

# Journal of the International Association of Buddhist Studies

Volume 21 • Number 2 • 1998

PIERRE ARÈNES Herméneutique des <i>tantra</i> : étude de quelques usages du «sens caché»	173
GEORGES DREYFUS The Shuk-den Affair: History and Nature of a Quarrel	227
ROBERT MAYER The Figure of Maheśvara/Rudra in the rÑiñ-ma-pa Tantric Tradition	271
JOHN NEWMAN Islam in the Kālacakra Tantra	311
MAX NIHOM Vajravīnayā and Vajraśauṇḍa: A 'Ghost' Goddess and her Syncretic Spouse	373
TILMANN VETTER Explanations of <i>dukkha</i>	383
Index to <i>JIAS</i> 11-21, by Toru TOMABECHI	389
English summary of the article by P. Arènes	409

PIERRE ARÈNES

Hermeneutics of the *Tantra*:  
A Study of some Uses of the “Hidden Meaning”\*

The article deals with the hermeneutics of the *tantras* and concerns the “Four modes of Explanation” (*caturvidhākhyāyikā*; *bśad tshul bži*), the fourth of the “Seven ornaments” (*saptālamkāra*; *rgyan bdun*) – the device most commonly used in the hermeneutic tradition of Tibetan Buddhism. The object of our study is the fourth, viz., the “Hidden Meaning” (*garbhyārtha*; *sbas (pa'i) don*), this being the most unusual of the “Four modes of Explanation”, and one that is remarkable for its relative autonomy.

This study is more specifically focused on the use of the “Hidden Meaning” as *sens* “*accommodatice*” for certain transitional or hybrid canonical texts (*Namastāre ekaviṃśati-stotra*, *Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra*) whose vague classification as *sūtra* or as *tantra* has been an object of controversy. The works of Tāranātha (1575-1635), Guñ than ‘Jam pa’i dbyaṅs (1762-1823) and dBal mañ dKon mchog rGyal mtshan (1764-1853) have been utilized.

It would appear that in the cases studied, the “Hidden Meaning” was employed with a didactical-soteriological purpose, either to encourage a smooth transition from the *sūtras* to the *tantras*, or in order to transform a *kriyātantra* text (or one utilized for the practice of *kriyātantra*) into a support for an *anuttarayogatantra* practice, thus establishing a continuity between the lower and higher *tantras*.

\* English Summary, see article on p. 173.

# PIERRE ARÈNES

## Herméneutique des *tantra*: étude de quelques usages du «sens caché»\*

DU SENS CACHÉ (*GARBHYĀRTHA*; *SBAS DON*), DE SA FONCTION  
ACROAMATIQUE<sup>1</sup> POUR L'ENSEIGNEMENT DES TANTRA, DE SON  
USAGE COMME SENS ACCOMMODATICE DANS CERTAINS TEXTES  
CANONIQUES TRANSITIONNELS OU HYBRIDES

Si, parfois, l'intérêt spéculatif que suscite la subtilité de la pensée bouddhiste, peut faire oublier l'usage et la destination des textes qui l'exposent, souvent, les difficultés que soulève cette même subtilité nous rappellent que leur premier usage, leur première destination n'est pas de constituer l'objet d'étude des philologues, historiens des religions, indianistes ou tibétologues.

En effet, que l'«intenté»<sup>2</sup> du texte nous vienne à manquer, nous contraignant d'avoir recours au méta-texte, à l'herméneutique, ou au contexte doctrinal, culturel ou historique, nous voilà alors tenus de considérer ce qui justifie, encadre le texte et lui donne son sens : le hors texte. Si, outre signifier, la fonction d'un texte est aussi de communiquer,<sup>3</sup> elle l'est a fortiori dans le bouddhisme, où le texte est un enseignement qui s'inscrit dans une perspective sotériologique.

Assurer l'aboutissement de l'acte de signifier exige de tenir compte non seulement de l'ensemble de la doctrine mais aussi de la maturité spirituelle du destinataire et encore des fins, éventuellement perlocutoires, que l'on se propose. Ainsi, quand on est dans l'obligation de s'adresser à plusieurs types de publics et qu'on envisage plusieurs destinataires, on peut soit composer plusieurs discours, soit faire en sorte que le discours que l'on tient ait plusieurs sens. On peut aussi utiliser un discours déjà existant, composé à l'intention d'un public particulier et le réinterpréter, voire le «traduire», en vue d'un nouveau public. On peut encore envisager de faire cela, non pas pour un public nouveau mais pour un même public dont les qualités et la maturité auraient évolué : dans ce cas, pour introduire ce même public à un autre sens, utiliser un texte auquel il aurait été déjà accoutumé, présenterait des avantages pédagogiques certains. Ce passage, pour un même texte, d'un sens à l'autre, accompagnerait, en quelque sorte, l'évolution d'un public.

\* For an English summary of this article, see p. 409.

1. I. e. réservé à un public restreint de disciples dotés de la maturité et des qualités requises (cf. A. LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris: P.U.F. 1976 (rééd.), pp. 16-17, 297-298).
2. C'est à dire, selon E. BENVENISTE, «ce que le locuteur veut dire», «l'actualisation linguistique de sa pensée» (*Problèmes de linguistique générale* II, Paris: Gallimard 1966, p. 225).
3. Cf. E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 63 et ss.

Certains textes canoniques qui ont été commentés selon le «sens caché» (*garbhyārtha*; *sbas don*) en fonction de sens accommodatrice<sup>4</sup> et dont le classement incertain comme *sūtra* ou comme *tantra* a été l'objet de controverse<sup>5</sup>, pourraient, au moins dans quelques cas, avoir été utilisés pour répondre à un tel besoin.

Le «sens caché» (*garbhyārtha*; *sbas don*) a-t-il été «appliqué» à des textes qui n'étaient pas des *tantra* ou qui n'étaient pas des *tantra* auxquels il était applicable? A-t-il été, dans un souci didactico-sotériologique, (légitimement?) employé aussi comme moyen herméneutique particulièrement souple, susceptible d'assurer une transition aisée entre la pratique des *sūtra* et celle des *tantra* ou entre celle des *tantra* inférieurs et celle des *tantra* supérieurs?

Qu'en est-il?

Pour tenter de répondre à cette question et étudier l'application du «sens caché» à un *sūtra* et à un *tantra* dans le cadre étroit limité par le petit nombre de textes canoniques accessibles, de nature hybride ou ambiguë<sup>6</sup> et ayant fait l'objet de commentaires en «sens caché», nos choix ont essayé de répondre à un souci de cohérence et de commodité: des auteurs assez tardifs, héritiers d'une tradition de commentaires permettant de disposer d'une perspective historique, mais assez proches les uns des autres du point de vue chronologique, pour maintenir une relative homogénéité diachronique.

4. De «sens accommodatrice», i.e. un texte auquel, *a posteriori*, un sens autre que le sens obvie aurait été attribué par quelqu'un à la fois connaissant précisément les pratiques de l'*anuttarayogatantra* et assez habile pour, en opérant une lecture sélective de ce texte, y discerner / dessiner une description métaphorique de ces pratiques; on peut aussi envisager que ce texte ait pu être composé de manière à en permettre deux lectures, la seconde n'étant accessible qu'à l'auteur lui-même ou à tout autre personne autorisée et disposant des clés d'interprétation. Nous n'avons retenu de la définition du terme «accommodatrice», appliqué habituellement à l'un des quatre sens de l'herméneutique biblique, que ce qui est indiqué par son étymologie même (cf. A. LALANDE, *op. cit.*, pp. 14 et 37).
5. Cf. L. RENOUE et J. FILLIOZAT *et alii*: *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient 1985 (1ère éd. 1953), t. II, pp. 374-375, au sujet du fait qu'un certain nombre de *sūtra* représente des formes de passage entre les *sūtra* anciens et la littérature tantrique, d'autres, quoique intitulés *sūtra*, sont, en fait, des *tantra*.
6. I.e. *sūtra* ou *tantra* ou bien encore *sūtra* contenant un ou des *mantra*; ces différents points (textes hybrides ou classés de plusieurs manières, textes commentés et commentaires) seront développés et précisés plus loin.

Pour cela, il nous a semblé utile d'examiner l'explication en «sens caché» d'un *tantra* bien particulier, l'*Éloge en Vingt et un «Hommage à Tārā»* (*Namastāre ekaviṃśati-stotra*)<sup>7</sup>, et d'un *sūtra*, lui aussi bien particulier, le *Sūtra du Cœur de la Perfection de Sapience*, (*Prajñāpāramitā-hṛdayasūtra*), deux textes canoniques dont le classement (*sūtra*/ *tantra* ou *tantra* inférieurs/supérieurs) est controversé; pour ce faire, nous avons été amenés à étudier quelques ouvrages de doxographes et exégètes des XVIIe et XVIIIe s., Tāranātha (1575-1635), Guñ than 'Jam pa'i dbyaṅs (1762-1823) et dBal maṅ<sup>8</sup> dKon mchog rGyal mtshan (1764-1853).

En ce qui concerne l'application du «sens caché» à un *sūtra*, Guñ than 'Jam pa'i dbyaṅs se trouve être l'auteur d'un exposé élégant et relativement développé portant sur le sujet. Afin d'éclairer son propos, nous avons choisi d'étudier les conceptions des «quatre explications» et du «sens caché» que se faisait un de ses contemporains de la même école, dBal maṅ dKon mchog rgyal mtshan. Quant à l'application du «sens caché» à un *tantra* dont la classification faisait l'objet de polémique, notre ignorance d'autres exemples aisément accessibles ainsi que l'intérêt qu'il présentait, nous ont conduit à avoir recours à un auteur moins tardif, Tāranātha.

En ce qui concerne l'historien tibétain bien connu, Tāranātha, c'est donc seulement en tant qu'exégète tantrique qu'il sera cité ici : nous étudierons de son commentaire, le *sGrol ma'i 'grel pa*<sup>9</sup>, l'explication en «sens caché» (*sbas don*) d'un *tantra*, *Les Vingt et un «Hommage à Tārā»*.

7. Bien que les auteurs tibétains aient rendu le titre sanskrit (parfois en l'abrégé) par *sGrol ma'i bstod pa phyags 'tshal ñi śu rtsa gcig ma* (mKhas grub rje) ou *sGrol ma ñer gcig gi bstod pa* (dGe 'dun grub pa) ou bien *sGrol mar phyags 'tshal ñer gcig gi bstod pa* (dÑul chu Dharmabhadra) ou encore *Phyags 'tshal ñer gcig gi bstod pa* (Grags pa rgyal mtshan) (cf. P. ARÈNES, *La Déesse sGrol ma (Tārā)*, *Orientalia Analecta Lovaniensia*, Louvain: Peeters 1996, pp. 205, 275, 278, 395, 401-402), il s'agit bien sûr de Vingt et un «Hommage à [toi] Ô Tārā», *Namastāre* étant une traduction d'incipit (*tāre* = vocatif).
8. Bien que, depuis A. I. VOSTRIKOV (cf. *infra* n. 10), une graphie «corrigée» (dPal maṅ), ait été en usage chez les spécialistes, l'orthographe correcte du nom de cet auteur est dBal maṅ.
9. *Collected Works*, vol.12, *Sman rtsis shesrig Dpe mjod* [*sic*], Leh 1985, ff 553-581. Le texte utilisé ici est sans mention d'éditeur; en ce qui concerne Tāranātha et ce commentaire (présentation, traduction, etc.), v. P. ARÈNES, *op. cit.*, pp. 332-381.

Guñ thañ dKon mchog bsTan pa'i sgron me<sup>10</sup>, appelé aussi Guñ thañ 'Jam pa'i dbyaṅs, fut un maître éminent et érudit polygraphe de l'école dGe lugs pa. Disciple du second 'Jam dbyaṅs b'zad pa, dKon mchog 'Jigs med dbaṅ po (1728-1791)<sup>11</sup>, il fit ses études au monastère de 'Bras spuṅs et fut intronisé, en 1792, 21e abbé du fameux monastère de l'Amdo, Bla brañ bKra śis 'khyil<sup>12</sup>; nous nous intéresserons ici à son ouvrage sur le «sens caché» du *Hṛdayasūtra*, le *Commentaire du Cœur de la Sapience qui en éclaire le Sens caché*<sup>13</sup>.

Contemporain de Guñ thañ 'Jam pa'i dbyaṅs, dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan<sup>14</sup>, lui aussi éminent polygraphe de l'école dGe lugs pa, également disciple du 2e 'Jam dbyaṅs b'zad pa, et 24e abbé du même monastère est évoqué ici pour un chapitre de son ouvrage *Exposé du sens général des quatre classes de tantra [appelé] porte des mantra*<sup>15</sup>.

10. Il existe de nombreuses biographies de ce maître: 'Jam dbyaṅs bla ma rje btsun dkon mchog bstan pa'i sgron me'i rnam par thar pa brjod pa'i gdam dad pa'i padma b'zad pa'i ṅin byed par dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan (Collected Works of dBal mañ dkon mchog rGyal mtshan, vol. VI); *rJe bla ma mtshan brjod par dga' ba dkon mchog bstan pa'i sgron me dpal bzaṅ po'i rlogs pa brjod pa ṅo mtshar lha'i rol mo mkhas pa'i yid 'phrog* par rGyal mkhan po Grags pa rgyal mtshan (1762-1837) (Collected Works, vol.V) qui aurait aussi composé du même, deux biographies secrètes (cf. A. I. VOSTRIKOV, *Tibetan Historical literature*, Soviet Indology Series 4, Calcutta: Indian Studies Past and Present 1970, p. 225); D. SEYFORTH RUEGG, "Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism", *JIABS* 18.2 (1995): 170-171; E. STEINKELLNER, "Literary source for late 18th-century spoken Tibetan (amdowa)", *Acta Orientalia* t. XXXIV (1980): 246.
11. Guñ thañ 'Jam pa'i dbyaṅs a composé deux biographies de dKon mchog 'Jigs med dbaṅ po: *Dus gsum rgyal ba'i spyi gzugs rje btsun dkon mchog 'jigs med dbaṅ po'i źal śna nas kyi rnam par thar pa rgyal sras rgya mtsho 'i 'jug ṅogs* et *rJe btsun dkon mchog 'jigs med dbaṅ po'i rnam thar* (la seconde est une biographie secrète: cf. A.I. VOSTRIKOV, *op. cit.*, p.90).
12. Cf. E. STEINKELLNER, *ibid.*
13. *Śes rab śṅin po'i śnags kyi rnam b'zad sbas don gsal ba sgron me*, dans *The Collected Works of Guñ-thañ dKon-mchog bstan-pa'i sgron-me*, vol. 1, pp. 682-715, New Delhi: Ngawang Gelek Demo 1971.
14. V. sa biographie détaillée, *Yoṅ rdzogs bstan pa'i mṅa' bdag rje btsun bla ma rdo rje 'chañ dkon mchog rgyal mtshan dpal bzaṅ po'i źal śna nas kyi rnam thar 'dod 'jug ṅogs* par son disciple, le 29e abbé de Bla brañ, Brag dgon źabs druṅ dKon mchog bsTan pa rab rgyas (Collected Works of dBal mañ dKon mchog rGyal mtshan, vol. 10 – v. A.I. VOSTRIKOV, *ibid.*, p. 88).
15. *rGyud sde bźi'i spyi'i don rnam par bźag pa śnags pa'i 'jug pa'i sgo*, vol. 5, *The Collected Works of dBal mañ dKon mchog rGyal mtshan*, reproduction de

## I. LE «SENS CACHÉ» (*GARBHYĀRTHA*; *SBAS DON*) ET LA TRADITION HERMÉNEUTIQUE BOUDDHISTE

Le «sens caché» a été abordé brièvement dans le cadre d'études générales consacrées aux «sept ornements» mais n'a pas fait, jusqu'à présent, l'objet d'étude détaillée. Nous rappellerons d'abord son contexte herméneutique puis nous étudierons sa définition théorique et son application. Le «sens caché» est le troisième élément d'un ensemble appelé les «quatre explications» (*caturvidhākhyāyikā*; *bśad tshul bži*) qui, elles-mêmes, font partie d'appareils herméneutiques, les «sept ornements» (*saptālamkāra*; *rgyan bdun*) connus dans la tradition bouddhiste indienne et tibétaine pour être appliqués aux *tantra*<sup>16</sup>. Rappelons d'abord quelques traits significatifs de l'herméneutique bouddhiste.

*1. Herméneutique: rappel de quelques faits importants pour la compréhension du «sens caché»*

### 1.1. Nécessité et origine de l'herméneutique bouddhiste

Dans le bouddhisme indien, la critique d'interprétation<sup>17</sup> et les systèmes herméneutiques se sont développés en raison de l'ampleur et la diversité de la littérature canonique, pour maintenir une nécessaire cohérence entre de nombreux textes qui présentent des contradictions ou même des différences notables dans la manière de traiter un sujet; certains textes sont à prendre à la lettre, d'autres doivent être interprétés pour ne pas

---

l'édition de A mchog dGa' ldan chos 'khor gliñ, Gyal tan Gelek Nam gyal, New Delhi: 1974.

16. Les six possibilités alternatives (*ṣaṭkoṭi*; *mtha' drug*) qui forment le troisième «ornement», sont déjà connus de l'exégèse non tantrique mais les termes y ont des acceptions et/ou usages différents (cf. E. LAMOTTE: "La Critique d'interprétation dans le bouddhisme", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'Histoire Orientale et Slave* 9 (1949): 341-361; E. STEINKELLNER: "Remarks on Tantristic Hermeneutics", *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium*, edited by Louis Ligeti, Akademiai Kiado, Budapest 1978: 451; M. BROIDO: "bShad thabs: Some Tibetan Methods of Explaining the Tantras", dans *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, éd. par E. STEINKELLNER et H. TAUSCHER, Vienne 1983: 21); il faut noter que Sa skya Pañḍita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251) semble ne pas réserver l'usage des *ṣaṭkoṭi* (*mtha' drug*) aux *tantra* (cf. D. SEYFORTH RUEGG: "Purport, Implicature and Presupposition: Sanskrit *abhiprāya* and Tibetan *dgongs pa / dgongs gzi* as hermeneutical concepts", *Journal of Indian Philosophy* 13 (1985): 311.)

17. Pour l'herméneutique des *sūtra*, cf. E. LAMOTTE, *op. cit.*, pp. 341-361.

être en contradiction avec le reste de la doctrine<sup>18</sup>, non seulement la qualification d'un même texte peut être différente suivant les écoles<sup>19</sup> mais, pour la même école, un même texte, peut être compris de diverses manières<sup>20</sup>.

Cette incohérence apparente recouvre une disparité de nature des messages et correspond à une diversité de situation de communication. Les textes considérés comme paroles de *buddha* (*buddhavacana*) ne sont pas à rapporter à un critère de vérité, absolu, indépendant de toute contingence, valable pour tous, en toutes circonstances. Ce qui est déterminant, c'est la validité sotériologique de ces enseignements; la parole des

18. Par exemple, les dix actions non vertueuses (*karmapatha*) sont présentées comme telles dans l'*Abhidharmakośa* (IV. 68-74) mais six d'entre elles sont recommandées dans le *Kālacakratantra* (cf. M. BROIDO, "Killing, Lying, Stealing and Adultery: A Problem of Interpretation in the Tantras", in *Buddhist Hermeneutics*, edited by Donald S. LOPEZ, Honolulu: Kuroda Institute University of Hawai Press 1988, p. 71). Ainsi, Candrakīrti dans le *Pradīpodyotana*, évoque le cas de yogins qui, prenant à la lettre certains enseignements, se livraient à l'inconduite (cf. R. THURMAN: "Vajra Hermeneutics" in *Buddhist Hermeneutics*, p. 127); D. SEYFORTH RUEGG: "Deux Problèmes d'exégèse et de pratique tantriques selon Dīpaṃkaraśrījñāna et le Paiṇḍapātika de Yavadvīpa: Suvarṇadvīpa", in M. Strickmann (éd.), *Tantric and Taoist studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 1, Mélanges chinois et bouddhiques vol. XX, Bruxelles: Institut belge des Hautes études chinoises 1981, pp. 214, 219, 222, 223.
19. Cf. P. ARÈNES: "Problèmes d'interprétation des textes canoniques", in *op. cit.*, pp. 292-293; J. I. CABEZÓN: *Buddhism and language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, State Univ. of New York Press, Albany 1994, p. 58: (cit. du *Draṅ nes rnam 'byed legs bśad sñiṅ po dka' gnad mams mchan bur bkod pa gzur gnas dka' ston* de Geshe T. Rabten – Notes sur le *Legs bśad sñiṅ po* de Tsoṅ kha pa): "It is impossible to elucidate (the status of a scripture) simply (by relying upon) another text which says "this (scriptural passage) is of definitive meaning" (*nīārtha; nges don*) because, (were this the case), it would have been pointless for all the Mahāyānists to have composed so many commentaries. Moreover, there are many disagreements between the very texts which say that they settle (the question of what is of) definitive and what is of provisional meaning (*neyārtha; drang don*)"; *ibid.*, p. 63, (cit. du *Draṅ nes legs bśad sñiṅ po* de Tsoṅ kha pa, *Mi rigs dpe skrun khang*, 1987 – cit. du *Samdhinirmocanasūtra*): "We see that in some sūtras (the Lord) says that all phenomena lack an essence (*svabhāva*). In others, the own characteristic (*svalakṣana*) of the aggregates, etc., are said to exist. When we compare these two statements, a contradiction arises, and since there should be no contradictions, I ask (the Lord): with what intention did you state that essences do not exist?"
20. Cf. E. STEINKELLNER, *op. cit.* (1978), p. 447; M. BROIDO, "bShad thabs [...]", p. 21; R. THURMAN, *op. cit.*, pp. 141-142.

*buddha*, pour pouvoir être comprise et mise en pratique, doit être en accord avec le degré d'intelligence et de réalisation spirituelle des différentes sortes d'êtres<sup>21</sup>; et cela, aussi bien pour les *sūtra*<sup>22</sup> que pour les *tantra* qui nous intéressent plus particulièrement ici. Celui qui réintroduit un ordre dans cette disparité apparente, c'est le maître spirituel (*guru* ou *ācārya*) ou le maître de *tantra* (*vajrācārya*) et cet ordre, c'est la Voie (*mārga*). C'est donc le maître spirituel, source de l'enseignement, qui est l'instance régulatrice des rapports entre la Doctrine et les bigarrures de l'ignorance, qui met en relation les différents plans de signification et leurs destinataires et rend le contenu de l'enseignement opératoire.

## 1.2. Rôle du secret, de l'hermétisme et du maître spirituel

Le maître spirituel joue, à plusieurs titres, un rôle particulièrement important dans les *tantra*<sup>23</sup>.

D'abord, ceux-ci, pour l'essentiel, ne sont pas constitués d'exposés doctrinaux théoriques mais renvoient à des pratiques spécifiques des *mantra* secrets (i.e. des *tantra*) dont ils constituent, en quelque sorte, les «manuels de pratique». Un texte aussi clair soit-il ne peut répondre à toutes les questions que peut se poser quelqu'un qui voudrait le mettre directement en pratique. Par conséquent, une herméneutique visant la seule compréhension des textes ne saurait suffire et le recours à quelqu'un qui maîtriserait cette pratique, en l'occurrence, un maître spirituel, devient absolument nécessaire.

Ensuite, les *tantra* et les pratiques qui s'y rapportent sont liés au secret; si l'on en croit la tradition bouddhiste tibétaine, dans leur commencement, ils auraient été pratiqués dans le plus grand secret<sup>24</sup> mais, maintenant encore, bien que certaines explications générales soient données publiquement, l'essentiel des instructions reste secret et détenu par le maître spirituel (*guru*).

21. J. I. CABEZÒN (*op. cit.*, p. 62), utilise le concept de «vérité pragmatique»: "[...]they [the scriptures] are pragmatically true".

22. Cf. D. SEYFORTH RUEGG: "Purport, Implicature and Presupposition [...]", JIP 13: 313, 315, 317.

23. Cf. Aśvaghōṣa, *Gurupañcāśikā; Bla ma lña bcu pa*, P. 4544, vol. 81, 205.2.7-206.2.3.

24. Cf. Tāranātha, *sGrol ma'i 'lo rgyus, The Collected Works of Jo nañ rje btsun Tāranātha*, pp. 517-520 (v. trad. P. ARÈNES, *op. cit.*, pp. 248-255).

Nombre d'énoncés de textes de *tantra* requièrent des explications, par exemple, parce qu'ils sont codés<sup>25</sup>, ou que leur formulation ramassée et elliptique prend une valeur provocante par référence au point de vue de la morale bouddhiste<sup>26</sup>, etc. Ces formulations particulières de l'enseignement des *tantra* ont, semble-t-il, une double fonction : d'abord, pour ceux qui n'auraient pas encore atteint la maturité spirituelle nécessaire, les protéger d'un mésusage et de ses conséquences<sup>27</sup>; ensuite, pour les autres, en une sorte de propédeutique, les familiariser avec le caractère illusoire et relatif des représentations conventionnelles et les amener à abandonner leur attachement au langage littéral et à l'illusion réaliste<sup>28</sup>.

Le rôle du maître spirituel est donc de rendre accessibles à un public composé de pratiquants de dispositions et capacités diverses, des textes tantriques polysémiques<sup>29</sup> ou énigmatiques, comme les *tantra*-racines; il doit, non seulement, expliquer les mots «contraires» ou «opposés» (*viruddha*; 'gal ba), i.e. opposés au monde, à la logique ou aux *śāstra*, avec lesquels sont rédigés certains *tantra*<sup>30</sup>, mais il devient aussi, lui-même, comme par exemple dans le cas du «sens caché», un instrument herméneutique : le savoir du maître, seul dépositaire du sens du texte, est en, quelque sorte, annexé à celui-ci!

Le maître spirituel doit aussi s'adresser à celui qui sera amené à enseigner les *tantra*. En effet, si le maître spirituel est nécessaire à l'herméneutique, celle-ci l'est tout autant au maître spirituel : la fonction de l'herméneutique n'est pas seulement de faire comprendre l'enseignement mais elle consiste encore à montrer comment le faire, aussi constitue-t-elle, partiellement, une méta-herméneutique.

Ainsi, l'hommage que Candrakīrti (VIIe s.), dans son *Pradīpoddyotana*, rend à son maître spirituel illustre-t-il de manière éloquente l'étendue de ce rôle. S'il rend grâce à son maître, c'est pour l'aide précieuse que celui-ci lui a prodiguée, de trois façons : d'abord, en lui montrant comment mettre en relation le *tantra*-racine et ses commen-

25. Cf. R. THURMAN, *op. cit.*, p.139: "But the non literal or symbolic expressions of the *tantras* are special jargon words, a secret code, completely unknown in the world [...]".

26. Cf. M. BROIDO: "Killing, Lying, Stealing [...]", *op. cit.*, pp. 71-101.

27. Cf. Candrakīrti (*Pradīpoddyotana*) cité par R. THURMAN (*op. cit.*, pp. 127-128).

28. Cf. R. THURMAN, *op. cit.*, pp.138-139. R. THURMAN se livre à une brillante variation sur l'obscurité comme instrument herméneutique (p. 125).

29. Cf. R. THURMAN, *op. cit.*, p. 124.

30. Cf. M. BROIDO, *op. cit.*, p. 94 et n. 83, p. 109.

taires, ensuite, en lui indiquant quel instrument herméneutique utiliser pour tel ou tel passage, enfin, en rapportant le sens élucidé aux étapes de la pratique<sup>31</sup>. L'appareil herméneutique des «sept ornements» reflète bien aussi, au moins en certaines de ses parties, ces préoccupations capitales pour un enseignement efficace des *tantra*.

## 2. Les «sept ornements»

### 2.1. Origine

L'appareil herméneutique des «sept ornements» (*saptālaṃkāra*; *rgyan bdun*)<sup>32</sup> auquel appartiennent les «quatre explications» et donc le «sens caché», lié au cycle du *Guhyasamājatantra* a été exposé par les commentateurs de l'école Ārya ('Phags lugs pa)<sup>33</sup> grandement estimée par les

31. Cf. R. THURMAN, *op. cit.*, p. 129.

32. La tradition bouddhiste indienne (Āryadeva, Bhavyakīrti) explique *alaṃkāra* comme quelque chose qui embellit (à l'instar d'un joyau) ou qui parachève; Tsoñ kha pa présente les «sept ornements» comme des bijoux embellissant le *tantra*-racine. E. STEINKELLNER (1978: 450, n. 15) propose de traduire *alaṃkāra* (*rgyan*) par «préparation», en revenant à une autre acception du mot (cf. J. GONDA, "The meaning of the word *alaṃkāra*", *Selected Studies II*, Leiden 1975, p. 265); R. THURMAN (*op. cit.*, p. 147, n. 20) conteste cette traduction.

Il est vrai, comme l'affirme E. STEINKELLNER, que, de plusieurs manières, certains de ces «ornements» servent à organiser ou à «préparer» l'enseignement de (ou à partir de) textes tantriques; il est vrai aussi qu'on ne peut prendre au pied de la lettre le terme «ornements»: c'est le cas, particulièrement, pour le sixième qui définit les différents types de destinataires. Il ne nous paraît pas nécessaire, pour autant, d'abandonner la traduction d'«ornements». Entre «apprêt» et «préparation», il n'y a pas un gouffre sémantique et ce terme, nous semble-t-il, fonctionne de manière métaphorique; de même qu'un ornement rehausse la beauté, de même, ce sixième «ornements» rend plus aisé l'enseignement, la transmission des *tantra*: le sème commun à retenir de cette métaphore est celui d'«amélioration» et non de «beauté», à moins que le bon fonctionnement d'un procès linguistique de communication ne puisse être considéré comme «beau». L'évocation, à ce sujet, par R. THURMAN de la signification de «Belles Lettres» paraît judicieuse.

33. L'école Ārya a été fondée par Nāgārjuna et son disciple Āryadeva. Les *tantra* de la classe des *anuttarayogatantra* consistent toujours en *mūlatantra* (*tantra*-racine), *uttaratantra* (*tantra* ultérieurs), *ākhyānatantra* (*tantra* explicatifs). En ce qui concerne le cycle du *Guhyasamājatantra* (Tōhoku n° 442), le *mūlatantra* correspond aux dix-sept premiers chapitres du *Guhyasamājatantra*, l'*uttaratantra* au dix-huitième, quant aux *ākhyānatantra*, ce sont les *Sandhivīyākaraṇatantra* (Tōhoku n° 444), *Vajramālātantra* (Tōhoku n° 445), *Caturdevīpariprcchātantra* (Tōhoku n° 446), *Vajrajñānasamuccayatantra* (Tōhoku n° 447), *Devendrapariprcchātantra*. Ces *ākhyāna* (excepté le dernier que l'on ne connaît que par des citations) ne sont disponibles qu'en tibétain.

auteurs de la tradition exégétique tibétaine. Le cycle du *Guhyasamāja-tantra*<sup>34</sup> présente, en effet, la particularité d'inclure des œuvres (*tantra* racine, *uttaratantra* et *tantra* explicatifs) qui sont toutes considérées comme paroles de *buddha* (*buddhavacana*)<sup>35</sup>. Quoique le *Vajrajñāna-samuccayatantra*<sup>36</sup> (un *ākhyānatāntra* du cycle du *Guhyasamājatāntra*) considéré comme la source, quant aux «sept ornements», du *Pradī-poddyotana*<sup>37</sup> de Candrakīrti, soit bien connu de la tradition exégétique tibétaine<sup>38</sup>, celle-ci se réfère plus volontiers à cet ouvrage de Candrakīrti<sup>39</sup>.

Y. MATSUNAGA remet en question le fait que le *Vajrajñānasamuccayatantra*, au moins dans sa deuxième partie, soit la source des «sept ornements»<sup>40</sup> et, selon E. STEINKELLNER, Candrakīrti serait l'auteur de la mise en forme des «sept ornements» en tant qu'ensemble ou «système» herméneutique<sup>41</sup>.

## 2.2. Nature

Sans doute serait-il préférable d'utiliser plutôt le terme «appareil» que le terme «système»<sup>42</sup> qui implique une cohérence que les «sept ornements»,

34. *Sarvatahāgatakāyavākcittarahasyaguhyasamājanāmamahākālpārāja*; *De bžin gšegs pa thams cad kyi sku gsuñ thugs kyi gsañ chen gsañ ba 'dus pa žes bya ba bṛtag pa'i rgyal po chen po*, P. 81, vol. 3 (Tōhoku n° 442-443).

35. Cf. E. STEINKELLNER 1978: 448, et R. THURMAN, *op. cit.*, pp. 128-129, 130.

36. *Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra* (Tōhoku n° 447).

37. *Pradīpoddyotana-nāma-ṭīkā*; *sGron ma gsal bar byed pa žes bya ba'i rgya cher bśad pa*, P. 2650, 23.1.1-117.3.7.

38. Le *Vajrajñānasamuccaya* fait l'objet de divers commentaires comme le *rGyud thams cad kyi rgyal po dpal gsañ ba 'dus pa'i rgya cher bśad pas sgron ma gsal ba'i tshig don ji bžin 'byed pa'i mtshan gyi yañ 'grel* de Tsoñ kha pa.

39. M. BROIDO (1978: 91) attribue ce fait au manque de clarté du *Vajrajñāna-samuccaya* mais il faudrait savoir à quelle version se réfèrent les commentateurs tibétains puisqu'il existe dans le *bKa' 'gyur* de sDe dge une version beaucoup plus détaillée que celle-ci (Tōhoku n° 450): v. MATSUNAGA: "A Doubt to Authority of the *Guhyasamāja-Ākhyāna-tantras*", *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 12 (1964): 22/838.

40. Cf. Y. MATSUNAGA, *op. cit.*, pp. 20-23 / 840-837. L'origine du système ou/et de ses éléments reste, malgré tout, incertaine: selon E. STEINKELLNER, certains des «sept ornements» (les six *koṭi*) proviendraient de l'exégèse non tantrique (*op. cit.*, p. 449 et 452); v. aussi M. BROIDO, *op. cit.*, p. 107, n. 64.

41. Cf. E. STEINKELLNER, *op. cit.*, p. 449.

42. *Ibid.*, "[...] the system as a whole [etc.]",.

d'un certain point de vue, ne présentent pas; ils sont constitués d'une collection d'instruments d'intelligibilité<sup>43</sup> dont on a souligné, à juste titre, l'hétérogénéité partielle en ce qui concerne leur fonction herméneutique au sens strict<sup>44</sup>.

Certains éléments du premier «ornement» sont à rapporter à l'objet de l'herméneutique (le texte/message) et constituent un appareil paratextuel du texte tantrique; d'autres, du premier, deuxième, cinquième, sixième, ou septième «ornement», s'attachent aux (ou à certains) facteurs constitutifs du procès linguistique (représenté par l'enseignement d'un *tantra*) et de la situation de communication (destinataire, référent, contact); plusieurs composantes du troisième «ornement» décrivent les différents types de discours (message et code); d'autres encore du troisième et toutes celles du quatrième «ornement» concernent plus directement l'interprétation (message/contact/code) et peuvent plus proprement être qualifiées d'instruments «herméneutiques»<sup>45</sup>.

Si les «sept ornements» ne forment pas un système cohérent du point de vue herméneutique *stricto sensu*, ils constituent, en tout cas, un appa-

43. Les «sept ornements» (*saptālamkāra; rgyan bdun*) sont composés de (1) la «présentation» (*upodghāta; glen bslan*), (2) les «manières d'atteindre la perfection, de devenir *buddha*» ('*tshan rgya tshul*) / les «quatre procédures» (*nyāya; rigs pa (bži)*), (3) les «six extrêmes», ou «six possibilités alternatives» (*miha' drug; ṣaṭkoṭi*), (4) les «quatre modes d'explication» (*bśad tshul bži; caturvidhākhyāyikā*), (5) les «manières d'expliquer» ('*chad tshul*) / les «deux manières d'expliquer, d'enseigner aux auditeurs» (*dvividhabhedā; ṅan pa po la bśad tshul gñis*), (6) [la nature de] «l'auditeur» (*ṅan pa po*) / «les cinq [sortes de] individus» (*pañcapudgala; gaṅ zag lha*), (7) les «deux vérités certaines» (*satyadvayavinirṇaya; bden gñis nes pa*). R. THURMAN (*op. cit.*, pp. 134-143) passe en revue les «sept ornements»; M. BROIDO, ("bShad thabs[...]"), ainsi que E. STEINKELLNER (*op. cit.*) n'analysent que les «ornements» 3 et 4.

44. Cf. E. STEINKELLNER, *op. cit.*, pp. 451-452.

45. Cf. E. STEINKELLNER, *ibid.*

En ce qui concerne le procès de communication que semblent décrire les «sept ornements» (et si l'on se rapporte au système de R. JAKOBSON), un élément est absent : le destinataire, i.e., ici, le *buddha* Vairocana (ou son substitut, le maître spirituel), mais il constitue, en quelque sorte, le but ultime de l'enseignement des *tantra*, l'état de *buddha*, et il est représenté par le motif ou but (*prayojana*), 5e élément du 1er «ornements», la «présentation» (*upodghāta*); on comprend alors pourquoi la fonction émotive ou expressive centrée sur le destinataire est absente; de même, si d'autres fonctions comme la fonction poétique, etc., ne sont pas représentées, c'est, sans doute, parce qu'elles ne sont pas à l'œuvre, de manière significative dans un *tantra*; le 3e (*ṣaṭkoṭi*) et le 4e ornement (*caturvidhākhyāyikā*) sont essentiellement métalinguistiques puisque centrés sur le code.

reil linguistique tout à fait cohérent, à visée didactico-herméneutique et applicable à un type de texte particulier : *le tantra*, lui-même doté d'un statut d'objet «linguistique»<sup>46</sup> au même titre que les *śāstra*<sup>47</sup>; cet appareil reflète une conscience très claire de la nature du procès de communication et des problèmes posés par l'enseignement et l'explication des *tantra* à un public hétérogène et il semble s'adresser, en fait, d'avantage à celui qui est censé enseigner ce *tantra* qu'au disciple qui est censé le pratiquer.

### 2.3. Emploi des «sept ornements»

Le degré de généralité que confère aux «sept ornements» la perspective linguistique selon laquelle, le plus souvent, ils traitent de l'enseignement, de l'interprétation et de l'usage des *tantra* ainsi que la formulation systématique qu'en a donnée Candrakīrti, n'ont sans doute pas peu contribué à la généralisation de leur usage et de leur application à des textes n'appartenant pas au cycle du *Guhyasamājantra*. En effet, outre cette raison, le fait, déjà relevé, que les textes du cycle du *Guhyasamājantra* soient classés comme paroles du *buddha* (*buddhavacana*) explique pourquoi la tradition herméneutique tibétaine a utilisé le *bśad thabs* des «sept ornements» pour tous les principaux *tantra* de la classe *anuttara*<sup>48</sup>: c'est en raison de cette prééminence du *Guhyasamājantra* que Tsoñ kha pa

46. Au sens large de ce terme: en effet, on pourrait ranger les *tantra* dans les productions littéraires, considérer qu'il s'agit là d'une typologie textuelle et parler alors de «poétique» (cf. O. DUCROT et T. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris: Editions du Seuil 1972, pp. 106-112).

47. Les cinq caractéristiques du *tantra* sont indiqués dans le premier «ornements» («présentation»: *upodghāta; glen blañ*): (1) nom et type de texte (*saṃjñā*), (2) les destinataires (*nimittam*), (3) l'auteur (*kartā*), (4) longueur (*pramā*), (5) but (*prayojana*). E. STEINKELLNER (*op. cit.*, p.449, n. 12) a déjà souligné la relation entre ces caractéristiques et celles requises pour un *śāstra*; R. BROIDO ("Killing, Lying, Stealing [...]", p. 87) relève que l'ensemble des caractères définissant les *śāstra* a été appliqué à des *tantra* (au *Hevajatantra* par Vajragarbha et au *Kālacakra*).

48. E. STEINKELLNER soutient que les «sept ornements» ne sont applicables qu'au *Guhyasamāja* (*op. cit.*, p.451, n. 17): il se peut qu'il en ait été ainsi à l'origine mais M. BROIDO ("Killing, Lying, Stealing [...]", p. 73) et R. THURMAN (*op. cit.*, p.133) soulignent leur application généralisée.

justifie l'application des «sept ornements» à tous les autres *anuttara-tantra*.<sup>49</sup>

En ce qui concerne l'emploi des «sept ornements», Tsoñ kha pa (1357-1419), dans le résumé qu'il fait de leur fonction, montre bien que celle-ci ne se borne pas à interpréter des textes mais qu'elle consiste aussi à organiser, choisir cette interprétation en fonction des différentes étapes de la Voie et des disciples qui doivent la parcourir:

Tel ou tel *tantra* doit être élucidé, ses significations doivent être expliquées par telle ou telle procédure herméneutique et rassemblées [pour être rapportées] à telle ou telle étape de la Voie. Pour tel ou tel disciple, on fait usage de tel ou tel type d'explication et quand il y a certitude quant au sens de telle ou telle conception majeure, alors la signification du *tantra*-racine est expliquée sans erreur. Voilà ce qu'établissent les «sept ornements».<sup>50</sup>

Cette fonction multiple des «sept ornements» va se retrouver même dans des «ornements» considérés, d'ordinaire, comme plus proprement herméneutiques, i.e. les «quatre modes d'explication» (*bśad tshul bźi*).

## II. LES «QUATRE MODES D'EXPLICATION» (*bśad tshul bźi*; *caturvidhākhyāyikā*) ET LE «SENS CACHÉ» (*garbhyaṛtha*; *sba* (*pa'i*) *don*)

Les «quatre modes d'explication» constituent le quatrième des «sept ornements» et, selon E. STEINKELLNER, le seul à être «véritablement herméneutique»<sup>51</sup>. Contrairement aux «possibilités alternatives» (*ṣaṭkoṭi*) dont les termes sont courants, quoique avec des acceptions et des usages différents, dans la tradition exégétique des *sūtra*<sup>52</sup>, les «quatre modes

49. Tsoñ kha pa, *Ye śes rdo rje kun las btus pa'i rgya cher 'grel pa*, *Collected Works*, *rJe yab sras gsun 'bum*, éd. de bKra bśis lhun po, vol. CA, fol. 451 ff. (cit. de R. THURMAN, *ibid.*).

50. Tsoñ kha pa, *ibid.*, fol. 5a.

51. "truly hermeneutic". E. STEINKELLNER (*op. cit.*, p. 451) l'oppose en cela aux *ṣaṭkoṭi* (*mtha' drug*) du troisième «ornements».

52. Cf. E. LAMOTTE, *op. cit.*, pp. 341-361; D. SEYFORTH RUEGG, "Purport, implicature, and presupposition [...]" et "Allusiveness and obliqueness in Buddhist texts: *samdhā*, *samdhī*, *samdhya* and *abhisamdhī*", *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris: Institut de Civilisation indienne 1986; M. BROIDO, "Intention and suggestion in the *Abhidharmakośa*: *Sandhābhāṣā* revisited", *Journal of Indian Philosophy* 13 (1985): 327-381.

d'explication» sont exclusivement utilisés pour les *tantra*<sup>53</sup>; parmi les *tantra*, ils ne sont applicables qu'aux *anuttarayogatantra*<sup>54</sup>. Les «quatre modes d'explication» font partie des deux «ornements» dont la fonction assignée est, selon Tsoñ kha pa, de «commenter la pensée [ou l'intention (*dgoñs pa; abhiprāya*)] du *tantra*-racine». <sup>55</sup>

Nous n'étudierons pas, ici, exhaustivement les «quatre explications»; nous nous bornerons, pour replacer le «sens caché» dans le système auquel il appartient, à exposer brièvement la description qu'en donne l'érudite dGe lugs pa, dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan (1764-1853) condisciple de Guñ thañ 'Jam pa'i dbyañs. Nous définirons, d'abord, les deux modes d'explication qui précèdent le «sens caché» et celui qui le suit, puis nous aborderons, à part, de manière détaillée le «sens caché».

Sans nous interdire de faire appel, éventuellement, pour les points difficiles, à des doxographes plus anciens, nous utiliserons la section intitulée «Exposé des *anuttarayogatantra* et instructions concernant les méthodes d'explication des *tantra*» de son traité *Exposé du sens général des quatre classes de tantra, appelé «Porte des mantra»*<sup>56</sup>.

53. L'exception, peut-être, du «sens caché», dans un cas très particulier, mais il n'est pas certain que le texte ne puisse pas être tenu pour un *tantra*, comme on le verra plus loin.

54. Cf. Tsoñ kha pa, *dPal gsañ 'dus pa'i bśad pa'i rgyud ye śes rdo rje kun las btus pa'i rgya cher bśad pa rGyud bśad thabs kyi man ñag gsal bar bstan pa źes bya ba*, P. 6198, 152.1.8-Tsa, 174b: *mtha' drug dañ tshul bźi tshañ ba'i bśad pa rnal sbyor bla med kyi rgyud ma rtogs pa la mi ruñs yañ l*

55. Cf. Tsoñ kha pa, *op. cit.*, 151.5.8-Tsa, 174a: *khyad par lña ldañ gyi rtsa rgyud de'i dgoñs pa 'grel pa'i tshul ni mtha' drug dañ tshul bźir ñes la l des ni rgyan gñis pa dañ gsum pas ston no ll*

On a utilisé ici le terme «pensée» dans le sens où il est employé, quand on se demande quelle est la «pensée» de l'auteur, i.e. la pensée profonde. En ce qui concerne *abhiprāya*, v. D. SEYFORTH RUEGG et M. BROIDO (*supra*, n. 52).

56. *rNal 'byor bla med kyi rgyud mam bźag dañ rgyud bśad thabs kyi man ñag*, dans *rGyud sde bźi'i don mam par bźag pa sñags pa'i jug pa'i sgo* (v. *supra*, n. 14).

1. Les « quatre modes d'explication » (bśad tshul bźi; caturvidhākhyāyikā)

- 1) L'explication selon le « sens littéral »<sup>57</sup> (*akṣarārtha*; *tshig gi don / yig don*)<sup>58</sup>: c'est une explication, appuyée seulement sur les textes de grammaire des grammairiens, du sens que peuvent produire directement les mots de *vajra*<sup>59</sup>; dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan ne mentionne pas le fait que le sens littéral est considéré comme un « ornement de mots » (*śabdālaṃkāra*)<sup>60</sup> particularité qui pourrait expliquer pourquoi il n'est pas nommé dans la première partie du *Vajrajñānasamuccaya*<sup>61</sup>.
- 2) L'explication selon le « sens commun » ou « sens général » (*sama-stāngārtha*; *spyi'i don*): c'est l'explication des mots de *vajra* qui montrent le sens des pratiques communes aux pratiquants, jusqu'aux pratiquants du stade de création (*utpattikrama*; *bskyed rim*)<sup>62</sup>. Les subdivisions de cet « ornement » donne des précisions sur ces pratiques communes:

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

1 – ceux qui aspirent aux réalisations (*siddhi*) mondaines ('*jig rten pa'i dños grub*)

2 – ceux qui aspirent à la réalisation suprême (*mchog gi dños grub*).

Ces pratiques concernent le stade de création (*utpattikrama*).

57. *Yig don du bśad pa*: Cf. dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan, *rGyud sde bźi'i don rnam par bźag pa śnags pa'i jug pa'i sgo*, p. 26.

58. dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan donne *yig [ge'i] don*, *ibid.*; mais *tshig gi don* et *yi ge'i don* sont attestés pour les *rgyan bdun*, cf. M. BROIDO, “bShad thabs [...]”, p. 19.

59. Cf. dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan, *op. cit.*, pp. 25-26: *l don de min de la dñgos su 'jug par sgra ba rnam kyī sgra'i gzuñ cam la brten thon par nus pa'i rdo rje'i tshig de'i bśad pa de / yig don du bśad pa'i mtshan ñid /*

60. Cf. Bhavyakīrti, *Pradīpoddyotanābhisaṃdhiprakāśikā*, f. 108a3-109a2 (cit. de E. STEINKELLNER, *op. cit.*, p. 454, n. 29): le sens littéral est, selon Bhavyakīrti, le seul à être considéré comme un « ornement de mots » (*śabdālaṃkāra*) alors que les trois autres seraient des « ornements de sens » (*arthālaṃkāra*).

61. Cf. Y. MATSUNAGA, *op. cit.*, p. 839 (21).

62. Cf. dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan, *op. cit.*, p. 26: *// bskyed rim pa man chad gañ ruñ dañ nñams su blañ bya thun moñ ba'i don ston pa'i rdo rje'i tshig de'i bśad pa de spyi don du bśad pa'i mtshan ñid //*

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

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

2 – sens commun des pratiques communes aux *sūtra* et aux *tantra* : compréhension de la Vacuité<sup>63</sup>

- 3) L'explication selon le «sens caché» (*garbhyārtha*; *sbas (pa'i) don*) (cf. *infra*)
- 4) L'explication selon le «sens ultime» (*kolikārtha*; *mthar thug gi (pa'i) don*) est en rapport avec la doctrine de la Claire Lumière (*prabhāsvara*; 'od *gsal*) et de l'Union (*yuganaddha*; *zun 'jug*), i.e. les stades finaux du Stade d'achèvement (*sampannakrama*; *rdzogs rim*)<sup>64</sup>.

## 2. Le «Sens caché» (*garbhyārtha*; *sbas (pa'i) don*)

### 2.1. «Sens caché» et *tantra*

#### 2.1.1. Le «Sens caché» (*sbas (pa'i) don*) selon dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan

On peut se demander la raison pour laquelle ce «sens» est qualifié de «caché», i.e. pourquoi mérite-t-il davantage une telle qualification que, par exemple, le «sens ultime»? L'idée de «secret» voire de «caché» est, certes, communément attachée aux *tantra* dans la tradition indienne et

63. Pour **a** et **b**, cf. dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan, *op. cit.*, p. 26: / *dbye na 'jig rten pa'i dños grub don du gñer ba dañ / mchog gi dños grub gñer ba gñis ka'i ñams su blañs bya thun moñ ba'i spyi'i don dañ / rgyud sde 'og ma man chad dañ thun moñ ba'i spyi'i don gñis / dañ po ni / bskyed rim lta bu 'o // gñis pa la rgyud sde goñ 'og thun moñ ba'i spyi'i don dañ / mdo sñags thun moñ ba'i spyi'i don gñis / dañ po ni / lha'i mal 'byor lta bu / gñis pa ni / stoñ ñid rtogs pa'i lta ba lta bu'o // Selon Candrakīrti et Bu ston, ce «sens» aurait pour fonction d'établir une relation entre les pratiquants de stades inférieurs de la pratique et les stades supérieurs auxquels ils peuvent aspirer ou qu'ils peuvent redouter, et, de les rassurer (cf. M. BROIDO, "bShad thabs[...]", p. 42; E. STEINKELLNER, *op. cit.*, p. 455; R. THURMAN, *op. cit.*, p. 140).*

64. Cf. dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan, *op. cit.*, p. 27: / *rdo rje'i tshig de la don mi thun pa bñi yod pa'i nañ nas mthar gñis gañ ruñ gi don ston pa'i bñad pa de mthar thug gi bñad pa'i mtshan ñid / mtshan gñi ni / dños po med pa'i sogs kyis 'od zun bstan pa lta pu'o /*

En ce qui concerne le sens d'«ultime», *mtha'* (*kola*) veut dire ici «qui atteint la limite» (cf. R. THURMAN, *op. cit.*, p. 141).

tibétaine: *gsaṅ snaḡs kyi theḡ pa*, le véhicule des *mantra* secrets (synonyme de *tantra*) est appelé ainsi, selon Tsoṅ kha pa, parce que pratiqué secrètement et de manière cachée et enseigné uniquement à ceux susceptibles d'en tirer profit<sup>65</sup>; mais le «sens caché» même s'il peut être, comme on le verra, appliqué seul, i.e. sans les trois autres «explications», est-il, en quelque manière, exemplaire ou singulier?

Voyons d'abord comment il est défini dans le cadre des «quatre explications» par dBal maṅ dKon mchog rgyal mtshan:

Définition de l'explication selon le «sens caché»: explication des mots de *vajra* (*rdo rje tshig*), qui montre, parmi les quatre «sens» particuliers [qui s']y [rapportent], le sens de l'un quelconque des trois «sens cachés».

[On peut en donner] comme exemple [le fait de parler de] «l'absence d'objets<sup>66</sup>, etc.» [quand on] expose l'Esprit isolé (*cittaviveka*; *sems dben*)<sup>67</sup> et le Corps illusoire (*māyākāya* / *māyādeha*; *sgyus lus*)<sup>68</sup>.

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

65. Tsoṅ kha pa, *rGyal khyab rdo rje 'chaṅ chen po'i lam gyi rim pa gsaṅ ba kun gyi gnad rnam par phye ba*, P. 6210, vol. 161 (cf. J. HOPKINS, trad.: *Tantra in Tibet, The Great Exposition of Secret Mantra by Tsoṅ ka pa, The Wisdom of Tibet 3*, London: George Allen and Unwin 1977, p.106); Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *Śes rab sñin po snaḡs kyi rnam bśad sbas don gsal ba*, p. 707.1-2. Pour le «secret», le «caché», dans la tradition indienne des *tantra*, voir aussi A. WAYMAN: *The Buddhist Tantras, Light on Indo-Tibetan Esotericism*, London: Routledge and Kegan 1973, pp. 36-43.
66. *dños po med pa* (*abhāva*): absence d'existence en soi, non substantialité.
67. Deuxième étape de la pratique du stade d'achèvement (*sampannakrama*; *rdzogs rim*) grâce aux *yoga* d'«isolement de la parole» comme la «récitation de *vajra*», etc., on réalise l'«Esprit isolé de Claire Lumière similaire ultime» (*sems dben dpe'i 'od gsal mthar thug*): l'esprit est «isolé» des conceptions et des «vents» qu'elles chevauchent. Cette réalisation permet de séparer le corps grossier (*lus rags pa*) du corps subtil (*lus phra ba*), cf. Geshe Kelsang GYATSO, *Claire Lumière de Félicité, le Mahamudra dans le Bouddhisme du Vajrayana*, trad. de G. MILLION et G. DRIESSENS, Editions Dharma 1986, pp. 201, 204-205.
68. Il y a deux Corps illusoirs: l'un «impur» (*ma dag pa*) développé d'abord, l'autre «pur» (*dag pa*); la différence de pureté correspond à une différence de qualité dans la réalisation de la Vacuité, par l'esprit de Claire Lumière; le Corps illusoire impur correspond à la troisième étape du stade d'achèvement et se développe à partir du «vent» subtil servant de monture à l'Esprit isolé de Claire Lumière. Il est appelé «illusoire» parce qu'illustré par douze comparaisons synonymes d'illusion (*māyā*): cf. Geshe Kelsang GYATSO, *op. cit.*, pp. 200, 205-206 (à propos de ces comparaisons, v. E. LAMOTTE: *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, Louvain: Bureaux du Muséon 1944, t. I, pp. 357-387).

- [1] [«sens] caché» du *dharma* d'attachement ('*dod chags chos sbas*; *rāga-dharma*)<sup>69</sup>
- [2] [«sens] caché» de l'Illusion [de la Vérité] conventionnelle (*kun 'dzob [bden pa'i] sgyu ma*; *saṃvṛtimāyā*).
- [3] [«sens] caché» de l'Esprit d'apparence [blanche] (*snañ ba [dkar lam pa'i] sems*)<sup>70</sup>

En ce concerne le premier «sens caché», il y a deux subdivisions:

- [1.1] le «*dharma* d'attachement» de la base (comme les absorptions méditatives (*samāpatti*) d'union<sup>71</sup> des bases de purification de la Voie) et
- [1.2] le *dharma* d'attachement des absorptions méditatives des pratiquants du stade de création et des pratiquants du stade d'achèvement.

En ce qui concerne le second «sens caché», c'est celui de l'Illusion:

- de la base<sup>72</sup>: le Corps primordial (*gñug ma'i lus*; *nivāsita kāya*), le Corps de rêve (*svapnakāya*; *rmi lam gyi lus*)<sup>73</sup>, le Corps de vent de l'état intermédiaire (*bar do rluñ gi lus*), etc.,
- et de la Voie: le Corps Illusoire analogue et le Corps Illusoire véritable (*sgyu lus rjes mthun dan dños gnas*), etc.

En ce qui concerne le troisième «sens caché», c'est celui de l'Esprit d'apparence [blanche]:

- de la base, comme les trois apparences du sommeil et de la mort<sup>74</sup>
- et de la Voie, comme les trois apparences de la Voie

- 69. Le «sens caché» du *rāgadharma* est rattaché par E. STEINKELLNER (*op. cit.*, p. 455) et par R. THURMAN, (*op. cit.*, p. 141) à la première étape (*vajrajāpa*) du stade d'achèvement (*utpannakrama*), alors que M. BROIDO ("bShad thabs [...]"), p. 41) le situe après la troisième du même stade.
- 70. L'«Esprit d'apparence blanche» est un état de conscience subtil du moment de la mort, qui suit la dissolution des quatre éléments (cf. Geshe Kelsang GYATSO, *op. cit.*, pp. 83-84).
- 71. *pho mo sñoms 'jug* (dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan, *op. cit.*, p. 26. 5.)
- 72. *gzi'i* [...] *sgyu ma'i sbas pa* (dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan, *op. cit.*, p. 26. 5. 6).
- 73. Le «corps de rêve» est considéré comme très proche du «corps illusoire» auquel il peut se mélanger (cf. Geshe Kelsang GYATSO, *op. cit.*, pp. 206-207)
- 74. Trois états de conscience successifs expérimentés lors de l'endormissement et de la mort: cf. LATI Rinpoché et Jeffrey HOPKINS en collaboration avec E. NAPPER, trad. de G. DRIESSENS, V. PAULANCE & M. ZAREGRADSKY: *La Mort, l'Etat Intermédiaire et la Renaissance dans le Bouddhisme Tibétain*, Peymeinade: Editions Dharma 1980, pp. 42-50, et Geshe Kelsang GYATSO, *op. cit.*, pp. 84-85, 115-116.

A qui [le Sens caché] est-il caché? [Il] est caché [aux pratiquants] des classes inférieures de *tantra* et, dans ses trois manières d'être caché, il est caché en existant en essence à l'intérieur<sup>75</sup> sans être apparent à l'extérieur.<sup>76</sup>

Ainsi, selon dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan, non seulement le «sens caché» (*sbas (pa'i) don*) est caché aux pratiquants des classes de *tantra* inférieurs mais, en outre, il est réservé aux pratiquants du stade d'achèvement auxquels il est expliqué en privé (*slob bśad kyi gañ zag*) par opposition à *tshogs bśad kyi gañ zag*). Cette caractéristique des textes dotés d'un «sens caché» fait de ceux-ci, à proprement parler, des textes acroamatiques. Le «sens caché» partage cette particularité du mode d'enseignement avec le «sens ultime» ainsi qu'avec trois des «six possibilités alternatives» (*ṣaṭkoṭi; mtha' drug*)<sup>77</sup>: le «sens non conforme aux mots» (*na yathārtha; sgra ji bñin ma yin pa*); le «sens certain» ou «sens définitif» (*nītārtha; nes don*), le «sens relevant d'une intention spéciale» (*dgoñs bśad; samdhyā-bhāṣita-*)<sup>78</sup>; il est parfois considéré comme cor-

75. La problématique intérieur / extérieur a été souvent utilisée pour évoquer le «sens caché»: cf. Mi Pham sur le *Kālacakratantra* (cit. de M. BROIDO, "Killing, Lying, Stealing [...]"], p. 79, 105, n. 39).

76. dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan, *op. cit.*, pp. 26.3-27.1: *rdo rje tshig de la don mi mthun pa bñi yod pa'i nañ nas sbas don gsum po gañ ruñ gi don ston pa'i rdo rje'i tshig de'i bśad pa de sbas don du bśad pa'i mtshan ñyid / mtshan gñi / dños po med pa'i sogs kyi sems dben dañ / sgyus lus bstan pa lta bu'o // dbye na 'dod chags chos sbas / kun rdzob sgyu ma'i sbas pa snañ ba sems sbas dañ gsum / dañ po la / lam gyi sbyañ du gñi'i pho mo sñoms 'jug lta bu gñi'i dañ / bskyed rim pa dañ rdzogs rim pa'i sñoms 'jug lam gyi 'dod chags chos sbas gñis / gñis pa la / gñug ma'i lus / rmi lam gyi lus / bar do rluñ gi lus sogs gñi'i dañ / sgyu lus rjes mihun dañ dños gnas sogs lam gyi sgyu ma'i sbas pa'o // gsum pa la / gñid dañ 'chi ba'i snañ pa gsum lta bu gñi'i dañ / lam gyi snañ pa gsum lta bu lam gyi snañ pa sems sbas so // gañ la sbas na rgyud sde 'og ma man chad la sbas pa dañ / [27] / sbas tshul gsum las / phyi nas mi mñon par nañ na sñiñ por yod pa'i tshul gyis sbas pa'o //*

77. *ibid.* p. 27. 3.: *mtha' drug gi gsum dañ tshul bñi'i dañ po gñis tshogs bśad kyi gañ zag dañ / sgra ji bñin ma yin pa dañ / nes don / dgoñs bśad / tshul bñi'i tha ma gñis mams slob bśad kyi gañ zag la bśad par bya [...]*

78. Parfois rapproché de *sbas don* (par ex. par Kumāra), v. M. BROIDO, *op.cit.*, p. 109, n. 81.

respondant au «sens certain»<sup>79</sup> ce qui n'est pas étonnant puisque le «sens certain» est souvent rapporté au stade d'achèvement<sup>80</sup>.

A quoi correspond le «sens caché»?

Comme le montrent les termes utilisés, il renvoie à diverses pratiques du stade d'achèvement; le stade d'achèvement comporte cinq étapes<sup>81</sup> dont trois seulement intéressent le «sens caché»: (1) parole isolée (*vag-viveka*; *ñag dben*) correspondant à la récitation de *vajra* (*vajrajāpa*; *rdor bzlas*); (2) esprit isolé (*cittaviveka*; *sems dben*) correspondant à la purification de l'esprit (*cittaviśuddhi*; *sems rnam par dag pa*); (3) le Corps illusoire correspondant à l'auto-bénédiction (*svādhiṣṭhāna*; *bdag la byin gyis brlab pa*)<sup>82</sup>.

De quoi parle ce «sens caché» qui existe «à l'intérieur, en essence» (*nañ na sñiñ por*)?

Il parle du cœur de l'enseignement<sup>83</sup> et comme cet enseignement renvoie à une pratique, il est pertinent à l'intime de l'expérience spirituelle relevant de ces étapes.

79. Bhavyakīrti cit. par M. BROIDO, *op. cit.*, p. 96; d'autant que le «sens certain» (*nīārtha*) opposé à «sens à interpréter» (*neyārtha*) est aussi rapporté à l'opposition intérieur / extérieur (*ibid.*, pp. 75, 78, *Vimalaprabhā*).

80. *Ibid.*, pp. 78-79, 92, 96. Il est aussi dit «caché» (par Bhavyakīrti, *ibid.*, p. 96). Parfois, il désigne seulement les pratiques les plus avancées (*ibid.*, p. 81).

81. Cf. Katsumi MIMAKI et Tōru TOMABECHI, *Pañcakrama Sanskrit and Tibetan Text Critically Edited with Verse Index and Facsimile, Edition of the Sanskrit Manuscripts*, Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco: I. *Vajrajāpakrama*, p. 1; II. *Sarvasuddhiviśuddhikrama*, p. 15; III. *Svādhiṣṭhānakrama*, p. 31; IV. *Paramarahasyasukhābhisambodhikrama*, p. 41; V. *Yuganaddhakrama*, p. 49; v. aussi Geshe Kelsang GYATSO, *op. cit.*, p. 195, 201, 205.

82. L'ordre dans lequel sont donnés les trois «sens cachés» par dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan ne semble pas tout à fait correspondre à celui-ci: le «sens caché du *dharma* d'attachement» (1) et le «sens caché de l'illusion de la Vérité conventionnelle» (2) pourraient correspondre aux stades I et II mais le détail de leur contenu laisse penser qu'ils pourraient se rapporter, chacun, à plusieurs stades; en outre, il semblerait qu'il y ait des ambiguïtés puisque les tableaux fournis par E. STEINKELLNER (*op. cit.*, p. 456), d'après Bhavyakīrti, par M. BROIDO (v. "bShad thabs [...]"), p. 41), d'après Bu ston, par R. THURMAN (*op. cit.*, p. 141), d'après le *Jñānavajrasamuccaya* et Tsoñ kha pa ne correspondent pas sur plusieurs points.

83. Bu ston, *dPal gsañ ba 'dus pa'i ñikka sGron ma rab gsal*, 26 a (cité par M. BROIDO, *op. cit.*, p. 42).

### 2.1.2. Exemple d'application du «sens caché» (*sbas (pa'i) don*) à un *tantra*

Comment le «sens caché» est-il appliqué à un texte précis?

dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan n'en donne pas d'exemples précis. Aussi nous a-t-il paru particulièrement intéressant de choisir quelques exemples de son application à un texte fort connu mais singulier à plusieurs égards, *l'Éloge en Vingt et un «Hommage à Tārā» (Namastāre ekaviṃśati-stotra)*<sup>84</sup>.

Ce texte se présente comme un texte versifié d'éloge à Tārā, en vingt et une strophes commençant chacune par «*Hommage à Tārā...*», comparable en tous points, tout au moins en apparence, aux autres éloges (*stotra / stava; bstod pa*) de la partie du canon tibétain qui leur est consacrée (*bstod tshogs*); néanmoins, ce texte figurant en sanskrit dans l'un des plus importants *tantra* de Tārā et seul, ailleurs, en tibétain, se trouve être l'objet d'une controverse non seulement quant à son classement comme *kriyātantra* ou *anuttarayogatantra* mais encore quant à son origine et il est considéré comme constituant à lui seul un *tantra* complet<sup>85</sup>. Ces points seront développés plus loin mais l'on peut déjà noter que son classement comme *anuttarayogatantra* le rend susceptible de ressortir au «sens caché». Le commentaire, le *sGrol ma'i 'grel pa*, qui en propose des explications en «sens caché» a été composé à une date inconnue, par le fameux Tāranātha (1575-1635)<sup>86</sup>.

D'une manière générale, Tāranātha explique les *Vingt et un «Hommage à Tārā»* selon un grand nombre de sens: le «sens non conforme aux mots» (*sgra ji bzin ma yin pa*) (str.1), «sens certain» (*nies don*) (str. 16, 18, 19), «sens caché» (*sbas don*) (pour toutes les strophes sauf les str.1,4,8,15,16,19), le «sens intérieur» (*nañ gi don*) (str.8), le «sens profond» (*zab don*) (str.4) le «sens littéral» (*yi ge don*), commun (*spyi'i don*), ultime (*mthar thug pa*); toutes les strophes sont expliquées selon au moins deux sens: une explication ordinaire jamais dénommée (sauf

84. Texte en sanskrit dans le chap. III du *Sarvatathāgatamātani[sic]Tareviśva-karmabhava-tantra-nāma*, P. 390, vol. 8, 150.3.2-150.4.7; texte tibétain isolé du reste du *tantra*: *bCom ldan 'das ma sGrol ma yañ dag par rdzogs pa'i sañs rgyas bstod pa gsuñs pa*, P. 77, vol. 3, 154.2.3-154.4.7.

85. A propos de ces différents points concernant *l'Éloge en Vingt et un Hommages*, v. P. ARÈNES: , *op. cit.*, pp. 203-205, 276-277, 282-287

86. Pour le *sGrol ma'i 'grel pa* ou *Phyag 'tshal ñer gcig gis bstod pa'i rnam par bśad pa*, v. Tāranātha, *The Collected Works*, vol. 12, p. 553-581; présentation et traduction, v. P. ARÈNES, *op. cit.*, pp. 332-381.

pour la str. 21) et une explication selon le «sens caché» ou le «sens certain» ou «définitif» (qui ne figurent jamais ensemble pour la même strophe) voire le «sens profond» (pour un cas)<sup>87</sup>.

Voici quelques exemples d'explication en «sens caché» concernant les strophes 2, 14, 21<sup>88</sup>:

### 2.1.2.1. Strophe 2:

Hommage à elle dont le visage brille comme cent pleines lunes  
d'automne amoncelées, Celle qui resplendit de l'intense lumière  
[de] milliers d'étoiles assemblées!<sup>89</sup>

Explication de Tāranātha<sup>90</sup>:

**Sens caché** (*sbas don*): le *bodhicitta*<sup>91</sup> [qui est] semblable à «la lune d'automne» a rempli le canal central [*avadhūtī*], du «joyau» au sinciput, [en demeurant] stable et tous les canaux [*nāḍī*] secondaires remplis par le *kunda*<sup>92</sup>, quant à eux, sont pareils à des étoiles assemblées.

87. *Ibid.*

88. Notre but ici n'est pas d'étudier la signification des *Vingt et un Hommages* en «sens caché» mais d'examiner comment s'articule le «sens caché» au texte dont il constitue une des explications (*bśad pa*) ou peut-être auquel il s'applique; pour l'instant, nous nous en tiendrons à un petit nombre d'exemples choisis pour leur brièveté et leur diversité.

89. Le texte tibétain utilisé ici est le *bCom ldan 'das ma sGrol ma yañ dag par rdzogs pa'i sañs rgyas bstod pa gsuñs pa*, P.77, vol. 3, 154.2.4-2.5.:  
// *Phyag 'tshal ston ka'i zla ba kun tu /*  
*gañ ba brgya ni brtsegs pa'i žal ma /*  
*skar ma stoñ phrag tshogs pa rnams kyis /*  
*rab tu phye ba'i 'od rab 'bar ma //*

90. Tāranātha, *sGrol ma'i 'grel pa*, p. 41: *sbas don ni ston zla lta bu'i byañ chub kyi sems nor bu nas spyi bo'i bar 'pho med du brtsegs pa dan / rtsa phran thams cad kun das gañ ba ni skar tshogs lta bu'ol*

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

92. V. *supra*, n. 91.

*Identification des pratiques d'anuttarayogatantra:*

Il s'agit là d'une méditation sur les gouttes (*śukra/bindu; thig le*), les canaux et les vents (*vāyu; rluñ*) liée à la pratique du *yoga* du Feu Intérieur (*caṇḍālī; gtum mo*) dont le but est de défaire les nœuds formés par les canaux (*rtsa mdud*) au niveau du cœur et qui est mise en œuvre après la réalisation d'une certaine pratique appartenant à la «parole isolée» (*nag dben*), première des cinq étapes du stade d'achèvement.<sup>93</sup>

*Analyse de l'articulation du «sens caché» à la strophe commentée:*

Dans ce premier exemple, le «sens caché» se rattache au texte expliqué en s'insinuant dans le cadre d'une comparaison, i.e. dans le jeu d'une distanciation abolie qui, pour un instant, entrouvre un espace de possibles similaires; alors que la brillance du visage de la déesse est comparée à celle de «cent pleines lunes d'automne», le premier élément du «sens caché», *bodhicitta*, se substitue *de facto* au comparé du texte commenté en étant lui-même comparé au même comparant, la «lune d'automne», ce qui est une manière subtile de poser l'équation *bodhicitta*<sup>94</sup> = brillance du visage de la Déesse. Le deuxième élément, les «canaux (*nāḍī*) secondaires», se substitue aussi à la brillance du visage de la Déesse en étant comparé au second comparant, les «étoiles assemblées». Ainsi, par substitution partielle, le sens caché reprend à son compte une double comparaison, s'inscrivant, de ce fait, dans le texte, aussi bien par le truchement de l'axe des substitutions que par celui des concaténations.

**2.1.2.2. Strophe 14:**

Hommage à Celle qui frappe de la paume de sa main et qui martèle  
du pied la surface de la terre, arborant un regard irrité, par la syllabe  
*HŪM*, elle soumet les sept niveaux!<sup>95</sup>

93. V. Geshe Kelsang GYATSO, *op. cit.*, p. 193.

94. La lune (*zla ba*) elle-même est synonyme de *bodhicitta*: mais une idée de brillance, de blancheur, est aussi rattachée à d'autres synonymes de *bodhicitta* (*kham s dkar po*, etc.).

95. *bCom ldan 'das ma sGrol ma yañ dag par rdzogs pa'i sañs rgyas bstod pa gsuñs pa*, P. 77, vol. 3, 154.3.5-154.3.6:  
// *Phyag 'tshal sa gzi'i ños la phyag gi /*  
*mthil gyis bsnun ciñ žabs kyis rdun ma /*  
*khro ñer can mžad yi ge HŪM gis /*  
*rim pa bdun po mams ni 'gems ma //*

## Explication de Tāranātha:

**Sens caché** (*sbas don*): «la surface de la terre», c'est le cercle [*maṇḍala*] de l'ombilic; il est battu par le feu de la Connaissance Supérieure [*jñāna*] de la Violente [*caṇḍālī*] [i.e.] par le pied de la Déesse selon le **sens certain** [*nītārtha*] et il est «frappé» par sa main de flamme. En outre, «les sept mondes souterrains» [correspondent] au feu pur<sup>96</sup> qui, dans la partie inférieure du canal central [*avadhūtī*] s'enroule comme un serpent sept fois; quand, dans ce lieu ardent, vient [la goutte] Esprit d'Eveil [*Bodhicitta*] qui flambe du feu de la Violente [p. 57], la brûlure du feu est totalement apaisée et les nœuds des canaux sont «soumis» et détruits.<sup>97</sup>

*Identification des pratiques d'anuttarayogatantra:*

La pratique évoquée ici est celle du Feu Intérieur dans sa phase finale: la destruction des nœuds de canaux qui va permettre aux «vents» de pénétrer, demeurer et se dissoudre dans le canal central et, au méditant, de faire l'expérience des quatre Vides, accédant ainsi à l'étape de l'«esprit isolé», deuxième des cinq étapes du stade d'achèvement. On notera, ici, l'association ponctuelle du «sens certain» (*nītārtha*; *nes don*) au «sens caché».

*Analyse de l'articulation du «sens caché» à la strophe commentée:*

Dans ce second exemple, le «sens caché» s'ancre dans la strophe à expliquer selon une stratégie partiellement similaire, mais plus directe: l'action de Tārā décrite dans cette strophe est mise en parallèle avec un moment du processus que doit maîtriser le pratiquant du *gtum mo*. Le «sens caché» institue un rapport métaphorique entre cette action et ce processus de trois manières: d'abord, un premier élément de la strophe, «la surface de la terre», est en quelque sorte «traduit», i.e. identifié directement à un élément de la pratique du *gtum mo*, «le cercle de l'ombilic»; ensuite, ce dernier est substitué au terme dont il est le sens et replacé dans son contexte phrastique: il devient alors l'objet de deux actions «marteler/battre» (*rduñ ba*) et «frapper» (*bsnun pa*) auxquelles il confère alors une valeur métaphorique. Néanmoins, toujours dans le

96. *tshañs pa'i me*: ou feu de Brahmā = feu de l'ombilic (*bus kyi lte ba'i me*), cf. *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, TA-CHA, p. 2254.

97. Tāranātha, *sGrol ma'i 'grel pa*, pp. 56.4-57.1: *sbas don ni / sa gzi'i nos ni lte ba'i dkyil 'khor te / de la gtum mo ye šes kyi me nes pa'i don gyi lha mo'i žabs kyi s brduñs pa dañ me lce'i phyag gis bsnun pa'o // de yañ sa 'og bdun te / dbus ma'i mas sna na tshañs pa'i me sprul ltar 'khyil ba len bdun pa / rab tu 'bar ba gnas pa der / gtum mo 'bar ba'i byañ chub kyi sems 'oñs pa na me'i gduñ ba rab tu ži ba dañ / de'i rtsa mdud rñams 'gems śiñ 'jig pa'o //*

cadre de cette métaphore filée, Tāranātha traduit le premier moyen de l'action de battre en l'identifiant directement en terme de *gtum mo*: «pied de la Déesse» = «feu de la Violente (*gtum mo*)» et, pour ce faire, introduit l'une des six «possibilités alternatives» (*koṭi*), le «sens certain» (*nītārtha*); quant au second moyen de l'action de frapper, «la main» (de la Déesse), Tāranātha ne lui donne pas directement un sens en terme de *gtum mo*, mais, plus élégamment, l'utilise en une combinaison métaphorique, «main de flamme» qui remplit la même fonction. Un autre élément de la strophe, «les sept mondes souterrains», est le point de départ d'un assez long développement qui semble s'écarter de la strophe. Ce terme est simplement identifié au feu de *gtum mo* de la partie inférieure du corps et suivi d'une description d'un moment de cette pratique. Le développement lui-même n'est justifié et rattaché à la strophe commentée que par un élément, le chiffre sept.

### 2.1.2.3. Strophe 21:

Hommage à Celle qui, par la disposition des trois réalités [*tattva*] [ultimes], est parfaitement pourvue du pouvoir d'apaisement [*śīva*]; [Hommage à] *TURE* [la Rapide], la Suprême, l'Excellente qui triomphe de la multitude des *graha*, des *vetāla* et des *yakṣa*!<sup>98</sup>

#### Explication de Tāranātha:

**Sens caché** (*sbas don*) : les trois réalités [*tattva*] sont : l'«apparence», la «croissance», l'«obtention proche»; celles-ci étant établies et apparaissant successivement, naît l'apaisement, c'est-à-dire qu'immédiatement, l'Apaisement et la Claire Lumière du Vide total [*sarvaśūnya*] vont [apparaître].

Les démons [*graha*] sont les canaux [*nādi*], les vampires [*vetāla*] sont les gouttes [*bindu*], les *yakṣa* sont les pensées conceptuelles [*vikalpa*]; du fait qu'ils sont vaincus dans l'Espace de la Claire Lumière [*prabhāsvaradhātu*], [on s]'érige rapidement [en le] corps de la déité, c'est-à-dire [de] la Suprême.

Quant à de telles catégories [d'interprétation], il est dit dans *La Lampe lumineuse*:<sup>99</sup> «[Pour] expliquer très bien la Claire Lumière et pour faire comprendre l'Union [*yuganaddha*][p.69], [on] explique le sens ultime sous deux aspects, par «ultime», [on entend] les mots à la limite [du dicible?].» Ainsi, bien que, dans la

98. *bCom ldan 'das ma sGrol ma yañ dag par rdzogs pa'i sañs rgyas bstod pa gsuñs pa*, P.77, vol. 3, 154.4.2-4.3:

// *Phyag 'tshal de ñid gsum rnam bkod pas /*  
*ñi ba'i mthu dañ yañ dag ldan ma /*  
*gdon dañ ro lañs gnod sbyin tshogs rnam /*  
*'joms pas TU RE rab mchog ñid ma //*

La traduction tibétaine reprend le mot sanskrit *Ture* (vocatif de l'adjectif *tura*).

99. *Gron gsal*: il s'agit du *Pradīpodyotana* de Candrakīrti.

tradition exégétique même [de l'école] Ārya du *Guhyasamāja*, soit affirmée l'explication de l'ultime, il faut savoir qu'en général, il y a aussi le sens caché<sup>100</sup>.

*Identification des pratiques d'anuttarayogatantra:*

Le commentaire de Tāranātha reste malgré tout relativement elliptique: on peut penser qu'il fait allusion aux trois états de conscience («esprit d'apparence blanche», etc.)<sup>101</sup> qui se produisent (en particulier) au moment de la mort et qui font partie des huit signes successifs<sup>102</sup> expérimentés conjointement à la Vacuité et sont suivis de l'avènement de la Claire Lumière du Vide total (*thams cad ston pa'i 'od gsal*); cela pourrait donc se rapporter à la quatrième étape du stade d'achèvement, ou à la troisième si l'on considère que la quatrième ne débute qu'au moment où disparaît le Corps illusoire impur, au moment de la réalisation de la Claire Lumière de signification (*don gyi 'od gsal*)<sup>103</sup>.

*Analyse de l'articulation du «sens caché» à la strophe commentée:*

Dans ce troisième exemple, un premier élément de la strophe, «les trois réalités (*tattva*)» est directement, i.e. de manière quasi équationnelle, identifié à trois états de conscience («esprit d'apparence blanche», etc.) expérimentés au moment de la mort; un deuxième élément de la strophe, «l'Apaisement (*zi ba*)», est présenté seul, d'abord, sans justification, comme une conséquence de l'avènement de ces états de conscience, puis glosé en étant réaffirmé comme événement conséquent mais alors, associé, par apposition, à un autre élément de pratique du stade d'achèvement, la Claire Lumière du Vide total.

Dans la même strophe est glorifié un exploit ordinaire de Tārā, l'action de vaincre les multitudes de démons. Les actants-objets sont

100. Tāranātha, *op. cit.*, pp. 68.3-69.2: *gsum pa sbas don ni / de ñid gsum snañ ba dañ mched pa dañ / ñe bar thob pa'o // de dag bkod pa de rim gyi śar nas / zi ba te skad cig pa zi ba thams cad ston pa 'od gsal ba ñe bar 'gro 'o // gdon te rtsa dañ / ro lañs te thig le dañ / gnod sbyin te rnam par rtog pa rnam 'od gsal kyi dbyiñs su bcom pa las / rab mchog te lha'i skur myur du bzeñs pa'o // 'di lta hu'i rigs ni / sgron gsal las / 'od gsal ba ni rab ston dañ // zuñ 'jug pa rab rtogs byed // rnam pa gñis su miha' bśad do // mtha'i ni mur thug pa yi tshig / ces gsañ 'dus 'phags skor ba rnam kyi rañ lugs la / mthar thug gi bśad pa 'dod kyañ / spyir nas sbas don yañ yod par śes par bya'o //*

101. V. *supra*, n. 64 et 74.

102. Cf. LATI Rinpoche et J. HOPKINS, *op. cit.*, p. 57.

103. Cf. Geshe Kelsang GYATSO, *op. cit.*, pp. 214-216.

d'abord identifiés directement, de manière sérielle<sup>104</sup> «démons» = «canaux (*nāḍī*)», «vampires (*vetāla*)» = «gouttes» (*bindu*), *yakṣa*» = «pensées conceptuelles (*vikalpa*)» à des éléments de *yoga* du stade d'achèvement; puis, à l'actant-sujet, est substitué un autre élément de ce même stade, l'«Espace de la Claire Lumière» qui devient sujet de l'action de «vaincre (*joms/bcom*)» conférant *de facto* à celle-ci une valeur métaphorique. Un dernier terme de la strophe, *rab mchog* (la Suprême) est repris par le «sens caché» (*sbas don*) pour être identifié au corps de la déité obtenu à l'issue de cette phase de *yoga*.

#### 2.1.2.4. Analyse des conceptions et de la méthode de Tāranātha

Que peut-on déduire, d'une manière générale, de ces trois exemples?

Tāranātha semble établir, le plus souvent, une sorte de correspondance ou de parallèle entre le contenu des strophes et le déroulement de pratiques du stade d'achèvement; par des séries d'identifications de termes importants de la strophe à des éléments de ces pratiques, il confère au texte de l'éloge une valeur métaphorique qui devient la forme d'expression du «sens caché». Ces identifications sont faites en établissant des correspondances terme à terme comme si l'auteur avait recours à un lexique ou un code établi. Cette hypothèse pourrait être confirmée par le fait qu'à la fin de son commentaire, il énumère une longue liste de significations qu'il n'a pas utilisées et indique les termes de l'éloge auxquelles elles sont assignables; malheureusement, il n'entre pas davantage dans le détail et renvoie à des ouvrages traitant de ces sujets<sup>105</sup>.

En ce qui concerne son utilisation (str.14) du «sens certain» (*nītārtha; nes don*), il est difficile de conclure quant aux rapports réciproques du «sens caché» et du «sens certain»; on pourrait avoir l'impression que le «sens certain» est applicable de manière ponctuelle et que le «sens caché» l'est de manière plus globale. On pourrait aussi penser que ces deux «sens» sont employés concurremment puisque il ne semble guère y avoir de différence entre les autres identifications faites au nom du «sens caché» et celle du «pied de la Déesse» faite en fonction du «sens

104. Au moyen de la particule *te*: [...] *gdon te rtsa / ro laṅs te thig le*, etc. (Tāranātha, *op. cit.*, p. 68. 5).

105. *Ibid.*, pp. 71-72: *gḍan yaṅ ñe bar ma go ba'i rnam graṅs 'di lta bu dag kyaṅ / ston ka'i zla ba sogs kyis zla ba daṅ sa bon las bskyed pa daṅ / ñi ma zla ba rgyas pa sogs kyis mñon byaṅ lña las bskyed pa daṅ / [etc.]*; il renvoie ensuite à l'ouvrage intitulé *Tārā douce le jour, irritée la nuit* (*sGrol ma ñin ḡi mtshan khro*), cf. P. ARÈNES, *op. cit.*, p. 373.

certain»; par ailleurs, dans toutes les strophes où une interprétation du «sens caché» ne suit pas l'explication générale, c'est une explication en «sens certain» qui prend sa place (str. 16, 18, 19)<sup>106</sup>; mais d'autres exemples de telles occurrences seraient nécessaires pour confirmer ces hypothèses.

L'explication que paraît vouloir donner Tāranātha des catégories d'interprétation qu'il utilise ne semble pas très claire. En effet, alors qu'il interprète la dernière strophe en «sens caché», il cite un passage de l'ouvrage de Candrakīrti qui fait référence en la matière, le *Pradīpoddyotana*; or ce passage traite de l'usage du «sens ultime» (*kolikārtha*) pour expliquer la Claire Lumière et l'Union ; selon cette citation, l'Ultime est expliqué (*bśad pa*) sous deux aspects (*rnam pa*). Ensuite, Tāranātha semble gloser cette citation en expliquant qu'outre le «sens ultime» exposé par la tradition exégétique Ārya du *Guhyasamāja*, il existe aussi le «sens caché», comme si cette tradition ignorait ou négligeait le «sens caché».

Si l'expression «deux aspects» de la citation renvoie à «sens caché» et «sens ultime», la démonstration de Tāranātha est cohérente mais, alors, le «sens caché» comme le «sens ultime» traitent de l'Ultime, en l'occurrence, de la Claire Lumière (*prabhāsvara*) et de l'Union (*yuganaddha*), ce qui est contradictoire avec les définitions habituelles du «sens caché»! En outre, dans ce passage de Candrakīrti, il semblerait que ces deux aspects désignent, en fait, la Claire Lumière et l'Union<sup>107</sup>.

Pour conclure de ces exemples, ce qu'on peut dire, c'est que, si l'on ignore l'explication en «sens caché» (*sbas don*), il n'est en aucune manière possible de l'induire ou de le déduire du texte de l'*Éloge en Vingt et un Hommes*. On ne peut affirmer pour autant, avec certitude, que ce texte est un texte de sens accommodative, i.e. un texte auquel, *a posteriori*, un sens autre que le sens obvie aurait été attribué par quelqu'un à la fois connaissant précisément les pratiques de l'*anuttarayogatantra* et assez habile pour, en opérant une lecture sélective de ce texte, y discerner/dessiner une description métaphorique de ces pratiques. En effet, il n'est pas non plus insensé d'envisager que ce texte ait pu être

106. Cf. P. ARÈNES, *op. cit.*, pp. 358, 362-363.

107. Cf. R. THURMAN, *op. cit.*, pp. 140-141 (trad. du *Pradīpoddyotana*):

The ultimate is explained to be *twofold*;  
 Either showing *clear light* translucency [*'od gsal*],  
 Or affording realization of *integration* [*zun 'jug*];  
 "Ultimate" means here "reaching the limit".

composé de manière à en permettre deux lectures, la seconde n'étant accessible qu'à l'auteur lui-même ou à toute autre personne autorisée et disposant des clés d'interprétation.

Le développement que Guñ than 'Jam pa'i dbyaṅs consacre au «sens caché» et à sa justification dans son commentaire du «sens caché» du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* permet-il de préciser quelques-uns de ces points?

## 2.2. «Sens caché» (*garbhyārtha*; *sbas (pa'i) don*) et *Sūtra*

Le *Śes rab sñiṅ po'i sñags kyi rnam bśad sbas don gsal ba sgron me* n'est sans doute pas le plus connu des ouvrages de Gung than 'Jam pa'i dbyaṅs (1762-1823)<sup>108</sup> mais il s'inscrit dans la riche tradition exégétique de la littérature de la *Prajñāpāramitā*. Écrit en 1816, ce commentaire qui traite de l'explication en «sens caché» du *Hṛdayasūtra*, tout en faisant référence aux commentateurs indiens, s'appuie aussi sur le *rNam bśad sñiṅ po'i rgyan* de rGyal tshab rje (1364-1432) qui est lui-même un commentaire de l'*Abhisamayālamkāra*<sup>109</sup>. Cette application du «sens caché» à un texte qui non seulement a toutes les apparences d'un *sūtra* mais est aussi intitulé *sūtra*, revêt une importance particulière.

108. *Śes rab sñiṅ po'i sñags kyi rnam bśad sbas don gsal ba sgron me*, dans *The Collected Works of Guñ-than dKon-mchog bstan-pa'i sgron-me*, vol. 1, pp. 682-715, New Delhi: Ngawang Gelek Demo 1971. Dans cet article, cet ouvrage sera désormais abrégé en sB. d. (= *sBas don gsal ba*).

Sur ce maître, v. *supra* n. 10, et D. LOPEZ, *The Heart Sūtra explained: Indian and Tibetan commentaries*, pp. 14-15 (Delhi: Śrī Satguru Publications 1990); D. LOPEZ donne, en annexe, la traduction intégrale de ce commentaire (pp. 161-186).

109. Ce texte, l'*Abhisamayālamkāra*, est considéré comme un commentaire des *Sūtra* de la *Prajñāpāramitā*, mais lui-même fait l'objet d'un subcommentaire, la *Sphuṭārthā* (sur la littérature exégétique, cf. J.I. CABEZÓN: *Buddhism and language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, Albany: State Univ. of New York Press 1994).

### 2.2.1. Application du «sens caché» à un *sūtra*: le *Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra*

Le *Sūtra du Cœur de la Perfection de Sapience*<sup>110</sup> est un texte extrêmement bref qui traite, directement, de la Vacuité (*ston pa ñid; sūnyatā*), i.e. la Voie profonde (*zab mo'i lam*) et indirectement de la Voie étendue (*rgya che ba'i lam*, i.e. les qualités relevant des *pāramitā* autres que *Prājñā*: la compassion, etc.). Le «sens caché» de cet enseignement, selon Guñ thañ 'Jam pa'i dbyaṅs (en accord avec la définition de dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan et celle de la tradition herméneutique), est en rapport avec les *anuttarayogatantra*<sup>111</sup> et, constitué par les cinq étapes des «compréhensions supérieures» (*abhisamaya; mñon rtogs*)<sup>112</sup>. Le commentaire décrit les pratiques à accomplir, leur ordre, les qualités à obtenir, etc., en expliquant de manière à la fois poétique et judicieuse que, de même que le chemin d'un oiseau ne peut être décrit par les cantons de l'espace qu'il traverse mais par les plaines, les montagnes, les rivières et les forêts qu'il survole, de même les étapes spirituelles ne peuvent être décrites que par les qualités et aptitudes permettant de les atteindre<sup>113</sup>.

On peut en prendre comme exemple l'explication qu'il donne du célèbre *mantra* : *tadyathā OM gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā*. De même que le texte qui le précède est divisé en plusieurs parties correspondant aux divers chemins (*mārga*), de même ce *mantra* (sauf *OM*) se voit assigné comme «sens caché» (*sbas don*) les «cinq

110. *Bhagavatī-prajñā-pāramitā-hṛdaya*; bCom ldan 'das ma śes rab pha rol tu phyin pa'i sñiñ po, P. 160, Vol. 6, 166.1.1-4-5 (quatre fol. seulement); trad. E. CONZE, dans *Buddhist Wisdom Books*, New York: Harper and Row 1972.

111. Cf. sB. d., p. 707: [...] *śer mdo la 'byuñ ba de [= sbas don gyi tha sñad] bla med kyi rgyud mthar thug pa mams dañ khañ ñe da'i rtags pa yin /*

112. *Ibid.*: *des na sñags 'di śes rab sñiñ po'i sbas don mñon rtogs gyi rim pa ston byed yin pas sñags su gsuñs te /*. Aussi, p. 708: *śer sñiñ 'dir tshig ñuñ bas sbas don mñon rtog lam lña tshan gcig las ma gsuñs so /*. En ce qui concerne les «compréhensions supérieures» et leur rapport aux cinq chemins, cf. Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya* (trad., W. RAHULA: *Le Compendium de la Super-Doctrine (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga*, Paris: EFEO 1971, p. 160, 163), *Mahāyānasamgraha* (trad. E. LAMOTTE, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, Louvain la Neuve: Institut orientaliste 1973, p. 172-173; bibl., p. 34).

113. Cf. sB. d., p. 697.

chemins». Il résume alors le «sens caché»<sup>114</sup> et chaque élément du *mantra* est mis en correspondance avec une partie du texte:

*Tadyathā*: ce terme résume l'ensemble du contenu du prologue<sup>115</sup>.

*OM* renvoie au «sens ultime», à la signification de *EVAM* contenue dans ce prologue : la nature du corps, de la parole et de l'esprit (de *buddha*).<sup>116</sup>

*Gate gate* indique le chemin de l'accumulation (*saṃbhāramārga*; *tshogs-lam*) et le chemin de la préparation (*prayogamārga*; *sbyor-lam*); ces deux mots correspondent à la partie du texte où se trouve la phrase:

Śāriputra, les fils ou les filles de qualité qui désirent pratiquer  
la profonde Sapience parfaite doivent voir [les choses] ainsi»<sup>117</sup>.

*Pāragate*: le chemin de la vision (*darśanamārga*; *mthoñ lam*) correspond à la partie qui va de «les cinq agrégats» jusqu'à «il n'y a pas d'obtention»<sup>118</sup>.

*Pārasaṃgate*: le chemin de la méditation (*bhāvanāmārga*; *sgom lam*) correspond à «Śāriputra, ainsi [les *bodhisattva* n'ayant pas d'obtention, se fondent-ils sur la parfaite Sapience et demeurent-ils en elle; leur esprit étant sans voile, il est sans peur, etc.]»<sup>119</sup>.

*Bodhi*: le chemin au-delà-de-l'étude (*aśaikṣamārga*; *mi slob lam*) correspond à : «[C'est en s'appuyant sur la Sapience parfaite que] les *buddha* des trois temps [obtiennent l'Éveil parfait, accompli, sublime]»<sup>120</sup>.

*Svāhā*: signifie qu'il en soit ainsi<sup>121</sup>.

114. Cf. sB. d., p. 712, 4.: *de yan chad kyi mdo'i don thams cad snags 'dis bsdus pa yin te l.*

115. *Ibid.*: *nañ gi don rtogs śes rab dan ldan pa'i sgo nas ston dgos tshul gyi man ñag glen gźis bsdus rnams ta dya tha źes pas bstan l.*

116. *Ibid.*: *sku gsuñ thugs gsum gyi bdag ñid e wam gyi don mthar thug pa glen gźi'i khoñs na gnas pa de ñid om źes pas bstan l.*

117. *Ibid.*: *śa ri bu rigs kyi bu'am l nas l nam par blta bar bya źes pa'i sbas don gyi tshogs sbyor gñis ga te ga te źes pas bstan l.*

118. *Ibid.*: *phuñ po lña po l źes pa nas l ma thob pa 'añ med ces pa'i sbas don gyi mthoñ lam pā ra ga te źes pas bstan l.*

119. sB. d., p. 713: *de lta bas na źes sogs kyi sbas don sgom lam pā ra saṃ ga te źes pas bstan l.*

120. *Ibid.*: *dus gsum du źes sogs kyi mi slob lam bo dhi źes pas bstan to ll.*

121. *Ibid.*: *svāhā ni gźi tshugs źes brtan par byed pa'i don te l.*

Comme on le voit, il n'est rien de commun entre le «sens caché» (*sbas don*) et le *mantra*, hormis l'idée de progression exprimée par celui-ci : «allé, allé, allé par delà, complètement allé, Éveil», (i.e. «Quand on a continuellement avancé, quand on a atteint l'autre rive, quand on est arrivé au but, c'est l'Éveil!») C'est d'ailleurs cette idée qui permet de lui rattacher la succession des chemins : «Ainsi, le premier «allez»<sup>122</sup> (*gate*) indique la manière de progresser sur le chemin de l'accumulation [...]»<sup>123</sup>. Pour les autres éléments du *mantra*, la relation avec les cinq chemins est établie par l'étymologie :

Par exemple :

«*pāra*» [rive, autre rive, but, limite, etc.] de «*pāragate*»<sup>124</sup>, étant expliqué comme «au delà», il faut aussi l'expliquer comme «absolu» (*don dam pa*): en effet, en ajoutant quelques lettres à ce mot, on obtient «*pāramārtha*» [*paramārtha*]<sup>125</sup>.

Jouant sur la similitude de *pāra* et de *pra* (de *prayogamārga*, chemin de la préparation), Guñ than 'Jam pa'i dbyaṅs affirme que, quand *pra* se transforme en *pāra*, alors on se prépare à l'«absolu»<sup>126</sup> (i.e. sur le «chemin de la préparation», on se prépare au chemin suivant, celui de la Vision?). De même le *saṃ* de *pārasaṃgate*, est rapproché de *saṃśodha* si bien que *pārasaṃgate* est alors associé à l'idée de «complète purification»<sup>127</sup>; rapproché aussi de *saṃtāna* il est associé à l'idée de continuité de progrès<sup>128</sup>; le sens habituel de *saṃ* n'est pas oublié et c'est l'idée de l'élimination «complète» des erreurs qui mène à l'«accomplissement» du *nirvāṇa*<sup>129</sup> qui est associée alors à *pārasaṃgate*.

122. Le terme sanskrit, un verbal en *-ta* (*gata*) au locatif, a été traduit en tibétain par un impératif: *soṅs śig*.

123. sB. d., p. 693: *de ltar na soṅs śig ces pa daṅ pos chos ṅid kyi don la thos bsaṃ gts'o bor gyur pa'i tshogs lam bgröd tshul daṅ l.*

124. Cf. MONIER-WILLIAMS: *A Sanskrit-English Dictionary*, (réédition), Delhi: Motilal Banarsidass 1995, p. 619.

125. sB. d., p. 695: *des na pāra gate źes pa'i pāra pha rol tu bśad pas don dam par yaṅ bśad dgos te l de la yi ge bśnan pas pāramārtha don dam pa la 'jug ciṅ l.*

126. sB. d., p. 698: *der ma zad sbyor lam gyi skad dod prayogamarga [sic] źes pa pra pāra byas tshe don dam pa la sbyor bźes pa'i don du 'gyur bar bśad do ll.*

127. sB. d., *ibid.*: *'dir pā ra saṃ gate źes pa'i saṃ ni saṃśodha byas na yoṅs su sbyaṅ ba la 'jug l.*

128. *Ibid.*: *santana [sic] byas tshe rgyun du la 'jug pas yun bśriṅs nas goms te goṅ 'phel tu gtoṅ dgos pa'i don du 'gro la l.*

129. *Ibid.*: *phyin ci log las śin tu 'das nas mya ṅan las 'das par mthar phyin to l.*

S'il ne paraît pas illogique de penser que, pour expliquer comment réaliser la Vacuité exposée dans ce *sūtra*, il est utile de considérer les chemins qui y mènent, en revanche, on a le sentiment que les rapprochements qui permettent d'articuler le «sens caché» au texte ne sont pas toujours justifiés formellement<sup>130</sup>. En outre, il faut noter que, quoique le «sens caché» soit bien rapporté aux *anuttarayogatantra*, rien de similaire à ce qui est indiqué par dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan n'est mentionné ici; on n'y trouve qu'une très brève explication concernant les Corps, Parole, Esprit de *vajra* et la manière dont les *anuttarayogatantra* les réalisent<sup>131</sup>. Comment expliquer cette apparente contradiction, comment Guñ thañ 'Jam pa'i dbyaṅs explique-t-il le «sens caché»?

### 2.2.2. Le «sens caché» (*sbas don; garbhyārtha*) selon Guñ thañ 'Jam pa'i dbyaṅs

*sbas don et śugs bstan*

*śugs bstan*

Pour expliquer le «sens caché», Guñ thañ 'Jam pa'i dbyaṅs le compare au «sens implicite» (*śugs bstan*): le «sens implicite» se trouve (éventuellement) dans n'importe quel texte et il est possible de le comprendre par la force (*stobs*) d'un raisonnement (*rigs-pa*) qui analyse le «sens (de l'exposé) explicite» ou direct (*dños bstan*)<sup>132</sup>.

Il ne s'agit donc nullement, ici, d'une allusion puisque celle-ci exige que le lecteur (ou l'auditeur) soit en possession de l'information et que

130. Cette manière de procéder «etymologico-philologique» se rapproche (partiellement), quand même, du fonctionnement d'un *alaṃkāra*, une catégorie de double sens, le *sabhaṅgaśleṣa* qui peut reposer sur un phonème (*varṇa*), un mot (*pada*), un genre (*liṅga*), une langue (*bhāṣā*), un thème (*prakṛti*), un suffixe (*pratyaya*), une désinence (*vibhakti*), etc.: cf. M.C. PORCHER: *Figures de style en sanskrit, Théorie des Alaṃkāraśāstra*, Paris: Collège de France, Institut de Civilisation Indienne 1978, p. 347.

131. sB. d., p. 703: *bla med la sku 'grub byed bskyed rim / gsuñ 'grub byed kun rdzob bsgyu ma'i rdzogs rim / thugs 'grub byed don dam 'od gsal gyi rdzogs rim yin la [...] /*.

132. sB. d., p. 707: *śugs bstan ni zuñ gañ la 'aṅ yod ciñ dños bstan gyi don la dpyad pa'i rigs pa'i stobs kyis rtogs nus žig yin /*.

Cf. D SEYFORTH RUEGG: "Purport, Implicature and Presupposition [...]", 311-312: "[...] directly and explicitly (*dños su; mukhya*) or by implication (*śugs kyis; sāmāthyāt* or *don gyis = arthāt*) [...]"

l'auteur le sache; il ne s'agit pas non plus d'une suggestion<sup>133</sup> puisque celle-ci représente l'action par laquelle une idée en appelle, en fait naître une autre et qu'alors, aucune médiation n'intervient entre les deux. Ce *śugs bstan*<sup>134</sup> semble être ce qui est «montré», «indiqué» (*bstan pa*) par *śhugs* : dans *śugs*, ce qu'il faut retenir, c'est l'idée de potentialité, de virtualité, i.e. qui existe «en puissance» et non en acte<sup>135</sup> mais cette virtualité n'est actualisée que par un raisonnement.

Par exemple, c'est par déduction qu'on peut comprendre de l'affirmation (explicite) selon laquelle Devadatta ne mangeait pas le jour, qu'il mangeait la nuit (implicite)<sup>136</sup>: la mention d'un raisonnement dans l'actualisation d'une proposition connexe rapproche *śugs bstan*, le sens implicite, de l'acception que «implicite» a en logique, c'est à dire d'implication.

#### *sbas don*

En ce qui concerne le «sens caché» (*sbas don*), il n'est aucunement déductible d'un énoncé, à la différence du sens implicite, aucun raisonnement ne permet d'y accéder:

En ce qui concerne le sens caché, il n'est pas possible, tout seul, de le comprendre en analysant [son énoncé] sans [avoir recours aux] explications [fournies] par les instructions d'un maître<sup>137</sup>.

133. Nous entendons là suggestion dans le sens moderne du terme mais, parmi les *alamkāra*, le sens caché semble avoir quelques similitudes avec le *dhvani* : il est appréhendé après l'exprimé, il peut naître d'un mot, d'une phrase, d'un ouvrage entier, ou d'un phonème, il requiert la connaissance d'éléments extérieurs au texte, il peut s'adresser à quelqu'un d'autre que le destinataire du sens obvie; néanmoins le *dhvani* est en relation avec le double sens du *śleṣa*: cf. M.C. PORCHER, *op. cit.*, pp. 371-372.
134. D. SEYFORTH RUEGG, *ibid.*, p. 312: "And what is thus implicitly communicated [...] is designated in Tibetan by *śugs bstan*".
135. *Inherent power* (vertu, pouvoir inhérent): cf. Chandra DAS: *Tibetan English Dictionary*, p. 1240; *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, Dza-A, p. 2852: *nus pa dan stobs*.
136. Cf. *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, p. 2853. C'est l'exemple donné de *śugs bstan*: *dper na lHas sbyin chen pos ŋin par zas mi za / ŋes pas ŋin mor zas mi za la dños su bstan nas / mtshan mor zas za ba śugs bstan pa'o /*. Le sens implicite est d'ailleurs ainsi défini comme un autre sens en relation avec le sens expressément énoncé (explicite): *don dños su bstan pa'i ŋor nas don gzan bstan pa [...]* /.
137. Cf. sB. d., p. 707: *sbas don ni bla ma'i man nag gis ma bstan par rañ dbañ du dpyad pas rtogs mi nus pa žig yin /* ; seul: *rañ dbañ du* (lit. de son propre chef, librement).

C'est une propriété du langage que de pouvoir utiliser des mots dans un sens qui n'est pas connu au préalable par la communauté linguistique<sup>138</sup>; en général, on le fait comprendre par le contexte qui rend, alors, nécessaire ce nouveau sens : c'est, par exemple, le cas pour l'usage de métaphores; en ce qui concerne le «sens caché», le contexte n'est d'aucune aide, ce sont les instructions du maître qui permettent d'y accéder comme nous avons pu le voir dans les applications évoquées plus haut. C'est en ce sens que le savoir du maître est, en quelque sorte, annexé au texte.

Un énoncé doté d'un «sens caché» ne comporte donc ni ambiguïté ni amphibolie; bien que «signifié», il n'est pas ce qui manque au «signifiant» puisqu'il ne lui est pas assigné par un code linguistique ou culturel<sup>139</sup>; pas plus que le sens obvie, le «sens caché» n'a de rapport de ressemblance avec la suite graphique ou sonore de l'énoncé auquel il est assigné<sup>140</sup>: de ce point de vue, leur relation n'est pas «motivée». En ce qui concerne le caractère de «nécessité»<sup>141</sup>, il semble plus difficile de trancher. Il est un point, néanmoins, sur lequel le «sens caché» se rapproche du sens implicite, c'est que le «sens caché» semble être appelé par le sens obvie. En effet, Guñ than 'jam pa'i dbyaṅs souligne, à propos du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, que ce «sens caché» est en quelque sorte «nécessaire» :

Tout le texte ayant exposé principalement la vacuité, on peut se demander comment mettre en pratique (cet enseignement)<sup>142</sup>.

C'est pour répondre à cette question que le «sens (caché)» du texte est organisé de manière à correspondre aux étapes de la voie<sup>143</sup>. Et notre auteur se montre plus précis encore, en affirmant :

138. Cf. T. TODOROV, "Signe" in *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris: Éditions du Seuil, p. 137, 1972.

139. Cf. T. TODOROV, *ibid.*, p. 133: à propos du «signifié» en général et du «signifié Saussurien» en particulier.

140. Bien que différent du sens obvie, le sens caché, comme lui, n'est pas «motivé» linguistiquement ainsi que l'est le «sens symbolique».

141. Au sens linguistique du terme: le signifié ne peut se passer du signifiant (*ibid.*, p. 135).

142. Cf. sB. d., p. 707: *g'zūn ril pos stoṅ ṅid gtso bor bstan nas de sṅams su len tshul ji ltar yin sṅam pa la* /

143. *Ibid.*, p. 707: *l g'zūn don lam gyi rim par bsgrigs te [...]* /

Lorsqu'il y a moyen d'indiquer un chemin comme sens caché d'un enseignement ayant pour sujet exprès, la vacuité, il faut aussi que soit indiquée la Connaissance supérieure (*jñāna*) du chemin de la Vision (*darśanamārga*; *mthoñ lam*)<sup>144</sup>, le Corps ultime (*mthar thug gi sku*), etc.: c'est là qu'intervient pleinement le sens des «quatre modes d'explication» (*caturvidhākhyāyikā*; [*bsad*] *tshul bži*)<sup>145</sup>.

Cette nécessité n'est pas, à strictement parler, d'ordre logique mais plutôt d'ordre téléologique<sup>146</sup>: le «sens caché» (*sbas don*) réintroduit le contenu du texte à sa place, dans un ensemble doctrinal dont les fins sont clairement sotériologiques, il le situe par rapport aux étapes d'un processus conduisant à l'état de *buddha*. Dans le cas du *Prajñāpāramitā-hṛdayasūtra*, le «sens caché» semble avoir, avec lui, une relation de complémentarité. Puisqu'on a affaire ici à une sorte de contiguité de signifiés doctrinaux, on pourrait peut-être faire état, pour le «sens caché», de signification par collocation, si ce concept n'était pas le plus souvent utilisé pour des mots<sup>147</sup>. On pourrait aussi parler de trans-textualité, au sens où l'entend G. GENETTE, à condition de s'en tenir à sa définition générale ou même de «paratextualité», à condition d'en

144. À propos des cinq chemins et du «chemin de la Vision», v. Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya* (trad.: W. RAHULA, *Le Compendium de la Super Doctrine d'Asaṅga*, p. 104-109); sur le chemin de la Vision, un *ārya* «voit» directement la Vacuité, i.e., l'absence d'existence en soi des phénomènes.
145. Cf. sB. d., p. 707: *dños su yul ston ñid gsuñ pa de'i sbas don la lam žig ston tshul yod tshe mthoñ lam gyi ye śes dañ mthar thug gi sku sogs kyañ ston tshul yod dgos pas tshul bži'i don tshañ bar 'byuñ ño l*. Pour les quatre modes d'explication, v. *supra*, pp. 185-188.
146. C'est à dire que cette nécessité est moyen d'une fin (la bouddhité); bien que «téléologique», ici, soit employé dans le sens que lui donne Kant dans sa *Critique du Jugement (Kritick der Urtheilskraft)* 2e partie, § 84: «Nun haben wir nur eine einzige Art wesen in der Welt deren Kausalität teleologisch, das ist auf Zwecke gerichtet und doch zugleich beschaffen [...]» (cf. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, P.U.F., 1976 (réed.), p.354), il se peut, néanmoins, que, comme me l'a suggéré le Professeur E. STEINKELLNER, qu'il vaille mieux parler – et plus subtilement peut-être – d'une nécessité de «causalité proleptique».
147. Il s'agit ici davantage de significations culturelles que linguistiques comme par exemple, pour un mot, le fait d'évoquer les propriétés de l'objet qu'il nomme en même temps qu'il le nomme: Cf. J.R. FIRTH, *Papers in Linguistics 1934-1951*, London: Oxford University Press 1957, pp. 190-215. De même, W. EMPSON (dans *The Structure of complex words*, Londres: Chatto and Windus 1969, pp. 1-45) fait état du même phénomène, i.e. que, lorsqu'un mot est produit dans un énoncé, il mobilise, en même temps, tout un complexe de signifiés, un sous ensemble idéologique.

élargir le sens<sup>148</sup>, puisque le «sens caché» est, d'une certaine manière, l'expression d'une cohérence doctrinale et qu'il renvoie à d'autres textes portant sur des thèmes connexes voire complémentaires. Mais si l'on se réfère à «l'application» du «sens caché» aux *Vingt et un «Hommage à Tārā»*, cette complémentarité apparaît moins clairement<sup>149</sup>.

Si l'on rapporte, maintenant, cette définition du «sens caché» de Guñ thañ 'Jam pa'i dbyaṅs et le commentaire qui l'accompagne à la définition donnée par dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan, ces définitions ne paraissent guère coïncider. En effet, Guñ thañ 'Jam pa'i dbyaṅs semble se cantonner dans des considérations beaucoup plus générales. On constate une quasi absence de commentaire développé concernant les *anuttarayogatantra* et l'on trouve pourtant, dans son exposé, l'affirmation de ce qui devrait autoriser un tel commentaire, i.e. l'affirmation de la nécessité des «quatre explications».

Il semble donc qu'on ait affaire, en quelque sorte, à un «sens caché préparatoire» à celui exposé par dBal mañ dKon mchog rgyal mtshan. Ce caractère particulier serait-il en relation avec le fait que le texte auquel le «sens caché» est appliqué, n'est pas un *tantra*?

### III. SŪTRA ET TANTRA : PARTITION ET TRANSITION

#### 1. Le Prajñāpāramitāhṛdayasūtra, texte «hybride» voire ambigu

Le «sens caché» (*sbaḥ don; garbhyārtha*), normalement, n'est pas utilisé pour d'autres textes que les *tantra*<sup>150</sup>. Néanmoins, il l'a été pour un *sūtra*, le *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*. Cette contradiction trouve son

148. G. GENETTE, dans *Palimpsestes* (1982) (Paris: Le Seuil, Points Essais, 1992), définit la «transtextualité» ou «transcendance textuelle du texte» comme ce qui englobe les différents types de relation manifeste ou cachée que le texte entretient avec d'autres textes.

La «paratextualité» est la coprésence autour ou à côté du texte, d'un texte extérieur qui l'encadre, le détermine et en conditionne la lecture; le problème, c'est que le «paratexte» est défini trop étroitement. Il renvoie, en effet, aux titres, sous-titres, préface, notes, épigraphes, prière d'insérer, etc.

149. Malgré ses apparences d'hymne, sa nature de texte de *kriyātantra* n'est guère douteuse, on peut donc considérer que son commentaire comme *anuttarayogatantra* est, en quelque sorte, complémentaire dans le cadre d'une progression des *tantra* inférieurs aux *tantra* supérieurs.

150. Cf. *supra*, p. 191.

écho dans le double classement de ce texte : Bu ston consacre cette ambiguïté en faisant figurer le *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* dans la section des *Tantra* et dans celle de la *Prajñāpāramitā*<sup>151</sup>.

C'est la présence d'un *mantra* dans le *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* qui pose le problème de sa nature, justifiant son interprétation en «sens caché», créant ainsi une «interface» entre *tantra* et *sūtra*. En tibétain, deux termes désignent les *tantra* : les mots *rgyud* et *gsaṅ snags*. Ce dernier terme, *gsaṅ snags* (*guhyanmantra*, mot à mot, *mantra* secrets) parfois en concurrence avec *snags* (par ex. *snags kyi thegs pa*)<sup>152</sup>, est souvent utilisé par Guñ than 'Jam pa'i dbyaṅs et, quelquefois, non sans ambiguïté (*mantra / tantra?*). Cette ambiguïté est quelque peu gênante quand il s'agit de savoir si c'est le *mantra* seul qui peut être qualifié de *tantra* ou si c'est le texte entier. Cette «curiosité lexicale» et cette ambiguïté ne renvoient-elles pas justement à ces textes transitionnels de caractère hybride – textes comprenant *mantra* ou *dhāraṇī* mais présentés comme *sūtra* – déjà évoqués par J. FILLIOZAT<sup>153</sup>?

La justification de l'utilisation du «sens caché» pour expliquer ce *Sūtra du cœur de la perfection de Sapience* donne lieu à un débat – dont Guñ than 'Jam pa'i dbyaṅs se fait l'écho dans son argumentation – où les commentateurs indiens et tibétains en viennent à considérer les critères de différenciation des *sūtra* et des *tantra*, les rapports entre ceux-ci et leur définition respective<sup>154</sup>.

Les raisons utilisées pour démontrer la légitimité de l'attribution du statut de *tantra* au *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* et/ou du *mantra* qu'il contient font, bien sûr, état des caractères spécifiques d'un *tantra*.

D'abord, Guñ than 'Jam pa'i dbyaṅs cite Vimalamitra (VIIIe s.)<sup>155</sup> selon lequel c'est un *tantra* parce qu'enseigné en secret, i.e. sans être révélé à ceux dont les facultés sont faibles; Vimalamitra, ici, renvoie donc à une pratique, un fait mais aussi à une définition<sup>156</sup>.

151. Cf. D. LOPEZ, *op. cit.*, p. 112.

152. Cf; *infra*, n. 160 et 165; mais aussi opposition *tantra / sūtra*: *mdo-snags* (v. *infra*, n. 164).

153. Cf. L. RENOU et J. FILLIOZAT, *op. cit.*, II, § 2014-2015, pp. 373-374.

154. Cf. sB. d., pp. 703-707.

155. Ce maître aurait été disciple de Buddhaguhya et de Śrīsiṃha et se serait rendu au Tibet à l'époque du roi Khri sroṅ lde btsan: cf. D. LOPEZ, *op. cit.*, pp. 8-9.

156. Cf. sB. d., p. 703: *dbaṅ rtul la gsaṅ ste bstan pas gsaṅ snags su brtags par gsuṅs /*

Il fait aussi état d'un autre argument, celui qu'utilise Vajrapāṇi (XIe s.)<sup>157</sup> pour répondre par anticipation à une question concernant l'appartenance éventuelle au véhicule des caractéristiques (*lakṣaṇayāna*; *mishan ñid gyi theg pa = pāramitāyāna*) ou au véhicule des *mantra* (*snags gyi theg pa = tantrayāna*), d'instructions à propos du sens du *Prajñāpāramitāhrdayasūtra*. Vajrapāṇi fait valoir qu'il est vrai que le *mantra* de ce *sūtra* (*gate gate pārasaṃgate...*) ne ressemble pas aux *mantra* utilisés d'habitude dans les rituels de pacification, accroissement, subjugation, etc, nécessaires à l'accomplissement des quatre activités (*samudācāra*; *'phrin las*) mais que, de même que la réalité est diverse dans son apparence et identique en sa nature profonde, de même ce *mantra* constitue l'intime du sens de tous les *mantra* (*gsaṅ snags rnam kyī don gyi sñiṅ po*) et que comprendre son sens libère l'esprit<sup>158</sup>.

Guñ than évoque un autre argument: le *mantra* (?) est aussi un *tantra* parce que Nāgārjuna et Ānandagarbha ont composé deux *sādhana* l'utilisant comme base, l'un relevant des *anuttarayogatantra* et l'autre des *yogatantra* et qu'ainsi, les disciples «non ordinaires» peuvent le pratiquer comme un *tantra*<sup>159</sup>. Ici encore, l'argument renvoie à un constat: c'est son usage attesté comme *tantra* qui justifie son statut et, en définitive, son commentaire en «sens caché».

157. Ce maître, né en 1017, disciple de Maitrī pa et expert en *dohā*, aurait enseigné la Mahāmudrā: cf. 'Gos lo tsā ba, *Deb ther sñon po* (trad. N. G. ROERICH: *The Blues Annals*, Delhi: Motilal Banarsidass 1976 (1ère éd. 1949), pp. 842-843).
158. sB. d., p. 704: *sems can rnam kyī blo'i snaṅ ba la tha dad du snaṅ mod kyī / zab mo'i chos ñid la tha dad med de / de dra bas na śes rab kyī pha rol tu phyin pa'i snags 'di ni gsaṅ snags rnam kyī don gyi sñiṅ po yin no / Ces mantra sont, en quelque sorte, des cas particuliers de celui du Sūtra du cœur. Cf. le Sarvatathāgata kāyavākīcittarahasyaguhyasamājanāmamahākālpārāja; De bñin gśegs pa thams cad kyī sku gsuṅ thugs kyī gsaṅ chen gsaṅ ba 'dus pa źes bya ba brtag pa'i rgyal po chen po* (P. 81, vol. 3., 200. 4. 2., 69c-71b) à propos de l'explication classique du terme *mantra*, selon laquelle ce mot formé de *man* (esprit) et *tra* (protéger) signifie «protéger l'esprit»: ce qui protège l'esprit ultimement, c'est la compréhension directe de l'absence d'existence en soi des phénomènes, c'est l'accès à l'état de *buddha* auquel le «sens caché» du *mantra* du *Prajñāpāramitāhrdayasūtra* fait allusion.
159. sB. d., p. 704: *Klu sgrub kyis 'di'i sgrub thabs mdzad pa bla med dan 'gros mthun źin / Kun sñiṅ gis rnal 'byor rgyud dan bstun nas grub thabs mdzad pas gdul bya thun moṅ ma yin pa' 'ga' źig la ltos te snags su byas chog go /*

## 2. Relations entre les sūtra et les tantra : continuité et spécificité

Pour justifier ce rapprochement entre *sūtra* et *tantra*, Guñ thañ 'Jam pa'i dbyaṅs fait un exposé convaincant sur les rapports entre *sūtra* et *tantra*, où il souligne leur spécificité et leur complémentarité: les *sūtra* conduisent naturellement aux *tantra*, s'épanouissent en eux<sup>160</sup>, il faut donc les rapprocher voire les mêler<sup>161</sup>, et, selon Kulikapuṇḍarīka, le véhicule de *vajra* conjugue la méthode des *mantra* (*snags kyi tshul*) et la méthode des *pāramitā* (*pha rol tu phyin pa'i tshul*) qui sont, respectivement, de la nature du fruit et de la cause<sup>162</sup>. Il ajoute qu'en dépit de cette relation étroite, il convient, néanmoins, conformément à l'intention du Buddha de s'adapter au degré de maturité spirituelle des disciples<sup>163</sup>, de maintenir une claire distinction entre *sūtra* et *tantra* (*lmantra*).

## 3. Définition et caractères des tantra : spécificité et usage

D'abord, ce qui distingue un *tantra* (*lmantra*) d'un *sūtra* (Guñ thañ 'Jam pa'i dbyaṅs cite à ce sujet les affirmations de Vimalamitra et Atiśa), c'est le fait d'être enseigné en secret de ceux dont les facultés sont faibles (*dbaṅ rtul*) et comme on l'a vu plus haut, c'est un argument en faveur du statut de *tantra* du *Sūtra du Cœur* ou plus vraisemblablement de son *mantra*<sup>164</sup>.

Ensuite, les *sūtra* ne font que partiellement état de cet «ultime» (*mthar thug pa*) qu'on peut obtenir par le chemin des *tantra* (*[gsaṅ ] snags*) du fruit<sup>165</sup>.

160. sB. d., p. 705: *spyir mdo thams cad snags la gzol ba yin /*

161. sB. d., p. 705: *de gñis gcig tu bsre ruṅ bar ma zad nes par 'dres dgos pa yin te /*

162. sB. d., p. 705: *rdo rje theg pa ste snags kyi tshul daṅ pha rol phyin pa'i tshul 'bras bu daṅ rgyu'i bdag ñid gcig tu 'dres par gyur pa'o /*

163. sB. d., p. 705: *'on kyaṅ de'i ched du bya ba'i gdul bya la daṅ po nas snags lugs su byas nas bstan na ston pas mdo snags so sor gsuṅs pa'i dgoṅs pa ma phyed pa daṅ skabs 'chol ba'i skyon du 'gyur /*

164. sB. d., p. 703: Le texte est ici ambigu parce qu'il pourrait s'agir du *Prajñā-pāramitāhṛdayasūtra* ou de son *mantra*: *'o na 'di mdo snags gñis las gaṅ du gtogs sñam na / Bi ma la mi tras dbaṅ rtul la gsaṅ ste bstan pas gsaṅ snags su htags par gsuṅs /*. Le démonstratif 'di devrait désigner néanmoins le *mantra* dont on parle auparavant.

165. *Ibid.*, p. 705: *des na 'bras bu snags lam gyis thob bya'i mthar thug pa de zur tsam bstan kyaṅ /*

En outre, le chemin des *tantra* qualifié de «chemin (utilisant) des méthodes habiles complémentaires» n'est pas enseigné en même temps que le chemin des *sūtra*<sup>166</sup>. En effet, selon Tsoñ kha pa<sup>167</sup>, dans le véhicule des *pāramitā*, la méthode permettant de produire le «fruit», la «Félicité de l'Éveil» (*byañ chub kyi bde ba*), la grande «Félicité du chemin née simultanément», n'est pas enseignée<sup>168</sup> bien que, lorsqu'on parle du «fruit», il soit permis d'expliquer la «Grande Félicité».

Enfin, la présence, dans un texte, d'explications telles que celles qu'on trouve dans les *tantra* à propos du stade du «fruit», ne fait pas, pour autant, relever ce texte du véhicule des *tantra*; il faut, pour cela, que ces explications soient aussi accompagnées d'un exposé du chemin permettant d'y accéder<sup>169</sup>.

Ces caractères autorisant l'appellation de *tantra*, énoncés par Guñ thañ 'Jam pa'i dbyaṅs, sont relativement précis et dénués d'ambiguïté mais que penser de ce qu'implique l'argument selon lequel le *mantra* du *Prajñāpāramitāhrdayasūtra* est un *tantra* parce que Nāgārjuna et Ānandagarbha ont composé deux *sādhana* de niveau *yogatantra* et *anuttarayogatantra* l'utilisant comme base et qu'ainsi, les disciples «non-ordinaires» peuvent le pratiquer comme un *tantra*<sup>170</sup>?

On peut en déduire, bien sûr, que les *tantra* n'ont pas le même «public» que les *sūtra* mais ce qu'il faut surtout noter, c'est que l'usage de cet argument entraîne un renversement de perspective puisque ce n'est plus le statut de *tantra* qui autorise son utilisation comme tel, c'est l'usage qui en est fait qui légitime son statut : est considéré comme *tantra* un texte qui donne lieu à des pratiques tantriques. Le point de vue pragmatique qui inspire cet argument et l'utilisation particulière du *Sūtra du Cœur*, est aussi celui qui inspire une pratique, voire une stratégie plus générale : celle de la transmission et de l'enseignement des *tantra*.

166. *Ibid.*: *snon pa 'debs rgyu'i thabs mkhas kyi lam de dañ po nas mñam du ston pa min pas theg pa so so bar 'gro ba'i phyir te /*

167. Ici (sB. d., pp. 705-706), l'auteur cite le *Rim lña sgron gsal* de Tsoñ kha pa.

168. *Ibid.*, p. 706: */ Rim lña sgron gsal las / phar phyin gyi theg par 'bras bu byañ chub kyi bde ba'i thabs rgyu lam gyi lhan skyes kyi bde ba chen po ma bstan pas / 'bras bu'i skabs su bde ba bśad du chug kyañ theg pa gñis khyad par che bar gsuṅs so /*

169. *Ibid.*: [...] *gsuṅs pa lta bu sñags kyi thun mon ma yin pa'i gnad don re re tsam bstan yañ / de sgrub byed kyi lam dañ bcas te ma gsuṅs pas sñags kyi theg par mi 'gyur pa dañ /*

170. sB. d., p. 704 (v. *supra*, n.159).

#### 4. Typologie des textes, typologie des êtres : d'une problématique de l'articulation à une problématique de la transition

##### 4.1. Souci pédagogique, stratégies et pratiques

Les *sūtra* trouvent donc leur prolongement dans les *tantra* tout en restant distincts de ceux-ci; mais comment se fait cette articulation des uns aux autres?

Les termes de «méthode» (*tshul*), «chemin» (*lam*), «véhicule» (*theḡ pa*), utilisés pour distinguer les uns des autres renvoient à ceux qui utilisent ces méthodes et ces véhicules, empruntent ces chemins: les pratiquants ou disciples et c'est donc par rapport à eux, à leur progression spirituelle que se fait l'articulation des *tantra* aux *sūtra*.

L'idée de gradualisme est, bien sûr, centrale dans le *Mahāyāna*. On sait comment elle l'a emporté au Tibet<sup>171</sup> contre les tendances subitistes. On sait combien sont importantes les notions de petit Véhicule et Grand Véhicule, de «terres» (*bhūmi*; *sa*) et «chemins» (*mārga*; *lam*) ou encore le fait de distinguer les individus suivant leur motivation : ce sont ces considérations ou de similaires qui président à l'organisation, la mise en perspective de la transmission et de l'enseignement des *tantra*.

Ainsi, deux arguments, utilisés pour soutenir le caractère tantrique du *mantra* du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* introduisent une considération capitale dans le fonctionnement des systèmes d'interprétation: la diversité des sortes de disciples. Le premier distingue, comme on l'a vu, parmi les disciples ceux qui ont de «faibles facultés» (*dbañ rtul*), auxquels les *tantra* ne peuvent être enseignés<sup>172</sup>, et le second mentionne les disciples «non ordinaires» (*thun moñ ma yin pa*) susceptibles de pratiquer des *sādhana* dérivés du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*<sup>173</sup>.

171. Cf. P. DEMIÉVILLE: *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le quietisme entre les bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIIIe siècle de l'ère chrétienne*, Paris: P.U.F. 1952; Y. IMAEDA: "Documents tibétains de Touen-houang concernant le concile du Tibet", J.A. CCLXIII (1975): 125-146; D. SEYFORTH RUEGG: *Buddha nature, Mind and the problem of Gradualism in a comparative perspective: On the transmission and reception of Buddhism in India and Tibet*, London: School of Oriental and African Studies 1989.

172. Cf. sB. d., p. 703: *dbañ rtul la gsañ ste bstan pas gsañ sñags su brtags par gsuñs /*

173. sB. d., p. 704: *Klu sgrub kyis 'di'i sgrub thabs mdzad pa bla med dan 'gros mthun žin / Kun sñiñ gis rnal 'byor rgyud dan bstun nas grub thabs mdzad pas gdul bya thun moñ ma yin pa' 'ga' žig la ltos te sñags su byas chog go /*

La distinction «ordinaire» / «non ordinaire» (*thun moñ pa'i / thun moñ ma yin pa'i*: litt. commun / non commun) correspond à des différences d'instruction, de développement spirituel des pratiquants. C'est un souci didactico-sotériologique qui justifie alors la partition *sūtra-tantra*, qui organise leurs rapports et qui légitime le caractère acroamatique des enseignements considérés comme les plus avancés. Deux types de disciples sont distingués : ceux qui ne seraient pas encore prêts ou qui seraient susceptibles de s'effaroucher si on leur parlait de *tantra* et des disciples dotés de la maturité spirituelle requise ou de capacités supérieures.

Sur ce point, Guñ than 'Jam pa'i dbyaṅ décrit très précisément la manière prudente et pragmatique dont procèdent les maîtres spirituels pour guider leurs disciples sur cette Voie des *sūtra* «qui se prolonge dans les *tantra*». Il explique que les disciples de la voie étendue des *sūtra* (*mdo lugs kyi lam rkyan pa*), suivent celle-ci dans la perspective d'atteindre ainsi l'«ultime» (*mthar thug pa*) (i.e. «le fruit»)<sup>174</sup>; quand ils ont obtenu une réalisation suffisante de la voie commune (*thun moñ lam*), on leur enseigne que leur but ne peut être atteint sans la pratique des *tantra*<sup>175</sup>, et on leur enseigne ceux-ci.

Ce qu'il nous dit de la manière d'utiliser le *Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra* comme «texte transitionnel» est plus significatif encore de ce point de vue pragmatique. Par exemple, en ce qui concerne le *mantra* de ce texte, il souligne que, bien qu'il soit possible d'enseigner, quant à son sens, l'intention profonde (*dgoṅs pa'i phugs*) en relation avec ce *mantra*, *il n'est pas nécessairement souhaitable de l'enseigner en disant explicitement (tshig gis), dès le début, de le pratiquer en tant que tantra*. Ici, il est fait référence à des disciples qui pourraient prendre peur si on leur disait qu'il s'agit de *tantra*<sup>176</sup>. Plus loin, par contre, il est fait allusion à

174. C'est-à-dire la «Félicité de l'Éveil», cf. *supra*, p. 213 et n. 168 (sB. d., p. 706).

175. *Ibid.*, p. 705: *des na 'bras bu snags lam gys thob bya'i mthar thug pa de zur tsam bstan kyan / mdo'i ched du bya ba'i gdul bya dan por de mdo lugs kyi lam rkyan pas thob thub pa'i dbaṅ du byas nas bstan cin ṅams su blaṅs te thun moñ lam byaṅ gi rtogs pa skyes zin pa na gzod 'di la snags kyi snon pa žig ma btab par 'bras bu de thob mi nus žes snags lam ston pa ma gtogs /*

176. *Ibid.*, p. 704-705: *don la dgoṅs pa'i phugs snags dan bsres nas ston ruṅ yaṅ / dan po nas snags ltar ṅams su loṅs žes tshig gis ston mi ruṅ no /*. Auparavant, l'auteur a fait allusion à une anecdote concernant un certain Pracandraprabha qui ne pouvait supporter d'entendre parler de beurre mais à qui il fallut en faire absorber sans le lui dire, pour des raisons médicales.

des disciples avec lesquels il n'est pas besoin de prendre autant de précautions : des disciples de capacités supérieures «qui comprennent le sens d'un simple mouvement de tête»<sup>177</sup>.

On voit donc qu'un maître dispose d'une certaine marge de manœuvre. Lorsqu'il a affaire à des disciples à un degré intermédiaire de maturité, des disciples presque prêts mais pas tout à fait, il peut moduler une approche plus souple de vues doctrinales et de pratiques encore inconnues des *vineya* (*gdul bya*) qu'il doit guider, à condition de disposer de textes qui le lui permettent.

#### 4.2. Textes hybrides et hypothèses : de l'ambiguïté comme lieu privilégié d'une didactique de la transition

En effet, parmi les textes canoniques, il existe certains textes dont le statut «hybride» pourrait légitimement (?) autoriser un tel usage. Ainsi, certains *sūtra*, en général courts, conservés dans des recueils de *dhāraṇi* (*gzun*s; formules magiques – celles-ci étant désignées alternativement comme *sūtra* ou *dhāraṇi*) représenteraient, selon J. FILLIOZAT<sup>178</sup>, des formes de passage entre les *sūtra* anciens et la littérature tantrique.

Le *Mañjuśrīmūlakalpa*, par exemple, peut être considéré comme un texte de ce type puisque, bien qu'il soit présenté comme un *mūlatantra* et classé parmi les *tantra*, il est donné par la plupart de ses colophons comme un *mahāyānavaipulyasūtra*<sup>179</sup>.

A l'instar de ces textes, le *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, appelé *sūtra*, contenant un *mantra*<sup>180</sup> considéré comme *tantra*, et classé, à la fois, parmi les *sūtra* et les *tantra*, peut être considéré comme un «texte transitionnel» parce qu'il semble avoir été utilisé pour constituer une transition, une étape introductive, en quelque sorte, une préparation à la pratique des *tantra*.

Le statut du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, comme celui des «textes hybrides» mentionnés plus haut, reste ambigu : *sūtra* ou *tantra*?

La réponse n'est pas donnée. Si Guñ than 'jam pa'i dbyaṅs affirme bien que son *mantra* est de la nature des *tantra*, qu'il est interprétable en

177. Cf. *ibid.*, p. 707: *gzun don lam gyi rim par bsgrigs te gdul bya dbaṅ po śin tu rnon śos mgo smos pa tsam gyis go ba rnam la 'dis ston pa yin no l.*

178. Cf. L. RENOUE et J. FILLIOZAT, *op. cit.*, II, § 2014-2015, pp. 373-374.

179. *Ibid.*

180. D'autres textes canoniques qui sont des *sūtra* contiennent des *mantra*: le *Laṅkāvatārasūtra*, le *Ratnaketaudhāraṇi*, etc.

«sens caché» (*sbas don*) (i.e. renvoie aux *anuttarayogatantra*), néanmoins, il ne dissipe pas toute ambiguïté puisque, parlant des *sādhana* se rapportant au *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, il déclare que ces textes sont bien (en la circonstance) des *tantra* (parce qu'utilisables par des disciples débutant dans la pratique des *tantra*) mais qu'ils ne sont pas nécessairement des *tantra*, en général<sup>181</sup>.

Mais qu'en est-il pour l'autre exemple d'application du «sens caché»?

De même que le *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, *L'Éloge en Vingt et un «Hommage à Tārā»* fait l'objet d'un double classement, son texte en sanskrit est considéré comme un *kriyātantra* et figure dans le chap. III du *Sarvatathāgatamātani* [sic] *Tareviśvakarmabhava-tantra-nāma*<sup>182</sup> et sa traduction tibétaine isolée, sous le titre de *bCom ldan 'das ma sGrol ma yañ dag par rdzogs pa'i sañs rgyas bstod pa gsuñs pa*<sup>183</sup>, est classée parmi les *anuttarayogatantra*. Le 1er Dalaï Lama, dGe 'dun grub pa (1391-1475) le classe parmi les *kriyātantra* et rapporte que ce point fait l'objet d'une polémique en raison d'un commentaire qui l'explique en termes d'*anuttarayogatantra*<sup>184</sup>. Tāranātha en revanche, dont on a vu le commentaire en «sens caché», le considère, et pour cause, comme un *anuttarayogatantra*<sup>185</sup>.

Ces deux points de vue ne sont pas contradictoires et mKhas grub rje (1385-1438), dans son *rGyud sde spyi'i rnam gźag*, éclaire quelque peu les raisons de cette double classification. Il explique que cette double occurrence ne correspond pas à deux textes mais à une double manière de commenter un même texte et rappelle que l'*ācārya* Sūryagupta lui

181. Cf. sB. d., p. 707: *de ltar na 'di'i sgrub thabs rnam kyañ sñags la 'jug rin gyi gdul bya thun moñ ma yin pa de'i dbañ du byas pas de la ltos te sñags yin kyañ spyir sñags yin mi dgos so l*. Ici, le terme exact utilisé pour qualifier les *sādhana* est *sñags*, i.e. *mantra*, mais on ne peut pas dire qu'un texte de *sādhana* est ou non un *mantra*; par conséquent, il faut comprendre *sñags* comme *gsañ sñags* (*mantra secret*) synonyme de *tantra*.

182. *Sarvatathāgatamātani*[sic]*Tareviśvakarmabhava-tantra-nāma*, P. 390, vol.8., 150.3.2-150.4.7 (v. P. ARÈNES, *op. cit.*, p. 202-203, 275-276; en ce qui concerne la graphie *mātani*, v. p.275, n.126).

183. *bCom ldan 'das ma sGrol ma yañ dag par rdzogs pa'i sañs rgyas bstod pa gsuñs pa*, P. 77, vol. 3, 154.2.3-154.4.7 (v. P. ARÈNES, *ibid.*).

184. Cf. dGe 'dun grub pa, *sGrol ma phyag 'tshal ñer gcig gi ſikka* (sic) *rin po che'i phreñ ba*, *The Collected Works*, *gsuñ 'bum*, vol. 6, (CHA), p. 60 (v. P. ARÈNES, *op. cit.*, p. 307).

185. Cf. Tāranātha, *op. cit.*, p. 39 (v. P. ARÈNES, *op. cit.*, p. 335).

même avait commenté ce texte en termes d'*anuttarayogatantra*<sup>186</sup>. Le *tantra* de l'*Éloge en Vingt et un «Hommage à Tārā»* n'est pas le seul *tantra* de ce type : en effet, la *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* a été commenté comme un *yogatantra* par les *ācārya* Līlāvajra et Mañjuśrīkīrti mais le *Vimalaprabhā* et Āryadeva l'expliquent comme un *anuttarayogatantra*<sup>187</sup>.

Apparemment, le problème n'est plus comme pour le *Prajñāpāramitā-hṛdayasūtra*, de justifier le traitement de ce texte comme un *tantra*, puisque l'*Éloge en Vingt et un «Hommage à Tārā»* est un *tantra*. En réalité, cela revient au même puisqu'il s'agit de savoir s'il peut être traité comme un *anuttarayogatantra*, i.e., pour ce qui nous concerne, être commenté en «sens caché» (*sbas don*).

La possibilité de commenter l'*Éloge en Vingt et un «Hommage à Tārā»* en termes d'*anuttarayogatantra* tient-elle à l'origine de cet éloge, et, d'une manière plus générale, un texte est-il un *tantra* par nature ou par destination?

D'abord, l'*Éloge en Vingt et un «Hommage à Tārā»* (*Namastāre ekaviṃśatistotra*), dans ses diverses versions, comporte des colophons différents ce qui pourrait laisser penser qu'il proviendrait d'un texte (ou groupe de textes) autre que le *Sarvatathāgatamātani* [sic] *Tareviśvakarmabhava-tantranāma*<sup>188</sup>. Ensuite, Tāranātha considérant ce dernier *tantra* comme un *tantra* «composé» (*brtsams rgyud*), est d'avis que l'*Éloge en Vingt et un «Hommage à Tārā»* est un *tantra* résumé qui provient d'un autre *tantra* plus développé, le *Roi des tantra de la Libératrice en sept cents sections*<sup>189</sup>. Cette origine particulière pourrait expliquer pourquoi, contrairement au texte dont il fait partie, il serait explicable comme un *anuttarayogatantra*. Enfin pour compliquer le tout, le colophon d'une de ses versions sanskrites le qualifie de *sūtra*<sup>190</sup>.

Il faut noter, néanmoins, que ces variations dans la manière de commenter certains *tantra* ne semblent pas choquer mKhas grub rje et

186. Tōhoku n° 685-1689 (cf. F.D. LESSING et A. WAYMAN: *Mkhas Grub Rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras rGyud sde spyihi rnam par gžag pa rgyas par brjod*, La Haye-Paris: Mouton 1968, p. 127).

187. *Ibid.*, p.127.

188. Cf. P. ARÈNES, *op. cit.*, pp. 283-285.

189. Cf. Tāranātha, *op. cit.*, pp. 79-80 (v. P. ARÈNES, *op. cit.*, p. 285, 380).

190. Celui du texte sanskrit du *bKa'-gyur*, au chapitre III du *Sarvatathāgatamātani* [sic] *Tareviśvakarmabhava-tantra-nāma*, P. 390, vol. 8, 150.4.6-4.7 (v. P. ARÈNES, *op. cit.*, p. 283).

que Tāranātha, lorsqu'il mentionne ses doutes quant à l'origine de l'*Éloge en Vingt et un «Hommage à Tārā»*, ne le fait pas pour justifier son interprétation en termes d'*anuttarayogatantra*; au contraire, quand il explique sa méthode, on a le sentiment que, comme commentateur, il dispose d'une relative liberté:

Celui-ci, je l'ai expliqué le plus souvent en accord avec deux commentaires [...] composés par des érudits indiens, ainsi qu'avec le contenu du *Grand Commentaire de Tantra* de Dīpaṃkaraśrī[jñāna]. Lorsque ceux-ci présentaient quelques discordances avec les instructions du *Vajrayoga*, j'ai composé mon propre commentaire [...]. Me conformant à l'adage selon lequel, pour comprendre un *tantra*, il faut avoir recours à un autre *tantra*, j'ai commenté celui-ci en me référant au *Vajrayoga*<sup>191</sup>.

En tout cas, il est bien difficile de dire si l'*Éloge en Vingt et un «Hommage à Tārā»* est un ancien *sūtra* transformé en *tantra* ou bien s'il a toujours été un *kriyātantra*, ou encore, si c'est un *kriyātantra* doté d'un sens accommodatrice d'*anuttarayogatantra*, ou même s'il a toujours été le support de deux types de pratique. Ce qu'on peut constater, c'est que, de même que pour le *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* le «sens caché» (*sbas don; garbhyārtha*), permet de ménager une transition entre les *sūtra* et les *tantra*, de même, pour le *Namastāre ekaviṃśatistotra*, le «sens caché» permet de transformer un texte de *kriyātantra* (ou utilisé pour des pratiques de *kriyātantra*), en support de pratique d'*anuttarayogatantra*. Ce faisant, il établit une continuité entre les *tantra* inférieurs et les *tantra* supérieurs, l'usage d'un même texte constituant une manière de transition susceptible de rassurer les disciples auxquels le «sens commun» n'aurait pas suffi<sup>192</sup>.

Le «sens caché», dans ce type d'usage, est particulièrement utile parce que, tout en demeurant orthodoxe, il n'est pas fixé dans sa formulation même, voire l'opportunité de celle-ci<sup>193</sup>, parce qu'il est à la discrétion du maître spirituel qui en est le seul détenteur, parce qu'il fonctionne comme un «sens accommodatrice». Cet usage, en tout cas en ce qui concerne le *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, est attesté en Inde à partir du

191. Cf. Tāranātha, *op. cit.*, p. 70 (v. P. ARÈNES, *op. cit.*, pp. 370-371).

192. Cf. *supra*, les «quatre explications», le «sens commun», p. 187 et n. 62.

193. Il existe une version du commentaire de Tāranātha, le *sGrol bstod rab gsal me lon*, par Yon phun tshogs kyi dpal ba, où tout ce qui concerne le «sens caché» est enlevé et qui est destinée à «tous ceux dont l'intelligence est inférieure» (v. P. ARÈNES, *op. cit.*, p. 334).

VIIIe s.<sup>194</sup> mais il reste à savoir si sa pratique était exceptionnelle ou non.

Il constitue, au moins dans quelques cas évoqués ici, un instrument commode, adaptable, herméneutique mais plus proprement maïeutique, des enseignements acroamatiques des *tantra*.

194. Cf. *supra*, p. 210 et n. 155; Vimalamitra (VIIIe s.) a composé un commentaire intitulé *Prajñāpāramitāhṛdayaṣīkā*, P. 5217 (cf. D. LOPEZ, *op. cit.*, pp. 8-9).

## Bibliographie des ouvrages cités

1. *Études*

- Arènes, P. 1996: *La Déesse sGrol ma (Tārā)*, Orientalia Analecta Lovaniensia, Louvain: Peeters.
- Benveniste, E. 1966 : *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Paris: Gallimard.
- Broido, M. 1982: "Does Tibetan hermeneutics throw any light on Sandhābhāṣa?" *Journal of the Tibet Society* 2: 1-39.
- 1983: "Some Tibetan methods of explaining the tantras", dans *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, éd. par E. Steinkellner et H. Tauscher, Vienne.
- 1984: "Abhiprāya and Implication in Tibetan linguistics", *Journal of Indian Philosophy* 12: 1-33.
- 1985: "Intention and suggestion in the Abhidharmakośa: Sandhābhāṣā revisited", *Journal of Indian Philosophy* 13: 327-381.
- 1988: "Killing, Lying, Stealing and Adultery: A Problem of Interpretation in the Tantras", in *Buddhist Hermeneutics*, édité par Donald S. Lopez, Honolulu: Kuroda Institute – University of Hawaiï Press, pp. 71-118.
- Cabezón, J. I. 1994: *Buddhism and language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, Albany: State Univ. of New York Press.
- Demiéville, P. 1952: *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le Quiétisme entre les bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIIIe siècle de l'ère chrétienne*, Paris: P.U.F.
- Empson, W. 1969: *The Structure of complex words*, Londres: Chatto and Windus.
- Firth, J.R. 1957: *Papers in Linguistics (1934-1951)*, Londres: Oxford University Press.
- Genette, G. 1992: *Palimpsestes* (1ère éd.: 1982), Paris: Le Seuil (Points Essais).
- Imaeda, Y. 1975: "Documents tibétains de Touen-houang concernant le concile du Tibet", *Journal Asiatique* CCLXIII: 125-146.
- Katsumi Mimaki et Tōru Tomabechi (éd.) 1994: *Pañcakrama Sanskrit and Tibetan Texts Critically Edited with Verse Index and Facsimile Edition of the Sanskrit Manuscripts*, Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco.
- Kelsang Gyatso (Geshe) 1986: *Claire Lumière de Félicité, le Mahamudra dans le Bouddhisme du Vajrayana*, trad. de G. Million et G. Driessens, Editions Dharma.
- Lalande, A. 1976 (réed.): *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris: P.U.F.
- Lamotte, E. 1944: *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, Louvain: Bureaux du Muséon, t. I.

- 1949: "Critique d'interprétation dans le bouddhisme", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'Histoire Orientale et Slave* 9: 341-361.
- 1973: *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga* (Mahāyānaśaṃgraha), Louvain la Neuve: Institut orientaliste.
- Lati Rinpoché et Hopkins, J. (et alii) 1980: *La Mort, l'État Intermédiaire et la Renaissance dans le Bouddhisme Tibétain*, (trad. G. Driessens) Peymeinade: Editions Dharma (1ère éd., 1979).
- Lessing F.D. et Wayman, A. 1968: *Mkhas Grub Rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras rGyud sde spyihi rnam par gzhag pa rgyas par brjod*, La Haye-Paris: Mouton.
- Lopez, D. 1990: *The Heart Sūtra explained: Indian and Tibetan commentaries*, Delhi: Śrī Satguru Public.
- Matsunaga, Y. 1964: "A Doubt to Authority of the Guhyasamāja-Ākhyāna-tantras", in *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 12: 16-25 / 844-835.
- Monier-Williams 1995 (1ère éd. 1899): *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Porcher, M.C. 1978: *Figures de style en sanskrit, Théorie des Alamkārasāstra*, Paris: Collège de France, Institut de Civilisation Indienne.
- Rahula, W. 1971: *Le Compendium de la Super-Doctrine (Philosophie), (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga*, trad. et annoté, Paris: E.F.E.O.
- Renou, L. et Filliozat, J. (et alii) 1985 (1ère éd. 1953): *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, Paris: École Française d'Extrême-Orient, t. II.
- Seyfort Ruegg, D. 1981: "Deux Problèmes d'exégèse et de pratique tantriques selon Dīpaṅkaraśrījñāna et le Paiṅḍapātika de Yavadvīpa: Suvarṇadvīpa" in M. Strickmann (éd.) *Tantric and Taoist studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 1, Mélanges chinois et bouddhiques vol. XX, Bruxelles: Institut belge des Hautes études chinoises, pp. 212-227.
- 1985: "Purport, implicature and presupposition: Sanskrit *abhiprāya* and Tibetan *dgoṅs pa / dgoṅs gzi* as hermeneutical concepts", *Journal of Indian Philosophy* 13: 309-325.
- 1986: "Allusiveness and obliqueness in Buddhist texts: *saṃdhā, saṃdhi, saṃdhyā* and *abhisamdhi*", *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris: Institut de Civilisation indienne, pp. 295-325.
- 1989: *Buddha nature, Mind and the problem of Gradualism in a comparative perspective: On the transmission and reception of Buddhism in India and Tibet*, Londres: School of Oriental and African Studies, University of London.
- 1995: "Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism", JIABS 18.2.
- Stein, R.A. 1972: *Vie et chants de 'Brug pa Kun legs, le yogin*, Paris: G. P. Maisonneuve et Larose.

- Steinkellner, E. 1978: "Remarks on Tantristic hermeneutics", dans *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium* (1976) édité par Louis Ligeti, Acta Orientalia Hungarica, 1978 Akademiai Kiado, Budapest.
- 1980: "Literary source for late 18th-century spoken Tibetan (amdowa)", *Acta Orientalia*, t. XXXIV.
- Thurman, R. 1988: "Vajra Hermeneutics" in *Buddhist Hermeneutics* édité par Donald S. Lopez, Honolulu: Kuroda Institute University of Hawai'i Press, pp. 119-148.
- Todorov, T. et Ducrot, O. 1972: *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris: Éditions du Seuil.
- Vostrikov, A. I. 1970: *Tibetan Historical literature*, Soviet Indology Series 4, Calcutta: Indian Studies Past and Present.
- Wayman, A. 1973: *The Buddhist Tantras, Light on Indo-Tibetan Esotericism*, London: Routledge and Kegan.

## 2. Textes canoniques :

*bKa' 'gyur*

- Guhyasamājatantra* = *Sarvatathāgatakāyavākcittarahasyaguhyasmājanāmamahākalparāja*; *De bzin gsegs pa thams cad kyi sku gsun thugs kyi gsañ chen gsañ ba 'dus pa zes bya ba brtag pa'i rgyal po chen po*, P. 81, vol. 3, 174. 3. 5-203. 2. 1 (Tōhoku n° 442-443).
- bCom ldan 'das ma sGrol ma yañ dag par rdzogs pa'i sañs rgyas bstod pa gsun pa*, P. 77, vol. 3, 154.2.3.-154.4.8 (trad. tib. du *Namastāre-ekaviṣṭati*).
- Bhagavatī-prajñā-pāramitā-hṛdaya*; *bcom ldan 'das ma ses rab pha rol tu phyin pa'i sñiñ po*, P. 160, vol. 6, 166.1.7-166.4.5 (Tōhoku n° 21); trad. E. Conze, dans *Buddhist Wisdom Books*, New York: Harper and Row 1972.
- Caturdevīparipṛcchātantra*; *lHa mo bsis yoñs su šus pa*, P. 85, vol. 3, 254.1.5-255.4.8 (Tōhoku n° 446).
- Vajrajñānasamuccaya-nāma-tantra*; *Ye ses rdo rje kun las btus pa*, P. 84, vol. 3, 252.3.2-254.1.5 (Tōhoku n° 447).
- Vajramālātantra* = *ŚrīVajramālābhīdhānamahāyogatantra-sarvatantrahṛdayarahasyavibhaṅga-iti*, P. 82, 203.2.1-231.4.2 (Tōhoku n° 445).
- Sandhivyākaraṇanāmatantra*; *dGoñs pa luñ bstan pa ses bya ba'i rgyud*, P. 83, 231.4.2-252.3.2 (Tōhoku n° 444).
- Sarvatathāgatamātani*[sic]*Tareviśvakarmabhava-tantra-nāma*; *De bzin gsegs pa thams cad kyi yum sGrol ma las sna tshogs 'byuñ ba zes bya ba'i rgyud*, P. 390, vol. 8, 149.3.5-155.5.8 (Tōhoku n° 726) contenant le texte sanskrit du *Namastāre-ekaviṣṭati* (150. 3. 2-150. 3. 7).

*bsTan 'gyur*

- Asaṅga *Abhidharmasamuccaya; Chos mñon pa kun las btus pa*, P. 5550, vol. 112, 236.4.2-272.5.2 (Tōhoku n° 4049).
- Asaṅga *Mahāyānasamgraha; Theg pa chen po bsdu pa*, P. 5549, vol. 112, 215.1.1-236.4.2 (Tōhoku n° 4048).
- Aśvaghōṣa *Gurupañcāśikā; Bla ma lña bcu pa*, P. 4544, vol. 81, 205.2.7-206.2.3 (Tōhoku n° 3721).
- Candrakīrti *Pradīpodyotana-nāma-ṭīkā; sGron ma gsal bar byed pa zes bya ba'i rgya cher bśad pa*, P. 2650, vol. 60, 23. 1.1-117.3.7 (Tōhoku n° 1785).
- Nāgārjuna *Pañcakrama; Rim pa lña*, P. 2667, vol. 61, 288. 3. 7-293. 5. 1 (Tōhoku n° 1802).
- Bhavyakīrti *Pradīpodyotanābhisamdhīprakāśikā-nāma-vyākhyāṭīkā; sGron ma gsal bar byed pa'i dgoṅs pa rab gsal zes bya ba bśad pa'i ṭīkā*, P. 2658, vol. 60, 239.1.1-fin du vol. (Tōhoku n° 1793).
- Vimalamitra *Āryaprajñāpāramitāhṛdayaṭīkā; 'Phags pa ses rab kyi pha rol tu phyin pa'i sñiñ po'i rgya cher bśad pa*, P. 5217, vol. 94, 278.3.5-285.2.2 (Tōhoku n° 818).

3. *Ouvrages tibétains*

- Krañ dbyi sun (*et alii*): *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, Mi rigs dpe skrun khang 1985.
- Guñ than 'jam pa'i dbyaṅs (1762-1823): *Dus gsum rgyal ba'i spyi gzugs rje btsun dKon mchog 'jigs med dbaṅ po'i źal sna nas kyi rnam par thar pa rgyal sras rgya mtsho 'i 'jug ñogs* dans *The Collected Works of dKon mchog 'Jigs med dbaṅ po*, vol. 1, reproduced from prints from Bla brang kra bśis 'khyil. New Delhi: Ngawang Gelek Demo 1974, pp. 1-555.
- *rJe btsun dKon mchog 'jigs med dbaṅ po'i gsañ ba'i rnam thar*, dans *The Collected Works of dKon mchog 'Jigs med dbaṅ po*, vol. 1, reproduced from prints from Bla brañ kra bśis 'khyil. New Delhi: Ngawang Gelek Demo 1974, pp. 557-566.
- *Ses rab sñiñ po'i snags kyi rnam bśad sbas don gsal ba sgron me*, dans *The Collected Works of Guñ than dKon mchog bstan pa'i sgron me*, vol. 1, New Delhi: Ngawang Gelek Demo 1971 pp. 682-715.
- dGe 'dun grub pa (1391-1475): *sGrol ma phyag 'tshal ñer gcig gi ṭikka rin po che'i phreñ ba*, *Collected Works, gsuñ 'bum*, vol. 6 (CHA), pp. 59-73, Gangtok: Dodrup Lama Sangye 1981.
- 'Gos lo tsā ba Gzön nu dpal (1392-1481): *Bod kyi yul du chos dañ chos smra ba ji ltar byuñ ba'i rim pa deb ther sñon po*, *Mi rigs dpe skrun khang*, 1984 (trad. N. G. Roerich, *The Blues Annals*, Delhi: Motilal Banarsidass 1976 (1ère éd. 1949)).

- rGyal mkhan po Grags pa rgyal mtshan (1762-1837): *rJe bla ma mtshan brjod par dga' ba dkon mchog bstan pa'i sgron me dpal bzañ po'i rtogs pa brjod pa no mtshar lha'i rol mo mkhas pa'i yid 'phrog*, *The Collected Works of rGyal mkhan po Grags pa rgyal mtshan*, vol. 5 (Institute of Peoples of Asia, Baradin Collection n° 5).
- Tāranātha (1575-1635?) *sGrol ma'i 'grel pa*, *The Collected Works of Jo nan rje btsun Tāranātha*, vol. 12, Sman rtsis shes rig Dpemjod[sic], Leh: 1985, ff 553-581. Le texte utilisé ici est sans mention d'éditeur.
- *sGrol ma'i lo rgyus*, *The Collected Works of Jo nan rje btsun Tāranātha*, vol. 12, sSman rtsis shes rig Dpemjod [sic], Leh: 1985, pp. 513-551.
- Bu ston rin chen grub (1290-1364): *dPal gsañ ba 'dus pa'i ũikka sGron ma rab tu gsal ba*, *The Collected Works of Bu ston*, part 9, *gSuñ 'bum*, vol. TA, edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, International Academy of Indian Culture, New Delhi 1967, pp. 141-170.
- Brag dgon Źabs druñ dKon mchog bsTan pa rab rgyas (1801-?): *Yoñs rdzogs bstan pa'i mña' bdag rje btsun bla ma rdo rje 'chañ dkon mchog rgyal mtshan dpal bzañ po'i žal sña nas kyi rnam thar 'dod 'jug ñogs*, *The Collected Works of dBal mañ dKon mchog rGyal mtshan*, vol. 10 (Institute of Peoples of Asia, Baradin Collection n° 6).
- dBal mañ dkon mchog rgyal mtshan (1764-1863): *rGyud sde bži spyi'i don rnam par bžag pa sñags pa'i 'jug pa'i sgo*, vol. 5, *The Collected Works of dBal mañ dKon mchog rGyal mtshan*, reproduction de l'édition de A mchog dGa' ldan chos 'khor gliñ, New Delhi: Gyaltan Gelek Namgyal 1974, pp.1-139.
- *Jam dbyañs bla ma rje btsun dKon mchog bstan pa'i sgron me'i rnam par thar pa brjod pa'i gnam dad pa'i padma bśad pa'i ñin byed*, *Collected Works of dBal mañ, dkon mchog rGyal mtshan*, vol. 6 (Institute of Peoples of Asia, Baradin Collection n° 6).
- Tsoñ kha pa Blo bzañ grags pa (1357-1419): *rGyud kyi rgyal po dpal gsañ ba 'dus pa 'i man ñag Rim lña rab tu gsal ba'i sgron me šes bya ba*, P. 6167, vol. 158-159, 169. 1.1-81.1.1.
- *Drañ ba dañ ñes pa'i don mam par phye ba'i bstan bcos Legs bśad sñin po šes bya ba*, P. 6142, vol. 153, 168.4.8-209.3.4.
- *dPal gsañ ba 'dus pa'i bśad pa'i rgyud Ye šes rdo rje kun las btus pa'i rgya cher bśad pa rGyud bśad thabs kyi man ñag gsal bar bstan pa žes bya ba*, P. 6198, vol. 160, 150.5.6-173.1.8 (Tōhoku n° 5286).
- *rGyal ba khyab bdag rdo rje 'chañ chen po'i lam gyi rim pa gsañ ba kun gyi gñad rnam par phye ba*, P. 6210, vol. 161, 53.1.1-fin du vol. (Tōhoku n° 5281) (trad.: J. Hopkins, *Tantra in Tibet, The Great Exposition of Secret Mantra by Tsong ka pa*, *The Wisdom of Tibet* 3, London: George Allen & Unwin 1977).

- [dPal gsañ ba 'dus pa'i rgya cher bśad pa Sgron ma gsal bar byed pa śes hya ba slob dpon Zla ba grags pa mdzad pa'i mtshan gyis gsal bar bśad pa], P. 6166, vol. 158, 1.1.1-169.1.1 (Tōhoku n° 5282, titre différent: rGyud thams cad kyi rgyal po dpal gsañ ba 'dus pa'i rgya cher bśad pas sgron ma gsal ba'i tshig don ji bzin 'byed pa'i mtshan gyi yañ 'grel)

Yon phun tshogs kyi dpal ba: sGrol bstod rab gsal me loñ, Bla brañ Kra bśis 'khyil, Fonds Migot de la bibliothèque de l'EFEO (T. 0240).

Rab brtan, dGes shes T.: Drañ nes rnam 'byed legs bśad sniñ po dka' gnad rnamś mtshan bur bkod pa gzur gnas dka' ston, reproduction par Lhun grub chos grags, Delhi 1978.