rkus*) in the Land Act.

The Penal Code 2004

Youth briefed on Penal Code²⁵

Lawyer Gembo Tashi and Drangpon Rabjam Kinley Namgay from the High Court in Thimphu spent several hours explaining the law of the country, and their rights and duties to a group of 60 unemployed youths on September 10 in Thimphu. The group included parking fee collectors and youths recovering at rehabilitation centres like the Rewa.

“Our young people should be fully aware of the law,” said Drangpon Rabjam Kinley Namgay.

“They should also be aware of the particulars of the crimes and specific provisions of the Code so that they refrain from getting involved in criminal activities.” He explained further that the Penal Code was not just about crime and punishment.

“The Code’s major objectives are to reinstate dignity to victims of crime, increase possibilities of rehabilitation of offenders, and reform them,” he said. “The Code should be seen as a measure to decriminalise people and, thus, have a peaceful and safe society for all.”

The young people attending the talk were mainly briefed on common offences like assault ... larceny, auto stripping, pick pocketing, public intoxication, disorderly conduct.

²⁴ Ka 10 – 23 Dz: de nyid zhing bdag pos ra gsal khungs dag btong rgyu yod na/ de ni rkus pa'i grangs su brtsis pa'i nyes bya phog //

²⁵ Kuenselonline. 16 September 2005. *Youth briefed on Penal Code*.

Since 2002, an interesting development has been taking place within the Bhutanese judiciary. Reflecting a wider appreciation of the need to educate the public at large and an awareness of the increasing complexity of modern Bhutanese law, small workshops and even mini-expeditions to remoter settlements have been held by judges and other legal officials.²⁶ The newspaper report above describes one such workshop dealing with the Penal Code of Bhutan. The Penal Code 2004 was passed after being subject to various legislative delays. The Chief Justice attended the National Assembly in order to respond to significant number of questions raised by the National Assembly representatives prior to the ratification of the Code.

The Penal Code contains two chapters in the section dealing with offences against property that specifically deal with theft (see Appendix 1). A third chapter in the section dealing with offences against the state and public order replaces the provisions of Chapter Tha of the *Thrimzhung Chenmno* (see Appendix 1). The language of the Penal Code draws heavily on non-Bhutanese legal terminology and reflects, despite attempts to ground it Bhutanese “legal culture”, the input of foreign legal advisers (mainly in this case from the United States). Of course, this raises various questions over the competing agendas of the visiting advisers and local lawyers, as well as other epistemological problems of translating legal concepts cross-culturally. However, I intend to leave those questions – serious though they are – to one side and briefly comment on the broad features of the three chapters.

Burglary is defined in section 235 in relation to unlawful entry whilst larceny or theft is defined in section 240 as the taking or moving “the property of another person without the owner’s consent and with the intent to deprive the owner of the property or to appropriate the same to the defendant or a third person.” (2004:32). The new definition significantly augments that found in the *Thrimzhung Chenmno* reflecting both the reception of Anglo-American legal norms and language, and changes in Bhutanese society. The seriousness and accordingly the level of fine and length of imprisonment are as in the *Thimszhung Chenmno* based on the value of the object stolen. The chapter covers robbery (use of force), armed robbery, extortion, and possession of stolen goods. It also includes pick pocketing and the very modern offence of “auto-stripping.”

Turning to offences against cultural and religious heritage, it is significant that these crimes are located under the general heading of crimes against the state and public good. Chapter 24 of the Penal Code replaces Tha 1- 9, 1- 11 and 1 – 12 of the *Thrimzhung Chenmno*. The continuing association of crimes against the *Kusungthukten*²⁷ with attacks on the material and spiritual well-

²⁶ The District Judge of Chukha, Dashi Lungten Dubgyur, undertook one of the earliest such expeditions in his own district. He and a small party trekked for ten days to remote settlements in order to explain the court process, discuss with villagers their rights under legislation (notably on land) and so forth (interview, August 2004).

²⁷ Dzongkha/Tibetan: Literally, the Body, Speech and Mind Support. Ku (*sku*) body, Sung (*gsung*) speech, Thuk (*thugs*) mind and *rten* (support). Referred to in the *bKa Khrims* and Penal Code as the *Ten Sum* (*rten gsum*) or Three Supports.

being of the kingdom links the Penal Code not only with the *Thrimzhung Chennmo*, but also to the *bKa Khrims*. It represents the on-going close identification between upholding and promoting Buddhist values and the contemporary Bhutanese state. Yet, at the same time this is set against the move to formally separate Church and State with the removal of the *Dratshang* representatives in the National Assembly under the provisions of the draft constitution.

PART II

Sacred Sites and Sacrilege: "heinous" crimes and their punishment

Pangsho *gonpa*, May 1999

"Let me tell you about one recent *gonpa* (meditation centre) robbery which I know about" said Ngawang refilling the empty cups with thick butter tea. "Pangsho *gonpa* is near Wangduephodrang. Here is one I know directly from the mouth of a survivor. His friend, the caretaker was less fortunate."²⁸

"My friend was assisting the caretaker earlier this year at Pangsho *gonpa*. My friend had accompanied the caretaker to the *gonpa* the previous evening and they were about to set out to work in the forest. Like many caretakers, the caretaker only stayed in the *gonpa* during the night and worked elsewhere during the day."

"As they were closing the door of the *gonpa* three men appeared. Now this was very early in the morning but my friend and the caretaker did not think anything was strange. Two of the men were young and the third was older. They recognised my friend and said "Ah! Ap Sonam so you are here just now!" My friend nodded and greeted them. "Can we have some water. We have been walking and are now thirsty" they said to the caretaker. These were men who knew that the spring was behind the *gonpa* up the hill so why they asked at the *gonpa* was odd. However, my friend, Ap Sonam bent down to unlock the padlock at the foot of the *gonpa* door to go in for water for the three men.

"At that moment, one of the three men drew a sword out from his belt and struck Ap Sonam across his face and neck.²⁹ My friend fell to the ground and lay there for several minutes as if dead. He was aware of shouting and of a great deal of noise. When he tried to raise himself he was unable to do so, and saw his friend running into the forest pursued by two of the men. At first he did not understand. But slowly, he realised that the men were robbing the *gonpa*. The men who had chased the caretaker into the forest returned and fearing for his life he lay still and acted dead. Once he heard the men leaving he knew that he had to move in case they returned.

²⁸ All names have been changed.

²⁹ The reference to a sword (*patang*) is to the common practice of carrying large knives used for a variety of purposes.

Dragging himself slowly through the *gonpa* door he was able to lock the door from within. He was very afraid that the robbers would return and break in to the *gonpa* and kill him.

“The robbers did not come back. Or if they did, they failed to break into the *gonpa*. The following day some monks from the monastery retreat centre above the *gonpa* were passing on their way to buy food. Seeing the blood they began calling out “Caretaker, Caretaker”. My friend heard them and was only able to call out once “I am here”. The monks sent for help from the retreat centre and broke their way into the *gonpa* through a high window. Once inside, they found my friend, Ap Sonam, lying on the floor. The blanket he had pulled around him stuck with dried blood to his body. He was very weak from the loss of blood.

“Where is the caretaker? Apa –la, where is the caretaker?” they asked him. Ap Sonam was only able to say he last saw his friend running into the forest. Once the police arrived they searched the forest and found the caretaker’s body in a stream not far from the *gonpa*. These evil men damaged several statutes and a *chorten* (stupa). I cannot remember what else they took, but I think they took *zung* (sacred relics) from the statutes and *chorten* and some *gzi* (semi-precious stones) and precious coral”.

“Speaking with my friend in hospital at Wangduephodrang, I was saddened to hear of the violence some men are willing to use to rob *lha khang*. Local villagers had noticed a taxi parked on the road not far from the *gonpa*. Word was passed to the police who traced the car to an elderly Tibetan man. Ap Sonam identified him and the other two younger men were also caught. During interrogation, the Tibetan confessed to destroying ten *chorten* and robbing four or five *lha khang*. He had no shame! They would kill anyone who might stop them, rather than be caught. This is why they attacked the caretaker and my friend, Ap Sonam. They destroy the *kusungthukten*,³⁰ they destroy human life. Truly, we live in a degenerate age!”

* * * *

In an official statement issued in July 1999, 136 *lha khang* (temples) and 1,132 *chorten* (Skt: stupa) had been subject to theft, arson, desecration and their caretakers attacked and murdered.³¹ The attacks on *chorten* fall within the category of the five nearly boundless offences (*mtshams med pa dang nye ba lnga*).³² The theft in December 2000 of the Rangjung Karsapani, a major relic brought to Bhutan by Zhabdrung Ngawang Namgyel when he fled Tibet in

³⁰ *Kusungthukten* – representations of the body (*sku*), speech (*gsung*) and mind (*thugs*) of a Buddha. Typically, statues, texts and *chorten* representing each aspect respectively. These are referred to as the Three Supports (*rtan gsum* or as set out in the Penal Code s351 *Ten Sum*).

³¹ Kuensel, “Assembly will not implement capital punishment for desecration of Kusungthuktens” 10/07/1999:18. This section is drawn from an earlier article published in *the Journal of Bhutan Studies*.

³² The five nearly boundless offences are: 1 abusing one's mother or an arhat; 2 killing a Bodhisattva who has reached a certain stage; 3 killing one's student or teacher; 4 taking away the Sangha's place of assembly; 5 destroying a *chorten*.

1616 once again focussed public attention on these crimes. Reinforcing the contemporary significance of the *chorten* in contemporary Bhutan has been the erection and consecration of several major new *chorten* by the Bhutanese royal family and state. In November 2001 the Je Khenpo, the spiritual head of Bhutan, consecrated a new *chorten* at Sorchen. The *chorten* is a “memorial for all the labourers who lost their lives restoring the heavily landslide-prone Sorchen stretch on the Thimphu – Phuntsholing highway.” The *chorten* is more than a memorial. Following its consecration by the Je Khenpo, it became a “*khanoen* (spiritual deterrent) against future causalities.”³³ Finally, in June 2004 on a small hill at Dochula Pass on the main road leading from Thimphu to the east of the country a large *chorten* surrounded by a mandala of 108 smaller *chortens* was officially consecrated.³⁴

The attacks on the *chorten* and *lha khang* were the first issues around which the vocabulary of *thadamtshi* (respect) and notions of morality emerged during fieldwork. However, although these events are not necessarily commonplace, the reactions and statements made by informants are not so unusual.³⁵ Geertz comments that law “rather than a mere technical add-on to a morally (or immorally) finished society is, along with a whole range of other cultural realities...an active part of it” (1983:218). Trubeck writes:

Social order depends in a nontrivial way on a society's shared “world view”. Those world views are basic notions about human and social relations that give meaning to the lives of society's members. Ideals about the law – what it is, what it does, why it exists – are part of the world views of any complex society...Law, like other aspects of belief systems, helps define the role of an individual in society and the relations with others that make sense. At the same time that law is a system of belief, it is also a basis of organisation, a part of the structure in which action is embedded (1984:604).

The events described below and the official and popular responses to them illustrate “ideals about the law – what it is, what it does, why it exists.” In the narratives offered by my informants, they looked to the Bhutanese state, as represented by the National Assembly, the Royal Bhutan Police, the judiciary and the Je Khenpo to restore physical, moral and spiritual order.³⁶

³³ Kuensel online “*Chorten* build at Sorchen to avert casualties” 14/11/2001.

³⁴ Entitled the Druk Wangyal *chorten* (meaning the Thunder Dragon King of Power) the new main *chorten* commemorates the recent military action against ULFA and Bodo guerrillas in south-eastern Bhutan. Kuensel 26th June 2004:1 “Druk Wangyal *Chortens*: a tribute and a legacy.”

³⁵ Dz: *mtha' dam tshig* – literally meaning “ultimate/highest vow” it refers to the social concept of respect towards elders, parents, superiors, teachers. It arguably has its origins in the term *dam tshig* or vows taken in relation to Buddhist practice. However, it is used in Bhutan to refer to secular relations rather than solely those of spiritual master-disciple. More recently, it has been, as with *driglam namzha*, politicised by official use of the term.

³⁶ Je Khenpo – is the spiritual head of the country and head of the state sponsored Drukpa Kagyu monastic body.

The narratives reveal an understanding that can be described as “folk knowledge” (Steiner, Bowers, and Sarat 1999), in the sense that law is part of the framework of everyday life. The Bhutanese engaged in the quotidian are not merely reacting to laws and regulations imposed from outside themselves. Through their own lived experiences and daily concerns, they are actively involved in creating law, not in the formal sense of the law emanating from the state or other institutions and agencies, nor the interpretations of the legal forums. Rather, through the dictates of a shared (in a broad sense) morality or common sense which may stand at a point from which the Bhutanese state, its laws, institutions and officials are critiqued, resisted or even reformulated. Commenting on law in the United States, Brigham notes that “laws sometimes infuse American social life with elements that seem not quite natural. The due process guarantees that the criminal goes free if the constable blunders is one” (1996:20). Bhutanese who at times fail to understand or accept the decisions of the judiciary voice similar concerns. The High Court adopted sentencing guidelines for those convicted of attacks on *chorten* and *lha khang*, which highlighted the complex relationship between religion, state law and their negotiation with local and non-local discourses on sentencing, punishment and, in particular, capital punishment.

Violating the Sacred: murder, theft and “treason”

Two incidents in the last ten years shocked many Bhutanese. First, in 1993 was the murder of a lama and his two novices at Chimi *lha khang* by a gang of five young men. They arrived at the *lha khang* and were given food and drink by the elderly lama. When they attacked, they slit the throat of the lama and smashed the skulls of his two novices with axes. However, they were interrupted in the process by screams from below the *lha khang* and fled. The violence of this attack and the ruthlessness of the young men who carried it out were significant. Not only did they accept the hospitality of the lama and his novices, but they were willing to take human life in order to steal the few relics owned by the lama.

The second incident occurred in November 2000 at Punakha *dzong* when one of the most precious relics in Bhutan was found to be missing. The Rangjung Karsapani, “the principal state treasure” is a bone relic kept within a temple in Punakha *dzong* (Aris 1994:27). The Je Khenpo on returning to Punakha for the winter discovered the theft. A few days later the relic was found left outside the temple. The police subsequently arrested and charged a local man, Tsip Sangchung with its theft. It was later revealed that he had attempted to sell the relic to a collector.

Both of these incidents were highly publicised and evoked passionate expressions of opinion. However, less violent or spectacular cases occur on a frequent basis. Most people described the robbers as “poor, ignorant farmers”, “young, bored and greedy men” and “those who do not respect the dharma or the gods”. Tashi Wangyal notes:

many young people resort to petty crime, substance abuse...yet others who are more ambitious resort to desecration of sacred *chortens* and monasteries to profit from the sale of religious artefacts and antiques. This represents human greed at its most depraved form draining away the spirituality that has helped shape traditional Bhutanese values in the people (2001:117).

As suggested by Wangyal, the issues at the core of the National Assembly debates and private discussions concern more than merely a response to criminal activity. The phrases “enemies of the dharma” (*bstan pa'i rudra*) and “anti-nationals” (*ngolop*) appeared in discussions with informants, in the National Assembly debates and in the newspaper reports of the National Assembly sessions. The representative for the Central Monk Body described the perpetrators of these crimes during the 77th National Assembly as “people who have neither faith nor the ability to discriminate between good and evil.”³⁷ Therefore, crimes against sacred objects are differentiated in the minds of government officials, monastics and public alike from more mundane acts of theft. Notably during the 1990s, thefts from *lhakhang* and *chorten* were linked to the illicit activities of “anti-nationals.”³⁸

Access to the relics, especially in *lha khang* is a key issue. Caretakers are usually drawn from the local community and serve for a period of time as caretaker. There have been a number of robberies from *lha khang* where jewels and precious *gzi* (semi-precious stones) and other items have been found to be missing, often replaced with counterfeit pieces. In a recent case, two men from *Isu geog* in Haa were both charged with the theft of six *gzi* from the *goenkhang* (protector shrine) of Paro Rinpung *Dzong*. One of the men, Wangdi aged 33 was the caretaker of the *goenkhang* at the time that a complaint was made to the police by the Paro Rinpung *dratshang* about the loss of one *gzi*. On investigation a further five *gzi* were found to be missing. Twelve former caretakers covering a period stretching as far back as 1979 were then taken in by the police to be questioned.³⁹ Tales of caretakers making replicas of the objects they intend to steal circulate widely, placing caretakers under suspicion. In turn, as several informants noted, few villagers want to assume the responsibilities of caretaker for fear of being accused of theft.

When discussing the *chorten* and *lha khang* robberies and the desecration caused of sacred sites, a frequent aspect of the concern voiced by the Bhutanese was specifically about the implications of angering the local protective deities. The *bKa Khrims* states that:

When religious law is discarded the main protector departs to heaven.

It is broken to pieces by the exhalations of the demon brothers.

³⁷ Kuensel, 77th National Assembly Supplement, September 17th 1999:15.

³⁸ I am currently writing a paper on the notion of treason in Bhutan, which will develop this theme in greater detail, for a conference to be held latter this year.

³⁹ Kuensel “Two men being tried for dzi theft” 03/071999, p. 6.

When the religious customs of humans is discarded the gods decline
the classes of black devils laugh: Ha ha! (Aris 1986:141).

The everyday presence of these deities reminds us that below the official presentation of Bhutan as a Buddhist state, that there exists in Bhutan at the local level a range of beliefs and practices which are not Buddhist in origin. In addition, it highlights a concern that the local deities, often converted to being protectors of the dharma by religious figures in the past, may renege on their vows and cause harm to both the local community and its inhabitants (including livestock) and to the kingdom. This is not the place to discuss the nature or even the full implications of these fears or beliefs but it does provide us with an insight into why, even under the Penal Code 2004, *chorten* robbery and attacks on the *Ku Sung Thuk-Ten* remain categorised as first degree felonies.

Capital Punishment: Second Strike Rule and the National Assembly

Section Tha 1 of the *Thrimzhung Chhenmo*, which dealt with the construction and maintenance of *lha khang* and other religious buildings in Bhutan stated that:

Tha 1 – 9 Any person/persons committing an act of theft/robbery of *ku-sung-thukten* from a private or a government owned *lhakhang* or *goenkhang* shall be sentenced to life imprisonment.

Tha 1 – 11 Any person/persons breaking open a *chorten* or an image and removing the *Zung* shall be sentenced to life imprisonment.

Tha 1 – 12 A person who has already been convicted once for committing theft of a *lhakhang* or a *chorten* and repeats the crime again shall be punished with capital punishment.⁴⁰

As explained by the Chief Justice to the National Assembly during a debate on capital punishment, similar mandatory provisions existed for premeditated murder. Continuing, the Chief Justice explained that there was a provision for capital punishment for treason, though noting that it was not mandatory.

The seriousness with which murder, treason and the desecration of sacred sites are viewed by the Bhutanese authorities was subtly, though indirectly, reflected in the amnesty granted by the King in December 1999. Political figures, included Tek Nath Rizal were granted amnesty, however those convicted of *lha khang* or *chorten* robberies and murder were excluded. Furthermore, whilst it would appear that the terms of Section Tha 1- 12 of

⁴⁰ Capital punishment was abolished by royal decree on 20th March 2004. See Appendix 2 for the full news report on the abolition.

the *Thimzhung Chhenmo* were unambiguous about the mandatory punishments to be imposed on those found guilty of such acts, judicial sentencing policy differed from the formal statement of the law. Typically, those convicted a second time for the same category of offence, in this case the desecrations of a sacred site/object, were sentenced to life imprisonment. As a result there was a fierce debate during the National Assembly in 1999 over the application of section Tha 1 – 12, the clause setting down the death penalty for those who have convicted a second time for robbing a *lha khang* or *chorten*.

In the case of Goembo, a 40 year old man from near Paro in western Bhutan with several prior convictions involving the desecration and theft of at least three *lha khang* and several *chorten*, Paro District Court did not follow the provisions of Tha 1 – 12. Rather, on passing judgement on Goembo in October 1998, the Court sentenced him to life imprisonment. This judgement was issued jointly by the courts in Paro and Thimphu shortly after the 76th National Assembly during which there were calls “for capital punishment to be awarded for criminals who repeated the offence.”⁴¹ The judiciary faced with the task of maintaining and applying the laws came under heavy criticism. In explaining the life sentence passed on Goembo by the courts in Thimphu and Paro, a judiciary official stressed that the “law [does] not exist merely to impart penalties. The judiciary aim[s] to correct and rehabilitate wayward individuals as [a] means to human and social development.”⁴²

During the 77th National Assembly, the issue of capital punishment was once more raised for discussion. In one of the longest debates of the National Assembly, the representatives (*chimi*) expressed a wide range of views. The representative from the capital, Thimphu, argued that Bhutan’s sacred sites and temples were being “regularly desecrated and robbed by anti-dharma elements within the country and *ngolops* (traitors) from outside.”⁴³ He argued that “the anti-dharma elements are exploiting a society firmly entrenched in Buddhist values...to deter these criminals and for the overall security of the country those who are caught must be imprisoned for life, and for the more serious cases, capital punishment must be imposed.”⁴⁴

Other representatives supported the call for the implementation of Tha 1 – 12. In words reminiscent to those found in the eighteenth century law code, the *bKa' khrims* (Aris 1986:143) and the debate on capital punishment during the 73rd Session of the National Assembly in 1995, the representative for Chukha argued that the increase in the number of robberies was a direct result of the leniency in enforcing the law. Developing this idea the *chimi* argued that, “Life imprisonment involves a long legal wrangle by the end of which the criminal might even escape. Capital punishment will send the right message and put an end to the desecration of monasteries and

⁴¹ Kuensel, Editorial, 10/10/ 1998: 2

⁴² Kuensel, 10/10/1998. These sentiments are similar to those in the newspaper report “Youth briefed on Penal Code” 16 September 2005 cited earlier.

⁴³ Kuensel, “Assembly will not implement capital punishment for the desecration of *Kusungthuktens*”, 10/07/ 1999:18.

⁴⁴ *Ibid.*

chorten.”⁴⁵ The representative for Haa took up the problems of imprisonment arguing that those convicted do not “undergo rigorous imprisonment. They enjoy many facilities and have an easy life in prison.”⁴⁶

The difficulty facing the National Assembly was recognised by the Dujeygang representative who stressed the spiritual damage caused to the country. “As Buddhists, it hurts us to propose the death penalty. But the alternative is the loss of the very essence of our spiritual well being.”⁴⁷ The Dujeygang representative echoes feelings expressed in the debate on capital punishment in 1995. At that time, it was noted that “the proliferation of such crimes is due to the punishment awarded for such crimes not being severe enough.”⁴⁸ Implicit in the comments made by the representatives is a concern for the damage to the spiritual well being and by extension the material happiness and physical security of the country is at stake echoing the language and metaphors of the *Lo rgyus* and *bKa'khrims*. The Punakha representative argued that “if evil is not suppressed, good will not prosper”⁴⁹ which parallels the phrase cited earlier from the *bKa' khrims*, “acts of evil that transgress religion are to be suppressed” (Aris 1986:).

During the ensuing debate on capital punishment, the *Dratshang* representative argued that although the thefts harmed the dharma, that Bhutan “which is steeped in the Buddhist values of compassion should not enact a law that makes the taking of human life mandatory in the administration of justice.”⁵⁰ It is worth contrasting this emphasis on “Buddhist compassion” and its relationship to the state laws from the earlier admonition found in the *bKa' khrims* that “Evil criminals should not be regarded with compassion but retributions [should be visited upon their] bodies and souls [in order that] the future practice [of such deeds] be eliminated.” (Aris 1986:).

However, there were fewer voices opposed to the death penalty in the 73rd Session of the National Assembly held in 1995 than in during the 77th Session in 1999. In the report for the 77th Session, it is clear that several representatives stressed that as a Buddhist nation it would be more appropriate to take steps to prevent further robberies and acts of sacrilege than to take the lives of those convicted. Emphasising the wider dimensions of the debate on capital punishment various representatives pointed out that Bhutan was a member of the United Nations and was seeking to uphold human rights. To impose capital punishment would therefore be a counterproductive measure.⁵¹ The representative from Wangduephodrang, near Pangsho *gonpa* argued that often the most vulnerable sites were remote, privately owned rather than those under government care with caretakers.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ 73rd National Assembly 10 August – 2 September 1995:p126.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ 73rd National Assembly 10 August – 2 September 1995:p128.

⁵¹ Kuensel, 77th National Assembly Supplement, 17/09/1999:15.

Therefore, as suggested by the Trongsa representative more monk caretakers should be appointed to safeguard the *lha khang*.

The representatives from Trashiyangtse and Tobesa both argued that capital punishment was unthinkable in a Buddhist nation. Rather, it was up to the people to “help protect the country’s heritage. In this era of deteriorating values, every citizen must come forward to help guard the country’s priceless possessions.”⁵² This stress on the collective responsibility for the safety and maintenance of the *lha khang* and *chorten* was raised by several of my informants who felt that it was an issue that should be tackled by local communities. Many felt that local communities had failed to respond fully to a *Kasho* [edict] issued by the king in 1993 which entrusted the care of *lha khang*, *chorten* and so forth to the local communities.⁵³

At the end of the debate the Speaker of the National Assembly, Lyonpo Kinzang Dorji, observed, “members were satisfied with the existing laws of the land although some felt it was not adequately implemented.”⁵⁴ In addition, he noted that although no change was being suggested to the existing laws that “representatives of the government, dratshang and the people suggested that it should be enforced more strictly.”⁵⁵ The Assembly resolved that the judiciary should “strictly enforce Tha 1- 9” of the *Thrimzhung Chenmo* and “not show any leniency to those found guilty of desecrating *lha khang* and *chorten* and robbery of *kusungthukten*.”⁵⁶ Furthermore, “the Royal Bhutan Police must not keep such criminals in the same prison with other convicts.” Instead those convicted under Tha 1 – 9 “must be kept in strict confinement.”⁵⁷ It is unclear quite what was meant by this admonition – solitary confinement or simple segregation from other convicted prisoners.

The debate over the death penalty continued to resurface during subsequent sessions of the National Assembly. During the 79th National Assembly in 2001 it was unsurprising after the theft of the Rangjung Karsapani that there should be renewed and more insistent calls for the harshest “punishment for these desecrators.”⁵⁸ Since 2001, a new detailed Penal Code has been enacted and capital punishment abolished. The debates surrounding the punishment of those convicted of *chorten* robberies highlight the contested nature of law and its interrelationship with Buddhism in contemporary Bhutan. The move from a retributive system of punishment to one that includes a strong emphasis on rehabilitation as set out in the debates is significant. It reflects

⁵² *Ibid.*

⁵³ The placing of responsibility on local communities is not unusual. During the 1970s, 80s and 90s responsibility for the prevention of forest fires and the potentially punitive penalties to be applied against any individual or community demonstrate the oscillation of the Bhutanese state towards retaining control and thereby responsibility and delegation of control to the communities.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Kuenselonline “Assembly members express concern over the safety of sacred *nangtens*” 07/07/2001.

new notions of punishment, influenced in part by a re-interpretation of the relationship between social, religious and legal norms and values and their manifestations in contemporary Bhutan. Implicitly, these changes have required a re-interpretation of the Dual System, which continues to be invoked in official statements. This process reflects wider influences on the government, the Bhutanese judiciary and even the world view of ordinary men and women. Human rights, international laws and the reception, primarily through education of young lawyers, of Anglo-American legal concepts are shaping contemporary Bhutanese governance, legal practices and jurisprudence. Yet, simultaneously the Royal Court of Justice has sought to present the Bhutanese legal system as culturally and morally grounded in Buddhism.

Conclusion: Religious and Secular Values in the Twenty First Century

The draft constitution published on 26th March 2005 states that it will uphold the Dual System. However, the *Dratshang* will no longer have a right to representation in the National Assembly, nor will Buddhism be declared the official religion of Bhutan. Rather, Buddhism is acknowledged as part of the rich cultural heritage of Bhutan. The Dual System established by the Zhabdrung, Ngawang Namgyal, which intermingled religious and secular laws has remained the main vision of the Bhutanese state, even under the monarchy. The separation of religion and state may never be fully achieved in Bhutan; however, the concerns voiced in meetings with the people have revealed the continued importance of Buddhism to popular conceptualisations of the Bhutanese state.

The development of Bhutanese law in recent years has been characterised by the attempt to balance institutional and procedural changes with a particular vision of Bhutanese values and culture. In the early 1990s, the judiciary came under unwelcome scrutiny from outside Bhutan and since then sought to address a range of issues – e.g. the treatment of prisoners, its criminal procedures and to secure its own independence from the Home Ministry. As part of this process, the first formally trained lawyers were sent to be educated outside Bhutan and increasing numbers of western legal advisers worked with their Bhutanese counterparts on a major series of legislative and procedural reforms. One such reform has been touched on in this paper, the Penal Code 2004. The Royal Court of Justice has at the same time been instrumental in maintaining *driglam namzha*, whilst drawing on the *bKa' Khrims* and Buddhist texts to develop a Bhutanese/Buddhist legal vocabulary.

Set against these institutional changes, the issues and reactions to the increasing incidence of *chorten* and *lha khang* thefts provides an interesting nexus to consider the interrelationship between laws on theft, Buddhist norms and Bhutanese society. Punishment is an aspect of all societies, which is directly implicated in the way in which daily life is organised. Implicit throughout the debates and discussions on the desecration of *chorten* and *lha*

khang is the concept of karma (*las*). The immense negativity associated with these crimes was treated as so awful that many felt that it was not necessary to execute these criminals. Rather, it would be better for them and for society, to try to rehabilitate them.⁵⁹

The relevance of the discussions and debates around *chorten* robberies, and indeed the significance of these events, demonstrate their importance for enabling people to examine, contemplate and articulate their own interpretation not only of the violence implicit, in real and symbolic terms, in the robberies and murders, but also for formulating their own interaction and use of the legal, whether formal or informal to negotiate their daily lives. By their words and deeds ordinary Bhutanese men and women construct "legal" meanings, actions, practices and institutions. As they express or enact this legal consciousness, through such statements as "the *gyewa cu* are important", and the restoration of vandalised *chorten*, the Bhutanese draw upon and develop the everyday aspect of law by emphasising underlying social values which are embedded in popular local/national understandings of Buddhism. Law, in both its formal sense and its folk sense draws on, upholds and reflects these values. In turn, these form part of the various discursive registers, which express and embody notions of rights, duties and obligation as well as political and social legitimacy. In the study of law and Buddhism, we should not ignore "precisely that dimension of the text and its context which performs the labour of signification and so gives the text its effect" (Goodrich, 1991:252).

APPENDIX 1

Selected sections of the Penal Code 2004

PART THREE OFFENCES AGAINST PROPERTY

Chapter 17

Burglary, Trespass and Related Offences

Burglary

235. A defendant shall be guilty of the offence of burglary, if the defendant unlawfully enters or remains in a building, an occupied structure, or a separately secures or occupied portion of a building or structure used as an abode, industry, or business with or without force, with the intent to commit a crime therein, unless the building, occupied structure or separately secures or occupied portion of the building or structure is at the time open to the public or the defendant is licensed or privileged to enter or remain.

Grading of burglary

236. The offence of burglary shall be a felony of the:

⁵⁹ The importance of rehabilitation of offenders can be seen with the opening of a Juvenile Offenders Rehabilitation Centre in 1997. Although, the young offenders are there due to petty crimes, it reflects a desire to provide help to reintegrate offenders into society. One story told to me emphasised that people can change once they see the damage they have caused and develop regret.

- (a) fourth degree; or
- (b) third degree, if in the course of committing the burglary the defendant purposely, knowingly, or recklessly inflicts or attempts to inflict bodily injury on another person, who is not a participant in the crime; or is armed with explosives or a deadly weapon.⁶⁰

Chapter 18

Larceny, Robbery, Armed Robbery and Related Offences

Larceny

240. A defendant shall be guilty of the offence of larceny, if the defendant takes or moves the property of another person without the owner's consent and with the intent to deprive the owner of the property or to appropriate the same to the defendant or a third person.

Grading of Larceny

244. The offence of larceny shall be a value-based sentencing.

Robbery

245. A defendant shall be guilty of the offence of robbery, if in the course of committing a larceny, the defendant uses or threatens to use force against another person.

Grading of Robbery

246. The offence of robbery shall be a felony of the:

- (a) fourth degree; or
- (b) third degree, if an aggravated circumstance is present.

Armed Robbery

247. A defendant shall be guilty of the offence of armed robbery, if in the course of committing a robbery there exists three or more persons.

Grading of Armed Robbery

248. The offence of armed robbery shall be a felony of the:

- (a) third degree; or
- (b) second degree, if an aggravated circumstance is present.

Theft of services

257. A defendant shall be guilty of the offence of theft of services, if the defendant intentionally does not pay for a service rendered to the defendant or another person for whom the defendant is legally responsible upon receipt of a bill for the service.

260. In this Penal Code, the term "service" shall include labour, professional services, transportation services, telecommunication services, including

⁶⁰ Section 7 states that life imprisonment shall be awarded "for the offence against *Ku, Sung, Thuk-Ten, or Zung*". Section 8 specifies that a defendant convicted of a first degree felony will serve a minimum sentence of fifteen years and a maximum of life. Section 9: Second degree felony – carries a minimum of nine years and a maximum of fifteen years imprisonment. Section 10: Third degree felony – carries minimum of five years and a maximum of nine years. Section 11: Fourth degree felony carries a minimum of three years and a maximum of five years imprisonment.

cable television, gas, electricity, water, or other public service, accommodations in a hotel, and restaurant service.

Grading of theft of services

261. The offence of theft of services shall be a value-based sentencing.

PART FIVE OFFENCES AGAINST STATE AND PUBLIC ORDER

Chapter 24

Offences against cultural and national heritage

Damage to religious objects

349. A defendant shall be guilty of the offence of damage to religious objects, if the defendant unlawfully damages, destroys, or excavates any religious object.

Offence against the *Ku, Sung, Thuk-Ten, or Zung*

351. A defendant shall be guilty of the offence against *Ku, Sung, Thuk-Ten, or Zung*, if the defendant:

- (a) removes a *Zung* from a *chorten* or religious statue
- (b) Commits a larceny of *Ku, Sung, Thuk-Ten, or Zung* of antique values from a *lhakhang, dzong, chorten, museum, or dwelling places*; or
- (c) Vandalising any *Ten Sum*.

Grading of offence against *Ku, Sung, Thuk-Ten, or Zung*

352. The offence against the *Ku, Sung, Thuk-Ten, or Zung* shall be a felony of the first degree.

APPENDIX 2

Capital punishment abolished in Bhutan

Thimphu : 27 March 2004 - His Majesty the King, in a kasho (royal decree) issued on March 20, the 30th day of the 1st Bhutanese month, abolished capital punishment in the kingdom of Bhutan.

The historical decree is momentous, reflecting a profound blend of spiritualism and pragmatism. The implications of capital punishment, in Bhutanese law, is seen as a contradiction both from a religious and legal perspective.

Although capital punishment exists as a written law, it is not being invoked. And if the courts do award capital punishment, His Majesty the King has the legal authority to repeal it. Meanwhile, *Bhutan being a Buddhist nation, capital punishment is seen as a contradiction to the basic doctrines of Buddhism.*

These contradictions are seen as a negation of the written law, thereby, rendering it superfluous.

Capital punishment has existed in Bhutanese law since the codification of the Thrimzhung Chhenmo (supreme law) in 1953 and *the judiciary has come under criticism, even in the National Assembly, for not invoking the law in the most severe criminal cases.*

The royal decree has significant historical roots because *generations of Bhutanese people have enjoyed peace and prosperity in a unique system of governance that has been founded on the tenets of Buddhism.* It comes at a time when the kingdom of Bhutan is going through phenomenal change facing, what many believe, could be an unpredictable future and is, therefore, a message that Bhutan must continue to draw on the strengths of its ancient traditions and on the wisdom of the ancestors.

As the kingdom nurtures a unique socio-economic and political system, the decree implies that *the essence of government must be the rule of law and that law must reflect the spirituality that characterises the Bhutanese system of governance.*

The royal decree also symbolises the compassion and enlightened vision of a Buddhist Monarch safeguarding the interests of not just the population of one nation but of all sentient beings

(Emphasis added).

BIBLIOGRAPHY

Aris, M 1986 *Sources for the History of Bhutan.* Vienna: Arbeitskreis fur Tibetische und Buddhistische Studien Universitat Wien.

Ardussi, J 2004 "Formation of the State of Bhutan('Brug gzhung) in the 17th Century and its Tibetan Antecedents" *Journal of Bhutan Studies*,10 - 32.

Berthold, J 2005 *Bhutan- Land of the Thunder Dragon.* Ithaca: Snow Lion Publications

Dodin T & H Rather 2001 *Imagining Tibet: Reproductions, Projections and Fantasies,* Somerville, MA: Wisdom Publications

Dubgyur, L. 2005. 'The Influence of Buddhism on the Bhutanese Trial System', *Parasol of Silken Knot.* Thimphu, Bhutan

French, RR 1995 *The Golden Yoke: the legal cosmology of Buddhist Tibet* Ithaca: Cornell University Press.

1996 "Tibetan Legal Literature." In *Tibetan Literature: Studies in Genre.* (eds.) J I Cabezón and R Jackson, 438 – 457, Ithaca: Snow Lion.

Goodrich, P. 1994. 'Doctor Duxbury's Cure: Or a Note on Legal Historiography', *Cardozo Law Review* 15: 1567-89.

- Huber, T. 2001. 'Shangri-La In Exile', in *Imagining Tibet: Reproductions, Projections and Fantasies*, eds T. Dodin and H. Rather, Somerville, MA: Wisdom Publications, 357-71.
- Huber, T. and P. Pederson 1997. 'Meteorological Knowledge and Environmental Ideas in Traditional and Modern Societies: The Case of Tibet', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3, no. 3: 577-97.
- Lopez, D 1998. *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago Press
- Piessel, M. 1988. *Bhoutan: Royaume d'Asie Inconnu*. Geneva: Editions Olizane.
- Royal Government of Bhutan: no date *Khrimszhung Chenmo*.
- 1979 *Land Act (Sa Yig)* Thimphu.
- 1991 *Textbook Eight (Slob deb brgyad pa)* Thimphu: Educational Division.
- 1999 *Bhutan Civics*. Thimphu
- Royal High Court of Justice no date. *Introduction to the Bhutanese Legal System*. Thimphu: Royal High Court of Justice.
- 2004 *Penal Code*. Thimphu: Royal High Court of Justice.
- Uray, G 1972 "The Narrative of Legislation and Organisation of the mKhas pa'i dga'ston: the Origins of the Traditions concerning Srong brcan sgam po as First Legislator and Organiser of Tibet". In *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica*. 26/1: 11 – 68. Tomus.



— L'irruption de la nescience —
la notion d'errance saṃsārique dans le rDzogs chen

Jean-Luc Achard (CNRS)

L'égarement dans l'existence conditionnée est l'un des thèmes de prédilection de la littérature rDzogs chen qui, en fonction des approches envisagées, en décrit le processus selon un traitement superficiel ou au contraire extrêmement détaillé. A mon sens, les descriptions les plus intéressantes se trouvent dans le corpus des Tantras de la Section des Préceptes (*Man ngag sde*) et plus précisément dans les textes relevant du cycle secrétissime de cette catégorie. La notion d'égarement (*'khrul pa*) est bien évidemment traitée dans les autres catégories de textes de la Grande Perfection, mais probablement de manière moins convaincante et, surtout, moins détaillée. Elle est en fait directement liée à celle de l'ignorance (*ma rig pa*) et par voie de conséquence aux quatre nobles vérités (*bden pa bzhi*)¹, mais cette présentation reliant l'égarement aux quatre nobles vérités de manière aussi explicite n'est, à ma connaissance, guère fréquente dans les textes de la Grande Perfection. La manière d'introduire le sujet dans ces ouvrages est différente et repose essentiellement sur les principes relatifs à la Base (*gzhi*) de l'état naturel et à son épiphanie (*gzhi snang*)².

Sommairement, ainsi que le montre la description de l'égarement dans le *Tantra des Grands Augures Ravissants* (*bKra shis mdzes ldan chen po'i rgyud*)³, l'errance dans le mode saṃsārique de l'existence s'effectue au sein même de l'état naturel. En effet, si l'égarement existait par lui-même en un mode séparé, totalement indépendant et entièrement parachevé dans son imperfection inhérente, il serait par définition impossible d'échapper à un tel mode d'existence et les êtres animés seraient définitivement pris dans les rets de la nescience. Or, le parcours de la Voie montre théoriquement que la Libération est possible et donc que ce mode d'égarement est susceptible d'être transcendé, dépassé et tout bonnement renversé. Ainsi, dans *Les Grands Augures Ravissants*, il est dit :

« — *Kyema* ! Bien qu'il n'y ait en moi d'égarement,
C'est bien de mon propre dynamisme qu'est né cet égarement... »⁴

¹ Voir par exemple le *Sammaditthisutta*, MN9, 64-67 (sur ce texte, voir Bhikkhu Soma, *Right Understanding*, *passim*).

² Sur ces deux thèmes, voir Achard, "La Base et ses sept interprétations", p. 44-60 ; et *id.*, "Le mode d'émergence du réel", p. 64-96.

³ Le *bKra shis mdzes ldan* est l'un des *Dix-Sept Tantras* (*rGyud bcu bdun*) du cycle secrétissime de la Section des Préceptes (*yang gsang man ngag sde*). Sur ce groupe de textes, voir Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 83-99.

⁴ P. 213 : *kye ma nga la 'khrul pa med kyang/ nga'i rtsal las 'khrul pa 'byung ste/*. Le locuteur est l'Eveillé Vision du Discernement (*Rig pa'i snang ba*) qui énonce ce Tantra. L'Eveillé dont il est question est le Buddha Primordial exprimant le Grand Corps Absolu du Discernement (*rig pa chos sku chen po*), ainsi que le montre le chapitre IV de ce Tantra (p. 223). Il ne diffère donc pas du Buddha Samantabhadra.

Autrement dit, l'égarement se déroule au niveau du dynamisme (*rtsal*) de l'état naturel. C'est un point fondamental qui — aussi bien techniquement que philologiquement — implique que l'Essence de l'état naturel demeure, elle, parfaitement pure et immuable. Elle ne connaît pas la souillure du changement menant à l'existence conditionnée et se tient ainsi en dehors des fluctuations telles que la réalisation et la non-réalisation. En ce sens, que l'état naturel soit réalisé ou non n'affecte en rien cette même Essence. En revanche, la réalisation de la Nature de son dynamisme influe quant à elle radicalement sur le destin spirituel de l'individu. Sans cette réalisation, il est impossible de se libérer et sans libération, il est tautologiquement impossible d'échapper aux souffrances *samsāriques*.

En somme, ce que dit le *Tantra des Grands Augures Ravissants*, c'est que la Base de l'état naturel demeure parfaitement immuable⁵, qu'elle est animée d'une Nature qui ne connaît aucune entrave et d'une Compassion indéterminée (*ma nges pa*). Cette indétermination est le point central à partir duquel ignorance (*ma rig pa*) ou Discernement (*rig pa*) émergent. L'avènement de l'ignorance est décrit comme étant semblable à l'apparition de nuages dans le ciel qui ne conditionnent en aucune manière la pureté céleste et ne sont que les sursauts adventices d'un dynamisme fluctuant en fonction de circonstances variées. La Base est donc réellement vierge de toute ignorance, pure de toute souillure et dénuée de toute tendance *samsārique* et pourtant l'ignorance émerge en son sein au niveau de son expression en tant que Compassion. Il faut bien comprendre ici que la Compassion (*thugs rje*) doit être entendue de manière précise : si elle fait indubitablement référence à un ensemble de notions telles que l'altruisme, la *bodhicitta*, la miséricorde, etc., elle n'en véhicule pas moins un aspect dynamique (*rtsal*) qui tend vers le Discernement lorsque la nature de ce dynamisme est réalisée, ou bien qui s'égare dans l'ignorance lorsque cette réalisation fait défaut⁶. Cet état ou mode d'être potentiel est appelé "état naturel de la Spontanéité" (*lhun grub kyi gnas lugs*) et se caractérise précisément par son indétermination. Mais ce même état n'est pas simplement un potentiel ou une source de possibilités rédemptrices ou d'entraves : il est en effet naturellement animé d'un dynamisme visionnaire qui se déploie dans ce que l'on désigne comme les Huit Modes d'Emergence (*'char lugs brgyad*)⁷ des visions de l'état naturel. Cet ensemble de manifestations octuple apparaît lors de la déchirure du sceau du Corps du Vase de Jouvence (*gzhon nu bum sku*) entraînant son avènement sous la forme de la Spontanéité extérieure. Lors de ce déploiement, les mani-

⁵ C'est là l'expression de son Essence (*ngo bo*), ses modalités en termes de Nature et de Compassion étant données ci-après. L'expression de cette Essence ne peut être qu'immuable parce qu'elle correspond au Vide (*stong pa*) primordialement pur (*ka dag*) de l'état naturel et donc à la modalité de cet état représentant en fait le Corps Absolu (*chos sku*). Le passage de l'immuabilité unique à la diversité fluctuante se fait sur le plan des deux Corps Formels correspondant respectivement au Corps de Jouissance (*longs sku*) et au Corps d'Apparition (*sprul sku*).

⁶ Le maintien de la connotation éthique associée à la Compassion reste néanmoins important. Voir Achard, "Le mode d'émergence du réel", *passim*.

⁷ Cet état est alors qualifié de "état naturel du Précieux Reliquaire" (*rin po che'i ga'u gnas lugs*). Sur les Huit Modes d'Emergence, voir *id.*, p. 67 et seq. Voir également Tsele Natsok Rangdrol, *The Circle of the Sun*, p. 8-9 ; Tulku Thondup, *Buddha Mind*, p. 206 ; Jamgön Kongtrul, *Myriad Worlds*, p. 209-210.

festations de l'état naturel sont projetées dans les dix directions sans aucune entrave⁸.

Finalement, dans son apparente complexité, le phénomène d'égarement suit une logique relativement limpide et somme toute aisée à suivre :

- l'égarement apparaît lorsque l'on ne reconnaît pas les manifestations non-duelles qui émergent de notre état naturel comme étant nos propres manifestations naturelles (*rang snang*) et lorsqu'on les saisit comme ayant une autre nature que la nôtre⁹ ; cet égarement initial provoque la saisie d'un soi (*bdag 'dzin*) que l'on réifie en le distinguant erronément de ces manifestations ;
- en conséquence, l'on demeure incapable de reconnaître cette émergence naturelle comme l'expression visionnaire de notre propre Discernement (*rig pa*) et l'on s'égaré alors davantage ;
- l'on ne peut ensuite reconnaître que les objets qui émergent et la conscience elle-même sont vides (les objets visionnaires exprimant le dynamisme de la conscience) et l'on saisit alors ces manifestations comme des objets distincts de l'esprit, entérinant le règne de la dualité ;
- finalement, les sons, les lumières et les rayons qui forment l'émergence visionnaire de nos propres manifestations (*rang snang*) sont saisis pour ce qu'ils ne sont pas et l'on s'engage alors dans une appréhension beaucoup plus grossière qui culmine jusqu'à la saisie matérielle des choses et leur apparente dualité en face de la conscience.

*

1. L'action des trois ignorances et des quatre circonstances

Ainsi donc, même si la Base de l'état naturel ne connaît elle-même aucun égarement¹⁰, l'égarement s'élève au moment des manifestations de la Base (*gzhi snang*), lorsque l'on ne reconnaît pas la nature des manifestations qui émergent. A ce moment, la conscience — avant cela totalement neutre (*lung ma bstan*) — se trouve teintée par cette non-reconnaissance et devient l'ignorance (*ma rig pa*) fondamentale qui nous mène à l'égarement. En somme, en appréhendant de manière partielle la réalité des manifestations de la Base, l'individu — de Buddha potentiel qu'il était —, sombre dans l'existence conditionnée et devient un être animé (*sems can*) égaré. Dans *La Guirlande des Perles* (*Mu tig phreng ba*), le phénomène est décrit dans ces termes :

« — L'existence et la non-existence sont toutes deux advenues

⁸ Dans la tradition du *Zhang zhung snyan rgyud*, le mode d'émergence des visions de l'état naturel est conçu comme apparaissant au cours de quatre "moments" : 1. lors de la manifestation primordiale de l'épiphanie de la Base ; 2. au cours de la confrontation (*ngo sprod*) à la nature des sons, des lumières et des rayons (*sgra 'od zer gsum*) formant le dynamisme visionnaire de l'état naturel ; 3. lors de la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*) ; et 4. au cours du Bardo de la Claire-Lumière de la Réalité (*bon nyid 'od gsal gyi bar do*). Voir la description détaillée de ce quadruple processus in Achard, *The Four Lamps, passim*.

⁹ On les considère alors comme des manifestations extrinsèques (*gzhan snang*).

¹⁰ Elle est vierge d'égarement dans le sens où elle est à l'image d'un miroir purissime qui n'est pas affecté par la nature des reflets apparaissant à sa surface.

Au sein des visions extrêmement spéciales¹¹ (de l'état naturel, en sorte que),

La Base commune¹² a été appelée Base d'égaré ;

En raison du jaillissement de l'ignorance elle-même,

L'objet de la connaissance s'est manifesté de manière souillée. »¹³

L'existence (*yod*) et la non-existence (*med*) sont les deux vues extrêmes conduisant à l'éternalisme (*rtag pa*) et au nihilisme (*chad pa*), c'est-à-dire les deux Vues erronées condamnées par le Buddha lui-même. Ces tendances, couplées à l'ignorance, sont les causes mêmes de la différenciation de notre mode d'être en tant que Samsāra et Nirvāṇa¹⁴.

Les visions "extrêmement spéciales" ou présentant de "grandes particularités" (*khyad par chen po'i snang ba*) sont dites différentes des "autres" (*gzhan*)¹⁵ dans la mesure où elles sont l'expression du mode d'émergence incessant de la Nature (*rang bzhin*) de l'état primordial. Foncièrement, ces manifestations s'expriment comme le déploiement des sons (*sgra*), des lumières (*'od*) et des rayons (*zer*) qui s'élèvent pour former le dynamisme spontané de la nature de l'esprit.

La Base (*gzhi*) elle-même est devenue Base d'égaré (*'khrul gzhi*), non pas directement en raison de son potentiel d'émergence spontané et incessant, mais bien à cause de la non-reconnaissance de ce dynamisme comme formant notre propre manifestation (*rang snang*) : l'on s'égaré alors inévitablement en considérant cette émergence comme étant un objet distinct de notre propre épiphanie. Autrement dit, l'on considère les manifestations de la Base comme des "manifestations extrinsèques" (*gzhan snang*), c'est-à-dire comme ayant une autre nature que la nôtre.

¹¹ L'on pourrait traduire *khyad par chen po* par "Grande Différenciation", ainsi que je l'avais moi-même fait ailleurs, la différenciation en question étant celle de la différenciation de l'unité de la Base elle-même, selon une interprétation conforme à un autre passage du Tantra (p. 455 : *gnyis ni gzhi gcig khyad par las* : "la dualité provient de la différenciation de l'unicité de la Base"). Mais le *Commentaire* du texte-racine (p. 233) montre que ces manifestations sont différentes des autres (*gzhan las khyad par*) dans le sens où il ne s'agit pas des manifestations ordinaires auxquelles nous sommes quotidiennement confrontés, mais bien de l'épiphanie de la Base (*gzhi snang*) elle-même. Elles sont donc "extrêmement spéciales" (*khyad par chen po*).

¹² *sPyi pa'i gzhi*, c'est-à-dire la Base générique de la Liberté et de l'égaré. Voir le *Commentaire* du *Mu tig phreng ba*, p. 285 et, sur l'expression de cette Base en tant que Base d'égaré commune (*spyi pa'i 'khrul gzhi*), voir Klong chen pa, *Tshig don mdzod*, p. 189.

¹³ *Mu tig phreng ba*, p. 473 : *khyad par chen po'i snang ba la* (TCZ I, p. 433 : *las*) / *yod dang med pa gnyis byung stel spyi pa gzhi* (omis in TCZ I & TDZ) *'khrul gzhi zhes bya ba/ ma rig nyid dang spags pa'i phyir/ shes bya nyid kyang dri mar snang*l.

¹⁴ Vimalamitra, *gSal byed*, p. 233. Le reste de l'interprétation de ce passage est basé sur ce *Commentaire*. La transcendence des dualités du type existence/non-existence, etc., est développée par le Buddha dans nombre de ses discours comme, *inter alia*, le *Lokayatikasutta* (avec notamment l'explication des douze liens interdépendants) ou encore le *Cula-Malunkhovadasutta* dans lequel il refuse de répondre à des questions qui n'ont en réalité aucune importance pour la pratique rédemptrice (laquelle est précisément ce que l'Eveillé entend révéler).

¹⁵ Cet énoncé peut sembler étrange car l'on est en droit de se demander ce que sont ces éventuelles "autres" manifestations au moment de l'épiphanie de la Base. En fait, le Tantra distingue clairement avec anticipation les visions de la Base, de ce qui va finir pour l'individu ignorant par constituer les manifestations erronées (*'khrul snang*) du Samsāra. Les visions formant l'épiphanie de la Base sont donc "extrêmement spéciales" car elles sont ici considérées *avant* l'apparition des dualités liées à l'ignorance de leur vraie nature.

Cette méprise initiale a produit le jaillissement de l'ignorance (*ma rig pa*)¹⁶, en sorte que l'objet de la connaissance (*shes bya*) — c'est-à-dire la Pureté Primordiale propre à la Base de l'Essence elle-même (*ngo bo nyid kyi gzhi ka dag*)¹⁷ — s'est vu extérieurement affublé de souillures (*dri ma*) adventices. Il faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas là d'un énoncé purement rhétorique : l'Essence primordialement pure n'est pas entachée par quoi que ce soit à ce stade ou à un autre — sinon elle perdrait sa définition fondamentale de virginité absolue —, mais d'indicible notre état naturel est devenu désignable nommément (*ming med ming du song ba*), c'est-à-dire qu'il a été qualifié par l'ignorance, au point que la dualité s'est trouvée *de facto* induite à partir de l'unité primordiale de l'état naturel.

Le processus expliquant la manière dont l'égarément s'est concrètement produit est décrit en ces termes dans *La Guirlande des Perles* :

« — Le Corps Absolu semblable au ciel
A été soudainement obscurci par les nuées des êtres animés.
La Réalité vierge d'égarément elle-même
S'est manifestée dans l'esprit (des êtres) en un mode erroné. »¹⁸

Autrement dit, le Corps Absolu, totalement vierge d'élaboration et comparable au ciel, se présente comme étant libre de limites, de centre, de partialités, mais également de fluctuations éventuelles en termes de Clarté, etc. Il s'exprime fondamentalement comme la Réalité (*chos nyid*) libre de toute forme de conceptualisation. C'est précisément dans cette perspective qu'il est défini comme primordialement pur (*ka dag*) et exprimé en une virginité atemporelle impliquant qu'il ne connaît jamais les souillures de l'ignorance. Toutefois, étant donné que les êtres animés ont été incapables de pénétrer cet état¹⁹, l'ignorance est soudainement (*glo bur*) induite, entraînant la venue des êtres à l'existence. Vimalamitra précise que tout ceci ne se déroule pas sur la Base elle-même, mais au niveau de la connaissance — erronée — de cette Base. L'image est celle de nuées (*sprin*) par exemple, qui nous empêchent de voir le soleil, sans que pour autant celui-ci soit affecté par notre handicap. La différence peut paraître superfétatoire, mais elle est au contraire déterminante parce qu'elle explique que, en dépit de notre égarément présent, la pureté originelle de notre propre Essence conserve *ab aeterno* la vérité même de sa virginité absolue. En conséquence, la Réalité elle-même, originellement vierge de toute potentialité d'égarément, a été conçue ou saisie par l'esprit des êtres comme égarée. Le texte-racine (p. 460) et le *Commentaire* (p. 185) précisent clairement "en l'esprit" (*blo la*) des êtres ani-

¹⁶ Selon ses trois modalités (*ma rig pa gsum*), ainsi que le montre le *Commentaire*, p. 234). Voir Achard, "Le mode d'émergence du Réel", p. 91-92.

¹⁷ En tant qu'objet de la connaissance (*shes bya*), cette Essence est précisément ce qui doit (*bya*) être connu (*shes*) dans toute sa vérité. C'est d'ailleurs le propos tout entier de la Voie de la Grande Perfection que de reconquérir la citadelle (*btsan sa*) de cette Pureté Primordiale de l'Essence et d'en réaliser les principes sans jamais en régresser.

¹⁸ P. 460 : *chos sku nam mkha' lta bu la' blo bur sems can sprin gyis bsgrib/ ma 'khrul pa yi chos nyid kyang/ blo la 'khrul pa'i tshul du snang/*. Les variantes du *Theg mchod mdzod* (I, p. WW) n'ont pas été prises en compte dans la mesure où elles ne suivent pas le *Commentaire* de Vimalamitra (p. 185).

¹⁹ C'est la différence entre la Base ou Corps Absolu et la connaissance de la Base (*gzhi shes*), c'est-à-dire de sa nature. Voir Vimalamitra, *op. cit.*, p. 185.

més. Cela signifie que, s'il n'y a de toute évidence aucun égarement au sein de la Base elle-même, c'est dans la semblance de ses manifestations (*ltar snang*) qu'un tel mode d'égarement est identifié. L'image servant à illustrer ce phénomène est celle de la corde que l'on prend pour un serpent²⁰ : il n'y a atemporellement jamais eu de serpent en la corde (la corde est dite *vide* de serpent) et pourtant l'esprit croit voir en elle le reptile qui l'effraie. En somme, l'esprit perçoit comme réelle une chose qui, avant même sa perception, n'existait pas tel que l'esprit la perçoit erronément.

Le troisième chapitre du *Tantra du Miroir du Cœur de Vajrasattva* (*rDo rje sems dpa' snying gi me long gi rgyud*) décrit en détail ce processus de non-reconnaissance avec l'avènement d'une conscience intérieure en proie à la saisie des manifestations de la Base. Le passage concerné a la teneur suivante :

« — Les êtres animés des Trois Domaines²¹ se sont tous
Egarés en toutes sortes (de naissances) à partir de la Base qui n'est rien
(de particulier).
(En effet,) l'Essence de cette Base est vide,
Elle est lumineuse de par sa Nature et
Sa Compassion a la capacité de se manifester aux êtres animés.
(Mais,) en raison du subtil mouvement de la conscience appréhendant ces
(modalités) et résultant de l'ignorance,
Cette conscience, assombrie, s'est demandée : 'Suis-je issue de cela, là-
bas ?
Ou bien ce qui est là-bas est-il issu du moi ?', et par la seule occurrence de
cette conscience, l'égarement a eu lieu. »²²

Dans cette citation, le Bienheureux explique que c'est la méprise des êtres qui cause leur égarement dans les Trois Domaines. En effet, la Base elle-même n'est rien de particulier (*cir yang ma yin pa*), ce qui ne veut pas dire qu'elle n'est rien du tout, bien au contraire. Et d'ailleurs le Bienheureux s'empresse de contredire à une telle interprétation aussi erronée que nihiliste en définissant une nouvelle fois la Base de l'état naturel comme étant animée de trois Sagesses (*ye shes gsum*), à savoir : l'Essence vide (*ngo bo stong pa*), la Nature lumineuse (*rang bzhin gsal ba*) et la Compassion omnipénétrante (*thugs rje kun khyab*). La Base n'est donc pas un néant : elle possède des modalités et une potentialité. Si elle n'était rien du tout, il lui serait impossible d'être à la fois la Base du Samsāra et du Nirvāṇa et donc être la Base de l'égarement (*'khrul gzhi*) et celle de la Liberté (*grol gzhi*). La potentialité d'émergence de cette Base s'exprime dans une épiphanie (*gzhi snang*) qui se

²⁰ Utilisée dans le *Commentaire* p. 185 et remontant évidemment à Nāgārjuna. Voir le *Mūlamadhyamakakārikā*, 24-11 ("l'analyse des nobles vérités en 40 versets"); voir également Jonah Winters, *Thinking in Buddhism — Nāgārjuna's Middle Way*, p. 78, 123-124 ; Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School*, p. 64 ; Geshe Tsultrim Gyelten, *Mirror of Wisdom*, p. 63-64.

²¹ Les Domaines du Désir (*'dod khams*), de la Forme (*gzugs khams*) et du Sans-Forme (*gzugs med kyi khams*).

²² *sNying gi me long*, p. 332. Je suis la lecture du texte selon le *Theg mchod mdzod* (I, p. 433) : *khams gsum gyi sems can 'di dag thams cad nil gzhi ci yang ma yin pa las cir yang 'khrul lol gzhi de ngo bo stong pa/ rang bzhin gyis gsal ba/ thugs rje sems can la snang nus pa'ol de la 'dzin byed kyi shes pa ma rig pa'i cha las byung ba phreng tsam cig 'gyus pa las/ shes pa dmun po pha gi las du byung ngam/ nga las pha gi byung snyam pa'i shes pa byung ba tsam gyis 'khrul lol.*

manifeste, ainsi qu'on l'a vu ailleurs, dans le déploiement de visions hiérarchiques extrêmement précises²³. Or, c'est précisément l'appréhension de la nature de cette épiphanie qui va jouer un rôle capital dans l'égaré ou la Libération. Ainsi, lorsque les visions de l'état naturel s'élèvent au cours de l'épiphanie, la non-reconnaissance de ce potentiel dynamique produit une conscience qui appréhende duelle ces visions et qui se questionne quant à la provenance de ces visions et de sa propre origine. Autrement dit, la seule irruption de cette conscience dualiste et issue de l'ignorance (*ma rig pa'i cha las byung*) sur le terrain des manifestations visionnaires de l'état naturel produit l'égaré des êtres dans les Trois Domaines et les six destinées.

C'est précisément à ce point qu'intervient le système dit des trois ignorances (*ma rig pa gsum*) qui, couplé aux quatre circonstances (*rkyen bzhi*) que l'on verra ci-dessous, joue un rôle clef dans le processus d'égaré²⁴ :

1. En premier lieu vient l'ignorance causale du soi unique (*rgyu bdag nyid gcig pa'i ma rig pa*) qui consiste dans "l'égaré au sein de ce qui est réellement sans égaré", c'est-à-dire la non-reconnaissance de la nature de l'état primordial et de cet état lui-même comme étant notre propre état. Autrement dit, l'on ne reconnaît pas que nous sommes nous-mêmes cette Base et que son épiphanie représente notre propre épiphanie. Cette méprise peut se traduire par l'ignorance causale de l'identité unique, c'est-à-dire l'ignorance qui nous empêche de reconnaître l'identité de nature entre les manifestations de la Base et nos propres manifestations.
2. Ensuite vient l'ignorance née simultanément (*lhan gcig skyes pa'i ma rig pa*), c'est-à-dire l'ignorance qui naît simultanément avec la non-reconnaissance de l'état naturel. C'est à ce stade de l'égaré que les manifestations duelles du Saṃsāra et du Nirvāṇa apparaissent.
3. Puis vient l'ignorance omni-investigatrice (*kun tu brtags pa'i ma rig pa*) qui, précisément, investigate tous (*kun tu brtags*) les objets manifestés dans la diversité des apparences qui s'élèvent alors. Cette ignorance très grossière investigate et analyse comme existant ce qui est non-existant, comme non-existant ce qui est existant, etc.

Ces trois ignorances sont définies comme les causes premières (*rgyu*) de l'égaré lui-même. Les causes secondaires ou circonstances (*rkyen*) se combinent à ces trois ignorances pour entériner l'entrée dans l'égaré le plus complet. Ces quatre circonstances sont :

1. la circonstance causale (*rgyu'i rkyen*) qui est la fusion des trois ignorances elles-mêmes ; elle est appelée causale parce que les autres circonstances dépendent d'elle pour leur propre expression et parce que la réunion des trois ignorances est évidemment déterminante dans le processus d'égaré ;
2. la circonstance objective (*dmigs pa'i rkyen*) consiste dans l'appréhension des manifestations de la Base comme des objets exté-

²³ Voir Achard, "Le mode d'émergence du Réel", p. 67-74.

²⁴ On en a vu l'analyse in Achard, "Le mode d'émergence du réel", p. 91-92. Je synthétise ici rapidement ce qu'en dit Vimalamitra dans le *Commentaire de la Guirlande de Perles*, p. 186.

- rieurs (*phyi yul*) alors que ces manifestations doivent être conçues comme des reflets apparaissant à la surface du miroir de l'esprit;
3. la circonstance subjective (*bdag po'i rkyen*) qui consiste dans la saisie d'un soi et dans la réification de cet ego grâce à l'appréhension duelle des manifestations ; et
 4. la circonstance d'immédiateté (*ma thag pa'i rkyen*) qui est la réunion des trois circonstances précédentes.

En somme, la circonstance causale correspond à la somme des trois ignorances et donc à la non-reconnaissance des manifestations de la Base comme formant notre propre épiphanie. Cette méprise entraîne l'apparition de la circonstance objective qui appréhende les manifestations comme des objets distincts de la nature de l'esprit lui-même. La circonstance subjective analyse discursivement ces objets, en sorte que la conscience les distingue erronément d'elle-même, entraînant en conséquence l'appréhension duelle des manifestations par un sujet réifié. L'action conjointe de ces circonstances constitue la circonstance d'immédiateté. L'usage de ce système n'est pas une concession de Klong chen pa aux représentations de l'*Abhidharma* par exemple et son emploi dans le contexte des enseignements de la Grande Perfection n'est en aucune manière une innovation de sa part, même dans l'interprétation si particulière qui est donnée de ce système dans le rDzogs chen. L'emploi des quatre circonstances se retrouve dans les Tantras de la Grande Perfection et y possède déjà son approche caractéristique.²⁵

Ainsi, l'égarément se produit parce que les êtres animés ne reconnaissent pas deux choses : d'une part que les visions de la Base sont leurs propres manifestations (*rang snang*) et d'autre part que celles-ci sont exemptes de nature propre (*rang bzhin med pa*). C'est précisément ce qui distingue Samantabhadra, le Buddha Primordial, du reste des êtres égarés. Ces derniers se perdent en effet par eux-mêmes lorsqu'ils analysent discursivement les visions de la Base et qu'ils ne les reconnaissent pas comme étant l'expression d'un dynamisme naturel qui n'est autre que leur propre dynamisme (*rang rtsal*). En conséquence de cette méprise, ils développent des saisies dualistes qui les égarent quant à la nature des cinq lumières (*'od lnga*) formant le déploiement visionnaire de la Sagesse elle-même. En saisissant duelle l'expression lumineuse de cette Sagesse, ils entraînent la production des cinq éléments²⁶ qui servent au développement des Calices (*snod*), c'est-à-dire des mondes ou univers des Trois Domaines (*kham s gsum*). En réalité, le passage à la matérialité concrète est un processus graduel de dégradation, allant de manifestations subtiles au départ jusqu'à des apparences grossières à la fin. Pareillement, la méprise quant à la nature des Corps (*sku*) des divinités paisibles et courroucées (*zhi khro*) produit la variété des corps (*lus*) des êtres animés transmigrant au sein des Trois Domaines. La saisie du son de la Réalité (*chod nyid kyi sgra*) entraîne également la production de la parole (*ngag*) et l'ignorance quant à la nature visionnaire du Discernement, celle de l'esprit

²⁵ Voir par exemple dans le *Mu tig phreng ba*, p. 473 (ainsi que dans son *Commentaire*, p. 186-187) ou encore le *Rig pa rang shar*, p. 677.

²⁶ Par exemple, en appréhendant duelle l'éclat lumineux blanc de la Sagesse semblable au Miroir (*me long ye shes kyi gdangs 'od dkar po*), le résultat de cette saisie est la production de l'élément eau (*chu*). Il en va de même des quatre autres Sageses. Voir *inter alia* mKhan po Ngag dbang dpal bzang, *mKha' 'gro'i thugs kyi ti la ka*, p.157-158.

(*sems*). Ainsi, les Calices et les Elixirs sont-ils produits à partir de cette méprise initiale²⁷.

2. L'égaré dans la transmigration

En somme, la saisie discursive — par essence dualiste — est l'élément déterminant de l'entrée dans le mode d'égaré et dans l'incompréhension de la nature du Discernement (*rig pa*) dans son expression sapientiale et visionnaire. Pour cette raison, lorsque l'esprit discursif se surimpose au Discernement, l'on s'égaré dans le domaine des êtres animés, alors que lorsque ce Discernement demeure vierge de tout esprit (*sems dang bral dus*), il est question non d'égaré mais de Plein Eveil (*sangs rgyas*)²⁸. L'entrée dans le mode erroné de la transmigration s'effectue comme suit selon le *Tantra qui Transperce les Sons* (*sGra thal 'gyur*) :

« — La source des (multiples aspects) de la transmigration
Est l'émergence d'objets saisis conceptuellement
A partir de la Nature infrangible et incréée (en sorte que,)
La diversité s'est manifestée depuis cette saisie discursive. »²⁹

Dans ses multiples formes, l'on a vu et amplement répété que l'égaré dans la transmigration tient fondamentalement à la méprise quant à la nature des manifestations de la Base, aux saisies qui en résultent et aux Vues extrémistes que les êtres viennent surimposer à leurs projections erronées³⁰. La Base originelle que ceux-ci ne peuvent appréhender correctement est infrangible (*mi 'byed*) dans le sens où elle ne peut être réduite à des représentations de l'esprit, à des formes matérielles, à des désignations, etc. Elle ne connaît aucune fluctuation et ne relève ainsi donc pas des rets de la discursivité. Elle échappe au temps et donc aux projections de la temporalité exprimées dans la diversité des trois temps. De plus, elle s'exprime comme une Nature incréée (*byas med rang bzhin*) parce qu'elle ne tend vers aucune partialité ni aucune distinction individuelle et qu'elle n'est pas le produit de la réunion des éléments (*'byung ba*) quintuples. Elle est définie comme naturellement pure et au-delà des souillures éventuelles des imprégnations (*bag chags*). Néanmoins, cette Base possède un potentiel de manifestation qui se traduit par l'émergence d'un dynamisme (*rtsal*) saisi conceptuellement par les êtres comme représentant des objets (*yul*) distincts d'eux-mêmes. Ainsi, en même temps que s'élèvent des objets extérieurs, une conscience intérieure se meut sous la forme d'une activité mentale qui est, en quelque sorte, reliée à ces objets par le biais d'un souffle³¹. En réalité, cette conscience chevauche un souffle mouvant qui lui permet d'appréhender les objets. L'esprit se projette en conséquence dans une multitude de saisies discursives et grossières,

²⁷ Les Elixirs (*bcud*) sont les êtres animés qui peuplent les Calices (*snod*) ou univers. Ces êtres animés sont pourvus d'un corps, d'une parole et d'un esprit. Voir *mKha' 'gro thugs kyi ti la ka*, p. 158.

²⁸ *Op. cit.*, p. 159 (citant le *Chos dbyings mdzod* de Klong chen pa).

²⁹ *sGra thal 'gyur*, p. 104 : 'khor ba rnam kyi thog ma ni / mi 'byed byas med rang gzhan (= *bzhin las/ dmigs par 'dzin pa'i yul shar te/ rtog 'dzin las ni tha dad snang/*.

³⁰ La variété des Vues erronées se limite toutefois aux deux extrêmes (*mtha' gnyis*) que sont l'éternalisme (*rtag pa*) et le nihilisme (*chad pa*).

³¹ *Commentaire du Tantra qui Transperce les Sons*, vol. II, p. 177.

créant ainsi les imprégnations karmiques ou tendances qui vont lui faire appréhender la diversité des objets avec toujours plus de dualité. Cette manifestation du multiple dans la diversité est la source ou l'origine même du Saṃsāra³². Le même texte poursuit :

« — Avec les douze liens des saisies conceptuelles,
L'origine du Saṃsāra est apparue³³.
Les trois ignorances (induisent) le mode d'égaré mais
Sa source (demeure) une cause unique indifférenciée³⁴.
Ne pas reconnaître qu'il ne s'agit pas là de notre propre Essence³⁵,
Cela-même constitue le commencement du Saṃsāra³⁶. »

La méprise originelle quant à la nature des lumières (*'od*), des couleurs (*kha dog*) et des Sagesses (*ye shes*) émergeant au cours des manifestations de la Base, et saisies discursivement comme des objets extérieurs, produit le déplacement d'un souffle karmique (*las kyi rlung*) qui, précisément, permet à l'esprit discursif d'entériner sa saisie et sert de lien entre la conscience et les objets. Il y a en fait douze liens (*'brel pa bcu gnyis*) qui entrent en jeu dans ce processus d'égaré, ainsi qu'on le verra dans la section suivante. Comme le dit le Bienheureux dans le Tantra-racine, c'est l'enchaînement de ces douze liens qui marque le début de l'existence conditionnée et des transmigrations³⁷. Ainsi qu'il l'énonce ensuite, les trois ignorances mentionnées ci-dessus sont les principes à la source du Saṃsāra, mais l'ignorance causale du soi unique (*rgyu bdag nyid gcig pa'i ma rig*) est l'élément jouant le rôle crucial ou principiel dans l'égaré lui-même. C'est en effet elle — apparue parce que l'on ne reconnaît pas les manifestations de la Base comme nos

³² Evidemment cette formulation semble aller *a contrario* des conceptions habituelles voulant que le Saṃsāra soit sans début ni fin. C'est une méprise rhétorique et dogmatique qui ne correspond pas à la réalité des choses. Le Saṃsāra a effectivement un début cosmologique coïncidant avec la non-reconnaissance des manifestations de la Base. L'on peut également dire que ce début se répète à chaque passage dans les états *post-mortem*, en sorte que le Saṃsāra a également un début dans les Bardos (Lopön Tenzin Namdak Rinpoche, entretien privé, Shenten Ling, 2005). Lorsque l'on dit que le Saṃsāra est sans commencement ni fin, c'est pour signifier que notre errance dans l'égaré s'étend sur de telles périodes dans le passé et pour l'avenir qu'il est pratiquement impossible d'en concevoir le début comme la fin. Voir également Vimalamitra, *Commentaire du Tantra qui Transperce les Sons*, vol. II, p. 175-178 qui est précisément consacré à l'origine du Saṃsāra.

³³ Le texte-racine (p. 104) donne la leçon *'khor ba'i thog ma nyid du'o/*, mais rien ne correspond à *nyid du'o* dans le commentaire qui, en revanche, offre à cet endroit la lecture *byung ba'o* que je suis dans la traduction.

³⁴ Je corrige la lecture *'byed* en *dbyer* selon la leçon du *Commentaire* (p. 180). Le même vers cité dans le *Theg mchog mdzod* I, p. 436 donne la lecture erronée *brgyud cing 'byed med rtsa ba ste/* (les deux autres éditions consultées donnent la même lecture erronée).

³⁵ Le texte-racine (104) fournit la lecture *rang ngo yin par* que l'on attend évidemment si l'on replace le propos dans le contexte de la non-reconnaissance des manifestations de la Base. Mais ici, selon le *Commentaire* (*op. cit.*, p. 180), c'est précisément notre Essence qu'il s'agit de reconnaître comme n'étant pas (*med pa* et non comme étant) égarée ou non-égarée (*'khrul ma 'khrul*). L'erreur est ainsi de croire, suivant en cela le pouvoir de l'ignorance, que notre Essence est précisément ce mode d'égaré.

³⁶ P. 104 (corrigé selon les leçons du *Commentaire*) : *dmigs 'dzin 'brel pa bcu gnyis sul 'khor ba'i thog ma byung ba'o/ ma rig gsum gyis 'khrul tshul tel rgyu gcig dbyer med rtsa ba ste/ rang ngo med par ma shes pas/ 'di yang 'khor ba'i thog ma 'o/*.

³⁷ Le système des douze liens interdépendants (*paticca-samuppada*) est l'un des points-clés des enseignements du Buddha et le corollaire des représentations sur la Vacuité (*suññata*). Le Canon Pali contient nombre de références à ces enseignements, même dans un cadre cosmologique (voir par exemple le *Lokasutta*).

propres manifestations et comme participant de la même essence que nous —, qui est la cause originelle entraînant l'errance saṃsārique. L'état naturel de la Base ne connaît, lui, aucune des fluctuations telles que l'égaré ou le non-égaré. Il demeure indicible et indescriptible et ne peut foncièrement être saisi. En réalité, l'égaré et le non-égaré ont originellement une cause unique (*rgyu gcig*) à partir de laquelle procèdent les dualités du type égaré et non-égaré. Cette cause est dite indifférenciée (*dbyer med*) parce qu'elle embrasse les trois formes d'ignorances. En effet :

- l'ignorance causale est la source unique, commune à l'égaré et au non-égaré ;
- l'ignorance née simultanément correspond au moment de la perception ou manifestation des dualités exprimées dans les modalités subjectives de l'égaré et du non-égaré ; et
- l'ignorance omni-investigatrice correspond à l'investigation discursive de la nature des objets qui émergent et qui relèvent, pour leur source, d'une cause unique, et pour leur diversité, d'une infinie série d'appréhensions dualistes.

Ainsi, lorsque l'on ne reconnaît pas notre identité de fait avec la nature épiphanique de l'état primordial, l'ignorance causale devient la racine (*rtsa ba*) même de l'égaré : l'on est alors incapable de reconnaître que cette Essence n'est ni égaré ni non-égaré et l'on se perd dans les dualités et les saisies discursives qui constituent l'entrée dans le mode de l'existence conditionnée³⁸.

3. L'émergence des douze liens interdépendants

Lorsque l'on ne reconnaît donc pas la nature du Discernement exprimée dans le dynamisme des visions de l'état naturel, l'esprit reste dominé par le processus des causes et des effets, et se trouve emporté par l'enchaînement des douze liens interdépendants. Ces douze liens sont : 1. l'ignorance (*ma rig pa*), 2. les facteurs composés (*'du byed*), 3. la conscience (*rnam shes*), 4. le nom et la forme (*ming gzugs*), 5. les sphères sensorielles (*skye mched*), 6. le contact (*reg pa*), 7. la sensation (*'tshor ba*), 8. la convoitise (*sred pa*), 9. la saisie (*len pa*), 10. le devenir (*srid pa*), 11. la naissance (*skye ba*), et 12. la vieillesse et la mort (*rga shi*).

Leur enchaînement est dit progressif ou séquentiel, dans le sens où ces liens s'enchaînent les uns les autres, en un continuel soutien de l'existence manifestée. En revanche, leur enchaînement renversé (*ldog pa*) — dans l'ordre inverse donc — conduit quant à lui aux sublimités du Plein Eveil. Les douze liens interdépendants nous démontrent que notre existence est totalement fictive et qu'elle dépend d'un ensemble incroyablement complexe d'interactions entre des causes premières et des circonstances secondaires aboutissant à un résultat. Cet ensemble est la justification même de l'impermanence définie comme une interdépendance fondée sur des causes et sur une cessation finale lorsque les causes maintenant la cohésion temporaire de l'existence sont détruites.

³⁸ Vimalamitra, *Commentaire du Tantra qui Transperce les Sons*, p. 178-180.

Ainsi, l'ignorance est la source et l'impulsion première de tout l'ensemble. Son action entraîne l'accomplissement d'activités dont la force karmique est le facteur décisif qui compose les expériences saṃsāriques. Ces facteurs composés d'un filet de traces karmiques donnent eux-mêmes l'impulsion à tout un ensemble de nouvelles actions qui sont à la source de facteurs décisifs composant de nouvelles expériences conditionnées, etc.

Comme on l'a dit à l'instant, le processus inverse des douze liens interdépendants conduit au Plein Eveil. Ultimement, l'ignorance est renversée par l'application de l'écoute (et l'étude) des enseignements, par la réflexion sur leur signification et la méditation sur leurs principes. Lorsque cette ignorance est renversée, l'on est sur le chemin menant également au renversement consécutif des onze autres liens qui s'appuient sur cette ignorance causale. De cette manière, les causes karmiques qui nous maintenaient dans l'existence conditionnée sont graduellement mais intégralement épuisées et l'on parvient alors à l'Au-delà de la Souffrance.

L'enchaînement des douze liens s'effectue comme suit³⁹ :

1. N'ayant pas reconnu la nature même du dynamisme de la Compassion, les trois ignorances apparaissent, ce qui constitue le premier lien, à savoir l'ignorance (*ma rig pa*) elle-même.
2. Les quatre circonstances sont les facteurs composés ('*du byed*) menant à l'existence saṃsārique.
3. L'activation d'une conscience grossière appréhendant les objets constitue la conscience (*rnam par shes pa*) elle-même.
4. L'apparition de corps et de noms différents⁴⁰ représente le nom et la forme (*ming dang gzugs*).
5. Des différences entre ces corps et ces noms procèdent des particularités exprimées en termes de couleurs, de formes, etc., appréhendées par les six sphères sensorielles (*skye mched*)⁴¹.
6. Le fait de jouir — par l'intermédiaire des sens — des objets constitue le contact (*reg pa*).
7. Le contact avec les objets produit des émotions de joie, de peine et des émotions neutres, l'ensemble formant la sensation (*tshor ba*).
8. Le rejet de la souffrance causée par les objets ou l'attraction exercée par le délice des jouissances sensorielles provoque la convoitise (*sred pa*).
9. La volonté de possession des objets provoque la saisie ou appropriation (*len pa*).
10. Cette volonté d'appropriation intensifie l'action du karma et des passions et crée les circonstances pour une naissance suivante, ce qui constitue le devenir (*srid pa*).
11. La transmigration parmi les diverses classes d'êtres migrants ('*gro ba*) constitue la naissance (*skye ba*).
12. Enfin, le fait d'endurer les joies de la prime jeunesse, suivies par la vieillesse et la mort constitue le lien dit de la vieillesse et de la mort (*rga shi*).

³⁹ *Theg mchod mdzod*, vol. I, p. 437.

⁴⁰ Cette production tient au fait que la conscience nomme les objets et se réifie afin de se donner l'illusion d'une existence dans un corps formel. D'où l'apparition des corps (ou formes, *gzugs*) et des désignations (ou noms, *ming*).

⁴¹ Les sphères des cinq sens plus le sens du mental.

Si l'on insère cet enchaînement dans la perspective d'une vie prise comme référence, le fait de ne pas reconnaître la nature de la Claire-Lumière (*'od gsal*) déclenche la potentialité de produire le Bardo du Devenir (*srid pa'i bar do*) au cours duquel l'on est propulsé par notre karma vers une nouvelle naissance. En conséquence, cette non-reconnaissance constitue le premier lien interdépendant, à savoir l'ignorance. Tout ce qui se déroule ensuite au cours de la vie constitue le déploiement des liens nos. 2-11, le douzième et dernier lien apparaissant avec la cessation de la respiration extérieure (*phyi dbugs*) qui marque précisément le moment de la mort⁴².

Après la mort, le processus est à même de se poursuivre. En effet, juste après la déconnexion du corps et de l'esprit, le défunt est confronté au Bardo du Corps Absolu primordialement pur (*ka dag chos sku'i bar do*) qui correspond à la vision de la Pureté Primordiale (*ka dag gi snang ba*), c'est-à-dire au mode d'être primordial et nirvānique de l'individu⁴³. C'est au sein de cet Espace primordialement pur que se déroule le Bardo de la Réalité (*chos nyid bar do*) qui peut servir de lien interdépendant menant à la réalisation. Ainsi, si le défunt reconnaît que les visions du Bardo de la Réalité sont ses propres manifestations (*rang snang*), alors ce Bardo est le lien interdépendant qui va le conduire au Nirvāṇa. Toutefois, dans leur grande majorité, les défunts n'appréhendent pas correctement ces manifestations et n'en reconnaissent pas la nature, ce qui les entraîne de nouveau dans l'errance saṃsārique⁴⁴.

Pour synthétiser l'ensemble de ce processus dans ces grandes lignes, Klong chen pa en résume les principes comme suit :

« — Ainsi, bien que la Base et les manifestations de la Base soient toutes deux exemptes d'ignorance, étant donné que celle-ci apparaît soudainement comme des nuages, elle cause précisément l'émergence (de l'existence conditionnée) selon (le mode d'être) du Saṃsāra impur, en sorte que (les êtres) s'égarer dans chacune des six destinées et des Trois Domaines. »⁴⁵

En fait, ainsi que le montre le *Tantra de la Guirlande des Perles* (p. 460), la Réalité elle-même est totalement vierge d'égarer et ce dernier n'advient

⁴² *Op. cit.*, p. 437.

⁴³ Ce Bardo n'est pas reconnu par toutes les écoles tibétaines et la plupart d'entre elles le considèrent comme un état de noirceur sans conscience. Pour les adeptes de l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*), il s'agit précisément d'un moment où l'on est directement confronté à l'expérience de l'état naturel (Lopön Tenzin Namdak, entretien privé, Paris, 2004).

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 437-438. En règle générale, les visions du Bardo de la Claire-Lumière de la Réalité ne sont reconnues comme des manifestations naturelles (*rang snang*) que par les adeptes qui se sont exercés longuement au Franchissement du Pic (*thod rgal*) au cours de leur vie. Cette faculté exige d'avoir atteint au moins la deuxième partie de la deuxième Vision appelée "Accroissement des Expériences Visionnaires" (*nyams snang gong 'phel*). Voir également *infra*, p. 91 n. 57.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 438 : *de'ang gzhi dang gzhi snang/ gnyis ka la ma rig pa med kyang/ sprin bzhin du glo bur du byung pas rkyen byas/ ma dag pa 'khor ba ltar 'char ba'i sgos rgyu byas tel khams gsum rigs drug so sor 'khrul lo/*. Je traduis *rigs drug* et *khams gsum* séparément (pour éviter "les six destinées des Trois Domaines") dans le sens où les six destinées ne s'appliquent en fait strictement qu'au seul Domaine du Désir (*'dod khams*). L'idée est de toute façon la notion de transmigration dans les six destinées du Domaines du Désir et dans les divers plans qui caractérisent le Domaine de la Forme (au nombre de seize) et du Domaine du Sans Forme (au nombre de quatre). Sur ces Trois Domaines, voir *inter alia* Ven. Suvanno Mahathera, *The 31 Planes of Existence, passim*. Les conceptions Bon po relatives à ces Domaines sont identiques ; cf. Lopön Tenzin Namdak, *Bonpo Dzogchen Teachings*, p. 38 et seq.

que par le concours de l'ignorance. C'est une évidence qui a pourtant besoin qu'on la répète et les textes des *Essences Perlées* concernés par ces thèmes n'ont pratiquement cessé de revenir sur ce principe. Le même tantra précise également (p. 460-461) que, même au niveau des grandes manifestations de la Base (*gzhi snang chen po*)⁴⁶, l'appellation "ignorance" n'a aucune existence et il n'est rien en ces manifestations qui relève de l'égarement. Celui-ci tient simplement à la non-reconnaissance de la nature des manifestations de la Base et non à ces manifestations elles-mêmes. C'est un point extrêmement important à retenir pour la compréhension correcte du processus d'apparition de l'ignorance et de l'errance dans l'existence conditionnée.

4. La formation de l'existence conditionnée

Le détail du cheminement de la conscience dans l'égarement, tel que le système de la Grande Perfection en conçoit les principes, a été décrit de manière succincte dans un certain nombre de sources en langues occidentales⁴⁷. Souvent, quelques citations servent à en présenter les principes généraux, mais le passage à la matérialité par exemple et à la création des divers étages cosmologiques n'est pas abordé de manière détaillée. Au risque de paraître quelque peu laborieux, je vais en donner ici un aperçu très synthétique, en résumant une partie du *Commentaire du Tantra de la Guirlande des Perles* qui aborde ces thèmes dans leurs menus détails⁴⁸.

En raison de la non-reconnaissance originelle de la nature des manifestations de la Base, tout un ensemble de dualités se trouve spontanément produit par la conscience à partir de la Pureté Primordiale de l'Essence elle-même. Autrement dit, cette Essence, qui ne peut être affectée par quoi que ce soit, se trouve obscurcie de manière superficielle, tout comme les nuées cachent le véritable éclat du soleil sans que celui-ci diminue en intensité. C'est à ce stade qu'interviennent les notions duelles telles que le Discernement (*rig pa*) et l'ignorance (*ma rig pa*), l'égarement (*'khrul pa*) et le non-égarement (*ma khrul pa*), etc. A ce stade, la conscience se trouve spontanément dotée d'un mental (*gid*) qui analyse et investigate discursivement ces notions ou concepts (*rtog pa*) comme des objets (*yul*) distincts d'elle-même. Il en résulte la production d'un attachement (*zhen pa*)⁴⁹ qui intensifie davantage ces dualités et qui aboutit finalement aux distinctions entre le soi (*bdag*) et autrui (*gzhan*), l'esprit se considérant lui-même comme distinct des objets conceptuels qu'il manipule discursivement. Cette activité de conceptualisation relève du domaine de la conscience mentale (*gid kyi rnam par shes pa*) qui est alors produite. Etant donné la perte de l'unité foncière de l'esprit avec les objets manifestés (les sons, lumières et rayons), les attirances et répulsions pour ces mêmes objets produisent des passions (*nyon mongs*) qui sont le domaine d'activité du mental en proie aux passions (*nyong mongs pa can gyi*

⁴⁶ Sur ces manifestations, voir Achard, "Le mode d'émergence du Réel", p. 67, 69.

⁴⁷ Voir *inter alia* Tulku Thondup, *Buddha Mind*, p. 251-253.

⁴⁸ P. 235 et seq. J'espère pouvoir revenir sur la traduction complète de ce passage fort intéressant (quoique souvent complexe et elliptique) dans un autre travail en cours ("Analyse descriptive des représentations cosmologiques de la Grande Perfection selon le *Commentaire du Tantra de la Guirlandes des Perles*").

⁴⁹ L'emploi de ce terme est ici générique (même si cela ne transparait pas à cet endroit dans le *Commentaire* mais *infra*), car les conceptions développées autour des objets produisent des imprégnations d'attirance ou de répulsion.

yid). A ce moment, le Corps Absolu lui-même est saisi comme un objet et la transparence de la Réalité (*chos nyid zang thal*) ne peut plus s'élever dans le continuum de l'individu. Peu à peu, la subtilité des cinq lumières qui forment l'expression de la Clarté de l'état naturel se densifie et devient de plus en plus grossière, au point que de très subtils atomes (*rdul 'phra rab*) adviennent progressivement pour former la matérialité des choses.

C'est à ce niveau qu'interviennent les quatre circonstances dont on a vu le détail ci-dessus, à savoir :

- la circonstance causale, correspondant à la non-reconnaissance de notre propre Essence et donc à la fusion des trois formes d'ignorances ;
- la circonstance objective, c'est-à-dire la conceptualisation des manifestations de la Base comme étant des objets (*yul*) distincts de nous ;
- la circonstance subjective qui correspond à la réification d'un soi en face d'objets considérés comme manifestés extérieurement à soi ; et
- la circonstance d'immédiateté qui est la réunion des trois précédentes et qui permet la production des trois portes de l'individu, à savoir le corps, la parole et l'esprit⁵⁰.

En réalité, ces trois portes existent à l'état de germes (*sa bon*). Pour que la porte du corps matériel par exemple s'accomplisse, il lui faut un support (*rten*) extérieur. Ce qui se produit donc, c'est que de l'insubstantialité (*dnegos su med pa*) de l'Espace primordial procède un ciel vide (*nam mkha' stong pa*) qui va constituer le support (*rten*) du Domaine du Sans Forme (*gzugs med pa'i khams*) et servir à son déploiement. En son sein se déplacent diverses modalités du souffle (*rlung*) associées aux cinq éléments fondamentaux — le ciel, l'air, l'eau, le feu et la terre — qui, en se combinant les unes aux autres, vont graduellement se solidifier et produire la matérialité des Calices (*snod*), c'est-à-dire des univers extrêmement complexes qui vont accueillir les Elixirs (*bcud*), c'est-à-dire les êtres animés. C'est ainsi que se forment la Montagne Suprême (*ri rab*) au centre avec ses chaînes de montagnes secondaires, etc. L'on parvient alors dans les divers étages du Domaine de la Forme (*gzugs kyi khams*), puis dans ceux, plus grossiers, du Désir (*'dod khams*) avec ses six destinées⁵¹.

⁵⁰ Il faut noter ici que le *Commentaire* (p. 237) désigne cette quatrième circonstance comme une circonstance d'impureté (*ma dag pa'i rkyen*) et non d'immédiateté (*ma thag pa'i rkyen*) comme d'ordinaire et qu'il interprète cette impureté comme l'incapacité à comprendre que l'égaré provient de soi, c'est-à-dire de notre méprise quant à la nature des manifestations de la Base. Pour l'auteur, cette circonstance relève donc de l'impureté (*ma dag pa*). Cette étymologie soulève un problème important quant à l'origine du *Commentaire* (présenté comme une traduction d'un hypothétique original indien intitulé "en langue de l'Inde" * *Ratnamusalaprakarīnaya*). L'ouvrage est présenté comme une composition de Vimalamitra (et rien, si ce n'est le titre maladroit en langue indienne) n'indique qu'il s'agit d'une traduction, alors que plusieurs éléments montrent qu'il s'agit d'une composition tibétaine (j'y reviendrai ailleurs), ce qui n'exclut d'ailleurs en aucune manière que Vimalamitra en soit l'auteur. Le colophon indique que cette version du *Commentaire* nous vient (par voie de copie ou de possession, non par composition) de Gru gu'i Jo 'bum (Gru gu'i ban dhe, dBus pa Jo 'bum), qui la reçut de son maître Gu ru Jo 'ber (?-1255). Sur Gu ru Jo 'ber, voir Nyoshul Khenpo, *A Marvelous Garland of Rare Gems*, p. 89-90.

⁵¹ *Rigs drug*, à savoir: les destinées des dieux, des demi-dieux, des êtres humains, des animaux, des fantômes faméliques et des damnés des enfers. La purification des germes de ces six destinées est l'une des pratiques-phares des préliminaires spéciaux du rDzogs chen (*rdzogs chen khyad par gyi sngon 'gro*) et relève de ce que l'on désigne comme les Disjonctions internes du Saṃsāra-Nirvāṇa (*nang gi 'khor 'das ru shan dbye ba*). Sur le détail de cette pratique, voir Achar, *The Dawn of Awareness*, p. 52-80. Dans ce type de "Disjonction", l'on

C'est au sein de ces Calices que les êtres animés viennent à l'existence. Dans les quatre étages fondamentaux du Domaine du Sans Forme⁵², les êtres expérimentent des modalités particulières de recueils (ting nge 'dzin) correspondant aux quatre concentrations sans formes (gzugs med kyi bsam gtan bzhi). Ils y demeurent jusqu'à l'épuisement du karma qui les maintient dans ces conditions, puis ils chutent dans les domaines inférieurs de l'existence⁵³.

En parvenant sur ces plans inférieurs, la conscience tend à se fragmenter (*dum bur chad pa*), en sorte qu'elle se manifeste sous la forme de lumières différenciées. C'est dans le sanctuaire d'Akaniṣṭha (tib. 'Og min) que la conscience passe des plans du Domaine du Sans Forme à celui de la Forme, ce sanctuaire étant le plus élevé des seize étages formant ce deuxième Domaine. Les êtres qui y vivent ont des durées de vie, des mérites, lumières, etc., considérablement moins intenses et moins durables que dans le Domaine du Sans Forme. Dans ce dernier, la conscience n'avait évidemment pas de corps, mais maintenant qu'elle entre dans le Domaine de la Forme, elle est dotée d'un corps de lumières (*'od kyi lus*), totalement immatériel. Au-dessous de ce plan, à mesure que continue la dégringolade cosmologique, se trouvent les divers étages du Domaine du Désir où les êtres sont, précisément, soumis à la puissance de leurs désirs et transmigrent d'une naissance à l'autre dans les six destinées (*rigs drug*), en s'incarnant dans des corps constitués par la matérialité des cinq éléments⁵⁴.

5. Les six modalités de l'ignorance

Six modalités de l'ignorance (*ma rig pa*) sont à l'œuvre lors de l'émergence des Calices (*snod*) et des Elixirs (*bcud*) à partir des cinq éléments⁵⁵. Ces six

considère en effet le corps comme abritant les germes de chacune des six destinées, localisés dans une Roue (*khor lo*) donnée. La pratique elle-même combine visualisations et récitation de mantras pour "consommer" ces germes et éviter à la conscience d'être aspirée par l'un d'entre eux au moment de la mort. En règle générale, cette pratique est accomplie au cours d'une retraite de quarante-neuf (sept semaines) ou de cent jours, jusqu'à l'obtention de signes spécifiques. Lopön Tenzin Namdak (entretien privé, Shenten Ling, 2005) précise que, dans certains cas, les semaines de retraite consacrées à la purification de ces germes sont converties en mois.

⁵² A savoir, 1. Nam mkha' mtha' yas (Ciel Infini), 2. rNam shes mtha' yas (Conscience Infinie), 3. Ci yang med pa (Absence de tout), et 4. Yod min med min (Ni existant ni non-existant).

⁵³ Ils ne possèdent pas un corps fait de chair et de sang, mais sont uniquement "conscience" (*rnam shes*). Ils n'ont pas de "corps mental mouvant" (*'gyu ba yid kyi lus*), en sorte que leur conscience se manifeste en s'infusant sa propre lumière intérieurement. Ils ne connaissent ni contact ni souffrance et demeurent ainsi dans un état de joie (*dga' ba*) et de félicité (*bde ba*). Voir *Commentaire du Mu tig phreng ba*, p. 259.

⁵⁴ Si l'on met en parallèle les Trois Domaines et les trois poisons fondamentaux, le Domaine du Désir naît évidemment du désir-attachement (*'dod chags*) ; celui de la Forme, de la colère-aversion (*zhe sdang*) ; et celui du Sans Forme, de la nescience (*gti mug*). Voir le *Commentaire du Mu tig phreng ba*, p. 277.

⁵⁵ Klong chen pa distingue clairement l'ignorance (*ma rig pa*) de la nescience (*gti mug*), ce que ne font guère de traducteurs. Il dit ainsi : « Par ailleurs, étant donné que l'ignorance embrasse la totalité des cinq poisons, et que la nescience est une modalité de ces cinq poisons, (elles doivent être) expliquées séparément » (*Tshig don mdzod*, p. 188 : *de'ang ma rig pa ni dug lnga thams cad la khyab la gti mug ni dug lnga'i ya gyal yin pas so sor bshad do!*). Ce manque de précision est fréquent dans les travaux en langue anglaise. Je n'ai employé ici *nescience* dans le sens de *ma rig pa* que pour l'euphonie du titre de cet article.

aspects sont décrits comme suit dans le *Tantra de l'Emergence Naturelle du Discernement (Rig pa rang shar)* :

« — L'ignorance elle-même se présente comme suit :

Il y a sa source qui est l'ignorance de l'esprit,
 Son égarement qui est l'ignorance des objets,
 Sa base d'égarement qui est l'ignorance de la Base,
 Sa saisie qui est l'ignorance conceptuelle,
 Son altération qui est l'ignorance de la Voie, et
 Sa non-reconnaissance qui est l'ignorance de la confusion ;
 Ainsi, six aspects de l'ignorance émergent-ils. »⁵⁶

Le même texte explique l'importance de ces six modalités de la manière suivante ; les distinctions peuvent sembler superficiellement subtiles, mais elles sont au contraire extrêmement précises :

1. La source ou la racine (*rtsa ba*) de l'ignorance, c'est-à-dire l'ignorance de l'esprit, est précisément ce que l'on a désigné ci-dessus comme l'ignorance née simultanément (*lhan cig skyes pa'i ma rig pa*). Ainsi, l'égarement a eu lieu lorsque l'on n'a pas reconnu la Sagesse du Discernement (*rig pa'i ye shes*) lors de l'émergence des manifestations de la Base. En conséquence, la conscience s'est elle-même distinguée des visions de la Sagesse en les considérant comme des objets extérieurs. Elle s'est interrogée en se demandant si ces visions venaient d'elle-même ou bien si elle était elle-même ce déploiement visionnaire. Pour cette raison, l'ignorance-racine née simultanément (*lhan cig skyes pa'i rtsa ba ma rig pa*) s'est élevée et, avec l'apparition d'un mental concevant l'existence d'un soi séparé, l'égarement a été causé. A ce moment, les visions de la Sagesse du Discernement ont été obscurcies⁵⁷.
2. L'égarement (*'khrul pa*) produit par l'ignorance a entraîné l'apparition d'objets (*yul*) qui allaient devenir les Calices (*snod*) ou univers abritant les êtres animés. Ces mondes d'existences (*'jig rten*) proviennent ainsi directement de l'égarement et se répartissent comme on l'a vu ci-dessus en plusieurs Domaines (*kham*s).
3. La base de l'égarement (*'khrul gzhi*) est l'ignorance de la Base elle-même, c'est-à-dire la non-reconnaissance de la Base comme étant notre propre état naturel. Cette non-reconnaissance constitue la circonstance causale première (*dang po rgyu'i rkyen*) qui forme

⁵⁶ *Rig pa rang shar*, p. 676 : *ma rig pa yang di lta ste/ rtsa ba sems kyi ma rig pa dang/ 'khrul pa yul gyi ma rig pa dang/ 'khrul gzhi gzh'i ma rig pa dang/ 'dzin pa rtog pa'i ma rig pa dang/ bcos pa lam gyi ma rig pa dang/ ma shes rmongs pa'i ma rig pa dang/ de ltar ma rig pa rnam pa drug byung ste).*

⁵⁷ Comme on l'a vu précédemment, en dehors des modèles cosmologiques décrits dans les Tantras de la Grande Perfection, les visions de la Sagesse du Discernement apparaissent à trois moments : 1. lors des confrontations (*ngo sprod*) aux manifestations visionnaires du Discernement (avec notamment la pratique dite de Pression de l'Océan [*rgya mtsho ar la gtad pa*]) ; 2. lors de la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*) ; et 3. au cours du Bardo de la Claire-Lumière de la Réalité (*chos nyid 'od gsal gyi bar do*). Dans ce dernier cas, l'émergence de ces visions s'effectue sans effort, mais ne peut être contemplée que par les adeptes ayant pratiqué le Franchissement du Pic jusqu'à un certain stade ou seuil de familiarisation avec les visions. Voir Achard, *The Four Lamps*, *passim*.

l'avènement concret de l'ignorance elle-même. De cette cause première procède la circonstance objective (*dmigs pa'i rkyen*) qui est semblable à la seconde des six modalités de l'ignorance (celle des objets). La circonstance subjective (*bdag po'i rkyen*) s'exprime dans la saisie et la réification d'un soi, tandis que la circonstance d'immédiateté (*ma thag pa'i rkyen*) correspond à l'action conjointe des trois circonstances précédentes et leur expression dans une saisie de plus en plus grossière. C'est à ce stade que se forment les passions et que se consolide la base d'égarement.

4. La saisie (*'dzin pa*) ou ignorance conceptuelle apparaît avec l'accumulation infinie des passions qui procèdent de l'égarement. C'est à ce stade qu'interviennent les six modalités du mental (*yid drug*)⁵⁸.
5. Le cinquième aspect de l'ignorance correspond à l'ignorance de la Voie (*lam*). Autrement dit, avec la réunion des six modalités du mental, la Voie de la Sagesse (*ye shes kyi lam*) se trouve obscurcie, en sorte que la Sagesse elle-même ne peut plus être vue, ni sa Clarté, contemplée. En effet, la Sagesse est, en elle-même, exempte de toute discursivité et s'il y a production et activation de concepts au sein de l'esprit, la Voie du Plein Eveil (*sangs rgyas kyi lam*) s'avère obscurcie, au point que les splendeurs visionnaires de la Sagesse ne sont plus visibles par l'esprit absorbé dans sa propre discursivité.
6. L'ignorance liée à la confusion produite par la non-reconnaissance de la nature de l'esprit se produit lorsque l'on ne reconnaît pas les lumières (*'od*) de nos propres manifestations, entraînant en cela l'errance dans le cycle des transmigrations.

Ainsi, pour synthétiser, la première modalité de l'ignorance est l'incapacité à reconnaître la nature de l'esprit lors de l'émergence de l'épiphanie de la Base. Cette incapacité correspond à l'ignorance née simultanément. La deuxième modalité tient à la non-reconnaissance de la nature des objets manifestés lors de l'épiphanie. Une fois cette non-reconnaissance établie, la grossièreté des manifestations s'intensifie jusqu'à se matérialiser dans les Calices et les Elixirs. La troisième forme d'ignorance s'exprime dans les quatre circonstances qui interviennent à un niveau plus grossier d'égarement. Vient ensuite la quatrième modalité qui s'exprime dans une saisie prononcée et dans l'accumulation des passions qui se déploient dans le continuum. Avec la cinquième modalité, les visions de l'état naturel sont obscurcies et avec la sixième, l'enchaînement des naissances dans l'existence conditionnée est entretenu par la non-reconnaissance de la nature de l'esprit.

⁵⁸ Voir la liste de ces six modalités et leur définition in *Rig pa rang shar*, p. 678-679. Klong chen pa se contente de citer ce passage du *Rig pa rang shar* dans son *Theg mchog mdzod*, I, p. 440-441, mais il en synthétise les principes avec concision dans son *Tshig don mdzod*, p. 189. Voir également Tulku Thondup, *Buddha Mind*, p. 209 n. 1. Les six modalités sont les suivantes : 1. *ma rig pa dang mtshung pa'i yid*, 2. *yid kyi rnam par shes pa'i yid*, 3. *kun tu tshol ba'i yid*, 4. *gtan la 'bebs pa'i yid*, 5. *rnam par rags pa'i yid* et 6. *nges par 'jog pa'i yid*. Je reviendrai sur la signification à leur donner in "Intellect et Mental, Conscience et Sagesse, Discernement et Sapience — la nature de l'Esprit selon les conceptions de la Grande Perfection" (titre provisoire, en cours).

En dépit des durées cosmiques quasi incalculables passées dans l'existence conditionnée, les êtres ne sont pas irrémédiablement pris dans un égarement définitif et sans possibilité de libération. Même si cet égarement procède de la Spontanéité de la Base et plus précisément de la non-reconnaissance de sa nature épiphanique, il est toutefois possible de mettre un terme à l'ignorance en s'engageant dans la pratique de la Voie. Dans cette optique, qui replace les données de la Base dans la perspective d'une Voie permettant d'en expérimenter les principes, le Saṃsāra a effectivement un début (la non-reconnaissance de l'état naturel) et une fin (la dissipation non-régressive de l'égarement au profit du mode *discernant* de l'individu)⁵⁹ et l'obtention du Plein Eveil (*sangs rgyas*) est alors conçue littéralement comme la purification (*sangs*) des passions et de l'ignorance, et l'accroissement (*rgyas*) de la Sagesse⁶⁰.

6. Les instructions transcendantes permettant de renverser l'égarement

Bien qu'engagés dans la pratique de la Voie, les adeptes non-éveillés sont encore affectés par un mental en proie aux passions et ce, tant qu'ils demeureront prisonniers des affaires de ce monde. Pour s'en libérer, ils doivent suivre un maître expert dans l'art de la pratique, qui leur transmettra les Traités (*rgyud*), les Avis (*lung*) et les Préceptes (*man ngag*) nécessaires à la sublimation de leur continuum. Ce maître devra en particulier leur transmettre les Vingt-et-Une Confrontations (*ngo sprod nyi shu rtsa gcig*) qui leur permettront de reconnaître les visions de leur propre état naturel lors des manifestations du Bardo⁶¹. De cette manière, ils pourront se libérer du Saṃsāra et interrompre le flot des naissances et des morts.

Lorsque le maître donne ses transmissions dans le cadre des instructions à pratiquer en cette vie — et en particulier les Vingt-et-Une Confrontations —, l'adepte peut contempler la lumière naturelle du Discernement (*rig pa'i rang 'od*) émergeant de manière manifeste (*mngon sum du*) dans l'Espace. Il peut alors chevaucher le destrier de la Connaissance Sublimée, c'est-à-dire ouvrir ses yeux aux prodiges visionnaires des Quatre Lampes (*sgron ma bzhi*)⁶² et poursuivre l'application des préceptes tout en demeurant claire-

⁵⁹ Le Saṃsāra est généralement conçu comme sans commencement (*thog med*) mais pourvu d'une fin (*tha ma dang ldan pa*), ainsi qu'on peut le lire dans la fascinante *Révélation dite de la Quintessence du Tathāgata* (*De bzhin gshegs pa'i snying po bstan pa*) de Rang byung rdo rje (Karmapa III), p. 283. Voir également le commentaire de ce texte (*id.*, *De bzhin gshegs pa'i snying po gtan la dbab pa*) p. 293, ainsi que Khenchen Thrangu, *On Buddha Essence*, p. 5-6. Sur le "début" du Saṃsāra, cf. *supra* p. 84 n. 32.

⁶⁰ Il existe maintenant un certain nombre d'ouvrages en langues occidentales qui exposent les principes du parcours de la Voie de la Grande Perfection, essentiellement selon l'optique de la Section des Préceptes (*Man ngag sde*), aussi bien dans la tradition rNying ma pa que dans celle des Bon po. Pour un exposé typique de la manière dont la Voie est parcourue dans la tradition de la Section des Préceptes, voir Klong chen pa dNgos gzhi 'od *gsal snying po'i don khrid*, *passim*.

⁶¹ Sur ces Confrontations, voir Klong chen pa, *Theg mchog mdzod*, II, p. 334 et seq. Voir également dans le corpus des *Dix-sept tantras* le *Ngo sprod spras pa* qui est consacré aux Confrontations (*ngo sprod*) en général. Ce texte relativement court décrit les Confrontations extérieures, intérieures et secrètes qui structurent l'ensemble des Vingt-et-Une Confrontations elles-mêmes.

⁶² La Lampe de l'Espace Purissime (*dbyings rnam dag gi sgron ma*), la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*), la Lampe d'Eau du Lointain-Lasso (*rgyang zhags chu'i*

ment établi dans l'expérience de la Pureté Primordiale. En cette vie même et au cours du Bardo, il pourra ainsi contempler la demeure de l'éclat primordial des cinq Lumières (*'od lnga ye gdangs kyi khyim*) et les visions de son propre état naturel. De cette manière, il atteindra indubitablement la Base primordiale de l'état naturel et obtiendra la Terre Adamantine sans naissance ni mort.

Dans certains Tantras de la Grande Perfection, la Voie qui permet une telle atteinte est souvent décrite dans des termes très elliptiques, comme par exemple dans le *Tantra du Lion au Grand Dynamisme Parfait* (*Seng ge rtsal rdzogs chen po'i rgyud*) qui contient un ensemble d'instructions dites transcendantes (*la bzla ba'i gdams ngag*) exposées en langage crépusculaire. Ces instructions révèlent des préceptes secrets extrêmement importants qui servent à illustrer la manière de renverser l'égarement. La signification de ces préceptes est donnée ici conformément au "décodage" fourni par Klong chen pa dans son *Trésor du Véhicule Suprême* (I, p. 456 et seq.). Dans le tantra original, l'on dénombre une série de dix-neuf instructions orales (*gdams ngag*) dont la traduction est donnée ci-dessous⁶³.

6-1. La cultivation de l'état naturel de l'Eradication de la Rigidité

Dans le *Tantra du Grand Dynamisme Parfait du Lion*, il est dit :

« — Les accomplissements adviennent lorsque l'on occit tous (les êtres),
(C'est-à-dire) tous les êtres animés des Trois Domaines,
Avec une arme extrêmement aiguisée.»⁶⁴

Selon Klong chen pa, cette instruction symbolique signifie que les accomplissements ou siddhis (*dngos grub*) adviennent lorsque l'on a occis les Trois Domaines (*kham s gsum*). Les Trois Domaines font ici référence au trois mondes d'existence, mais également à l'ensemble des pensées et événements mentaux (*sems byung*) qui affectent l'individu dans ses trois portes (*sgo gsum*) et le maintiennent enchaînés à l'existence conditionnée. En somme, lorsque l'esprit, prisonnier de ses passions, de ses attachements, et de ses événements mentaux, a été éradiqué à sa source même, alors l'existence conditionnée se trouve entravée et finalement interrompue. L'arme parfaitement aiguisée est celle de la connaissance non-régressive de l'état naturel (*gnas lugs*), du mode d'être originel de l'individu.

6-2. L'application des points-clefs du Franchissement du Pic

Dans le même tantra, il est dit :

« — Afin de les "libérer" tous avec Compassion,

sgron ma) et la Lampe de la Connaissance Sublimée Née-d'elle-même (*shes rab rang byung gi sgron ma*). Sur ce système des Quatre Lampes, voir Klong chen pa, *Theg mchog mdzod*, II, p. 1-31. Voir également Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 140-142.

⁶³ En règle générale, j'ai suivi les lectures du *Theg mchog mdzod* (TCZ) dans la traduction des vers-racines du Tantra (en respectant l'interprétation de Klong chen pa dans son "décodage").

⁶⁴ *Seng ge rtsal rdzogs*, p. 345 : *kham s gsum sems can thams cad rnam s/ shin tu mtshon cha rno ba* [TCZ : *rnon po*] *yis/ thams cad bsad* [TCZ : *bsgral*] *na dngos grub 'byung/*.

Une fois que l'on a occis son propre maître adamantin
 Et que l'on a jeté (son corps) dans l'océan,
 L'on connaîtra les phénomènes de l'existence manifestée.»⁶⁵

La symbolique ici est plus délicate à mettre en lumière. L'océan (*rgya mtsho*) est souvent une référence aux yeux dans le rDzogs chen (parfois à la langue), mais ici le texte est volontairement elliptique. Il fait en effet référence aux principes de base du Franchissement du Pic (*thod rgal*) : occire le maître adamantin signifie laisser l'esprit dans un état de totale non-discursivité et de pureté virginale, autrement dit demeurer dans l'état de l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*) en lequel le continuum mental n'est pas troublé ou emporté comme à l'ordinaire par le flot de la discursivité. Le fait de "jeter son corps dans l'océan" signifie adopter les postures requises et surtout le point-clef du regard (*lta stangs kyi gnad*) qui va permettre à l'éclat (*dangs*) du Discernement de jaillir par les yeux et de se manifester de manière concrète (*mngon sum*)⁶⁶. De cette manière, l'adepte accède à la connaissance véritable de son Discernement, ce que le *Tantra du Lion au Dynamisme Parfait* illustre par sa rhétorique symbolique paradoxale comme la connaissance des phénomènes conditionnés. Cette étape dans la pratique rDzogs chen correspond à ce que l'on désigne comme la Vision de la Réalité Manifeste (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*)⁶⁷. L'on voit ici clairement à quel point l'importance de l'interprétation correcte à donner de ces passages quelque peu cryptiques est cruciale.

6-3. La Contemplation du Corps de Sagesse

Dans le même tantra, il est dit :

« — Parce que l'on possède la Sagesse du Discernement naturel,
 Si l'on jette aux tréfonds d'un ravin
 Les frères et sœurs qui nous accompagnent continuellement,
 L'on ne sera plus séparé du Corps de Sagesse.»⁶⁸

Ici encore, les stances sibyllines du Tantra font référence à la pratique du Franchissement du Pic. Les tréfonds d'un ravin renvoient — par le même système d'interprétation inversante — au centre du ciel. Les frères et sœurs — ou le frère et la sœur — sont le souffle (*rlung*) et l'esprit (*sems*). Ils nous accompagnent continuellement parce que l'on n'est jamais séparé du souffle et de l'esprit. Ceux-ci doivent être maîtrisés en fixant le regard sur le ciel vide, en sorte que les chaînes adamantines du Discernement (*rig pa rdo rje lu gu rgyud*) puissent être concrètement contemplées par l'adepte. Ces chaînes adamantines forment ce que l'on désigne comme le Corps du Discernement

⁶⁵ *Ibid.*, p. 345 : *thugs rjes thams cad sgrol ba'i phyir/ rang gi rdo rje slob dpon nyid/ bsgral nas rgya mtshor bskyur byas na/ snang srid chos ruams shes par 'gyur/*.

⁶⁶ Il s'agit là d'allusions explicites aux principes du Franchissement du Pic, sur lesquels voir *inter alia* Achard, *Le Pic des Visions, passim* ; *id.*, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 120-142; *id.*, *The Four Lamps*, p. 22-41.

⁶⁷ Il s'agit de la première des quatre Visions (*snang ba bzhi*) du Franchissement du Pic, à propos de laquelle voir *id.*, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 121-122.

⁶⁸ *Seng ge rtsal rdzogs* p. 345 : *rang rig ye shes yod pa'i phyir/ rtag tu 'grogs pa'i mched lcam gnyis/ gcong rong dang du bskyur byas na/ ye shes sku dang mi 'bral 'gyur/*.

(*rig pa'i sku*) ou bien, comme ici, le Corps de Sagesse (*ye shes sku*)⁶⁹. La Contemplation du Corps du Discernement est le cœur de la première vision du Franchissement du Pic.

6-4. L'émergence des deux Lampes

Dans le même texte, il est dit :

« — Parce que l'on possède les chaînes (adamantines),
Si, (pour perdre nos géniteurs,) l'on fait sortir dans les plaines le père
et la mère
Qui ont généré notre vie, alors notre propre corps s'intensifiera.»⁷⁰

Faire sortir son père et sa mère afin de les égarer dans les plaines immenses où ils perdront tout repère est une référence aux deux Lampes (*sgron ma gnyis*) qui jaillissent par les portes des sens, à savoir: la Lampe de l'Espace purissime (*dbyings rnam dag gi sgron ma*) et la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*). Ainsi, lorsque l'on adopte les points-clefs du Franchissement du Pic, l'on verra apparaître dans l'azur infini du ciel un bleu plus foncé, comme paré de motifs de brocards : ceci forme la Lampe de l'Espace Purissime au sein de laquelle se déploient les Disques Lumineux (*thig le*), etc., qui correspondent à la Lampe des Disques Vides. Lorsque l'on contemple le déploiement de ces deux Lampes, les visions vont en s'intensifiant et conduisent à la deuxième étape du Franchissement du Pic, à savoir la Vision de l'Accroissement des Expériences Lumineuses (*nyams snang gong 'phel gyi snang ba*)⁷¹. Il ne s'agit donc pas réellement de notre corps qui s'intensifie mais de notre contemplation des visions de l'état naturel.

6-5. La Contemplation de la Quintessence

Toujours dans le *Tantra du Lion au Dynamisme Parfait*, il est dit :

« — Parce que l'on vient à la rencontre de l'objet de la Sagesse,
Si l'on dépoussière le stûpa, le temple, etc.
Et qu'on les transfère sur l'océan,
L'on contempera la quintessence du principe authentique.»⁷²

Ce quatrain fait référence à l'existence du "Stûpa du Discernement" (*rig pa'i mchod rten*) localisé dans le "Temple des Cinq Lumières" (*'od lnga'i lha khang*) au centre du cœur. Lorsque l'on adopte les points-clefs du Franchissement du Pic, et notamment les Regards (*lta stangs*) utilisés dans la pratique avec des postures spécifiques, etc., l'on contemple la Sagesse qui se manifeste extérieurement (*phyir snang ba'i ye shes*) via la Lampe d'Eau du Lointain-Lasso (*rgyang zhags chu'i sgron ma*). Intérieurement, l'esprit accède à l'état dit

⁶⁹ Voir *L'Essence Perlée du Secret*, p. 111.

⁷⁰ *Seng ge rtsal rdzogs* p. 345 : *lu gu rgyud du yod pa'i phyir/ lus srog bskyed pa'i pha ma gnyis/ [p. 346] thang la bton na rang lus 'phel/*.

⁷¹ *L'Essence Perlée du Secret*, p. 122-125.

⁷² *Seng ge rtsal rdzogs* p. 346 : *ye shes yul dang phrad pa'i phyir/ mchod rten lha khang la sogs rnam/ phyags te rgya mtshor pho byas nal yang dag don gyi snying po mthong/*.

de la “contemplation de la Quintessence” (*snying po mthong ba*) en laquelle la Réalité (*chos nyid*) demeure indifférenciée de la Sagesse principielle (*don gyi ye shes*). Cet état est défini comme celui de la rencontre entre les Claire-Lumières (*'od gsal*) mère et fille. Venir à la rencontre de l'objet de la Sagesse, c'est contempler le ciel qui est défini comme l'un des points-clefs (précisément celui de l'objet, *yul*) de la pratique du Franchissement du Pic. Transférer le Stûpa et le Temple sur l'Océan signifie concentrer l'esprit (le Discernement qui demeure dans le cœur) sur les yeux (l'Océan ou Lampe d'Eau).

6-6. La Contemplation des Champs Purs

Dans le même texte, il est dit :

« — Afin de clarifier les Lampes dans le ciel,
Si l'on tourne le dos aux Trois Joyaux,
L'on contempera tous les champs purs.»⁷³

Tourner le dos aux Trois Joyaux signifie, non pas abandonner la pratique du *Dharma*, mais au contraire tourner le dos aux mouvements de la discursivité qui s'appuient sur les trois poisons, lesquels sont la source même du Saṃsāra. Lorsque l'on se défait ainsi de la discursivité rampante, l'on peut contempler directement le Discernement (*rig pa*), la Réalité Manifeste (*chos nyid mngon sum*), les Corps d'Apparition (*sprul sku*) qui se développent avec l'Accroissement des Expériences Lumineuses, les Corps de Jouissance qui s'exponentialisent avec la Vision du Paroxysme du Discernement, et les visions du Corps Absolu avec l'Épuisement de la Réalité.

6-7. L'émergence de la Réalisation

Toujours dans le même texte, il est dit :

« — Parce que les visions des Trois Corps existent,
Si l'on tue le Buddha et qu'on le jette dans une fosse,
L'on réalisera nos propres visions naturelles.»⁷⁴

Jeter le Buddha dans une fosse mortuaire après l'avoir occis est pour Klong chen pa un code faisant référence à la réalisation du Discernement Naturel (*rang rig*) passant par la reconnaissance de notre propre Essence, et ce même au cœur de l'ignorance. En effet, lorsque des passions s'élèvent dans le continuum, le Discernement n'est pas aboli : il est en latence pendant que les passions se manifestent concrètement. Or, lorsque l'on observe directement la nature de ces passions, l'on se rend compte qu'elles n'ont pas d'existence inhérente, qu'elles n'affectent jamais la Réalité de l'état naturel et qu'elles sont l'expression non-réalisée du dynamisme même de l'esprit. De cette manière, l'on débarrasse instantanément la conscience de leurs activités et l'on se retrouve dans la nudité même du Discernement. Cela signifie également que la purification de ces passions s'effectue au sein du Discernement, car

⁷³ *Ibid.*, p. 346 : *sgron ma mkha' la gsal ba'i phyir/ dkon mchog gsum por* [TCZ : *po*] *rgyab phyogs na/ zhing khams thams cad mthong bar 'gyur/*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 346 : *sku gsum snang ba yod pa'i phyir/ sangs rgyas bsgral te dur bcug na/ rang gi rang snang* [TCZ : *snang ba*] *rtogs par 'gyur/*.

une fois cette purification accomplie, la conscience se trouve dans sa nudité naturelle, dans un état de pureté intrinsèque que l'on définit comme la Transparence du Discernement (*rig pa zang thal*). C'est au sein de cette Transparence que l'on contemple les visions de notre propre état naturel.

6-8. La réalisation des visions naturelles

Toujours dans le *Tantra du Lion au Dynamisme Parfait*, il est dit :

« — Etant donné que les éléments se résorbent en eux-mêmes,
Si l'on incendie les phénomènes avant de les jeter à l'eau,
L'on réalisera les visions naturelles du Discernement. »⁷⁵

Quels que soient les phénomènes liés à l'égarement et aux saisies dualistes qui apparaissent, en les consumant à l'aide de la fournaise de la Connaissance Sublimée de la réalisation⁷⁶, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien, l'on réalisera le principe du Discernement en demeurant spontanément dans l'état de "l'eau de la Concentration" (*bsam gtan gyi chu*) au flot naturel. Autrement dit, en cultivant l'expérience de la Connaissance Sublimée, l'on se défait de toute forme d'égarement et de saisie et l'on demeure dans le flot naturel de notre propre condition principielle.

6-9. L'évidement des manifestations erronées

Dans le même texte, il est dit :

« — Afin de jouir du principe de la Connaissance Sublimée,
Si l'on occit tous les êtres animés au même moment,
Toutes les manifestations s'évideront. »⁷⁷

Ici les êtres animés symbolisent l'ensemble des pensées évocatrices (*dran bsam*) qui s'élèvent dans le continuum. Les occire signifie les laisser dans leur condition naturelle. "Au même moment" signifie demeurer continuellement dans cet état. Ainsi, lorsqu'on le laisse tel qu'il est, sans aucune altération, au bout d'un certain temps, le flot de ces conceptions erronées finit par s'entraver de lui-même, en sorte que les manifestations de l'égarement s'évident naturellement. Par ailleurs, lorsque ce flot s'est entravé, l'on peut contempler aisément le mode d'être manifeste des visions de l'état naturel et, à ce moment, les impressions sensorielles s'interrompent, ce qui fait que l'on ne perçoit plus les manifestations grossières telles que la terre, les pierres, etc. A ce niveau, toutes les perceptions de l'adepte sont transfigurées parce que l'éclat du Discernement a atteint un seuil paroxystique d'une telle intensité que tout est perçu selon son mode d'être originel, c'est-à-dire de manière lumineuse.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 346 : 'byung ba rang la log pa'i phyir/ chos rnam mer bsregs chur pho na/ rang gi rig pa [TCZ : rig pa'i rang snang] rtogs par 'gyur/.

⁷⁶ Cet état est celui de la Lampe de la Connaissance Sublimée Née-d'elle-même (*shes rab rang byung gi sgron ma*), sur laquelle voir, Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 142.

⁷⁷ *Seng ge rtsal rdzogs* p. 346 : shes rab don la dpyod [TCZ : spyod] pa'i phyir/ sems can thams cad dus gcig tu/ bsgral na snang ba thams cad stong par 'gyur/.

6-10. La rencontre avec la Réalité

Dans le même tantra, il est dit:

« — Afin de ne pas entraver le principe même de la Compassion,
Si l'on prend soi-même sa propre vie,
L'on viendra à la rencontre du domaine de la Réalité.»⁷⁸

Le texte ne fait pas ici l'apologie du suicide comme on pourrait le croire à première lecture ; il aborde au contraire des principes extrêmement importants pour la pratique du Franchissement du Pic. "Prendre sa propre vie" signifie interrompre naturellement les mouvements des souffles internes, de manière à éviter naturellement le continuum de toutes ses pensées discursives. L'on peut alors réaliser clairement notre propre Essence, moment correspondant précisément à l'émergence des Visions de l'Espace (*dbyings snang*). Autrement dit, lorsque l'on a la Vision-Nue des prodiges visionnaires de l'Espace, l'on est directement confronté à notre propre Essence. En termes purement rDzogs chen, l'on dit que l'on vient extérieurement à la rencontre du domaine propre à l'Espace visionnaire en lequel fulgurent des lumières quinticolores. Intérieurement, la conscience de l'adepte se trouve dans un état de pureté vierge de toute trace discursive et vient instantanément à la rencontre du domaine propre à l'épuisement (*zad pa*) des phénomènes au sein de la Pureté Primordiale (*ka dag*).

6-11. Le développement des Prouesses

Dans le même tantra, il est dit :

« — Afin d'orner les Lampes avec les cinq Lumières,
Si l'on rassemble tous les gens sous son pouvoir,
L'on se verra doté de prouesses.»⁷⁹

L'expression "tous les gens" (*skye dgu thams cad*) fait référence au souffle-esprit (*rlung rig*) qui est contrôlé grâce à l'application du point-clef du corps (*lus gnad*), c'est-à-dire grâce à l'adoption de postures (*'dug stangs*), telles que celles des Trois Corps⁸⁰. De cette manière, l'esprit s'apaise naturellement et des expériences de Délice (*bde*), de Clarté (*gsal*) et de Non-discursivité (*mi rtog pa*) s'accroissent naturellement. Les "prouesses" (*stobs*) sont les trois expériences mentionnées à l'instant.

6-12. L'approche des accomplissements

Dans le même texte, il est dit:

« — Parce que la Sagesse est infrangible,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 346 : *thugs rje'i don nyid ma 'gags phyir/ rang srog rang gis bcad gyur na/ rang rig* [TCZ : *chos nyid/ yul dang 'phrad par 'gyur/*.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 346 : *sgron ma 'od lngas brgyan pa'i phyir/ skye dgu thams cad rang dbang du/* [p. 347] *bsdus na [rang nyid] stobs dang ldan par 'gyur/*.

⁸⁰ Le système des postures des Trois Corps est le système "standard" des traités tardifs. Dans les *sNying thig* anciens figure souvent un système à cinq postures que l'on retrouve d'ailleurs dans la tradition Bon po. Voir Achard, *Les Instructions du Vainqueur Eternel — II*, p. 86-88.

Si l'on jette toutes les hordes divines au fond d'une prison,
L'on se rapprochera des accomplissements.»⁸¹

L'idée consistant à jeter les hordes divines au fond d'une prison est une référence directe au maintien des visions dans l'Enceinte de l'Espace (*dbyings kyi go ra*)⁸². L'on dit ainsi que si l'on parvient à maintenir les formes vides (*stong gzugs*), c'est-à-dire les visions de l'état naturel au sein de l'Enceinte de l'Espace, les signes de réussite dans la pratique du Franchissement du Pic viendront promptement. Il existe un ensemble de douze signes (quatre par Visions) spécifiques à cette pratique⁸³.

6-13. Le rayonnement du Discernement

Toujours dans le *Tantra du Lion*, il est dit :

« — Pour que le Discernement se déploie partout,
Si l'on tranche la quintessence, la Phase de Développement rayonne-
ra.»⁸⁴

Trancher la quintessence (*snying po bcad pa*) signifie laisser les pensées évocatrices dans leur état naturel en leur apposant le sceau immuable qui est celui de l'Accès Naturel au principe véritable de notre propre Essence. De cette manière, le Discernement demeure parfaitement pur et n'est plus recouvert par la fange de la discursivité égotique. La Phase de Développement (*bskyed rim*) est ici le "code" pour l'expérience indéfectible du Discernement lui-même.

6-14. La perfection du Don

Dans le même texte, il est dit :

« — Afin de libérer le Discernement de tout effort à accomplir,
Le fait de ne pas procéder à la réunion des accumulations
Permettra de parachever intégralement le Don.»⁸⁵

L'expression "ne pas procéder à la réunion des accumulations" est le code pour la purification des mouvements du souffle-esprit (*rlung sems*). Ainsi, lorsque ces mouvements sont purifiés, l'accroissement des visions qui émergent au cours de la pratique du Franchissement du Pic parvient à sa terre d'épuisement (*zad sa*), c'est-à-dire à son terme. A ce moment, l'on dit que la Spontanéité (*lhun grub*, c'est-à-dire le déploiement des visions) est sur le

⁸¹ *Ibid.*, p. 347 : *ye shes chags pa med pa'i phyir/ lha tshogs thams cad btson dong du/ bzung na dngos grub [thams cad] nye bar 'gyur/*.

⁸² Sur cette enceinte, voir Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 139, 198.

⁸³ Voir *inter alia* Klong chen pa, *Tshig don mdzod*, p. 407 et seq.

⁸⁴ Je suis ici la lecture du *Theg mchog mdzod*, I, p. 457 : *rig pa kun tu yangs pa'i phyir/ snying po bcad na bskyed rim gsal/*. La lecture du tantra original se trouve in *Seng ge rtsal rdzogs*, p. 347 : *rig pa kun tu yangs pa'i phyir/ snying po'i rgyun thag bcad byas nas/ bskyed rim thams cad gsal bar 'gyur/*(« Pour que le Discernement se déploie partout,/ En tranchant le flot de la quintessence,/ Toutes les Phases de Développement rayonneront. »).

⁸⁵ *Seng ge rtsal rdzogs*, p. 347 : *rig pa rtsol sgrub bral ba'i phyir/ tshogs la bsag tu med pas ni [TCZ : pa ni/ sbyin pa thams cad [TCZ : kun tu] rdzogs par 'gyur/*.

point de se résorber au sein de l'Espace intérieur (*nang dbyings*). D'une manière générale, les mouvements des souffles à l'intérieur des canaux sont à la source des mouvements des visions, autrement dit des manifestations de la Base (*gzhi snang*). Lorsque ces mouvements sont "purifiés" (à savoir entravés), le processus d'émergence des manifestations de la Base se résorbe en lui-même et les visions s'abîment dans l'Espace de la Base (*gzhi dbyings*), à l'image de lumières qui fusionnent dans un cristal. L'épuisement (*zad pa*) des visions et de leur accroissement est un processus naturel qui s'opère lorsque l'on propulse la pratique jusqu'à son terme ultime coïncidant précisément avec l'épuisement du dynamisme de la pratique (*nyams len gyi rtsal*).

6-15. La découverte du principe naturel

Dans le même tantra, il est dit :

« — Afin de libérer notre Discernement des acceptations et des rejets,
Si l'on parvient à séparer les Méthodes Salvifiques et la Connaissance
Sublimée,
L'on trouvera alors notre propre principe naturel.»⁸⁶

Ici, "séparer les Méthodes Salvifiques et la Connaissance Sublimée" signifie se débarrasser des saisies dualistes qui affectent continuellement la conscience. Lorsque cette séparation est rendue possible par la pratique, le Discernement naturel rayonne de lui-même et est directement contemplé dans toute sa nudité. Ce rayonnement naturel se manifeste lorsque l'on demeure dans un état de virginité conceptuelle totale ou bien lorsque l'on demeure dans un accès à l'égalité de l'état naturel en lequel les pensées qui s'élèvent n'affectent aucunement l'expérience de ce même état.

6-16. L'obtention du Fruit

Toujours dans le *Tantra du Lion*, il est dit :

« — Parce que le Discernement s'exprime dans sa nudité,
Si l'on parvient à renverser (l'ordre) des causes et des fruits,
L'on obtiendra le Fruit du Non-né.»⁸⁷

Lorsqu'on laisse toute forme d'effort se dissiper naturellement, sans rien créer ni produire intentionnellement, l'on parvient en un instant au principe incréé (*ma byas pa'i don*). C'est ce que veut dire l'expression "renverser l'ordre des causes et des fruits". Ordinairement, le continuum est perpétuellement pris dans le filet des causes qu'il crée et des fruits qu'il subit. Ici, en laissant les efforts — c'est-à-dire toute forme d'activité — se dissiper, l'on se trouve dans l'état du Non-né, c'est-à-dire dans la condition primordiale de l'état naturel qui n'est ni une cause ni le fruit d'une cause. L'on dit ainsi que le Fruit est obtenu sur la Voie et que les causes sont naturellement entravées. En fait, ce qui se produit, c'est le renversement de l'ordre des douze liens

⁸⁶ *Ibid.*, p. 347 : *rang rig btang bzhag bral ba'i phyir/ thabs dang shes rab ya phral na* [TCZ : *bral gyur na/ rang don thams cad*] [TCZ : *rang gi don nyid/ rnyed par 'gyur/*].

⁸⁷ *rig pa gcer bur yod pa'i phyir/ rgyu 'bras mgo mjug zlog pas na* [TCZ : *gyur na/ skye ba med pa*] [TCZ : *skye med 'bras bu*] *thob par 'gyur/*.

interdépendants⁸⁸ ou plutôt leur ré-enroulement vers le haut (*yar lugs la*), en sorte que le Saṃsāra se trouve éradiqué et que tout devient harmonieux. C'est là ce que l'on désigne comme "l'enseignement du renversement de l'ordre des causes et des fruits" (*rgyu 'bras go log gi chos*).

6-17. Le Plein Eveil Authentique et Manifeste

Dans le même texte, il est dit :

« — Parce que (l'état naturel) n'est pas généré à partir de causes,
Si l'on éradique la Base Universelle à sa source,
L'on parviendra au Plein Eveil Authentique et Manifeste. »⁸⁹

Dans ce contexte, la Base Universelle (*kun gzhi*) doit être conçue comme la Base ou le calice (*snod*) de toutes les imprégnations karmiques (*bag chags*), des latences qui maintiennent l'individu prisonnier de l'existence saṃsāri-que⁹⁰. Cette Base est ainsi la source même de l'ignorance (*ma rig pa*) et, lorsque l'on reconnaît son essence, l'on est capable de l'éradiquer complètement et de parvenir au Plein Eveil (*sangs rgyas*) lui-même. En d'autres termes, il y a deux choses à accomplir : 1. reconnaître la Base Universelle ou la source de l'ignorance; et 2. appliquer les méthodes contemplatives qui permettent d'en éradiquer la source. Souvent, la reconnaissance de l'état naturel ou de la nature de l'ignorance est dite être suffisante en soi (*gcig chod*). Cette reconnaissance est en effet suffisante pour identifier clairement l'ignorance et parvenir à l'état de Discernement (*rig pa*) qui est précisément la capacité non-discursive qu'a l'état naturel de se connaître lui-même sans dépendre des consciences sensorielles et mentales⁹¹. Grâce à ce Discernement, l'on est capable de *discerner* clairement d'une part, l'esprit (*sems*) conditionné et pris dans les rets de la discursivité égotique, et d'autre part l'Esprit (*sems nyid*) en tant que Sapience primordiale qui transcende l'intellect et les limitations de l'intelligence. Lorsque l'expérience du Discernement est clairement établie et

⁸⁸ Sur ces liens, voir ci-dessus p. 85. Voir également J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, p. 161 et seq. Ces liens sont bien évidemment au cœur des conceptions sur la Vacuité (*stong pa nyid*).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 347 : *rgyu yis bskyed du med pa'i phyir/ kun gzhi rtsad nas bcad pa* [TCZ : *gyur*] *na/ mngon sangs rgyas par 'gyur ba yin* [TCZ : *yang dag mngon sangs rgyas par 'gyur*]/.

⁹⁰ Afin d'éviter les amalgames et les méprises (fréquentes en ce domaine, voir notamment *inter alia* la question de Mi bskyod rdo rje in Karmay, *The Great Perfection*, p. 181), il est extrêmement important de distinguer clairement la Base Universelle (*kun gzhi*) du Corps Absolu (*chos sku*). Ce thème, récurrent dans les *Dix-Sept Tantras* (*rGyu bcu bdun*), est repris par Klong chen pa dans son *Theg mchog mdzod* (II, p. 32-39) dans lequel il les distingue (conformément aux données des *Dix-Sept Tantras*) en fonction de cinq modalités : essence (*ngo bo*), définition littérale (*nges tshig*), classification (*dbye ba*), fonction (*byed las*) et étymologie (*sgra 'jug pa*). Un traitement similaire figure également dans son *Tshig don mdzod* (chapitre 4). Voir aussi Tsele Natsok Rangdrol, *The Circle of the Sun*, p. 17-19. Sommairement, ainsi que Klong chen pa l'explique dans le *Theg mchog mdzod* (II, p. 32-35), la Base Universelle est le calice des imprégnations karmiques (*bag chags*), la source de l'esprit (ordinaire, *sems*) et des événements mentaux (*sems byung*), alors que le Corps Absolu, parce qu'il se tient au-delà de l'esprit et de ses événements, s'exprime comme primordialement pur et donc vierge de toute imprégnation. Il est d'ailleurs animé d'une double pureté (*dag pa gnyis ldan*, sa pureté primordiale et sa pureté de toute souillure soudaine) qui en garantit l'absolue expression virgine.

⁹¹ Toutefois, cette seule reconnaissance ne suffit pas à parachever le Fruit et l'adepte doit encore parcourir l'entièreté de la Voie avant d'y parvenir.

que l'adepte n'en régresse pas, l'atteinte paroxystique du dynamisme du Discernement culmine dans la résorption de toutes choses au sein de l'Espace primordial, en sorte que l'Eveil est ainsi pleinement obtenu⁹².

6-18. L'accomplissement d'œuvres vertueuses

Dans le même texte, il est dit :

« — Parce que le Corps Absolu est pur depuis l'origine,
Si l'on se réjouit à l'extrême des activités de meurtre et d'éradication,
L'on parviendra à intensifier les vertus authentiques.»⁹³

Les activités de meurtre et d'éradication qui accroissent les vertus consistent à trancher directement les pensées dès qu'elles s'élèvent dans le continuum. L'on y parvient en ayant préalablement acquis une maîtrise du calme mental et en ayant obtenu une expérience décisive de l'état naturel. Dans ces circonstances, il est possible d'éradiquer toutes les pensées qui s'élèvent et de demeurer pleinement recueilli dans l'état de l'Accès Naturel (*cog bzhag*) à la Réalité elle-même. Au cœur de cet état, l'on est alors à même d'accomplir des œuvres vertueuses pour le bénéfice des mondes.

6-19. La réalisation de la Grande Perfection Naturelle

Enfin, dans le même texte, il est dit :

« — Parce que le Discernement est dénué de vie,
Le mode de réalisation de la Sagesse est similaire.»⁹⁴

Etre dénué de vie (*srog dang bral ba*), c'est ici être exempt de toute discursivité égotique: de cette manière, la Sagesse principielle (*don gyi ye shes*) est contemplée dans toute sa nudité (*cer mthong*), en sorte que les expériences et les réalisations s'accroissent rapidement. Ainsi, l'adepte qui réalise la signification authentique de la Grande Perfection Naturelle parvient à la découverte de tous les principes rédempteurs qui ne sont en réalité l'objet d'aucune recherche intentionnelle. Ce sont des parures inhérentes à l'état naturel, à la Liberté Naturelle qui caractérise l'Essence véritable de l'Esprit.

Conclusion

La notion d'égarement est, on l'a vu dans toute la première partie de cet article, entièrement liée à la reconnaissance ou à la non-reconnaissance de la nature épiphanique de la Base. Tout — l'existence conditionnée ou la Liberté — en découle naturellement. Les représentations typiques de la Grande Perfection à ce propos nous présentent donc : i. un état naturel exprimé en

⁹² Klong chen pa précise bien "l'atteinte paroxystique" (*tshad phebs*), laquelle ne s'obtient qu'avec la familiarisation avec les principes de la Voie

⁹³ *Ibid.*, p. 347 : *chos sku gdod nas dag pa'i phyir/ gsad bcad las rnam byas pas na* [TCZ : *bsad bcad las la rab dga' na*]/ *dge ba thams cad 'phel bar 'gyur* [TCZ : *yang dag dge ba 'phel bar 'gyur*]/.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 347 : *rig pa srog dang bral ba'i phyir/ (rang snang, omis in TCZ) ye shes rtogs lugs de bzhin no/*.

tant que Vacuité-Clarté (*stong gsal*), ii. un mode épiphanique de cet état déployé dans un ensemble complexe de manifestations hiérarchiques, et iii. un Discernement (*rig pa*) ou une ignorance (*ma rig pa*) de la nature de ce mode épiphanique qui entraîne, d'un côté, la Liberté (*grol ba*) et, de l'autre, l'égarément (*'khrul pa*). On retrouve une synthèse de l'ensemble de ces données dans les vers qui ouvrent le premier chapitre du *Précieux Trésor Philosophique* (*Yid bzhin mdzod*) de Klong chen pa dans lequel l'auteur écrit :

« — La Claire-Lumière primordiale, le Cœur des Bienheureux lui-même,
Est la Base Universelle absolue dont la nature est inconditionnée ;
En (cet état) parfaitement pur depuis l'origine, semblable au soleil et au
ciel,
L'ignorance, imputée, est une nuée d'obscurissements soudains
Qui fait se lever les latences de l'égarément dualiste en sorte que
Les imprégnations se concrétisent en objets, principes, et corps,
Obscurcissant la quintessence de la Claire-Lumière, qui est nature du Dis-
cernement⁹⁵. »

Selon le commentaire de ce passage⁹⁶, les trois premiers vers décrivent la Base de l'état naturel, avant l'apparition de l'ignorance. Ils font ainsi référence à un état dit de la Claire-Lumière primordiale (*thog ma'i 'od gsal*) qui correspond au potentiel d'Eveil exprimé en tant que Cœur des Bienheureux (*bde gshegs snying po*). Cet état est défini comme "parfaitement pur depuis l'origine" (*ye nas rnam dag*) dans la mesure où il exprime l'Essence (*ngo bo*) de l'état naturel et sa Pureté Primordiale (*ka dag*). La comparaison de cette Essence avec le ciel (*mkha'*) s'impose pratiquement d'elle-même en raison de la nature infinie et non-conditionnée du ciel. Au sein de cet Espace primordial s'élève une Claire-Lumière spontanée et comparée ici au soleil⁹⁷, en sorte que l'état décrit apparaît donc exprimé comme la coalescence d'une Essence purissime et d'une Nature lumineuse ou spontanée. Klong chen pa le décrit en ces termes :

« — Il est immuable dans la mesure où il existe depuis des âges sans commencement. Etant donné qu'il transcende les extrêmes des élaborations et qu'il s'exprime comme l'Espace naturellement rayonnant de lumière — en lequel Corps et Sagesses sont sans union ni désunion —, le Cœur des Bienheureux supporte les phénomènes du Saṃsāra et du Nirvāṇa et est appelé de ce fait "Base Universelle absolue de l'état naturel" (*gnas lugs don gyi kun gzhi*)⁹⁸. »

Cet état inconditionné s'exprime depuis l'origine comme la grande et totale Pureté originelle, ce qui signifie que les phénomènes saṃsāriques et les passions, etc., ne participent pas de sa nature mais apparaissent comme

⁹⁵ *Theg pa chen po'i man ngag gi bstan bcos yid bzhin rin po che'i mdzod*, p. 2 : *thog ma'i 'od gsal bde gshegs snying po nyid/ don gyi kun gzhi rang bzhin 'dus ma byas/ ye nas rnam dag nyi* (p. 3) *mkha' lta bu las/ ma rig kun brtags glo bur sgrub pa'i sprin/ gzung 'dzin 'khrul pa'i bag la nyal lang pas/ yul dang don dang lus su bag chags tel rig pa'i rang bzhin 'od gsal snying po bsgrubs/*.

⁹⁶ Klong chen pa, *Padma dkar po*, p. 89 et seq.

⁹⁷ Mais également à la lune dans le commentaire (*Padma dkar po*, p. 90).

⁹⁸ *Padma dkar po*, p. 90 : *thog ma med pa nas gnas pas 'pho 'gyur med pa/ spros pa'i mtha' las 'das pas ngang gis 'od gsal ba sku dang ye shes 'du 'bral med pa'i dbyings su gnas pas bde bar gshegs pa'i snying po 'khor 'das kyi chos rnam brten pas gnas lugs don gyi kun gzhi zhes bya stel*.

supportés (*brten par snang bas*) par lui⁹⁹, alors que les phénomènes nirvāṇiques s'expriment comme n'étant ni unis à cet état ni séparés de lui ('*du 'bral med pa*), à la manière du soleil et des rayons qu'il émet.

Les quatre vers qui font suite dans le passage du *Précieux Trésor Philosophical* cité ci-dessus décrivent l'avènement de l'ignorance au sein de la Claire-Lumière de l'état primordial comme une levée de saisies dualistes obscurcissant la transparence principielle de la nature de l'esprit. Lorsque ces latences s'élèvent, les imprégnations de l'esprit se densifient et la Base de l'état naturel devient alors la Base Universelle (*kun gzhi*), c'est-à-dire le réceptacle des imprégnations et du karma¹⁰⁰. C'est ainsi qu'apparaissent les trois types d'imprégnations énumérés par Klong chen pa en ces termes :

- les objets (*yul*) tels que les formes, etc.,
- les principes (*don*), c'est-à-dire les associations de consciences qui appréhendent ces objets, et
- le corps (*lus*) physique qui erre et transmigre dans le Saṃsāra.

A ce stade, l'errance est clairement déclarée et l'égarement devient le mode d'être ordinaire des migrants dans les six destinées, ainsi que le montre le *Tantra qui Transperce les Sons* (*sGra thal 'gyur*) :

« — Les agrégats, les éléments, ainsi que
 Les sphères sensorielles et les accumulations de karma fusionnent.
 Des infinies combinaisons des passions
 Procèdent les hordes conceptuelles de tous les migrants,
 (Tandis que) des multiples associations des liens interdépendants
 Naît la variété telle que celle des différentes formes (des êtres), etc. »¹⁰¹



Abréviations

TCZ — *Theg mchog mdzod*, voir sous Klong chen pa.

TDZ — *Tshig don mdzod*, voir sous Klong chen pa.

Bibliographie

Achard, Jean-Luc

- *Le Pic des Visions — Etudes sur deux techniques contemplatives de la Grande Perfection dans les traditions rNying ma pa et Bon po*, Mémoire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, 284 pages, 1992.
- *L'Essence Perlée du Secret — Recherches philologiques et historiques et historiques sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying ma pa*, Brepols, 1999-2000.

⁹⁹ Une telle représentation figure déjà dans le *rGyud bla ma* (55-57). Voir le passage de ce texte cité in *Padma dkar po*, p. 90 et une variante (avec une autre interprétation) in Dzong-sar Jamyang Khyentse Rinpoche, *Buddha Nature*, p. 55-56.

¹⁰⁰ Voir la discussion de ce point important du processus d'égarement et de la désignation de la Base en tant que Base Universelle in Karmay, *The Great Perfection*, p. 183-184. J'y reviendrai in Achard, *La Lampe Clarifiant les Conseils sur la Base Universelle*, à paraître en 2008.

¹⁰¹ P. 109 : *phung po rnam dang khams dang yang/ skye mched las kyi tshogs pa 'dus/ nyon mongs 'dus pa dpag med las/ 'gro ba'i [ma] lus rtog tshogs 'dus/ rten 'brel tshogs pa du ma las/ mi mthun gzugs sogs bye brag gol.*

- “La Base et ses sept interprétations dans la tradition rDzogs chen”, *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 1, CNRS, Paris, Octobre 2002, p. 44-61.
- “Le mode d'émergence du Réel: — l'avènement des manifestations de la Base (*gzhi snang*) selon les conceptions de la Grande Perfection, in *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 7, CNRS, Paris, Avril 2005, pp. 64-96.
- *Les Instructions du Vainqueur Eternel — II*, Editions Khyung-Lung, 2006.
- *The Dawn of Awareness — The Practice Manual for the Special Preliminaries of Dzogchen*, *Zhangzhung Nyengyü Studies*, volume 2, Naldjor Institute, 2006.
- *The Four Lamps from the Oral Transmission of the Great Perfection in Zhangzhung*, *Zhangzhung Nyengyü Studies*, volume 3, Naldjor Institute, 2007.
- *La Lampe Clarifiant les Conseils sur la Base Universelle*, à paraître en 2008.

Bhikkhu Soma

Right Understanding. Discourse and Commentary on the Sammaditthisutta, Sri Lanka: Bauddha Sahitya Sabha, 1946.

Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche

Buddha Nature — Mahayana-Uttaratantra-Shastra, by Arya Maitreya with Commentary by Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche, Siddhartha's Intent, Khyentse Foundation, 2007.

Geshe Tsultrim Gyeltsen

Mirror of Wisdom — Teachings on Emptiness — Commentaries on the emptiness section of Mind Training like the Rays of the Sun and The Heart Sutra, Thubten Dhargye Ling Publication, Long Beach, 2000.

Hopkins, Jeffrey

Meditation on Emptiness, Wisdom Publications, London, 1996.

Jamgön Kongtrul

Myriad Worlds, Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kālacakra and Dzog-chen, Snow Lion, New York, Ithaca, 1995.

Karmay, Samten Gyeltsen

The Great Perfection, A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism, Brill, Leiden, 1988.

mKhan po Ngag dbang dpal bzang

mKha' 'gro'i thugs kyi ti la ka : Shin tu gsang ba chen po thod rgal snyan brgyud kyi zin bris kun tu bzang po'i dgongs rgyan yig med u pa de sha mkha' 'gro'i thugs kyi ti la ka zhes bya ba, in *Three Works on the Structure of rDzogs-chen (atigyoga) Practice*, ed. by Jamyang Norbu, New Delhi, 1972, p. 135-213.

Khenchen Thrangu

On Buddha Essence, A Commentary on Rangjung Dorje's Treatise, Shambhala Publications, Boston, 2006.

Klong chen pa (1308-1364)

- *Theg mchog mdzod : Theg pa'i mchog rin po che'i mdzod*, Gangtok, s.d., vol. E & Wam.
- *Tshig don mdzod : gSang ba bla named pa 'od gsal rdo rje snying po gnas gsum gsal bar byed pa'i tshig don rin po che'i mdzod*, in *Klong chen mdzod bdun*, Gangtok, 1983, vol. Ca, p. 155-519.
- *dNgos gzhi 'od gsal snying po'i don khrid*, *Bla ma yang tig, sNying thig ya bzhi* vol. I, New Delhi, 1970, p. 333-371.
- *Yid bzhin mdzod : Theg pa chen po'i man ngag gi bstan bcos yid bzhin rin po che'i mdzod*, in *Klong chen mdzod bdun*, Gangtok, 1983, vol. Ka, p. 1-61.
- *Padma dkar po : Theg pa chen po'i man ngag gi bstan bcos yid bzhin rin po che'i mdzod kyi 'grel pa padma dkar po*, *ibid.*, vol. Ka, p. 85-707.

Lopön Tenzin Namdak

Bonpo Dzogchen Teachings, Vajra Publications, Kathmandu, Nepal, 2006.

Nyoshul Khenpo

A Marvelous Garland of Rare Gems : Biographies of Masters of Awareness in the Dzogchen Lineage (A Spiritual History of the Teachings of Natural Great Perfection), Padma Publishing, 2005.

Rang byung rdo rje (Karmapa III, 1284-1339)

- *De bzhin gshegs pa'i snying po bstan pa zhes bya ba'i bstan bcos*, in *Karma pa Rang byung rdo rje'i gsung 'bum*, vol. Ja (7), p. 282-290.
- *De bzhin gshegs pa'i snying po gtan la dbab pa zhes bya ba'i bstan bcos*, *ibid.*, p. 291-307.

Ruegg, David S.

The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India, in *A History of Indian Literature*, vol. VII, fasc. 1, p. 1-146, Harrassowitz, Wiesbaden, 1981.

Suvanno Mahathera, Ven.

The 31 Planes of Existence, as transcribed from Bhante Suvanno's cassette recordings by Jinavamsa, Inward Path, Penang, Malaysia, 2001.

Tsele Natsok Rangdrol

The Circle of the Sun, A Clarification of the Most Excellent of All Vehicles, The Secret Unexcelled Luminous Vajra Essence, translated from the Tibetan by Erik Peam Kunsang, Rangjung Yeshe Publications, Hong-kong, 1990.

Tulku Thondup

Buddha Mind, An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo, Snow Lion, New York, Ithaca, 1989.

Vimalamitra

- *bKra shis mdzes ldan : bKra shis mdzes ldan chen po'i rgyud, rNying ma'i rgyud bcu bdun*, *Collected Nyingmapa tantras of the Man ngag sde class of the Ati yoga*, New Delhi, 1989, vol. 1, p. 207-232
- *sGra thal 'gyur : Rin po che 'byung bar byed pa sgra thal 'gyur chen po'i rgyud*, *ibid.*, vol. 1, p. 1-205.

- *Ngo sprod spras pa*, *ibid.*, vol. 2, p. 77-109.
- *rDo rje sems dpa' snying gi me long gi rgyud*, *ibid.*, vol. I, p. 315-388.
- *Mu tig phreng ba : Mu tig rin po che phreng ba'i rgyud*, *ibid.*, vol. 2, p. 417-537.
- *Rig pa rang shar : Rig pa rang shar chen po'i rgyud*, *ibid.*, vol. 1, p. 389-855.
- *Seng ge rtsal rdzogs : Seng ge rtsal rdzogs chen po'i rgyud*, *ibid.*, vol. 2, p. 245-415.
- *Commentaire du Mu tig phreng ba : rDzogs pa chen po mu tig phreng ba'i gsal byed pan chen bhi ma las mdzad pa, bKa' ma shin tu rgyas pa*, ed. Khenpo Munsel, s.l., s.d., vol. 112, p. 5-545.
- *Commentaire du sGra thal 'gyur : Pan chen dri med bshes gnyen gyi gsung sgra thal 'gyur rtsa ba'i rgyud 'grel sgron ma snang byed 'bar ba'i gsang rgyud*, *ibid.*, vol. 110-111.

Winters, Jonah

Thinking in Buddhism : Nagarjuna's Middle Way, Reed College, 1994, 154 pages.



Revue d'Etudes Tibétaines

Déjà parus

Numéro 1 — Octobre 2002

Pierre Arènes

"Herméneutique des *Tantra* : les "Six extrêmes (ou possibilités alternatives)" (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*). A propos d'un exemple de prégnance des modèles exégétiques des *sūtra*", p. 4-43.

Jean-Luc Achard

— "La Base et ses sept interprétations dans la tradition rDzogs chen", p. 44-60.

— "La liste des Tantras du *rNying ma'i rgyud 'bum* selon l'édition établie par Kun mkhyen 'Jigs med gling pa", p. 62-89.



Numéro 2 — Avril 2003 — Numéro spécial *Lha srin sde brgyad*

Pascale Dollfus

"De quelques histoires de *klu* et de *btsan*", p. 4-39.

Françoise Pommaret

"Etres soumis, Etres protecteurs : Padmasambhava et les Huit Catégories de Dieux et Démons au Bhoutan", p. 40-66.

Samten Karmay

"Une note sur l'origine du concept des huit catégories d'esprits", p. 67-80.

Brigitte Steinmann

"Les *Lha srin sde brgyad* et le problème de leur catégorisation — Une interprétation", p. 81-91.



Numéro 3 — Juin 2003

Anne Chayet

"A propos des toponymes de l'épopée de Gesar", p. 4-29.

Brigitte Steinmann

"La naissance de Lhasin Devge Dolma : une genèse affective du social", p. 30-42.

Jean-Luc Achard

"Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829) et la constitution du *rNying ma rgyud 'bum* de sDe dge", p. 43-89.



Numéro 4 — Octobre 2003

Pierre Arènes

" De l'utilité de l'herméneutique des *Tantra* bouddhiques à propos d'un exposé de l'appareil des "Sept Ornaments" par un doxologue

érudit dge lugs pa dBal mang dKon mchog rgyal mtshan (1764-1863)", p. 4-60.

Dan Martin

"Bon Bibliography : An Annotated List of Recent Publications", p. 61-77.

Jean-Luc Achard

"Contribution aux nombrables de la tradition Bon po : L'Appendice de bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan à la Sphère de Cristal des Dieux et des Démons de Shar rdza rin po che", p. 78-146.



Numéro 5 — Avril 2004

Brigitte Steinmann

"The Lost Paradise of the Tamang shaman — Origins and Fall", p. 4-34.

Anne Chayet

"A propos d'un premier inventaire des monastères bon po du Tibet et de l'Himalaya. Notes de lecture", p. 35-56.

Jean-Luc Achard

"bsTan gnyis gling pa (1480-1535) et la Révélation du Yang tig ye shes mthong grol", p. 57-96.



Numéro 6 — Octobre 2004

Zeff Bjerken

"Exorcising the Illusion of Bon "Shamans": A Critical Genealogy of Shamanism in Tibetan Religions", p. 4-59.

Françoise Pommaret

"Rituels aux divinités locales de Kheng 'Bu li (Bhoutan central)", p. 60-77.

Nathan Hill

Compte rendu de : Paul G. Hackett. *A Tibetan Verb Lexicon: Verbs Classes and Syntactic Frames*. 2003, p. 78-98.



Numéro 7 — Avril 2005

Cathy Cantwell

"The Earth Ritual : Subjugation and Transformation of the Environment", p. 4-21.

Françoise Robin

"Tagore et le Tibet", p. 22-40.

Santiago Lazcano

"Ethnohistoric Notes on the Ancient Tibetan Kingdom of sPo bo and its Influence on the Eastern Himalayas", p. 41-63.

Jean-Luc Achard

"Le mode d'émergence du Réel — les manifestations de la Base (gzhi snang) selon les conceptions de la Grande Perfection", p. 64-96.

**Numéro 8 — Octobre 2005****Ester Bianchi**

“Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava — Traduzione e glossario della version cinese di Nenghai (Parte I)”, p. 4-39.

Daniel Scheiddeger

“Lamps in the Leaping Over”, p. 40-64.

Oriol Aguillar

“Los linajes de transmisión de Nyag bla Padma bdud ‘dul”, p. 65-83.

Ferran Mestanza

“La première somme philosophique du bouddhisme tibétain. Origines littéraires, philosophiques et mythologiques des “Neuf états de la Voie” (*theg pa rim pa dgu*)”, p. 84-103.

**Numéro 9 — Décembre 2005****Anne Chayet**

“Pour servir à la numérisation des manuscrits tibétains de Dunhuang conservés à la Bibliothèque Nationale : un fichier de Jacques Bacot et autres documents”, p. 4-105.

**Numéro 10 — Avril 2006****Ester Bianchi**

Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava — Traduzione e glossario della version cinese di Nenghai (Parte II), pp. 4-43.

Bryan Cuevas

Some Reflections on the Periodization of Tibetan History, pp. 44-55

Cathy Cantwell & Rob Mayer

Two Proposals for Critically Editing the Texts of the *rNying ma'i rGyud 'bum*, pp. 56-70

Anne Chayet

Pour servir à la numérisation des manuscrits tibétains de Dunhuang conservés à la Bibliothèque Nationale : II. Un fichier de Marcelle Lalou, pp. 71-88

Nathan W. Hill

The Old Tibetan Chronicle — Chapter I, pp. 89-101

**Numéro 11 — Juin 2006 — The sGang steng-b rNying ma'i rGyud 'bum manuscript from Bhutan****Cathy Cantwell & Rob Mayer**

Introduction, pp. 4-15.

Cathy Cantwell, Rob Mayer, Michael Kowalewky & Jean-Luc Achard

The Catalogue section, pp. 16-141.



Numéro 12 — Mars 2007**Guillaume Jacques**Le nom des *nakṣatrāṇi* en tibétain, pp. 4-10.**Oriol Aguillar**

La Roca Blanca de Lhang lhang — Un santuario en Nyag rong, pp. 11-23

Daniel Scheiddeger

Different Sets of Channels in the Instructions Series of Rdzogs chen, pp. 24-38

Brigitte Steinmann

De la cosmologie tibétaine au mythe de l'Etat — Historiographie rnyingmapa tamang (Népal), pp. 39-70.

Thubten Gyalcen Lama— *Tamang jātibāre sangkshipta śabda citra* « Traité sur l'origine de la caste tamang » (trad. Brigitte Steinmann), pp. 71-102.

— Book List of Tibetan History for Tamang Study, pp. 103-105.

Shen-yu Lin

The Tibetan Image of Confucius, pp. 105-129.

**To Foreign Readers — Subscribing and contributing to the RET.**

The subscription to the Revue d'Etudes Tibétaines (RET) is **FREE**. If you are not on our mailing list yet, please send an email to: jlac@tele2.fr with the key-word "subscribe" in the subject heading of your email. You will be informed at least twice a year (usually October and April) of new issues appearing on the web.

If you wish to send an article to the RET, please feel free to do so in French, Tibetan, English, German, Italian or Spanish. Articles are not limited in length but should be of standard academic levels. Articles should be sent though email (jlac@tele2.fr) or on a CD to the following address : Revue d'Etudes Tibétaines, Jean-Luc Achard, Editor, 22 avenue du Président Wilson, 75016 Paris, France.