

# Revue d'Etudes Tibétaines



# Revue d'Etudes Tibétaines

numéro dix — Avril 2006

ISSN 1768-2959

**Directeur :** Jean-Luc Achard

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

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

## Périodicité

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

## Participation

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

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

Les documents doivent parvenir sous la forme de fichiers Word 98, dans une disquette MAC (exclusivement), un disque Zip ou un CD-rom.

## Comptes-rendus

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

## Langues

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

La *Revue d'Etudes Tibétaines* est publiée par l'UMR 7133 du CNRS, Paris, dirigée par Alain Thote.





## Revue d'Etudes Tibétaines

---

*numéro dix — Avril 2006*

**Ester Bianchi**

Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava — Traduzione e glossario della version cinese di Nenghai (Parte II)

*page 4*

---

**Bryan Cuevas**

Some Reflections on the Periodization of Tibetan History

*Page 44*

---

**Cathy Cantwell & Rob Mayer**

Two Proposals for Critically Editing the Texts of the *rNying ma'i rGyud 'bum*

*Page 56*

---

**Anne Chayet**

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

*page 71*

---

**Nathan W. Hill**

The Old Tibetan Chronicle — Chapter I

*page 89*

---

**SĀDHANA DELLA DIVINITÀ SOLITARIA YAMĀNTAKA-VAJRABHAIRAVA  
TRADUZIONE E GLOSSARIO DELLA VERSIONE CINESE DI NENGHAI  
(PARTE II)\***

**Ester Bianchi, Università degli Studi di Venezia**

**M**EDITAZIONE SUL PRENDERE LA VITA COME SENTIERO (9) [12b10]<sup>1</sup>  
Dalla sillaba *āḥ*<sup>2</sup> posta sul (mio) cuore si manifesta un *maṇḍala* solare,<sup>3</sup> che emette raggi di luce per convocare dalle loro dimore abituali nelle dieci direzioni (le quarantanove divinità della causa): Vairocana (Piluo 毗盧佛) e tutti i Tathāgata Buddha,<sup>4</sup> Vajratīkṣṇa (Jingangli 金剛利) e tutti i Bodhisattva, Vajrāṅkuśa (Jinganggou 金剛鉤) e tutti i *vidyā-*

\* La prima parte della traduzione del “Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava” (Nenghai 能海, *Wenshu Daweide jingang benzun xiuxing chengjiu fa* 文殊大威德金剛本尊修行成就法) è stata pubblicata in *Revue d'Etudes Tibétaines*, 08, 2005, pp. 4-39.

<sup>1</sup> Si tratta della contemplazione del *nirmāṇakāya*: “La terza pratica *yogica* concerne il prendere la vita come sentiero del *nirmāṇakāya*” (Nenghai, *Commentario*, p. 43a). Anche in questo caso il testo distingue tre fasi: “Il momento del ‘corpo’ (o ‘base’) concerne l’ingannevole ruota del *saṃsāra* e permette di purificare la vita. Il momento della ‘via’ concerne l’assunzione del *nirmāṇakāya* grossolano [...] e permette di renderlo eroico portando a maturazione le buone radici per recare beneficio agli esseri senzienti. Il momento del ‘frutto’ concerne l’(effettiva) trasformazione del *saṃbhogakāya* in *nirmāṇakāya* e permette di convertire tutte le azioni di sottomissione svolte dal praticante in una forza prodigiosa” (*ibidem*). I diversi momenti della meditazione sul prendere la vita come sentiero sono messi in relazione con le cinque forme di saggezza, a loro volta rappresentate dal ‘mantra del cuore in cinque sillabe di Mañjuśrī’ (*Wenshu wuzi xin zhou* 文殊五字心咒). Le cinque saggezze sono dettagliatamente spiegate nel *Commentario* (pp. 47a-50a). Sulla corrispondenza tra le cinque fasi della trasformazione e le cinque saggezze, vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, *op. cit.*, p. 83. I contenuti della sezione “Meditazione del prendere la vita come sentiero” sono molto simili all’inizio del quarto capitolo del *Vajramahābhairava-tantra*. Per un confronto, vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>2</sup> “La visualizzazione della sillaba *āḥ* genera la saggezza simile allo specchio (san. *ādarśana-jñāna*, cin. *dayuan jing zhi* 大圓鏡智)” (Nenghai, *Commentario*, p. 46b).

<sup>3</sup> “La visualizzazione del vasto ed immenso *maṇḍala* solare genera la saggezza primordiale dell’equanimità (san. *samatājñāna*, cin. *pingdeng xing zhi* 平等性智)” (Nenghai, *Commentario*, p. 46b).

<sup>4</sup> Nel testo tibetano ricorre unicamente il termine *sangs rgyas*, “Buddha”, senza alcun riferimento ai Tathāgata.

rāja, Vajrasattvāmikā (Jingang saduo nüshen 金剛薩埵女身) e tutte le *vidyā-dharā* [Figura 4].<sup>5</sup>

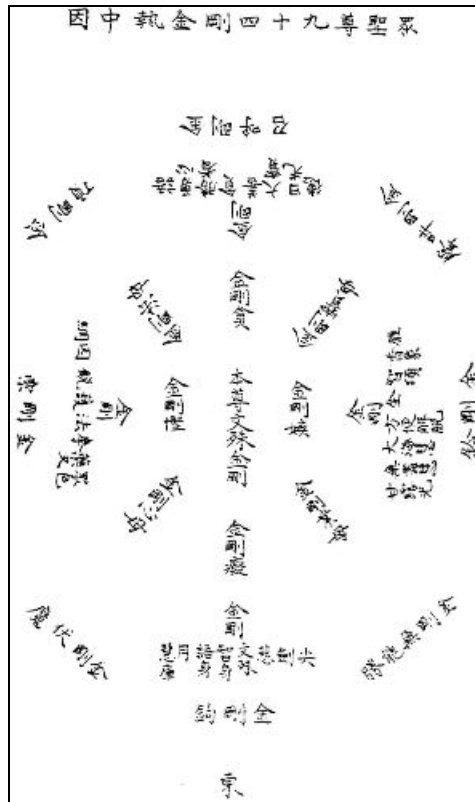


Fig. 4

Disposizione delle quarantanove divinità (fase della causa)

Essi scendono nel *bodhimaṇḍa* e si dissolvono senza residuo nel *maṇḍala* solare posto nel centro del corpo di Mañjuśrī. Il *maṇḍala* solare e il corpo di Mañjuśrī si trasformano in luce, per poi divenire un immenso disco solare capace di illuminare completamente centinaia di migliaia di *yojana*.<sup>6</sup> Al di

<sup>5</sup> L'immagine, tratta dal *Commentario* (p. 51b), mostra la disposizione delle quarantanove divinità del *maṇḍala* di Vajrabhairava della fase della 'causa' (cin. *yin* 因): "Il disco solare emette una luce dilagante per invitare i Buddha, i Bodhisattva e tutte le divinità della causa nelle dieci direzioni. Le quarantanove divinità, ognuna delle quali manifesta i caratteri della potenza e della quiete, si manifestano (nell'ordine) descritto nella figura: Vairocana e gli altri Buddha sono nel numero di cinque; Vajratīkṣṇa e gli altri Bodhisattva nel numero di trentadue, Vajrāṅkuṣa e gli altri *vidyārāja* nel numero di otto, Vajrasattvāmikā e le altre *vidyā-dharā* nel numero di quattro. Il colore dei loro corpi e gli oggetti tenuti tra le loro mani si differenziano nel seguente modo: le divinità che risiedono nella direzione est e sud-est sono di colore blu e tengono nella mano destra un *vajra*; le divinità che stanno a sud e sud-ovest sono di colore giallo e tengono nella mano destra un gioiello *maṇi*; le divinità che risiedono a ovest e a nord-ovest sono di colore rosso e sorreggono con la mano destra un fiore di loto; (infine) le divinità che si trovano a nord e a nord-est sono verdi e tengono nella mano destra un doppio *vajra*. Con il braccio sinistro abbracciano tutte la propria *mudrā*, oppure sorreggono una campanella. Questa è la descrizione dell'apparizione delle divinità del campo dei meriti" (*ibidem*, pp. 51a-51b).

<sup>6</sup> Lo *yojana* è un'unità di misura indiana che corrispondeva anticamente alla distanza percorsa dalle armate reali in un giorno di marcia. Il *Commentario* (p. 52a) specifica che la

sopra di tutto ciò vi è una sillaba *hūṃ* di colore blu scuro, che emette raggi di luce di cinque colori per invitare nuovamente l'assemblea delle divinità, composta da Buddha, Bodhisattva, *krodha* e *vidyārāja*,<sup>7</sup> a discendere nel *bodhimaṇḍa*<sup>8</sup> e a fondersi nella sillaba *hūṃ*.<sup>9</sup>

La sillaba *hūṃ* si trasforma in un *vajra* spaventoso di colore nero, con nove punte ricurve, raggi di luce di cinque colori e una sillaba *hūṃ* come contrassegno al suo centro. In una nuova trasformazione essa emette dei piccoli e sottili *vajra*, che si trasformano nell'assemblea delle divinità composta da tutti i Buddha, i Bodhisattva, i *krodha* e i *vidyārāja* [Figura 5].<sup>10</sup>

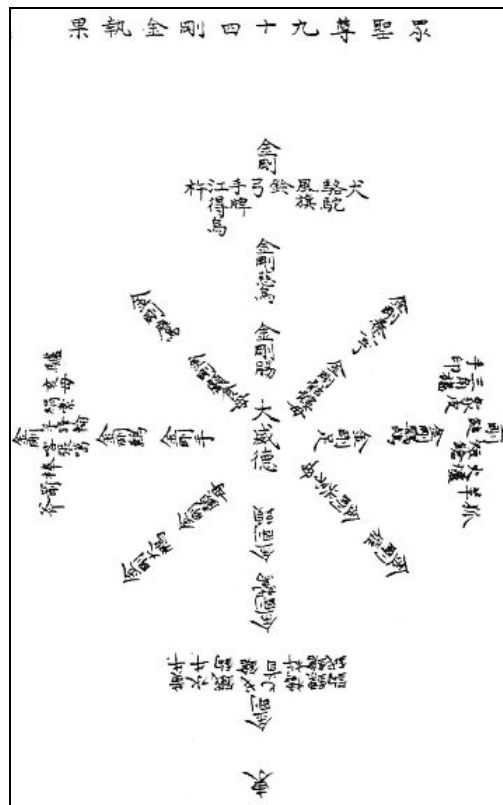


Fig. 5

Disposizione delle quarantanove divinità (fase del frutto)

distanza indicata nel testo è di quattro milioni di *li*. Le ultime due frasi sono più sintetiche nel testo tibetano: "Assieme a Mañjuśrī essi entrano nel sole e in tal modo il *maṇḍala* solare emana raggi di luce che pervadono centinaia di migliaia di *yojana*".

<sup>7</sup> Nel testo tibetano, qui e nel paragrafo successivo, al posto dei *vidyārāja* figurano i *vidyā-dhara*.

<sup>8</sup> Il riferimento al *bodhimaṇḍa* è assente nel testo tibetano.

<sup>9</sup> "La visualizzazione della sillaba *hūṃ* e delle divinità genera la saggezza della visione discriminante (san. *pratyavekṣaṇajñāna*, cin. *guangcha zhi* 觀察智) (Nenghai, *Commentario*, p. 46b).

<sup>10</sup> L'immagine, tratta dal *Commentario* (p. 51b), mostra la disposizione delle quarantanove divinità della fase del 'frutto' (cin. *guo*, tib. 'bras bu): "In tal modo si trasforma la saggezza della causa nelle cinque saggezze del frutto" (*ibidem*, p. 52b).

(Le quarantanove divinità del frutto) riempiono lo spazio come (gocce di) pioggia o grani di miglio.<sup>11</sup> Il *maṇḍala* solare salva (*du* 度)<sup>12</sup> ampiamente gli esseri viventi, conducendoli ad ottenere il frutto supremo di Vajrabhairava.<sup>13</sup> Infine ogni cosa si riunisce in un'unica entità ed è assorbita all'interno del prezioso *vajra*.

A questo punto il sole, la luna, il *vajra* e la sillaba (*hūṃ*) si fondono e trasformano in un sedile composto da una luna, un sole e un fiore di loto dai molteplici colori, sopra il quale io (emerge come) il grande Yamāntaka-Vajrabhairava detentore del *vajra* (*chi jingang* 持金剛) della fase del frutto, con il corpo di colore blu notte (*qinghei* 青黑),<sup>14</sup> nove facce, trentaquattro braccia<sup>15</sup> e sedici gambe. Sono in posizione eretta, con la parte sinistra del corpo tesa e la destra inclinata su sé stessa.

\* Questa è la via del compimento delle cinque saggezze e il metodo perfetto del nascere detentore del *vajra* dello (stadio del) frutto come sentiero del *nirmāṇakāya* (*chusheng guochi jingang huashen dao* 出生果持金剛化身道).<sup>16</sup>

#### 10) DESCRIZIONE DI VAJRABHAIRAVA [13b3]<sup>17</sup>

Con l'abilità di divorare il trimundio, lancio un urlo: *ha ha*<sup>18</sup> [in cinese]! Faccio vibrare la lingua arrotolata su sé stessa,<sup>19</sup> (mostro) denti aguzzi<sup>20</sup> e

<sup>11</sup> "La visualizzazione del grande *vajra* e dei piccoli *vajra* che divengono gli esseri (del *maṇḍala*) genera la saggezza dei grandi realizzati (san. *kṛtyānuṣṭhānājñāna*, cin. *youyi chengjiu zhi* 有義成就智)" (Nenghai, *Commentario*, p. 46b). Nel testo tibetano così come nel *tantra* radice non ricorre la metafora della pioggia.

<sup>12</sup> Nel testo tibetano compare il termine *smin pa* ("maturare").

<sup>13</sup> "La visualizzazione della realizzazione del detentore del *vajra* della fase del frutto genera la saggezza primordiale del *dharmadhātu* (san. *dharmadhātuprakṛtijñāna*, cin. *fajie tixing zhi* 法界體性智)" (Nenghai, *Commentario*, p. 46b).

<sup>14</sup> D'ora in poi tradurremo *qinghei* con 'blu notte', per distinguerlo dalle altre gradazioni di blu presenti nel testo: *lan*, 'blu', e *qing*, 'blu scuro', e dal colore nero (*hei* 黑). Secondo l'iconografia tradizionale il corpo di Vajrabhairava è di colore blu notte, ad indicare che la sua conoscenza è vasta come lo spazio. Il *Commentario* (pp. 55b e 63a) descrive questo colore come un blu molto scuro (*shenlan* 深藍 e *ganqing* 紺青), e più precisamente come la tonalità delle nubi nere di un giorno di tempesta, e spiega che "ha la funzione di mostrare che nel cuore si susseguono profondi sentimenti di amore e simpatia nei confronti delle cose del mondo, e che il *dharmadhātu* è immutabile".

<sup>15</sup> "(La divinità) presenta trentaquattro mani e braccia, suddivise in diciassette braccia sulla destra e diciassette sulla sinistra. Le due mani principali sorreggono una mannaia e una calotta cranica; le braccia rimanenti sono disposte in due fila sovrapposte di otto braccia ciascuna su entrambi i lati, come (i raggi di luce emanati attraverso) un recipiente di bambù" (Nenghai, *Commentario*, p. 56a).

<sup>16</sup> Il testo tibetano recita più semplicemente: "prendere la vita come sentiero del *nirmāṇakāya*".

<sup>17</sup> La "Descrizione di Vajrabhairava" è già stata tradotta, senza annotazione, in Ester Bianchi, "Yamāntaka: il 'Vincitore della Morte' nel Buddhismo tantrico cinese e tibetano", in Monia Marchetto (a cura di), *Le maschere di Dio. L'ira del Cielo: dèi terrifici e angeli sterminatori*, 2006 (in corso di stampa). I contenuti di questa sezione del *sādhana* sono pressoché identici a quelli del quarto capitolo del *Vajramahābhairava-tantra* (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., pp. 37-42 e pp. 95-99 per il testo tibetano). Per quanto concerne la terminologia tibetana, nel glossario finale si è pertanto tenuto conto anche di questo testo oltre che del *sādhana* di sKyabs rje Pha bong kha bDe chen sNying po.

<sup>18</sup> Tra le quattro (o otto) forme di 'riso eroico' (san. *vīrahasya*) delle divinità buddhiste, il suono *ha ha* "serve ad arrestare demoni e nemici" (Nenghai, *Commentario*, p. 56b). Le otto

(assumo) con la bocca e le sopracciglia aggrottate un'espressione collerica. Ho rosse sopracciglia simili alla deflagrazione della fine di un *kalpa*<sup>21</sup> e irti capelli arancioni.<sup>22</sup> Di tutte le divinità terrifiche, siano esse mondane o sovramondane (*shi chushi tianshenmo* 世出世天神魔), non ve n'è alcuna a cui non incuta terrore (*weifu* 畏伏).<sup>23</sup> Emetto un suono roboante come un tuono.<sup>24</sup> *phem* [in cinese] *gara* (*gara* 嘎日\*阿),<sup>25</sup> capace di smuovere le tre serie di mille

---

risate sono spiegate nel seguente modo: “*Ha ha* (cin. *ha ha* 哈哈) sono le due risate minaccianti (*konghe* 恐嚇); *he he* (cin. *he he* 嚇嚇) le due risate gioiose (*huanxiao* 歡笑); *hi hi* (cin. *xi xi* 喜喜) le due risate fiere e compiaciute (*jinkua huo yueyi xiangshou* 矜誇或悅意享受); e *ho ho* (cin. *he huo* 和火) le due risate potenti e dominanti (*weili kefu* 威力克服)” (*ibidem*). In riferimento alle otto risate, il *Commentario* (p. 63a) altrove spiega che “la gioia indica assenza di impedimenti e mostra che (Vajrabhairava) è in grado di assorbire e divorare a proprio piacere i tre mondi”. Vedi anche TDB, p. 27, dove le ultime due sono diversamente definite “riso elegante” e “riso splendente”, e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 87, nota 62.

<sup>19</sup> Il *Commentario* (p. 56b) spiega che “la lingua si arrotola e si distende alla velocità della luce”, e, altrove, che “facendo roteare la lingua nel numero corretto di volte (Vajrabhairava) riesce a terrorizzare tutte le classi (di esseri) non ricettivi (al Dharma) (*ibidem*, p. 63a).

<sup>20</sup> “Gli incisivi sono aguzzi come la cima di un ghiacciaio” (Nenghai, *Commentario*, pp. 56b-57a), o “eretti come montagne” (Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 87, nota 63).

<sup>21</sup> Il *Commentario* (p. 63b) spiega che per mezzo delle sue sopracciglia infuocate Vajrabhairava è in grado di incenerire tutti i demoni.

<sup>22</sup> Per mezzo della sua capigliatura, Vajrabhairava “incute un riverente timore in chi lo vede, accresce la gioia e raddrizza l'intelligenza, guida le persone a progredire lungo la via, riesce a tenere sotto controllo tutti coloro che non soccombono, e infine conduce tutti alla condizione del *nirvāṇa* definitivo, mostrando la quintessenza dell'insegnamento” (Nenghai, *Commentario*, p. 63b).

<sup>23</sup> Sebbene nel testo tibetano, così come in quello cinese, non vi sia alcun riferimento ad una particolare *mudrā*, l'espressione *sdigs mdzub* (“minacciare”, “terrorizzare”) è anche il nome della *tarjaṅṅī-mudrā*, la postura delle mani che caratterizza Vajrabhairava così come molte altre divinità irate e il cui simbolismo rimanda all'atto di soggiogare gli esseri. Pertanto il testo potrebbe essere tradotto anche nel seguente modo: “rivolgo la *mudrā* della minaccia alle divinità terrifiche mondane e sovramondane”. In effetti, secondo l'iconografia tradizionale tutte le mani sono atteggiata nella *tarjaṅṅī-mudrā*: quelle sulla destra la rivolgono verso l'alto, mentre quelle sulla sinistra verso il basso, per sottomettere le divinità mondane (Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 87, nota 68). Nel *Commentario* (p. 57a), invece, leggiamo che le *mudrā* compiute da Vajrabhairava con le mani sulla destra “indicano la luce a tutti i demoni, creatori di ostacoli ed esseri malvagi del mondo”, e che le *mudrā* delle mani sulla sinistra “indicano la luce del santo sentiero dei Buddha, Bodhisattva e di tutte le divinità sovramondane”.

<sup>24</sup> Il termine tibetano *'brug* indica sia il tuono sia il drago. La prima interpretazione è quella adottata da Nenghai, mentre la seconda ricorre nella traduzione inglese del *sādhana* ad opera di Sharpa Tulku e Richard Guard (*Meditation on Vajrabhairava*, op. cit., p. 52).

<sup>25</sup> “(*Phem* *gara*) può essere considerato come un suono emesso da tutte le bocche spalancate (di Vajrabhairava) oppure unicamente dal volto di *rākṣasa*. Assomiglia al boato di mille tuoni e serve a convocare e stabilizzare tutte le *ḍākinī*. Quanto al (singolo) suono *phem*, è anche detto ‘suono del cuore di tutte le *ḍākinī*’ ed è chiamato *kangzhu* 康竹 (tib. *mkha' 'gro*) in lingua tibetana. Il suono *gara* è il suono che permette di stabilizzare le *ḍākinī*” (Nenghai, *Commentario*, p. 37b; vedi anche *ibidem*, p. 63b). Troviamo la stessa interpretazione in un altro commentario: “Il suono PHEM invita le dakini; mentre KARA è il suono per domare le dakini” (Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 87, nota 65); secondo questo testo, il suono è emesso dal volto di *rākṣasa* (*ibidem*, p. 84). Diversamente, Vajra-



mondi.<sup>26</sup> Mi cibo del sangue (*xue* 血), del grasso (*zhigao* 脂膏) e del midollo (*sui* 髓)<sup>27</sup> di persone morte a causa di un'ingiustizia,<sup>28</sup> e porto uno spaventoso diadema di cinque teschi (*wu yuan dulou* 五圓髑髏) come ornamento su (ciascuna) testa.<sup>29</sup> Sono munito di un rosario (*xiangchuan* 項串) di cinquanta umide teste umane<sup>30</sup> e di una cintura di serpi nere (*hei she luoye* 黑蛇絡腋).<sup>31</sup> Porto ornamenti di ossa umane come orecchini e (diademi a forma di) ruota che rendono la mia figura solenne e maestosa.<sup>32</sup> Il vigore del mio *vajra* è imponente (*chushi wei zhuang* 杵勢偉壯)<sup>33</sup> e il corpo ignudo,<sup>34</sup> le sopracciglia, le ciglia, i baffi e i peli (del mio corpo) ardono come la deflagrazione della fine del *kalpa*.<sup>35</sup>

---

siddha spiega: "His terrifying utterance 'PHEM' is for causing terror to those who are unsuitable" (citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 39).

<sup>26</sup> Questa espressione, assente nel testo tibetano, indica le tre serie di mille mondi che formano un *daqian shijie* 大千世界 (san. *mahā-sahasra loka-dhātu*). Vedi William Edward Soothill e Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, p. 61.

<sup>27</sup> Il *Commentario* (p. 37b) spiega che cibandosi di queste sostanze Vajrabhairava mostra di sapersi opporre a tutti i demoni e agli esseri malvagi, e di essere in grado di soggiogarli. Inoltre, in tal modo indica di "essere in grado di cambiare il sistema sanguigno, di curare gli errori, di sostituire il vecchio con il nuovo, di controllare i veleni, così da rendere agevole e sicura la via della trasformazione corporea e da possedere forza e vigore nella meditazione e nel rispetto dei voti, per sviluppare rapidamente i santi semi" (*ibidem*, pp. 63b-64a).

<sup>28</sup> *Yuanmo* 冤魔 indica l'elemento psichico di una persona morta prematuramente a causa di un'ingiustizia e che vaga tormentato nel mondo. Questo riferimento è assente nel testo tibetano.

<sup>29</sup> Si noti che il testo tibetano specifica che i teschi sono "secchi" (tib. *skam po*), mentre questo riferimento è assente nel testo cinese. Il *Commentario* (p. 64a) spiega che i cinque teschi simboleggiano le cinque saggezze.

<sup>30</sup> *Xiangquan* significa più propriamente "collana". Il rosario di teste umane (tib. *dung chen gyi phreng ba*) indica la perfezione della parola della divinità, essendo il numero cinquanta quello delle lettere dell'alfabeto sanscrito. Il *Commentario* (p. 64b) specifica inoltre che esso serve per i rituali di purificazione. Nenghai si riferisce qui alla freschezza delle ossa con l'aggettivo *xin* 新 ("nuovo"); altrove ricorrono invece *sheng* 生 ("vivo") o *shi* 濕 ("umido").

<sup>31</sup> La cintura realizzata con serpi velenosi ricorda il laccio del brahmino ed è portata da numerose divinità irate. Mentre l'espressione tibetana significa semplicemente "offerta di serpi nere", la traduzione di Nenghai chiarisce che si tratta di una cinta (lett. "serpi nere cingono le ascelle"). Il *Commentario* (p. 64a) spiega che le serpi sono l'offerta dell'ira e che la loro funzione consiste nella purificazione.

<sup>32</sup> Si tratta di cinque ornamenti che rimandano simbolicamente alla purificazione delle cinque scienze o *vidyā* (Nenghai, *Commentario*, p. 64a). Per le *pañca vidyā-sthānāni* (*wuming* 五明), vedi Fgdc, p. 1112.

<sup>33</sup> Il riferimento è al fallo eretto della divinità, simbolo del suo stato di 'grande beatitudine' (san. *mahāsukha*; tib. *bde ba chen po*). In questo caso come altrove, Nenghai preferisce ricorrere a una metafora per indicare concetti considerati tabù per la cultura cinese. L'espressione tibetana è invece più esplicita: "il mio genere (o marchio) è rizzato all'insù". Per la resa della terminologia di ambito sessuale in alcune traduzioni cinesi di opere del corpus di Vajrabhairava, vedi Bianchi, "La 'via del vajra'", op. cit.

<sup>34</sup> Il *Commentario* (p. 64b) spiega che la divinità è ignuda perché ha abbandonato l'ordinaria concezione del sé o dei *dharma*. Si noti che nel testo di Nenghai manca il riferimento al "ventre rigonfio" di Vajrabhairava.

<sup>35</sup> Il *Commentario* (pp. 58a e 64b) spiega che i peli rizzati e ardenti indicano che la divinità è munita di tutti i poteri e che possiede il fuoco ardente della conoscenza della vacuità.

Il volto principale ha le sembianze di un bufalo (*shuiniu* 水牛)<sup>36</sup> di colore blu notte,<sup>37</sup> con due corna affilate<sup>38</sup> e (l'espressione) estremamente infuriata.<sup>39</sup> Tra le corna appare un'orribile testa rossa, dalla cui bocca scende gocciolando del sangue fresco,<sup>40</sup> e sopra di essa si manifesta il volto di Mañjuśrī giallo, nel suo aspetto giovanile, con un'espressione lievemente irata; i suoi capelli sono raccolti in cinque crocchie ed è adorno degli ornamenti dell'età giovanile.<sup>41</sup> Alla base del corno destro, il volto in posizione centrale è blu, quello alla sua destra rosso e quello alla sua sinistra giallo; alla base del corno sinistro, il volto in posizione centrale è bianco, il volto alla sua destra grigio e quello alla sua sinistra nero.<sup>42</sup> Questi volti sono estremamente furiosi e (presentano) tutti tre tondi occhi spalancati.<sup>43</sup>

Le due mani superiori<sup>44</sup> tengono un'umida pelle di elefante (*shi xiangpi* 濕象皮) con la testa rivolta verso destra e i peli (del dorso) verso l'esterno,<sup>45</sup> la

<sup>36</sup> “Il suo volto centrale è quello di un bufalo e indica che (Vajrabhairava) ha sottomesso il re Yama dei tre mondi e che egli è il signore perfettamente realizzato dei re mondi” (Nenghai, *Commentario*, p. 64b). Il volto bovino di Vajrabhairava è identificato nel testo cinese con quello di un bufalo acquatico, mentre il termine tibetano per designarlo significa semplicemente ‘bufalo’.

<sup>37</sup> Nel *Commentario* (p. 58a), così come testo tibetano del *sādhana* e nel *Vajramahābhairava-tantra*, il colore del volto principale della divinità è nero (cin. *hei*, tib. *nag po*).

<sup>38</sup> Le due corna sul volto principale di Vajrabhairava sono il simbolo delle due verità, la verità convenzionale e quella assoluta (vedi Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 41). Il *Commentario* curato da Nenghai (p. 58a e p. 65a) le interpreta inoltre come il simbolo della “acutezza della mente di Buddha (*juehui fengli* 覺慧鋒利)”.

<sup>39</sup> L'espressione infuriata del volto principale di Vajrabhairava indica, secondo il *Commentario* (p. 58a), la sua distanza dal veleno dell'ira ordinaria.

<sup>40</sup> Il *Commentario* di Nenghai (p. 58a) precisa che si tratta del volto di un *rākṣasa* (*luocha*) e spiega che esso gronda sangue ad indicare saggezza e compassione. Diversamente, Vajrasiddha commenta: “Because he is making offerings to those possessed of buddha-mind, the red head above drips blood in this way” (in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 41); infine Kyabje Ling Rinpoce (*Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 84) interpreta il sangue gocciolante come simbolo della profonda visione del Vajrayāna.

<sup>41</sup> “The ninth yellow head is to show he is an emanation of Mañjuśrī – adorned with ornaments of youth on account of his youthful appearance and adorned with five locks of hair on his crown on account of the purity of the five emancipations (T *byang chub pa = mukti*; T *thar pa*)” (dal commentario di Vajrasiddha, in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 41). Troviamo un'analogia interpretazione nel *Commentario* curato da Nenghai (pp. 58a-58b e 65a), in cui si specifica che le cinque crocchie in cui sono raccolti i capelli del Bodhisattva simboleggiano la purezza delle cinque saggezze.

<sup>42</sup> Il *Commentario* (p. 38b) spiega che questa interpretazione dei colori dei sei volti laterali si basa su istruzioni di Tsong kha pa; aggiunge poi che un'altra fonte indicherebbe invece il volto centrale alla base del corno destro semplicemente di una tonalità ‘scura’ (*gan* 紺), senza specificare il colore blu.

<sup>43</sup> “The three eyes show the three times” (Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 41). Il *Commentario* di Nenghai (p. 65b) riprende questa interpretazione, aggiungendo che i tre occhi sono anche il simbolo delle tre conoscenze; il numero complessivo degli occhi della divinità, infine, rappresenterebbe i ventisette pianeti.

<sup>44</sup> A questo punto il testo passa a descrivere gli oggetti che la divinità tiene in ciascuna delle sue trentaquattro mani. Si noti che le mani sulla destra, definite ‘mani del metodo’, impugnano diversi tipi di armi, mentre le mani sulla sinistra, o ‘mani della conoscenza’, portano per la maggior parte oggetti repellenti. Il *Commentario* (pp. 59b-60a e 60a-60b) fornisce un'accurata descrizione della forma e dei colori di questi oggetti, e, in alcuni casi, anche del loro significato simbolico. Il simbolismo dei diversi attributi è ripreso nella sezione finale (*ibidem*, pp. 63a-67b); come faremo notare di volta in volta in nota, in taluni casi diverge dal simbolismo loro attribuito in altre fonti tibetane.

tendo tirandola per le due zampe sinistre. Con la prima delle rimanenti mani sulla destra impugno la mannaia (*yuedao*);<sup>46</sup> con la seconda un giavellotto (*biaoqiang* 鏢鎗);<sup>47</sup> con la terza un pestello (*dao* 擣杵);<sup>48</sup> con la quarta un pugnale (*bishou* 匕首);<sup>49</sup> con la quinta un arpione (*geqiang* 戈鎗);<sup>50</sup> con la sesta un'ascia (*yuefu* 鉞斧);<sup>51</sup> con la settima una lancia corta (*duanqiang* 短鎗);<sup>52</sup> con l'ottava impugno una freccia (*qian* 箭);<sup>53</sup> con la nona tengo un uncino (*gou*);<sup>54</sup> con la decima un bastone con teschio (*lubang* 顛棒);<sup>55</sup> con l'undicesima un

<sup>45</sup> “Le due mani superiori tengono le due zampe sinistre della umida pelle di un elefante; il dorso della pelle è insanguinato e i suoi peli sono del colore della cenere oppure bianchi. La testa è rivolta a destra, i peli sono rizzati e il tutto è teso come copertura (sopra la testa)” (Nenghai, *Commentario*, p. 58b-59a). La pelle umida di un elefante rappresenta la stupidità (Vajrasiddha, in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 41), e, di conseguenza, quando è tenuta da una divinità, implica abbandono dell'ignoranza (Nenghai, *Commentario*, 66a e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 87, nota 70).

<sup>46</sup> Il *Commentario* (p. 66a) spiega che la mannaia serve a contrastare i tre veleni e le cattive abitudini. Vajrasiddha commenta: “The curved knife cuts ignorance” (citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 39); per la stessa interpretazione, vedi Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 87, nota 71.

<sup>47</sup> Vajrasiddha spiega il significato simbolico del giavellotto, o aspersorio, tra le mani di Vajrabhairava nel seguente modo: “The single-pointed javelin pierces the distinction between subject and object” (citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 39). La stessa interpretazione è data nel *Commentario* (p. 66a). Analogamente, Kyabje Ling Rinpoce (*Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 87, nota 72) attribuisce a quest'arma il potere di “distuggere la concezione erronea dell'afferrarsi ad un sé inerentemente esistente”.

<sup>48</sup> Il pestello di legno, un attributo comune a numerose divinità riferibili a Śiva, è tradizionalmente inteso come l'arma che distrugge la perdita di memoria o consapevolezza (vedi Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 39, Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 87, nota 73 e Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols*, op. cit., p. 309). Diversamente, il *Commentario* curato da Nenghai (p. 66b) spiega che “serve ad eliminare tutte le cattive abitudini comuni, riducendole in polvere finissima”.

<sup>49</sup> Il pugnale, o coltello d'acqua, indica più precisamente il coltello a lama ondulata impiegato per il pesce, ed è inteso come ciò che elimina l'attaccamento che insorge dai desideri (Nenghai, *Commentario*, p. 66b, Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 39, e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 87, nota 74).

<sup>50</sup> L'alabarda arpionata è descritta spesso nei testi come un *vajra* a punta unica (tib. *rdo rje rtse gcig pa*): “the single pointed vajra is the destroyer of failings (*doṣa* T *nyes pa*) of body, speech and mind” (Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 39). La stessa interpretazione è data in Nenghai, *Commentario*, p. 66b e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 87, nota 75.

<sup>51</sup> L'ascia distrugge “the hardened letencies (*vāsanā*; T *bag chags*) of the mind” (Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 39), ovvero “elimina ostacoli e impedimenti” (Nenghai, *Commentario*, p. 66b) e, più dettagliatamente, la gelosia (Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 76).

<sup>52</sup> La lancia ‘perfora’ le visioni errate (Nenghai, *Commentario*, p. 66b, Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 39 e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 77).

<sup>53</sup> La freccia ‘perfora’ la sofferenza causata dall'oscurità o ignoranza (Nenghai, *Commentario*, p. 66b, Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 39 e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 78).

<sup>54</sup> “L'uncino di ferro simboleggia l'abilità di imbrigliare demoni e negatività con la forza della conoscenza” (Nenghai, *Commentario*, p. 66b), ovvero permette di “avere potere sulle divinità mondane” (Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 79).

<sup>55</sup> Il *Commentario* (p. 66b) spiega che il bastone permette di soggiogare qualsiasi essere. Nell'interpretazione tradizionale è invece l'arma che permette di purificare le oscurazioni delle azioni negative (Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 39 e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 80). Si noti che, mentre sia il *sādhana* tibetano sia Vajrasiddha fanno riferimento semplicemente a un bastone, il ter-

*khaṭvāṅga* (*kazhangka*);<sup>56</sup> con la dodicesima un disco a punte affilate (*fenglun*<sup>2</sup> 鋒輪),<sup>57</sup> con la tredicesima un *vajra* a cinque punte (*wufeng jingang chu* 五鋒金剛杵),<sup>58</sup> con la quattordicesima un martello *vajra* (*jingang chui* 金剛鎚);<sup>59</sup> con la quindicesima tengo una spada (*jian*);<sup>60</sup> e con la sedicesima un *ḍamaru* (*jiangdewu* 江得烏).<sup>61</sup> Con la prima delle rimanenti mani sulla sinistra sorreggo un *kapāla* colmo di sangue (*manxue tuoba* 滿血妥巴);<sup>62</sup> con la seconda (mano) le teste di Brahmā (*fantian tou* 梵天頭);<sup>63</sup> nella terza mano (tengo) uno

---

mine cinese *lubang* (“bastone con teschio”) è più preciso e permette di identificare quest’arma con l’attributo in questione, che è così definito da Kyabje Ling Rinpoce (*ibidem*, p. 85): “uno juto, mazza speciale fatta di vertebre adornato alla cima da un teschio”.

<sup>56</sup> “Il *khaṭvāṅga* è la natura propria del *bodhicitta* della grande beatitudine” (Nenghai, *Commentario*, p. 66b). Analogamente Vajrasiddha commenta: “The skull-staff is the self-nature of the mind of enlightenment” (Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, *op. cit.*, p. 40). L’erudito tibetano del XV secolo Lhun grub Paṅḍita bLo bzang Lhun grub, riportando le cinque caratteristiche dei *tantra* di Yamāntaka riferite, secondo la tradizione, a Tsong kha pa da Mañjuśrī, spiega: “Vajrabhairava has a skull-staff [...] as an attribute which indicates that bliss and emptiness as explained in the (female) *Samvara-tantra* are included in his practice” (*ibidem*, pp. 4-5; per una versione leggermente diversa, vedi Sharpa Tulku, Richard Guard, *Self-initiation of Vajrabhairava*. By Phabongkha Kyabje Dechen Nyingpo, Dharamsala - Delhi, Library of Tibetan Works and Archives, 1991, p. vii).

<sup>57</sup> Si tratta di un’espressione per designare la ruota (cin. *lun*, san. *cakra*) intesa come arma. “The wheel is the deed of turning the wheel of doctrine”, scrive Vajrasiddha (citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, *op. cit.*, p. 40). Il *Commentario* curato da Nenghai (p. 59b e p. 67a) riprende questa interpretazione e spiega inoltre che le cinque punte rappresentano le cinque saggezze; la ruota è quindi anche lo “strumento per purificare le oscurazioni all’onniscienza” (Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, *op. cit.*, p. 88, nota 83).

<sup>58</sup> “The *vajra* is the self-nature of the five wisdoms becoming of one flavour” (Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, *op. cit.*, p. 40). La stessa interpretazione è data in Nenghai, *Commentario*, p. 67a e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, *op. cit.*, p. 88, nota 84. Diversamente dal testo del *sādhana*, il *Vajramahābhairava-tantra* fa riferimento al *vajra* senza specificarne la forma.

<sup>59</sup> Vajrasiddha commenta: “The hammer is the destroyer of avarice” (citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, *op. cit.*, p. 40). Vedi anche Nenghai, *Commentario*, p. 67a e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, *op. cit.*, p. 88, nota 84.

<sup>60</sup> “La spada rappresenta la qualità tagliente del *vajra* e la realizzazione delle otto grandi *siddhi*” (Nenghai, *Commentario*, p. 67a), ed è lo “strumento simbolico per ottenere il *siddhi* comune o della spada” (Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, *op. cit.*, p. 88, nota 86).

<sup>61</sup> Il termine *jiangdewu* è la resa fonetica di *cang te’u*, un tipo di *ḍamaru* o ‘tamburo a clessidra’, il cui simbolismo rimanda al suono della grande beatitudine (vedi Nenghai, *Commentario*, p. 67a e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, *op. cit.*, p. 88, nota 87).

<sup>62</sup> “With the blood-filled skull cup he protects the pledges” (Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, *op. cit.*, p. 40). Per la stessa interpretazione, vedi anche Nenghai, *Commentario*, p. 67a. Diversamente, per Kyabje Ling Rinpoce (*Il Tantra di Yamantaka*, *op. cit.*, p. 88, nota 88), il *kapāla* “simboleggia la Grande Beatitudine e Vacuità”. Si noti che il *Vajramahābhairava-tantra* non menziona il sangue che colma la coppa. Per il simbolismo di questo attributo, vedi ad esempio: Ester Bianchi, “La mitica coppa del sangue nel buddismo tantrico”, in Annalisa Amadi (a cura di), *Il sangue nel mito. Il sangue purificatore nel sacrificio del bufalo nell’Asia meridionale*, Venezia, Avis - Ca’ Foscari - Vais, 2002, pp. 53-74.

<sup>63</sup> Le quattro teste di Brahmā sono un attributo tipico delle divinità del Vajrayāna riferibili a Śiva e simboleggiano sia l’eliminazione del pensiero concettuale sia lo sviluppo di un atteggiamento compassionevole attraverso le ‘quattro meditazioni incommensurabili’ (Vajrasiddha, in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, *op. cit.*, p. 40; vedi anche Nenghai, *Commentario*, p. 67a e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, *op. cit.*, p. 88, nota 89). Il testo tradotto da Nenghai, inoltre, commenta: “Le teste di Brahmā, che sono quattro e di

scudo (*pai* 牌);<sup>64</sup> nella quarta la gamba di un uomo (*ren zu* 人足);<sup>65</sup> nella quinta un laccio (*juansuo*);<sup>66</sup> con la sesta impugnò un arco (*gong* 弓);<sup>67</sup> con la settima (sorreggo) intestina umane (*ren chang* 人腸);<sup>68</sup> nell'ottava tengo una campanella (*ling*);<sup>69</sup> nella nona una mano umana (*ren shou* 人手);<sup>70</sup> nella decima un sudario (*sishi bu* 死屍布);<sup>71</sup> nell'undicesima una bandiera umana (*ren*

---

colore giallo, simboleggiano l'acquisizione di una profondissima conoscenza" (*ibidem*, p. 60a). Il *Vajramahābhairava-tantra* non specifica che le teste sono di Brahmā.

<sup>64</sup> Lo scudo, quando impugnato dalle divinità del gruppo di Yamāntaka, implica vittoria su Māra (Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 40) o sui nemici e creatori di ostacoli in genere (Nenghai, *Commentario*, 67a), e protezione per tutti gli esseri senzienti (*ibidem*, p. 60a). Vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 90.

<sup>65</sup> La gamba di un uomo simboleggia la condizione del realizzato (Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 40 e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 91) ovvero, come vuole il *Commentario* (p. 67a), "il raggiungimento della Buddhità da parte del praticante". Quest'ultimo testo, inoltre, sottolinea che il piede, di una donna, indica virtù nella condotta morale (*ibidem*, p. 60a).

<sup>66</sup> Il laccio è ciò che lega alla conoscenza perfetta (Nenghai, *Commentario*, p. 67a, Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 40 e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 92).

<sup>67</sup> "L'arco permette di sottrarsi al karma dei tre mondi" (Nenghai, *Commentario*, p. 67b; vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 93). Vajrasiddha, invece, commenta: "The bow is victorious over the three fears" (Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 40).

<sup>68</sup> Le intestina rappresentano l'abilità di "ottenere coloro che sono difficili da ottenere" (Nenghai, *Commentario*, p. 60a); altrove, tuttavia, lo stesso testo fornisce anche l'interpretazione tradizionale: "Le intestina mostrano che la natura propria di tutti i dharmā è vuota" (*ibidem*, p. 67b; vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 94). Vajrasiddha commenta: "The intestines are what distinguish the heart of emptiness" (Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 40). Inoltre, come ci ricorda Lhun grub Paṅḍita, la presenza di questo attributo tra le mani di Vajrabhairava indica la connessione tra il suo ciclo tantrico e il ciclo di Guhyasamāja: "Vajrabhairava has intestines and a heart as attributes which indicate that the doctrines of illusory body and clear light as expounded in the *Guhyasamāja-tantra* are included in his practice" (*ibidem*, pp. 4-5).

<sup>69</sup> Il *Commentario* (p. 67b e p. 60b) spiega che "il suono della campanella è quello della *prajñāpāramitā*" e che "esso rimanda all'insegnamento dell'impermanenza, mette in guardia il mondo e si estende sino alle terre di Buddha nelle dieci direzioni". Secondo Kyabje Ling Rinpoce (*Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 95), "il suono della campana simboleggia la non inerente esistenza di tutti i fenomeni e della perfezione".

<sup>70</sup> La mano umana impugnata da Vajrabhairava è un braccio destro, che simboleggia la capacità di sviluppare qualsiasi attività virtuosa (Vajrasiddha, citato in Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 40), e, nello specifico, l'abilità di realizzare le quattro *siddhi* di pacificare, aumentare, soggiogare e distruggere (Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols*, op. cit., p. 313). Secondo il *Commentario* di Nenghai (pp. 60b e 67b), invece, la mano indica la perfezione di *upāya*, o 'abilità dei mezzi', e "la capacità di condurre (gli esseri) a realizzare la quiete suprema" (per quest'ultima interpretazione, vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 96).

<sup>71</sup> "Il sudario è ciò che sbarra la strada alla brama del gusto e del tatto" e indica "l'abilità di eliminare l'ostacolo dell'ignoranza" (*Commentario*, pp. 60b e 67b). Analogamente, secondo Vajrasiddha "the cemetery cloth is for eliminating the obscurations concerning the selflessness of dharmas" (Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 40; per questa interpretazione, vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 97). Tradizionalmente il sudario è un attributo caratteristico di Yamāntaka e indica la sua vittoria sulla morte.

*chuang* 人幢);<sup>72</sup> nella dodicesima un braciere (*huolu* 火爐);<sup>73</sup> con la tredicesima porto uno scalpo (*fa tuoba* 髮妥巴);<sup>74</sup> con la quattordicesima (una mano che compie) la *mudrā* (terrorizzante) (*shouyin* 手印);<sup>75</sup> con la quindicesima una bandierina triangolare (*sanjiao fan* 三角旛);<sup>76</sup> e con la sedicesima una bandiera al vento (*fengqi* 風旗).<sup>77</sup>

Il primo dei miei piedi sulla destra<sup>78</sup> poggia su un uomo, il secondo su un bufalo (*shuiniu*), il terzo su un bufalo rosso (*huangniu* 黃牛), il quarto su un asino, il quinto su un cammello, il sesto su un cane, il settimo su una capra e l'ottavo su una volpe. Con il primo piede sinistro<sup>79</sup> calpesto un avvoltoio,

<sup>72</sup> *Ren chuang* indica un uomo impalato (inteso come il cadavere di un criminale) e fa riferimento al cosiddetto 'bastone di cadavere', che rientra nella categoria generale del *danḍa* e che indica "la realizzazione intuitiva della vacuità di natura propria del mondo fenomenico" (Nenghai, *Commentario*, p. 67b; vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 98). La bandiera umana simboleggia inoltre il canale centrale che congiunge il *cakra* posto alla base della colonna vertebrale con il *cakra* sulla sommità del capo (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 40).

<sup>73</sup> Il braciere indica che "la natura propria di tutti i *dharma* è la chiara luce" (Nenghai, *Commentario*, p. 67b). Vedi anche Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 40 e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 99. Il testo cinese ricorda inoltre che esso è già apparso nel *sādhana* nel rituale dell'offerta interiore (*ibidem*, p. 60b).

<sup>74</sup> Lo scalpo o, più precisamente, il *kapāla* munito di scalpo, è descritto sia da Nenghai che da Vajrasiddha come "pieno dell'ambrosia della compassione" (Nenghai, *Commentario*, p. 60b e 67b, e Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 40), ed indica che Vajrabhairava stesso ne è ricolmo (Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 100).

<sup>75</sup> Si tratta di una mano sinistra atteggiata in una *mudrā* non specificata; dalle rappresentazioni iconografiche e dai commentari emerge che si tratta della *mudrā* terrorizzante (*san-tarjanī*). Secondo Bulcsu Siklós (*The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 40), nel *Vajramahābhairava-tantra* non è chiaro se sia la divinità stessa a compiere il gesto terrorizzante, o se essa tenga invece in una mano un braccio mozzato che compie la *mudrā*. Sia il testo di Nenghai che il *sādhana* tibetano propendono chiaramente per quest'ultima interpretazione. Indica potere su demoni e creatori di ostacoli (Nenghai, *Commentario*, p. 57b), o sulle divinità mondane e sovramondane (Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 101).

<sup>76</sup> Il termine *jiao fan* 角旛 si riferisce a una bandiera triangolare che rappresenta l'unione indissolubile dei tre misteri di corpo, parola e mente (Nenghai, *Commentario*, p. 67b, Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 40 e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 102).

<sup>77</sup> *Fengqi* ("bandiera al vento") si riferisce al ventaglio per il fuoco *hōma* e sta ad indicare l'illusorietà di tutti i *dharma* (Nenghai, *Commentario*, p. 67b, Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 88, nota 103 e Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 41). Il *Vajramahābhairava-tantra* è più dettagliato nella descrizione di questo attributo: "cemetery cloth billowing in the wind" (tib. *rlung gis 'phyar ba'i dur khrod kyi ras*) (*ibidem*, p. 41).

<sup>78</sup> Si noti che sotto i piedi sulla destra giacciono dei mammiferi mentre sotto quelli sulla sinistra dei volatili, che rappresentano rispettivamente gli otto messaggeri di Yama e le loro cavalcature. L'identificazione degli animali è discussa in Bulcsu Siklós, "The flora and fauna of the Vajramahābhairava Tantra", in *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewusstseinforschung*, 3, 1994. Al di sotto di questi esseri, la divinità calpesta quattro *gandharva*, o divinità locali (a destra), e divinità indù (a sinistra). Vedi Nenghai, *Commentario*, pp. 61a-61b.

<sup>79</sup> Vajrasiddha commenta: " 'With his left legs (he tramples) the eight, vultures, etc.' on account of the purity (T *dag pas*) of his eight sovereign qualities" (Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 41). Le 'otto qualità sovrane' (san. *aṣṭa īśvara*, tib. *dbang phyug brgyad*, cin. *ba zizai* 八自在) sono: le qualità del corpo (*shen zizai* 身自在), della parola (*yu zizai* 語自在), della mente (*xin zizai* 心自在), delle qualità (*gongde zizai* 功德自在), dei miracoli (*shentong zizai* 神通自在), del muoversi ovunque (*bianxing zizai* 遍行自在), del karma (*shiyè zizai* 事業

con il secondo un gufo, con il terzo una cornacchia, con il quarto un pappagallo, con il quinto un falco, con il sesto un'aquila, con il settimo un uccello *mynah* (*qinjiliao* 秦吉了)<sup>80</sup> e con l'ottavo un'oca selvatica. Inoltre calpesto i corpi stesi sul ventre di Brahmā (Fantian 梵天),<sup>81</sup> Indra (Dishi),<sup>82</sup> Mahéśvara (Dazizai tian 大自在天)<sup>83</sup> e Viṣṇu (Bianru tian 編入天)<sup>84</sup> (a sinistra), e le divinità locali<sup>85</sup> gZhon nu gdong drug (Liumian tong tian 六面童天),<sup>86</sup> Log 'dren (Daoyin tian 倒引天),<sup>87</sup> Nyi ma (Ritian 日天)<sup>88</sup> e zLa ba (Yuetian 月天)<sup>89</sup> (a destra). Sono in posizione eretta nel mezzo di fiamme ardenti.<sup>90</sup>

\* Si faccia riferimento all'insegnamento delle tredici divinità. Il metodo che segue unisce il metodo delle "menti eroiche dei tre piani" (*san ceng yongxin* 三層勇心) con il metodo delle *vidyādhara* (*mingmu* 明母). Nell'ambito del presente insegnamento si uniscono le pratiche della benedizione dei sei organi di senso e delle tre porte. Segue il metodo delle 'menti eroiche dei tre piani'.

#### 11) BENEDIZIONE DI CORPO, PAROLA E MENTE [14b9]

In una nuova (trasformazione), sui miei (due) occhi (inferiori), nella natura propria di Kṣitigarbha (Dizang 地藏), appare una bianca sillaba *kṣimṃ*; sulle mie orecchie, nella natura di Vajrapāṇi (Jingangchi<sup>3</sup> 金剛持),<sup>91</sup> appare

自在) e della capacità di manifestarsi secondo i propri desideri (*suiyu chusheng* 隨欲出生). Nenghai le elenca, assieme alle 'otto *mahāsiddhi*', in conclusione del *Commentario* (p. 68a). Nella tradizione buddhista cinese *ba zizai* indica una diversa lista di poteri (vedi Soothill, Hodous, *A Dictionary of Chinese*, op. cit., p. 40), che corrispondono agli otto poteri mondani, o otto *siddhi*, della tradizione tibetana (vedi TDB, pp. 86 e 122).

<sup>80</sup> Il *sādhana* tibetano riporta il nome comune del "pollo" (tib. *khyim bya*), mentre il *Vajra-mahābhairava-tantra* specifica, come il testo di Nenghai, che si tratta di un uccello *mynah* (tib. *ri skegs*).

<sup>81</sup> "Brahmā è munito di quattro volti e quattro lati e il suo corpo è giallo" (Nenghai, *Commentario*, p. 61b).

<sup>82</sup> La descrizione di Indra non ricorre nel *Commentario*.

<sup>83</sup> Si tratta di Rudra (vedi Fgdc, p. 6203). "Il suo corpo è di colore bianco o giallo" (Nenghai, *Commentario*, p. 61b).

<sup>84</sup> "Viṣṇu, anche detto Zhishen 智神, Quanzhi 全知 o Piseniu 毗瑟紐, è di colore nero" (Nenghai, *Commentario*, p. 61b).

<sup>85</sup> Cin. Jiangu tian 堅固天 (vedi Fgdc, p. 4445). Si noti che il *Commentario* (p. 61b) sembra considerare questo nome come quello della quarta divinità sotto la parte sinistra del corpo di Vajrabhairava e ne indica il colore come giallo o bianco, con la gola blu. Manca invece, come si è visto sopra, il riferimento a Indra. Il testo specifica poi che queste quattro divinità hanno tutte la testa girata verso destra e il volto rivolto verso l'alto (*ibidem*).

<sup>86</sup> "gZhon nu gdong drug ha il corpo di colore rosso e quattro volti ai quattro lati più due volti superiori" (Nenghai, *Commentario*, p. 61b).

<sup>87</sup> "La testa di questo essere è quella di un elefante ed è di colore bianco" (Nenghai, *Commentario*, p. 61b).

<sup>88</sup> "La divinità del sole è di colore rosso" (Nenghai, *Commentario*, p. 61b).

<sup>89</sup> "La divinità della luna è di colore bianco" (Nenghai, *Commentario*, p. 61b).

<sup>90</sup> Il *Commentario* (p. 62a) spiega che con questa pratica si conclude la terza sezione dei preliminari della *Vera pratica*, ovvero la meditazione del prendere la vita come sentiero del *nirmāṇakāya*.

<sup>91</sup> Vajrapāṇi è "colui che tiene in mano il vajra". Egli è conosciuto in Cina anche con i nomi di Jingangshou 金剛手 e Zhijingang 執金剛, termini con cui si designa anche Vajradhara (Fgdc, p. 3536 e p. 3545). Su questa divinità vedi Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, op. cit., pp. 43-44, e Étienne Lamotte "Vajrapāṇi en Inde", in *Mélanges de Sino-*

una nera sillaba *jriṃ*; sul naso, nella natura di Ākāśagarbha (Xukongzang 虛空藏), appare una gialla sillaba *khaṃ*; sulla lingua, nella natura di Avalokiteśvara (Guanshiyin 觀世音), appare una rossa sillaba *raṃ*; sulla fronte, nella natura di Sarvanīvaraṇaviṣkambhin (Chugaizhang 除蓋障), appare una verde sillaba *kaṃ*; infine, sul *cakra* della mente tra le sopracciglia, nella natura di Samantabhadra (Puxianzun 普賢尊), appare una sillaba *saṃ* di colore blu. E ancora: sulla sommità del (mio) capo si trova una bianca sillaba *oṃ* nella 'natura del corpo di *vajra*' (*jingang zixing shen* 金剛自性身), all'altezza della gola una rossa sillaba *āḥ* nella 'natura della parola di *vajra*' (*jingang zixing yu* 金剛自性語) e sul petto una blu sillaba *hūṃ* nella 'natura della mente di *vajra*' (*jingang zixing xin* 金剛自性心). Così si benedicono i sensi e i tre *cakra*.<sup>92</sup>

## 12) MEDITAZIONE SULLE MENTI EROICHE DEI TRE PIANI [15a6]

\* Concentrazione sulle menti eroiche dei tre piani (*san ceng yongshi* 三層勇識).

Nel centro del cuore dei Bodhisattva di impegno (*sanmeiye pusa* 三昧耶菩薩)<sup>93</sup> vi è un *maṇḍala* lunare come trono, sopra il quale siede Mañjuśrī, Bodhisattva di saggezza (*zhihui pusa* 智慧菩薩),<sup>94</sup> nel suo aspetto giovanile, con il corpo di colore giallo e l'espressione lievemente infuriata. Con la mano destra impugna la spada e con la sinistra tiene un testo sanscrito appoggiato sul petto. È assiso a gambe incrociate nella posizione del *vajra* ed è adorno dei trentadue caratteri (principali) e degli ottanta segni distintivi (di un Buddha). I capelli sono raccolti in cinque crocchie e tutti questi ornamenti lo rendono solenne e maestoso. Sul suo cuore emerge una sillaba *āḥ* che si trasforma in un *maṇḍala* solare, nel centro del quale si trovano le menti eroiche di concentrazione (*jinglü yongshi* 靜慮勇識)<sup>95</sup> e una sillaba *hūṃ* di colore blu scuro, dalla quale emanano raggi di luce di cinque colori.

---

*logie offerts à Monsieur Paul Demiéville, Paris, 1966, pp. 113-159. Nel testo di Nenghai il termine jingangchi viene impiegato per definire Vajrapāṇi, la classe dei vajradhara, Vajrabhadra (nel nome del maestro del lignaggio rDo rje bZang po) nonché Vajrasattva.*

<sup>92</sup> Quest'ultima frase è assente nel testo tibetano. Si tratta probabilmente di un'indicazione di ordine operativo che, per errore di trascrizione, non è stata inserita nel testo di Nenghai in corpo minore come accade per le altre indicazioni di questo tipo.

<sup>93</sup> I 'Bodhisattva di impegno' del testo di Nenghai sono i *samayasattva* (tib. *dam tshig sems dpa'*), ovvero gli 'esseri (eroici) di impegno' a cui fa riferimento il testo tibetano e, altrove, lo stesso testo cinese, che li definisce *sanmeiye zun* 三昧耶尊 o *shizun*<sup>2</sup> 誓尊. È probabile che la traduzione di Nenghai celi un errore di interpretazione del testo originale: egli avrebbe inteso *sems dpa'* ('menti eroiche', 'esseri eroici', termine tibetano per il sanscrito *sattva*) per *byang chub sems dpa'* ('Bodhisattva'). Per le traduzioni cinesi di questo termine vedi anche ZHdc, p. 1248.

<sup>94</sup> Come nel caso dei *samayasattva*, il testo tibetano non fa alcun riferimento al "Bodhisattva di saggezza", ma unicamente ai *jñānasattva* (tib. *ye shes sems dpa'*) o "esseri di saggezza". Il termine è già ricorso precedentemente nel testo di Nenghai in una formulazione più corretta (*zhihui zun*).

<sup>95</sup> Si tratta dei *samādhisattva* (tib. *ting nge 'dzin sems dpa'*), 'esseri di concentrazione', ovvero le divinità visualizzate dall'adepto, il quale, come spiega Giuseppe Tucci, le moltiplica gradualmente "in un processo continuo di assorbimento e emanazione provocato, di volta in volta, da vari stati di raccoglimento (*samādhi*) [...]" (Tucci, *Teoria e pratica del maṇḍala*,



\* Questo è il metodo della pratica delle ‘menti eroiche dei tre piani’.

### 13) INVITO AGLI ESSERI DI SAGGEZZA [15b1]

\* A questo punto unire le due mani nella *mudrā* di invito dell’uncino *vajra* della sillaba *hūṃ* [in cinese], e recitare:

*Om hriḥ hā bho mahākrodha gaccha gaccha smatpūja pratigṛhna prasadam devi māṃ kuru svāhā* [in cinese]

\* Questo è il *mantra* di invito. Nel corso della recitazione (si visualizzi come segue):

La sillaba *hūṃ* posta sul mio cuore emana raggi di luce che invitano (le divinità del) *maṇḍala* di sostegno (*manchana nengyi suoyi* 曼荼拿能依所依) dello *yi dam* Yamāntaka-Vajrabhairava, uguali nell’aspetto a ciò che ho già visualizzato (nella pratica precedente), affinché (lascino) le loro sante dimore (*sheng zhuchu* 聖住處) ed appaiano insieme, colmandolo, nello spazio davanti a me.

\* Fatto ciò si reciti:

*Om hriḥ śṭriḥ vikṛtānana hūṃ phaṭ* [in cinese]<sup>96</sup>

\* A questo punto si emettano dei *vajra* terrificanti dal centro nel proprio cuore e in seguito si eliminino gli ostacoli. Si reciti poi (il *mantra*) delle offerte:

*Om* [in sanscrito] *hriḥ śṭriḥ haḥ* – acqua delle otto offerte – *om hūṃ hūṃ phaṭ* – acqua per i piedi – *om vikṛtānana duṣṭam satva damaka gaḥ gaḥ* – olii profumati – *om kumāra rūpiṇe jaḥ jaḥ hūṃ phaṭ* – fiori sublimi – *om hriḥ haḥ hai phaṭ* – fragranze – *om dīpta locana vikṛtānana mahāttatta hāsa nādīnām dīptaye svāhā* – lampade – *om vajra naivite āḥ hūṃ* – cibi divini – *om vajra śapta āḥ hūṃ* – musica [in cinese]<sup>97</sup>

### 14) INIZIAZIONE [16a3]<sup>98</sup>

“Oh Tathāgata Buddha, vi supplico di scendere davanti a me e di conferirmi l’iniziazione”. Alla fine di questa mia richiesta, l’assemblea di tutti i Buddha emana Cārcikā e le altre dee, che all’inizio intonano versi augurali di saggezza.<sup>99</sup> Fatto ciò, sorreggono tra le mani delle fiale (dalle tonalità) simile alla luna, colme dei cinque bianchi nettari. “Come tutti i Buddha ebbero l’iniziazione nel momento della loro discesa nel mondo (*jiangsheng* 降生),<sup>100</sup> allo stesso modo oggi la conferiamo a te con le più pure delle acque divine”. Pronunciando queste parole (le dee) mi conferiscono l’iniziazione (versando il nettare) sulla sommità del capo. L’acqua dell’ini-

*op. cit.*, p. 111). Si noti che, nel caso degli esseri di concentrazione, Nenghai traduce *sems dpa* con *yongshi*, “mente eroica”.

<sup>96</sup> Il *mantra* è lo stesso che compare nella benedizione dell’offerta interiore, con la differenza che la sillaba *om* è scritta in questo caso in sanscrito.

<sup>97</sup> Il *mantra* è lo stesso che compare nella “Pratica dei sette rami”. Il testo tibetano lo fa seguire da altri due *mantra* assenti nel testo di Nenghai.

<sup>98</sup> A questo punto nella versione tibetana vi è l’invito alle divinità di iniziazione, che è invece assente nel testo di Nenghai.

<sup>99</sup> Il riferimento alla saggezza è assente nel testo tibetano.

<sup>100</sup> Il termine *jiangsheng* indica la manifestazione di un Buddha nel mondo; diversamente, nel testo tibetano ricorre il termine comune per “nascere” (tib. *zhal du*).

ziazione riempie completamente il mio corpo, eliminando tutte le impurità (*gou*<sup>2</sup> 垢). L'acqua versata (e rimasta) sul mio capo si trasforma nel Tathāgata Akṣobhya come ornamento dello *uṣṇīṣa-cakra* sopra il volto radice (principale). Anche le divinità di iniziazione (*guanding sheng* 灌頂聖) si dissolvono nel mio corpo.

\* Visualizzare.

\* La dissoluzione degli esseri di saggezza e l'iniziazione sono un vasto ed evidente metodo di purificazione. Segue l'offerta del proprio corpo, che corrisponde alla pratica dell'offerta interiore.

*Om* [in sanscrito] *hriḥ śṭriḥ vikṛtānana hūṃ phaṭ* [in cinese]<sup>101</sup>

*Om svabhāva śuddhāḥ sarva dharmāḥ svabhāva śuddho 'ham* [in cinese]<sup>102</sup>

Benedizione dell'offerta interiore.

\* Il testo è lo stesso di sopra.<sup>103</sup>

Porgere le otto offerte.

*Om* [in sanscrito] *hriḥ śṭriḥ haḥ* [in cinese]

\* Come sopra.<sup>104</sup>

Altrimenti recitare:

*Om* [in sanscrito] *yamāntaka argham pādyaṃ gandhe puṣpaṃ dhupaṃ aloke naivite śapta pratīccha hūṃ svāhā* [in cinese]<sup>105</sup>

15) OFFERTA INTERIORE AI MAESTRI DEL LIGNAGGIO, AGLI YI DAM E ALLE DIVINITÀ PROTETTRICI [16b4]

\* A questo punto si porge l'offerta interiore alle (divinità) del *maṅḍala* riunite. Conclusa la benedizione (dell'offerta), da ripetere come sopra, si porgano ora le offerte recitando:

Porgo l'offerta alla bocca (*xiedu* 寫篤)<sup>106</sup> del mio rispettato, gentile e prezioso maestro radice, egli che ha realizzato la natura essenziale delle azioni positive e di corpo, parola e mente di tutti i Tathāgata dei tre mondi e delle dieci direzioni; egli che ha conservato gli ottantaquattro mila gruppi di insegnamenti (*bawan siqian fazang* 八萬四千法藏) e me li ha resi manifesti; egli che è il signore (*zongzai* 總宰)<sup>107</sup> di tutti gli *ārya*. *Om āḥ hūṃ*.

<sup>101</sup> Il *mantra* è lo stesso che compare nell' "Invito agli esseri di saggezza". Esso corrisponde anche al *mantra* della benedizione dell'offerta interiore, con la differenza che la sillaba *om* è scritta qui in sanscrito. Non lo si trova in questa posizione nel testo tibetano.

<sup>102</sup> Il *mantra* è lo stesso che compare nella benedizione dell'offerta interiore, con la differenza che la sillaba *om* è scritta qui in sanscrito e che una sillaba è traslitterata con un carattere diverso. Non lo si trova in questa posizione nel testo tibetano.

<sup>103</sup> Il riferimento è alla sezione "Benedizione dell'offerta interiore" dei *Preliminari specifici*.

<sup>104</sup> Il *mantra om hriḥ śṭriḥ haḥ*, che indica l'offerta dell'acqua per lavarsi, è da intendersi come un'abbreviazione della formula estesa del *mantra* delle otto offerte. Sebbene questo *mantra* sia assente nella sezione corrispondente della versione tibetana, in quest'ultima esso ricorre all'interno dell'invito agli esseri di iniziazione che non è incluso nel testo di Nenghai.

<sup>105</sup> Il *mantra* è una forma abbreviata del *mantra* presente nella versione tibetana.

<sup>106</sup> Nenghai, qui e nelle voci successive, impiega un termine in traslitterazione dal tibetano per designare la bocca, quasi si trattasse di un *mantra*. In assenza delle istruzioni orali, la lettura del testo da parte di un cinese sarebbe la seguente: "Oh rispettato, gentile e prezioso maestro radice [...] *zhal du om āḥ hūṃ*".

<sup>107</sup> *Zongzai* è un termine di ordine militare che designa un generale in capo. Nel testo tibetano ricorre il termine *mnga' bdag* ("signore").

(Porgo l'offerta) alla bocca dell'onorato dal mondo Yamāntaka-Vajrabhairava. *Om āḥ hūṃ* [in cinese].<sup>108</sup>

(Porgo l'offerta) alla bocca di Jñānaḍākinī (Zhihui kangzhuma 智慧康竹馬).<sup>109</sup> *Om āḥ hūṃ*.

(Porgo l'offerta alla bocca dei maestri del lignaggio:<sup>110</sup>)

1. Siddha Lālita.<sup>111</sup> *Om āḥ hūṃ*;
2. Amoghavajra, grande realizzato. *Om āḥ hūṃ*;
3. Jñānakaragupta. *Om āḥ hūṃ*;
4. Padmavajra. *Om āḥ hūṃ*;
5. Dīpaṃkarakṣita (Randeng jixiang zhi jingang 然燈吉祥智金剛).<sup>112</sup> *Om āḥ hūṃ*;
6. Rwa Lo tsa ba rDo rje Gags (Ra luo jingang cheng 日\*阿洛金剛稱),<sup>113</sup> signore della forza del Cuore. *Om āḥ hūṃ*;
7. Rwa Chos rab (Ra quraojie 日\*阿曲\*勿饒傑). *Om āḥ hūṃ*;
8. Rwa Ye shes Seng ge (Ra yixi shengge 日\*阿一喜生格).<sup>114</sup> *Om āḥ hūṃ*;
9. Rwa 'Bum seng (Ra yi shizi 日\*阿億獅子). *Om āḥ hūṃ*;
10. Venerabile rGa Lo tsa ba (Jialuo 迦洛).<sup>115</sup> *Om āḥ hūṃ*;
11. Rong po Shes rab Seng ge (Renbo xierao shizi 仁波寫饒獅子).<sup>116</sup> *Om āḥ hūṃ*;
12. bLa ma Ye shes dPal ba (Wushang yongzhi shi 無上勇智師).<sup>117</sup> *Om āḥ hūṃ*;
13. Chos rje Don grub rin chen (Fayi shuangcheng zhi dabao 法義雙成之大寶).<sup>118</sup> *Om āḥ hūṃ*;

<sup>108</sup> In questa sezione le sillabe del *mantra* (*om āḥ hūṃ*) ricorrono sempre nella trascrizione cinese.

<sup>109</sup> *Kangzhuma* è la traslitterazione dal nome tibetano *mkha' 'gro ma*, con il quale si distinguono le *ḍākinī*, divinità femminili, dai *ḍāka* (definiti *mkha' 'gro pha*), il loro corrispettivo maschili. Nenghai impiega *zhihui* per designare la saggezza, o *jñāna*; un'analogia traduzione del nome della divinità è peraltro proposto anche dallo ZHdc (p. 749): *Zhihui kongxing mu* 智慧空行母.

<sup>110</sup> Segue la lista dei ventinove maestri del lignaggio, che sono distinguibili nel testo di Nenghai perché ordinati secondo una numerazione crescente; la cifra numerica è invece assente nella versione tibetana. Si tratta dei maestri che già compaiono nella sezione "Supplica ai maestri del lignaggio" dei *Preliminari generali*. I nomi cinesi che presentano delle variazioni rispetto alla prima occorrenza saranno inseriti nel testo della traduzione.

<sup>111</sup> Lalitavajra viene definito *zu*, termine con il quale si indica generalmente il fondatore di una scuola, o un patriarca, e che è qui da intendersi come sinonimo di *siddha*.

<sup>112</sup> Il nome di Dīpaṃkara è più esteso in questa occorrenza rispetto alla lista nella "Supplica ai maestri del lignaggio".

<sup>113</sup> Come nella occorrenza precedente, il nome di Rwa Lo tsa ba rDo rje Gags è reso da Nenghai sia in traduzione sia in traslitterazione. Si noti tuttavia la diversa resa cinese di Rwa Lo: Ra luo invece di Ra na.

<sup>114</sup> In questa sezione il nome di Ye shes Seng ge è reso in trascrizione fonetica dal tibetano.

<sup>115</sup> Si noti la diversa traslitterazione di questo nome rispetto alla sua prima occorrenza.

<sup>116</sup> In questa sezione il nome di Shes rab Seng ge comprende il nome di luogo Rong po ed è parzialmente reso in traslitterazione fonetica dal tibetano.

<sup>117</sup> Per il nome di Ye shes dPal, Nenghai propone qui una traduzione letterale: *bla ma* (cin. *wushang ... shi*), *ye shes* (cin. *zhi<sup>1</sup>*), e *dpal ba* (cin. *yong*), "glorioso".

14. bLama Tsong kha pa (Zongkaba 宗喀巴), re del Dharma (*dafawang* 大法王).<sup>119</sup> *Om āḥ hūṃ*;
15. mKhas grub Dam pa (Shanqiao chengjiu jiaori 善巧成就教日). *Om āḥ hūṃ*;
16. Venerabile Shes rab Seng ge (Zhihui shizi 智慧獅子).<sup>120</sup> *Om āḥ hūṃ*;
17. dPal ldan bZang po (Jude miaoxian 具德妙賢), detentore del Vinaya (*chilü* 持律). *Om āḥ hūṃ*;
18. 'Jam dbyang dGe 'dun dPal (Wenshu sengjia li 文殊僧伽利). *Om āḥ hūṃ*;
19. bKra shis 'Phags, grande tantrico (*dami* 大密).<sup>121</sup> *Om āḥ hūṃ*;
20. bSam 'grub rGya mtsho (Xincheng dahai 心成大海), grande tantrico. *Om āḥ hūṃ*;
21. brTson 'grus 'Phags, grande tantrico. *Om āḥ hūṃ*;
22. rDo rje bZang po (Jingangxian 金剛賢), grande tantrico.<sup>122</sup> *Om āḥ hūṃ*;
23. Sangs rgyas rGya mtso, grande tantrico. *Om āḥ hūṃ*;
24. Pan chen thams cad mkyen pa bLo bzang Chos kyi mtshan (Yongqing yiqie zhi xianhui fazhuang yongde 泳清一切智賢惠法幢勇德).<sup>123</sup> *Om āḥ hūṃ*;
25. Virtuoso signore della parola, signore che ha la conoscenza e la realizzazione del Grande Veicolo.<sup>124</sup> *Om āḥ hūṃ*;
26. Intrepido e virtuoso mare di conoscenza, signore della spiegazione del Dharma, detentore del *vajra*.<sup>125</sup> *Om āḥ hūṃ*;
27. Grande realizzato di Gengde (?), detentore del *vajra*.<sup>126</sup> *Om āḥ hūṃ*;
28. Maestro principale, signore del Dharma di Śākyamuni, detentore del *vajra* che hai l'abilità di discutere senza ostacoli.<sup>127</sup> *Om āḥ hūṃ*;

<sup>118</sup> Anche in questo caso Nenghai fornisce una traduzione abbastanza letterale del nome: "gioiello che ha realizzato giustizia e Dharma"; il testo tibetano significa "gioiello, signore del Dharma, che hai realizzato lo scopo".

<sup>119</sup> A differenza della "Supplica ai maestri del lignaggio" il nome di Tsong kha pa è inserito esplicitamente in trascrizione fonetica all'interno della lista. In questo caso il testo tibetano riporta come il testo cinese il titolo "re del Dharma".

<sup>120</sup> In questo caso il nome cinese è la perfetta traduzione di Shes rab Seng ge.

<sup>121</sup> L'appellativo *rgyud chen* indica un grande maestro esperto nei *tantra*. Facciamo notare che nel testo edito dal monastero di Sanmen, a differenza della versione xilografica edita dal monastero Zhaojue, al posto di *mi*<sup>1</sup> 密, impiegato solitamente per designare il *tantra*, ricorre *mi*<sup>2</sup> 蜜, "miele".

<sup>122</sup> Sia il nome tibetano che quello cinese significano "Buon *vajra*".

<sup>123</sup> Il nome del primo Panchen Lama che ricorre qui è più complesso rispetto alla sua formulazione nella sezione "Supplica ai maestri del lignaggio". Si noti che Nenghai traduce il tibetano *thams cad mkhyen pa* ("onnisciente") con *yiqie zhi*.

<sup>124</sup> Cin. Shanqiao dache chengjiu zizai da xianhui yu zizai 善巧大車成就自在大賢惠語自在.

<sup>125</sup> Cin. Chi jingang shuofa zizai huihai xianyong 持金剛說法自在慧海賢勇.

<sup>126</sup> Cin. Chi jingang gengde youyi chengjiu shi 持金剛更得有義成就.

<sup>127</sup> Cin. Chi jingang bianshuo wuai nengren fa zizai zhushi 持金剛辯說無礙能仁法自在主師. *Bianshuo wuai* indica il potere del Bodhisattva di discutere senza ostacoli. Come abbiamo visto sopra, il ventottesimo rappresentante del lignaggio è Khamtsa *rin po che*.

29. Prezioso maestro radice e del lignaggio, eccellente e gentile, virtuoso detentore del *vajra* che hai tradotto e trasmesso il canestro del Dharma nella Terra di Oriente.<sup>128</sup> *Om āḥ hūṃ*.

Inoltre (porgo l'offerta) alla bocca di tutti i maestri gentili, corretti ed eccelsi con il loro lignaggio, che mi hanno conferito le iniziazioni, che mi hanno spiegato insegnamenti e metodo e che mi hanno fornito le istruzioni orali.<sup>129</sup> *Om āḥ hūṃ*

*Om yamāntaka hūṃ phaṭ om āḥ hūṃ* [in cinese]

E ancora (porgo l'offerta) alla bocca degli *yi dam* (*benzun* 本尊) dei quattro gruppi di *tantra* (*micheng si da bu* 密乘四大部) e a tutte le divinità dei loro rispettivi *maṇḍala*. *Om āḥ hūṃ*.

Porgo l'offerta alla bocca dei *dharmarāja* con le loro consorti e con il loro seguito di divinità maschili e femminili.<sup>130</sup> *Om āḥ hūṃ*.

Inoltre (porgo l'offerta alla bocca) dei protettori, i quali hanno un tempo incontrato i Buddha, ascoltato il Dharma e preso rifugio nel Saṃgha degli *ārya*, che si attengono al *samaya* (*shiju* 誓句) di proteggere i quattro gruppi (*si zhong* 四眾) (di devoti) del santo insegnamento e sui quali si sono basati gli eccelsi maestri realizzati del passato. *Om āḥ hūṃ*.

(Porgo l'offerta alla bocca) delle *yoginī* (*yujia mu* 瑜伽母),<sup>131</sup> dei protettori delle direzioni (*fang shen* 方神), dei protettori dei reami (*di zhu* 地主), dei *nāga* e (di tutte le divinità) che vivono nei ventiquattro santi paesi (*ershisi sheng yu* 二十四聖域), nei trentadue luoghi (*sanshier chu* 三十二處) e negli otto grandi campi di sepoltura (*ba da hanlin* 八大寒林).<sup>132</sup> *Om āḥ hūṃ*.

Offerta a sé stesso. *Om āḥ hūṃ*.<sup>133</sup>

Tutti i Buddha delle dieci direzioni sono convocati e si dissolvono in me.

*Om hriḥ śṭriḥ vikṛtānana hūṃ phaṭ* [in cinese]

*Om āḥ hūṃ*

*Om amṛta svādāna vajra svabhāva ātmako haṃ* [in cinese]

Tutti gli esseri di saggezza che sono stati invitati al banchetto del Dharma si saziano equamente di nettare.<sup>134</sup>

## 16) INNO DI LODE [19a1]

<sup>128</sup> Cin. Chi jingang xianhui fazang yi chuan dongtu genben juen wushang shibao 持金剛賢惠法藏譯傳東土根本具恩無上師寶。Si tratta di Nenghai, ventinovesimo maestro del lignaggio.

<sup>129</sup> Questo concetto, che ricorre spesso nella descrizione del maestro radice, è reso in cinese dalla locuzione “conferire gli insegnamenti e le proibizioni, e indicare i punti salienti (dei testi)” (cin. *shou jiaojie zhishi jinyao* 授教誡指示津要).

<sup>130</sup> Il testo tibetano non specifica né il fatto che i *dharmarāja* sono uniti con le proprie consorti né il genere delle divinità del seguito.

<sup>131</sup> Nel testo tibetano ricorrono, assieme alle *yoginī*, anche gli eroi (san. *vīra*, tib. *dpa' bo*).

<sup>132</sup> L'espressione significa letteralmente: “otto grandi foreste fredde”.

<sup>133</sup> Questa frase è assente nella versione tibetana. Al suo posto vi è l'offerta alle divinità locali dei siti naturali e a tutti gli esseri senzienti.

<sup>134</sup> Nel testo tibetano si legge: “tutti gli ospiti si deliziano e saziano di questo nettare di saggezza”. È probabile che Nenghai abbia frainteso il testo, interpretando *ye shes* come *jñāna-sattva*. Si noti inoltre che il testo tibetano non menziona il ‘banchetto del Dharma’.

\* A questo punto si reciti l'inno di lode.<sup>135</sup>

*Hūṃ*

Oh Mañjuśrī, il tuo corpo emerge dalla vacuità nel colore dell'oro più puro;

Oh Mañjuśrī, la tua mente comprende chiaramente la natura propria di tutti i fenomeni;

Oh Mañjuśrī, la tua parola è un illimitato suono elegante e raffinato.

Oh Mañjuśrī, oggi io mi inchino a te con perfetta sincerità.

\* Vero inno di lode.<sup>136</sup>

Benché il tuo Cuore sia inamovibile (dallo stato di) raffinata serenità,<sup>137</sup>

Al fine di soggiogare tutti i demoni, con spirito compassionevole

Manifesti il corpo estremamente terrifico (di Vajrabhairava),<sup>138</sup>

Ardente come le fiamme vigorose della deflagrazione della fine del *kalpa*.

La tua bocca è spalancata, le sopracciglia sono aggrottate, gli occhi guizzano come lampi,

E i tuoi denti sono affilati, oh spirito immensamente coraggioso.

Con la voce di un cavallo *vajra* emetti una risata: *ha ha!*

E, rivolgendoti verso lo spazio, pronunci un suono di invito: *phem!*

Con la forza della tua spaventosa figura schiacci (i signori) dei tre mondi, Mentre con la mano destra puntata verso il cielo spaventi dei e demoni.

Hai la lingua scintillante, ti nutri di sangue

E inghiotti in un unico boccone il mondo e le (sue) divinità.

(Sei adorno) di un'umida pelle di elefante e di un rosario di teste umane,

E hai il corpo ignudo di un signore terrificante.

(Sei munito di una testa di bufalo) spaventosa dalla bocca spalancata

E manifesti nove (volti) capaci di inghiottire il trimundio e di fare dell'esistente il proprio pasto.

Manifesti *mudrā* per soggiogare gli esseri viventi,

E le gambe piegate e tese calpestando e sottomettono classi di demoni.

Mi prostro a te, oh enorme corpo terrifico.<sup>139</sup>

Manifesti un *maṇḍala* di nove teste:

Le tre sulla destra tengono la bocca chiusa

E sono di colore blu notte, rosso e giallo;

Le tre sulla sinistra hanno invece la bocca spalancata

E sono di colore bianco, grigio e nero;<sup>140</sup>

<sup>135</sup> Nel testo tibetano l'inno di lode è composto in versi di nove sillabe, ed è invece in versi di dieci sillabe nel testo di Nenghai.

<sup>136</sup> Inizia ora l'inno di lode esteso, composto in versi di sette sillabe. Per esigenze di stile, Nenghai traduce i versi più liberamente delle sezioni in prosa.

<sup>137</sup> *Miao jixiang* 妙吉祥, lett. "meraviglioso e di buon auspicio", è uno dei nomi di Mañjuśrī (*miao* per *mañju*, e *jixiang* per *śrī*). La frase potrebbe quindi essere tradotta anche come: "Oh Mañjuśrī, tu che hai un Cuore inamovibile". Pur ritenendo possibile che sia quest'ultimo il significato della frase nella versione di Nenghai, si preferisce tradurre in altro modo per rispettare il significato del testo tibetano, tenendo conto del fatto che esso trova un riscontro anche nella formulazione cinese.

<sup>138</sup> Cin. *Jike buwei* 極可怖畏. *Buwei* è la traduzione di *bhairava*, il terrifico, un epiteto di Vajrabhairava. Nel testo tibetano ricorre anche il nome della divinità.

<sup>139</sup> In questo caso il termine impiegato per definire il corpo della divinità è la traduzione cinese di Mahābhairava (cin. *da buwei* 大怖畏).

Manifesti (inoltre) tre volti al centro,  
 Che dispiegano potenza, amore ed estrema bontà.<sup>141</sup>  
 Le (tue) potenti e fulgenti *mudrā* manifestano (vari) strumenti,<sup>142</sup>  
 Le sedici *mudrā* delle mani destre  
 Impugnano armi per danneggiare e distruggere;  
 Le sedici *mudrā* delle mani sinistre  
 (Tengono) oggetti meravigliosi (simbolo) di potenza e divertimento.<sup>143</sup>  
 Quanto all'aspetto delle (tue) gambe spaventose e solenni,  
 Le otto gambe sulla parte sinistra del corpo sono piegate  
 E soggiogano con abilità dei mezzi gli (otto) grandi dei altezzosi,  
 Mentre le tue otto gambe sulla destra sono stese  
 E con la saggezza sottomettono le (otto) dee arroganti.  
 Al fine di ammansire coloro che sono preda di grandi bramosi desideri,  
 Il tuo 'principio' (*yuan* 元) è perennemente duro e vibrante.<sup>144</sup>  
 Manifesti un aspetto irato per spegnere le fiamme dell'odio,  
 Ed io mi prostro al tuo corpo capace di soggiogare.  
 Nell'ambito del *maṇḍala* (*lunwei* 輪圍) degli otto terreni di sepoltura  
 distruggi i demoni e con abilità dei mezzi soggioghi Yama (Yanmo<sup>1</sup> 燄魔).  
 Stabilizzi e sottometti le orchesse (*madali* 嘛答禮),<sup>145</sup>  
 Oh grande Signore, io mi prostro ai tuoi piedi.  
 Nell'ambito del *maṇḍala* del grande e vasto Signore  
 Sottometti con la sincerità della tua mente coloro che ignorano la luce,<sup>146</sup>  
 Sei circondato dal seguito (di divinità) emanatosi dalla (tua) saggezza,  
 e al cospetto di questa santa famiglia io mi prostro.<sup>147</sup>  
 Nell'ambito del *maṇḍala* della tua mente di saggezza  
 (La tua forma manifestata) è come l'aspetto illusorio di tutto l'esistente.  
 (E pur tuttavia) rimani immobile nella sfera di purezza originale.  
 Io mi prostro a te, che (scorgi) la natura equanime (dell'esistenza).  
 \* Vero inno di lode. [20a9]<sup>148</sup>  
 Oh corpo perfetto e onnipresente, non duale e non comune,  
 Essendoti tutte le vie percorribili, sei padre di tutti i Buddha;<sup>149</sup>

<sup>140</sup> La versione tibetana, in accordo con la rappresentazione iconografica di Vajrabhairava, riporta che i tre volti sulla destra sono caratterizzati dalla bocca spalancata e quelli sulla sinistra dalla bocca chiusa.

<sup>141</sup> Il testo tibetano parla di un aspetto irato (il volto principale nelle sembianze di una testa di bufalo), di un aspetto bramoso (il volto di colore rosso che sormonta il precedente) e di un aspetto pacifico (il volto di Mañjuśrī).

<sup>142</sup> Il testo parla più propriamente di "mezzi" (cin. *fangbian* 方便, san. *upāya*, tib. *thab*), ovvero l'abilità dei mezzi di cui si avvale il Bodhisattva nella sua opera di redenzione degli esseri viventi.

<sup>143</sup> Se il testo tibetano parla espressamente di giochi o divertimenti, Nenghai traduce con "danze e altro". Si noti inoltre che il testo cinese, a differenza di quello tibetano, non chiarisce che gli oggetti tenuti nelle mani sulla sinistra hanno la funzione di offerta.

<sup>144</sup> *Yuan* è qui impiegato per designare il fallo, ed è da intendersi presumibilmente nella sua accezione di "testa", "capo" o "principio".

<sup>145</sup> Il testo tibetano riporta anche le *ḍākinī*.

<sup>146</sup> Questo riferimento, assente nella versione tibetana, potrebbe rimandare al terzo 'veleno': l'ignoranza. Gli altri due veleni, ira e brama, sono comparsi nei versi precedenti.

<sup>147</sup> Questa quartina non compare nel testo tibetano.

<sup>148</sup> Si tratta della versione breve dell'inno di lode. L'inno è composto in versi di nove sillabe come nel testo tibetano.

Divenendo come il Dharmadhātu,<sup>150</sup> sei madre di tutti i Buddha;  
Come Bodhisattva di saggezza, sei figlio di tutti i Buddha.

Mi prostro a te, oh valoroso Mañjuśrī (Jixiang 吉祥), nel cui corpo tutto si completa.

Benché nel *dharmakāya* non vi sia nulla di nascosto o di manifesto,<sup>151</sup>

Al fine di sottomettere senza eccezione alcuna i demoni dei tre mondi,

Con spirito compassionevole e abilità di mezzi ti manifesti nel corpo del Re Irato.

Ai tuoi piedi, oh terrifico Yamāntaka (Yamadajia 雅馬達迦), mi prostro.<sup>152</sup>

\* Si porgano in tal modo l'offerta interiore e l'offerta esteriore. Durante la recitazione dell'inno di lode, è necessario dedicarsi alla visualizzazione della generazione di fasci di luce. Si purifichi illuminandolo il proprio cuore e la propria natura. A questo punto della pratica si manifesterà una pura e chiara luminosità. Indi, prima di una nuova autogenerazione nella forma del grande Vajrabhairava, si genererà l'orgoglio divino.<sup>153</sup> È necessario essere in grado di dedicarsi al metodo lento e veloce.<sup>154</sup> [...] <sup>155</sup>

#### 17) SIMBOLISMO DI VAJRABHAIRAVA [20b7]

Le nove teste rappresentano le nove categorie delle scritture del Mahāyāna (*dacheng jiubu qie jing* 大乘九部契經);<sup>156</sup> le due corna indicano le due verità (*er di* 二諦); le trentaquattro braccia, unitamente al corpo, alla parola e alla mente, rimandano alle trentasette condizioni della realizzazione spirituale (*dao pin sanshiqi* 道品三十七); (infine) i sedici piedi simboleggiano i sedici tipi di vacuità (*shiliu kong* 十六空). Il *vajra* vigoroso rizzato verso l'alto (*chushi xiangshang shuli* 杵勢向上豎立)<sup>157</sup> sta per l'immensa e vasta beatitudine (*guang da le* 廣大樂). Gli otto (mammiferi rappresentati) dall'uomo e così via stanno ad indicare le otto *siddhi* (*ba chengjiu* 八成就), mentre gli otto (volatili tra cui) l'avvoltoio rappresentano le otto qualità sovrane (*ba zizai* 八自在). La figura ignuda indica imperturbabilità e inattaccabilità nei confronti

<sup>149</sup> Il testo tibetano recita: "Come (la compassione) che si estende a tutti (gli esseri)". Entrambi i testi fanno riferimento all'aspetto maschile della Via, ovvero all'abilità dei mezzi, alla compassione e alla beatitudine.

<sup>150</sup> Il testo tibetano recita: "Come la vacuità di tutto l'esistente". Entrambi i testi fanno riferimento all'aspetto femminile della Via, ovvero alla conoscenza e alla vacuità.

<sup>151</sup> Il testo tibetano recita: "... non vi sia odio (tib. *sdang*) né amore (tib. *byams*)".

<sup>152</sup> La sezione che segue, in cui sono raccolte diverse indicazioni operative, è assente nella versione tibetana di cui si dispone.

<sup>153</sup> *Jushi* 具勢, lett. "completa potenza", indica in questo contesto l'orgoglio divino (tib. *lha'i nga rgyal*) che il praticante deve far sorgere in sé nell'ambito dell'autogenerazione nella forma del proprio *yi dam*.

<sup>154</sup> Cin. *wo man qu ru* 我慢趣入. Il riferimento è alla cosiddetta autogenerazione grossolana e all'autogenerazione sottile.

<sup>155</sup> Il testo prosegue con altre indicazioni operative e con il riferimento a diverse pratiche che non siamo riusciti a identificare.

<sup>156</sup> Si tratta di un sotto insieme delle dodici categorie delle scritture buddhiste. A differenza del testo tibetano, Nenghai specifica che le categorie in questione fanno riferimento alla suddivisione delle scritture operata nell'ambito del Mahāyāna. Il *Commentario* (p. 63a) spiega: "Le nove teste stanno ad indicare che le nove categorie (di scritture) servono alla realizzazione [...] ed (indicano) inoltre le nove stelle infauste".

<sup>157</sup> Si tratta di una nuova circonlocuzione per indicare il fallo eretto della divinità.



degli ostacoli, e i capelli rizzati non sono nient'altro che l'insegnamento relativo allo stato del *nirvāṇa*. Ciò può essere così esposto.

L'interpretazione delle parole dei santi insegnamenti delle nove categorie, 'base' di ciò che va selezionato e accertato, si esaurisce nella verità relativa, che è illusione, e nell'eccezionale significato (della verità assoluta), che è come lo spazio. La 'via' della pratica realizzativa (per comprendere ciò) è quella detta dei trentasette rami. Il punto essenziale nella via che conduce all'esperienza diretta della verità assoluta coincide con esperienza delle sedici vacuità (*kongxing shiliu* 空性十六). Il mezzo (per ottenere ciò) consiste nel fondersi inseparabilmente con la Grande Beatitudine. Il 'frutto' della liberazione (a cui si perviene attraverso) questo sentiero sono le realizzazioni comuni (*gongtong chengjiu* 共同成就) e la realizzazione non comune (*bugong chengjiu* 不共成就). Di queste due, la principale è il *nirvāṇa*, che elimina tutti gli ostacoli.

Nella forma di Yamāntaka-Vajrabhairava comprendo esaurientemente il nocciolo essenziale della potenzialità (di questo metodo). Si sappia che (in esso) non vi è nulla che non sia completo.<sup>158</sup>

#### 18) BENEDIZIONE DEL ROSARIO [21a7]

\* Benedizione del rosario (*nianzhu* 念珠).

*Mantra* dei rituali.

*Mantra* di visualizzazione della vacuità.

Mi concentro sul rosario, la cui natura propria è vuota. Dal centro della vacuità (*kongwu* 空無) (i grani del) rosario si trasformano in sillabe *hūṃ*, poste su un (sedile di) loto e sole. Terminata questa manifestazione, si trasformano in corpi di Yamāntaka-Vajrabhairava, con un volto e due braccia e in posizione eretta, mentre impugnano una mannaia e una calotta cranica e tengono la gamba destra piegata e la sinistra stesa. (Ciascuno) presenta sulla sommità del capo una sillaba *oṃ* [in cinese], al centro della gola una sillaba *āḥ* [in cinese] e sul cuore una sillaba *hūṃ* [in cinese]. La sillaba *hūṃ* posta sul petto emette raggi di luce che vanno ad invitare gli esseri di saggezza uguali (a quelli da me preventivamente visualizzati) e gli esseri di iniziazione. Quando questi sono discesi, *jaḥ hūṃ baṃ hoḥ* [in cinese]: ecco che entrambi (gli esseri di saggezza e gli esseri di impegno) si compenetrano e divengono non duali. Le divinità di iniziazione conferiscono il potenziamento, e come ornamento sulla sommità del capo (compare) il Buddha Akṣobhya.

*Oṃ yamāntaka arghaṃ pādyaṃ gandhe puṣpaṃ dhupaṃ aloke naivite śapta pratīccha hūṃ svāhā* [in cinese]

*Oṃ yamāntaka hūṃ phaṭ oṃ āḥ hūṃ* [in cinese]

Tu che ti manifesti come una grande furia, vincitore tra i vincitori  
Impavido e forma suprema,

Tu che sottometti coloro che sono difficili da sottomettere,

A te, oh Vajrabhairava (Kewei jingang 可畏金剛), io mi prostro.<sup>159</sup>

<sup>158</sup> Il testo tibetano recita semplicemente: "Così, nella forma di Vajrabhairava, io ne ricordo il significato".

<sup>159</sup> Questa sezione compare già all'inizio della "Pratica dei sette rami" nella *Vera pratica*, con una lieve differenza che non è possibile rendere in traduzione: Vajrabhairava è reso nella

19) RECITAZIONE DEI MANTRA [21b7]<sup>160</sup>

\* In tal modo porgere le offerte e recitare l'inno di lode.

*Om̐ yamāntaka hūṃ phaṭ*

\* Mentre si recita (questo *mantra*) si completi la trasformazione delle trasgressioni.

Concentrarsi sulla (seguinte visualizzazione): i Vajrabhairava si fondono in luce e si trasformano in un rosario di teste umane grondanti sangue.

\* (*Mantra*) da recitare:

*Mantra* di Mañjuśrī giallo.<sup>161</sup>

\* Per realizzare quiete e ira.

*Mantra* radice.

*Mantra* dei rituali.

*Mantra* del Cuore (*xin zhou* 心咒).<sup>162</sup>

*Mantra* in cento sillabe di Yamāntaka.

## 20) OFFERTE E LODE [21b11]

*Om̐ yamāntaka argham pādyaṃ gandhe puṣpam dhupam aloke naivite śapta pratīccha hūṃ svāhā* [in cinese]

*Om̐ yamāntaka hūṃ phaṭ om̐ āḥ hūṃ* [in cinese]

Tu che ti manifesti come una grande furia, vincitore tra i vincitori

Impavido e forma suprema,

Tu che sottometti coloro che sono difficili da sottomettere,

A te, oh Vajrabhairava, io mi prostro.

## IV. Conclusione della sessione meditativa

## 1) OFFERTE E LODE A YAMĀNTAKA [22a5]

\* Porgere le offerte conclusive. I metodi della generazione delle offerte per gli *yi dam* e il loro seguito sono di due tipi. (Il metodo) esteso:

*Mantra* di visualizzazione della vacuità (metodo esteso).<sup>163</sup>

\* Emettere luce.

Mi concentro sulla natura propria di tutti i *dharma* che si trasforma in vacuità.

Dal centro della vacuità dalla sillaba *yam̐* emerge un *maṇḍala* di vento...

\* (Come sopra) fino a:

(All'esterno vi sono fiamme ardenti di) cinque colori come la deflagrazione della fine del *kalpa* che emanano luce nelle dieci direzioni.<sup>164</sup>

\* E ancora:

---

prima occorrenza come Buwei jingang e nella seconda come Kewei jingang. Sia *kewei* che *buwei* sono traduzioni di *bhairava*.

<sup>160</sup> La sezione "Recitazione dei *mantra*" diverge notevolmente da quella del testo tibetano.

<sup>161</sup> Il *mantra* di Mañjuśrī giallo recita: *om̐ āḥ ra pa tsa na dhil̐* (vedi Nenghai, *Wenshu wuzi genben*, op. cit.).

<sup>162</sup> Il *mantra* del cuore è già comparso diverse volte nel testo, e recita: *om̐ yamāntaka hūṃ phaṭ*. Esso è seguito, nel testo tibetano, dal cosiddetto "*mantra* della pioggia di conoscenza".

<sup>163</sup> Nel testo tibetano ricorre anche il "*Mantra* dei rituali", come accade nella "Benedizione dell'offerta interiore" dei *Preliminari specifici*.

<sup>164</sup> Il riferimento è alla sezione "Meditazione sulla ruota della protezione comune" della *Vera pratica*.

Al centro del recinto...

\* (Come sopra) fino a:

Le 'menti eroiche di concentrazione' e una sillaba *hūṃ* di colore blu scuro, dalla quale emanano raggi di luce di cinque colori.<sup>165</sup>

\* Questo per quanto concerne il metodo esteso. Chi si dedica alla forma abbreviata reciti il "Mantra di visualizzazione della vacuità".

## 2) VISUALIZZAZIONE DEGLI OSPITI [22a8]

In un istante di fonte a me nel centro della vacuità appare (il *maṅḍala*) di sostegno di Yamāntaka e (le divinità che da esso) sono sostenute.<sup>166</sup>

\* Anche nel caso che si abbia cominciato dalla "Protezione non comune" sino alla completa realizzazione del *vajra* nel fondamento del Dharma,<sup>167</sup> si ripeta a questo punto la pratica della generazione degli esseri di impegno. Terminata la recitazione è necessario realizzare la *mudrā* dell'invito. Recitare quindi i versi:

## 3) INNO DI LODE [22a11] [...]

## 4) OFFERTA E LODE AI PROTETTORI [22b5] [...]<sup>168</sup>

## 5) GENERAZIONE DI KARMAYAMA [25b6]

Di fronte (a me), sopra un trono (composto da) un bufalo, un *maṅḍala* solare e un fiore di loto si trova una sillaba *ya*, che si trasforma in un bastone con teschio (*dulou zhi zhang* 髑髑之杖) contrassegnato da una seconda sillaba *ya*. La sillaba *ya* emette dei raggi luminosi che annientano tutte le categorie di nemici (*chouyuan* 仇怨)<sup>169</sup> e di demoni (*mo* 魔). (La luce) si riassorbe (poi) nel bastone stesso e, con una trasformazione, da esso emerge (Karma-)Yama (Yanmo<sup>2</sup> 閻魔), di colore nero, con un volto, due braccia, la testa di un bufalo e tre tondi occhi rossi. Nella mano destra tiene un bastone con teschio e nella sinistra un laccio; ha capelli arancioni rizzati e il suo rosso membro è alzato sul ventre (*chi ti ding fu* 赤體挺腹).<sup>170</sup> Una sillaba *tsam* e un tridente (*sancha* 三

<sup>165</sup> Si tratta delle seguenti sezioni della *Vera pratica*: "Meditazione sulla ruota della protezione non comune", "Meditazione sul prendere lo stato intermedio come sentiero", "Meditazione sul prendere la vita come sentiero", "Descrizione di Vajrabhairava", "Benedizione di corpo parola e mente" e "Meditazione sulle menti eroiche dei tre piani". Il testo tibetano riporta al posto di queste sezioni il brano della "Benedizione dell'offerta interiore" dei *Preliminari specifici*.

<sup>166</sup> Questa sezione riprende, in forma abbreviata, la sezione "Invito agli esseri di saggezza" della *Vera pratica* (nel testo tibetano è riproposta per esteso, a partire dalla visualizzazione del *maṅḍala* fino alla recitazione dei *mantra* di invito e di offerta).

<sup>167</sup> Si tratta della sezione della "Meditazione sulla ruota della protezione non comune" sino alla prima parte della "Meditazione sul prendere lo stato intermedio come sentiero", con la visualizzazione del "fondamento del Dharma" di forma triangolare.

<sup>168</sup> L' "Inno di lode" e l' "Offerta e lode ai protettori" della versione di Nenghai divergono notevolmente dalle corrispondenti sezioni del testo tibetano. Per quanto concerne l' "Offerta e lode ai protettori", inoltre, il testo di Nenghai è notevolmente più esteso rispetto a quello tibetano, che comprende unicamente dei *mantra*.

<sup>169</sup> Il testo tibetano annovera anche i "creatori di ostacoli" (tib. *bgegs*).

<sup>170</sup> Si è scelta questa traduzione, interpretando *ti* (corpo) nella sua accezione di "membro", "parte del corpo", sulla base del testo tibetano che recita "il tuo rosso fallo è eretto".

叉)<sup>171</sup> si trasformano in Cāmuṇḍī (Zamuzhima 匝母支媽), con il corpo di colore nero, un volto e due braccia. Ella tiene nella mano destra un tridente e nella sinistra una coppa cranica (*luqi* 顛器).<sup>172</sup> La coppia principale<sup>173</sup> è circondata da tutti (i messaggeri) maschili e femminili del seguito di Yama. Ciascuno presenta sulla sommità del capo una bianca sillaba *om̐* [in cinese], al centro della gola una rossa sillaba *āḥ* [in cinese] e sul petto una sillaba *hūṃ* [in cinese] di colore blu. La sillaba *hūṃ* posta sul mio cuore emette raggi di luce, con i quali invito la coppia reale dei due messaggeri di Yama (*yanmo shi* 閻魔使)<sup>174</sup> e il loro seguito a (lasciare) la loro dimora posta a meridione sette livelli al di sotto della terra e a presentarsi (di fronte a me).

*Om̐* [in sanscrito] *kālarūpa saparivāra e hye hi jah̐ hūṃ bam̐ hoḥ* [in cinese]  
I due corpi si uniscono in uno solo.<sup>175</sup>

#### 6) INIZIAZIONE [26a5]

Ancora una volta la sillaba *hūṃ* posta sul mio cuore emette dei raggi di luce, invitando i vari Yamāntaka delle cinque famiglie a discendere. “Vi prego, oh divinità tutte, di conferirgli il potenziamento”.<sup>176</sup> Terminata questa (mia) richiesta gli esseri di saggezza sorreggono tra le mani un’ampolla colma di nettare divino.

\* Recitare ad alta voce:

*Om̐* [in sanscrito] *vajra abhiṣeka hūṃ* [in cinese]<sup>177</sup>

Così, dopo che esse hanno versano sul (suo) capo (il nettare), tutte le impurità (*chen'gou* 塵垢) vengono purificate ed eliminate. Il liquido in eccesso che rimane (sulla sommità del suo capo)<sup>178</sup> si trasforma nell’ornamento di una nera (corona) di *vajra* a cinque punte.

*Om̐ kālarūpa saparivāra samaya svam̐* [in cinese]<sup>179</sup>

*Om̐ kālarūpa YE<sup>180</sup> argham̐ puṣpam̐ dhupam̐ aloke gandhe naiuite śapta ZHELEIDANG* [in cinese]<sup>181</sup>

<sup>171</sup> Si noti che qui il tridente è definito “triplice forza” e non semplicemente *cha*, “forza”, come nella sua prima occorrenza nel testo.

<sup>172</sup> La coppa cranica è definita “utensile (ricavato da un) teschio”.

<sup>173</sup> Nel testo tibetano il soggetto della frase non è specificato.

<sup>174</sup> Il termine tibetano corrispondente significa “schiere di Yama” (tib. *gshin rje tshogs*).

<sup>175</sup> Questa frase sta ad indicare che il corpo delle divinità visualizzate e il corpo delle divinità evocate dai raggi luminosi si fondono l’uno nell’altro divenendo non-duali.

<sup>176</sup> Mentre il testo cinese non è chiaro su chi sia l’oggetto del verbo, il testo tibetano si riferisce esplicitamente a una terza persona, implicando che l’iniziazione sia richiesta per Yama e per le divinità del suo seguito.

<sup>177</sup> Nel testo tibetano questo *mantra* è lievemente diverso: *om̐ vajribhava abhiṣeka hūṃ*.

<sup>178</sup> Il termine impiegato da Nenghai per rendere questa immagine è *yong* 湧, che indica più propriamente il montare o l’alzarsi delle acque.

<sup>179</sup> Ad eccezione di alcune sillabe (contrassegnate dal maiuscolo) e di alcune formulazioni abbreviate nel testo di Nenghai, i *mantra* che seguono sono gli stessi che compaiono nel testo tibetano, nel quale sono tuttavia organizzati secondo una diversa sequenza.

<sup>180</sup> Nel testo tibetano la sillaba *ye* è sostituita da *saparivāra*.

<sup>181</sup> Le sillabe *zheleidang* sono sostituite nel testo tibetano da *pratīccha*. Si tratta del *mantra* delle otto offerte in forma abbreviata, relativo solo a sette sostanze dell’offerta (manca *pādyām*, l’acqua per lavarsi); inoltre l’offerta *gandhe*, gli olii profumati, è posposta rispetto alla sua occorrenza nelle altre formulazioni del *mantra*.

*Om kālarūpa sarva vighnān śatruṃ mārāya idaṃ balimta kha kha khāhi khāhi hūṃ phaṭ* [in cinese]

\* Per tre volte.

*Om cāmuṇḍī sarva* [in cinese]

\* Eccetera per tre volte, come sopra.

*Om kālarūpa YE arghaṃ puṣpaṃ dhupaṃ aloke gandhe naivite śapta ZHE-LEIDANG* [in cinese]

*Om kālarūpa hūṃ phaṭ om āḥ hūṃ* [in cinese]

*Om cāmuṇḍī hūṃ phaṭ om āḥ hūṃ* [in cinese]

(Porgo le offerte) alla bocca della coppia reale di Yama assieme al loro seguito (di messaggeri) maschili e femminili: *om āḥ hūṃ* [in cinese].

#### 7) ESORTAZIONE A YAMA [26b8]<sup>182</sup>

*Hūṃ*

Oh signore dell'impermanente (*wuchang zhu* 無常主)<sup>183</sup> del vero Sud,  
che risiedi nella città di ferro<sup>184</sup> sette livelli al di sotto del suolo,

Ecco che invii (presso di me) il messaggero di Yama (*yama shi* 雅馬使),<sup>185</sup>  
Nero e (con la testa di) bufalo, assiso sul trono.<sup>186</sup>

Quella che in origine era una sillaba *ya* si tramuta in un bastone  
Il cui teschio trasformandosi fa emergere il (tuo) corpo.

Hai la testa di un bufalo feroce e spaventoso,

La bocca spalancata per divorare il mondo e i denti aguzzi;

I (tuoi) tondi occhi rossi (iniettati di) collera sfavillano

E i capelli di colore arancione sono fiammeggianti e rizzati.

La (tua) mano sinistra tiene un laccio con il quale legghi nemici,

E la destra brandisce un bastone (*congzhang* 凶杖) per ridurli in polvere.

Oh grande *dharmarāja* (*zhi fa dawang* 執法大王), oh messaggeri degli inferi  
(*yushi* 獄使),

Oh *Cāmuṇḍī* (Zamuzi 匝母子), grande orchessa (*mamu* 麻母),<sup>187</sup>

Che tieni tra le mani un tridente e una coppa cranica,

Assieme ai (tuoi) subordinati, è giunto il momento:

Accettate il banchetto di carne, grasso e sangue

Come offerta prelibata simile al grande mare.

Rimembrando e recitando i *mantra* dei (Buddha) Vittoriosi<sup>188</sup>

E con spirito compassionevole, liberatemi presto da nemici.

<sup>182</sup> L'esortazione è composta in versi di sette sillabe. Una simile evocazione di Yama ricorre nel settimo capitolo del *Vajramahābhairava-tantra*, sia in un rituale *abhicāraka* (come nel *sādhana*), sia in un rituale *vāśīkaraṇa* (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 47).

<sup>183</sup> Il testo tibetano recita: "signore della morte" (tib. 'chi bdag).

<sup>184</sup> Il riferimento alla 'città di ferro' (cin. *tiecheng* 鐵城), che indica gli inferi, è assente nel testo tibetano.

<sup>185</sup> Nel testo tibetano sembra che sia Yama stesso ad essere giunto presso l'adepto in meditazione, mentre il testo cinese chiarisce che egli ha inviato un suo messaggero.

<sup>186</sup> Il riferimento al trono è assente nel testo tibetano.

<sup>187</sup> *Ma mu* è la traslitterazione del termine tibetano *ma mo*. Nello ZHdc (p. 2047) *ma mo* è spiegato con termini come *tianmu* 天母 ("madri celesti"), *tiannü* 天女 ("divinità femminili") e *guinü* 鬼女 ("demoni femminili").

<sup>188</sup> Il testo tibetano recita: "... per l'impegno preso con i Buddha vittoriosi".

I nemici, così come tutti coloro che portano pene e dolore,  
 I demoni, i creatori di ostacoli (*zhannan* 障難) e coloro che interrompono,  
 Afferrateli, legateli e immobilizzateli;  
 Riuniteli, assoggettateli e rendeteli ossequiosi;  
 Metteteli a morte, esiliateli e teneteli in pugno;  
 Smembrateli, calpestateli e confondeteli;  
 Sottometteteli, distruggeteli, riduceteli in pezzi;  
 Annientateli finché non rimarrà nemmeno un sottile granello di polvere.  
*Oṃ kālarūpa hūṃ phaṭ* [in cinese]  
*Oṃ cāmuṅḍī hūṃ phaṭ* [in cinese]

8) INNO DI RINGRAZIAMENTO E DI LODE [27b1]

Benedizione delle otto offerte.  
 Benedizione dell'offerta interiore.  
 \* Esattamente come sopra.<sup>189</sup>

*Oṃ yamāntaka arghaṃ pādyaṃ gandhe puṣpaṃ dhupaṃ aloke naivite śapta  
 pratīccha hūṃ svāhā* [in cinese]

*Oṃ yamāntaka hūṃ phaṭ oṃ āḥ hūṃ* [in cinese]

Tu che ti manifesti come una grande furia, vincitore tra i vincitori  
 Impavido e forma suprema, signore senza nemici,  
 Tu che sottometti coloro che sono difficili da sottomettere,  
 A te, oh Vajrabhairava, io mi prostro.<sup>190</sup>

9) RICHIESTA DI PERDONO [27b6]

*Oṃ yamāntaka ...*: “Mantra in cento sillabe”.

Per le mie mancanze di sapere, di preparazione o ottenimento,  
 Per ciò che non sono riuscito a raggiungere per insufficienza di abilità,  
 Quali che siano i miei errori,  
 Vi supplico, oh divinità tutte, di essere indulgenti e di avere pietà di me.

10) RICHIESTA DEL DISSOLVIMENTO DEL CAMPO DEI MERITI [27b9]

\* Commiato.

*Oṃ āḥ vajra mūḥ* [in sanscrito]<sup>191</sup>

Gli ospiti trascendenti (*chushi zhi bin* 出世之賓), assieme agli esseri di saggezza,<sup>192</sup> se ne vanno; gli esseri di impegno si dissolvono nel mio corpo; gli ospiti rimanenti fanno tutti ritorno alle loro dimore abituali.

<sup>189</sup> Il riferimento è alle sezioni “Benedizione dell’offerta interiore” e “Benedizione delle offerte per i protettori” dei *Preliminari specifici*. Il testo tibetano ripropone a questo punto una versione abbreviata delle stesse sezioni.

<sup>190</sup> A questo punto nel testo tibetano ricorrono due inni di lode (uno in forma estesa e uno breve) che non sono presenti nel testo di Nenghai.

<sup>191</sup> Nel testo tibetano il *mantra* è lievemente diverso: *Oṃ āḥ hūṃ mūḥ*.

<sup>192</sup> Se il testo tibetano identifica gli esseri di saggezza con gli ospiti ultramondani, il testo di Nenghai sembra distinguere tra essi, implicando così che esistano di fatto due categorie di esseri trascendenti. La presenza dell’avverbio di negazione *wei* 未 prima della consueta locuzione impiegata da Nenghai per designare le divinità ultramondane (*chushi* 出世) potrebbe indicare un suo errore di interpretazione del testo originale: la frase, invece di riferirsi agli esseri trascendenti che ancora non hanno fatto ritorno alle loro dimore abituali (che non possono essere altri che gli esseri di saggezza), potrebbe indicare le

\* Terminato il commiato recitare l'inno del voto in forma estesa: [...] <sup>193</sup>

#### 11) DISSOLUZIONE DEL CAMPO DEI MERITI [29b5]

I terreni di sepoltura e le ruote di protezione si trasformano in luce e vengono assorbiti nell'incommensurabile palazzo prezioso. Quest'ultimo si dissolve nel praticante tantrico <sup>194</sup> (che ha assunto la forma) della divinità principale. <sup>195</sup> Il praticante tantrico si dissolve negli esseri di saggezza. Le menti eroiche di saggezza si dissolvono nelle menti eroiche di concentrazione, e queste ultime nella (vocale) *u* (*youjiao* 由覺) (della sillaba *hūṃ*). Questa si dissolve nella *va* (*wa* 瓦), <sup>196</sup> la quale si dissolve nella *ha* (*ha* 哈). La *ha* si dissolve nella (testa) *mgo bo* (*ebo* 鄂撥), <sup>197</sup> quest'ultima nella (luna crescente) *zla tshes* (*dacha* 打茶), la quale si dissolve nella (goccia) *thig le* (*tele* 特勒), <sup>198</sup> che a sua volta si dissolve nel *nā da* (*nada* 那打). <sup>199</sup> Infine il *nā da* si trasforma nella vacuità incondizionata (*wusuo yuan cheng kong* 無所緣成空).

Dal centro della vacuità in un istante emergo nel corpo di Yamāntaka-Vajrabhairava, con un volto e due braccia. Sono in posizione eretta, con un'aria severa, ornato da una sillaba *om* sulla sommità del capo, da una sillaba *āḥ* al centro della gola e da una sillaba *hūṃ* al centro del cuore.

#### 12) DEDICA [30a1]

\* Inno esteso di buon auspicio. <sup>200</sup>

La vastità della volta celeste, con un arcobaleno dai variegati colori, <sup>201</sup> e la (superficie) terrestre (in tutta la sua) ampiezza

Vengono completamente colmate senza ostacoli e spazi (residui)

Da tutte le divinità del seguito del glorioso Mañjuśrī <sup>202</sup> senza eccezione.

La sola memoria (di essi è in grado) di soggiogare tutti gli esseri crudeli,  
E non vi è ardente e sollecito desiderio (che non venga esaudito).

“Intoniamo con la voce di buon auspicio di Brahmā dolci versi che ti portano diletto,

Affinché sorgano magnifiche acque vittoriose e scenda pioggia di fiori.

divinità che ancora sono del tipo mondano e gli esseri di saggezza. In entrambi i casi, tuttavia, il testo di Nenghai si distanzia da quello tibetano.

<sup>193</sup> L'inno del voto non compare nel testo tibetano.

<sup>194</sup> Cin. *zhenyan xing zhe* 真言行者. Si tratta del praticante che sta svolgendo il *sādhana* e che nel resto del testo è identificato con la prima persona. La frase potrebbe così essere tradotta nel seguente modo: “Il palazzo prezioso si dissolve in me stesso”.

<sup>195</sup> Nel testo tibetano si specifica che il praticante si dissolve negli esseri di impegno e questi ultimi negli esseri di saggezza. La traduzione di Nenghai diverge in realtà solo formalmente, dal momento che la divinità principale menzionata nel verso precedente è identificabile con gli esseri di impegno.

<sup>196</sup> Il riferimento è probabilmente alla lettera *va*, che tuttavia non compare nel testo tibetano, dove il processo di dissolvimento passa direttamente dalla *u* alla *ha*.

<sup>197</sup> Si tratta della 'testa' (tib. *mgo bo*) della lettera *ha*: il tratto orizzontale che la sormonta.

<sup>198</sup> Si tratta della 'goccia' sulla sillaba *hūṃ*.

<sup>199</sup> Il *nā da* è la piccola linea ricurva al di sopra della goccia della sillaba *hūṃ*.

<sup>200</sup> La dedica è composta in versi di nove sillabe come nel testo tibetano. Probabilmente per esigenze stilistiche, il brano di Nenghai mantiene il significato generale del testo tibetano, divergendo tuttavia sostanzialmente da esso nei contenuti dei singoli versi.

<sup>201</sup> Il riferimento all'arcobaleno è assente nel testo tibetano.

<sup>202</sup> Mañjuśrī è sostituito da Yamāntaka nel testo tibetano.

Per te, oh Vajrabhairava (Weide shengzun 威德聖尊), che risiedi costantemente e per l'eternità (in questo luogo),  
 Che ti mostri e fai udire da tutti i saggi recando loro una gioia esultante,  
 Intoniamo con voce limpida parole del Dharma in versi lirici di saggezza.  
 Ti lodiamo e omaggiamo, tu che condensi in un'unica divinità i Tathāgata dei tre mondi,  
 A te, oh Mañjuśrī, è opportuno che io mi prostri,  
 A te, oh signore dalla immensa compassione, che assumi la forma terrificata  
 Di Vajrabhairava, re vittorioso, (io) mi prostro.  
 (Grazie) alle *dākinī* (*kangzhuma* 康竹馬) che servizievoli si dedicano alla gioia di (questa) santa divinità,  
 (Grazie a) Lālita, che ha ottenuto la più alta realizzazione del metodo,  
 E (grazie agli) ineguagliabili maestri reali e del lignaggio (*xianshi chuanji wubi shi* 現實傳繼無比師),  
 Possano tutti i presagi favorevoli e i buoni auspici discendere,  
 E attraverso i supremi maestri signori *vajradara*  
 Che per la solida condotta sono tutti entrati (nel tuo cuore)  
 (Possa) il potente ed eccezionalmente vittorioso Vajrayāna  
 Ricevere buoni auspici senza eccezione alcuna da tutti i vittoriosi.<sup>203</sup>

Tradotto dal *bhikṣu* Nenghai

<sup>203</sup> Nel testo tibetano la dedica finale prosegue per altre quattro strofe.



## GLOSSARIO\*

## CINESE

*anle* 安樂*ba chengjiu* 八成就*ba da chengjiu* 八大成就*ba da hanlin* 八大寒林*ba da shentong shouyu*

八大神通守禦

*ba da shituolin* 八大尸陀林*balanggexia* 巴朗格俠*bawan siqian fazang* 八萬四千法藏*ba zizai* 八自在*Banruo zhongzhi shizi*

般若種智獅子

*ban yue* 半月*bao cha* 寶叉*baoping* 寶瓶*benzun* 本尊*bishou* 匕首*Bianru tian* 編入天*biaoqiang* 鏢鎗*Budong mingwang* 不動明王*bugong chengjiu* 不共成就*bugong fei chang hu lun*

不共非常護輪

*buwei* 怖畏*Buwei jingang* 怖畏金剛*chang hu lun* 常護輪*chen'gou* 塵垢*chengdao* 成道*chengjiu* 成就*chi jingang* 持金剛*chi jingang zu* 持金剛足*chilü* 持律*chiming* 持明

## TIBETANO

*bde* (san. *sukha*)*dngos grub brgyad* (san. *aṣṭa siddhi*)*grub chen brgyadaxta* (san. *aṣṭa mahāsiddhi*)*dur khrod chen po brgyad*(san. *aṣṭa mahāśmāśana*)*zhing skyong brgyad* (san. *aṣṭa kṣetrapāla*)*dur khrod chen po brgyad*(san. *aṣṭa mahāśmāśana*)*ba lang gi sha* (san. *go maṃ sa*)*chos kyi phung po stong phrag brgyad cu*  
*rtsa bzhi**dbang phyug brgyad* (san. *aṣṭa īśvara*)*Kun mkhyen Shes rab Seng ge**zla phyed**rtse gsum* (san. *triśūla*)*bum pa; spyi blungs* (san. *kalaśa*)*yi dam* (san. *iṣṭadevatā*)*chu gri**Khyab 'jug* (san. *Viṣṇu*)*mtshon rtse gcig pa**Mi g.yo ba* (san. *Acala*)*dngos grub thun mong ma yin pa**thun mong ma yin pa'i srung 'khor**'jigs byed* (san. *bhairava*)*rDo rje 'Jigs byed* (san. *Vajrabhairava*)*thun mong ba'i srung 'khor**dri ma**grub pa* (san. *mahāsiddha*)*dngos grub* (san. *siddhi*)*rdo rje 'dzin pa* (san. *vajradhara*)*rdo rje zhabs pad**'dul 'dzin**rig pa rnams* (san. *vidyādhara*)

\* Il presente glossario enuclea una selezione della terminologia tecnica del "Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava" nella versione di Nenghai. Di ogni voce si propone il termine cinese e il corrispettivo tibetano (eventualmente con il termine sanscrito tra parentesi).

<i>chi ti ding fu</i> 赤體挺腹	<i>lingga dmar po gyen du langs</i>
<i>chouyuan</i> 仇怨	<i>dgra</i>
<i>chu</i> 杵	<i>rdo rje</i> (san. <i>vajra</i> )
<b>Chugaizhang</b> 除蓋障	<b>sGrib sel</b> (san. Sarvanīvaraṇaviṣkambhin)
<i>chusheng guochi jingang huashen</i>	
<i>dao</i> 出生果持金剛化身道	<i>skye ba sprul sku'i lam khyer sgom</i>
<i>chushi wei zhuang</i> 杵勢偉壯	<i>mtshan ma gyen du 'g reng ba</i>
<i>chushi xiangshang shuli</i>	
<i>杵勢向上豎立</i>	<i>mtshan ma gyen du 'g reng ba</i>
<i>chushi zhi bin</i> 出世之賓	<i>'jig rten las 'das pa'i mgron</i>
<i>chui</i> 錘	<i>tho ba</i> (san. <i>mudgara</i> )
<i>congzhang</i> 函杖	<i>dbyug pa</i> (san. <i>danḍa, gaḍā</i> )
<i>dabao</i> 大寶	<i>rin chen</i>
<i>dabei shui</i> 大悲水	<i>thugs rje'i chu</i>
<i>dacha</i> 打茶	<i>zla tshes</i>
<i>dacheng jiubu qie jing</i>	
<i>大乘九部契經</i>	<i>gsung rab yan lag dgu</i>
<b>Dade xianshan</b> 大德賢善	<b>dPal ldan bZang po</b>
<i>da fawang</i> 大法王	<i>chos kyi rgyal po</i> (san. <i>mahādharmarāja</i> )
<b>Dajue hai</b> 大覺海	<b>Sangs rgyas rGya mtso</b>
<i>da kongju</i> 大恐懼	<i>drag po che</i>
<i>dale</i> 大樂	<i>bde ba chen po</i> (san. <i>mahāsukha</i> )
<i>dale wei</i> 大樂位	<i>bde chen gnas</i>
<b>Dali mingwang</b> 大力明王	<b>sTobs po che</b> (san. <i>Mahābala</i> )
<i>dami</i> 大密	<i>rgyud chen</i>
<b>Daweide</b> 大威德	<b>rDo rje 'Jigs byed</b> (san. <i>Vajrabhairava</i> )
<b>Daweide Buwei jingang</b>	
<i>大威德怖畏金剛</i>	<b>rDo rje 'Jigs byed</b> (san. <i>Vajrabhairava</i> )
<b>Daweide jingang</b> 大威德金剛	<b>rDo rje 'Jigs byed</b> (san. <i>Vajrabhairava</i> )
<b>Daweide Jingang buwei</b>	
<i>大威德金剛怖畏</i>	<b>rDo rje 'Jigs byed</b> (san. <i>Vajrabhairava</i> )
<b>Daweide yongmeng Buwei jingang</b>	
<i>大威德勇猛怖畏金剛</i>	<b>rDo rje 'Jigs byed</b> (san. <i>Vajrabhairava</i> )
<i>daxia</i> 打俠	<i>rta'i sha</i> (san. <i>aśva maṃsa</i> )
<i>daxiang tou</i> 大象頭	<i>glang po che'i gdong pa can</i>
<b>Dazizai tian</b> 大自在天	<b>Drag po</b> (san. <i>Maheśvara, Rudra</i> )
<i>daochu</i> 擣杵	<i>gtun shing</i> (san. <i>musala</i> )
<i>daopin sanshiqi</i> 道品三十七	<i>byang phyogs so bdun</i> (san. <i>bodhipalśika</i> <i>dharmā</i> )
<b>Daoyin tian</b> 倒引天	<b>Log 'dren</b>
<i>dier jixiang</i> 第二吉祥	<i>rgyal ba gnyis pa</i>
<i>dilun</i> 地輪	<i>sai dkyil 'khor</i>

Dishi 帝釋	dBang po (san. Indra)
Dizang 地藏	Sa snying (san. Kṣitigarbha)
di zhu 地主	zhing skyong (san. kṣetrapāla)
dingguqi 頂骨器	thod pa (san. kapāla)
Dingji zhuanlun mingwang 頂髻轉輪明王	gTsug tor 'khor los bsgyur ba (san. Uṣṇīṣacakravartin)
dingju 頂具	thod pa (san. kapāla)
dingli 頂禮	phyag 'tshal
dingmen 頂門	spyi bo (san. uṣṇīṣacakra)
dingqi 頂器	thod pa (san. kapāla)
du 度	smin pa
Duba mingwang 壽巴明王	gNod mdzes (san. Sumbharāja)
dulou zhi zhang 髑髏之杖	thod dbyug (san. kapāla danḍa)
duyong 獨勇	dpa' bo gcig pa (san. ekavīra)
duanqiang 短鎗	mdung; mdung thung
ebo 鄂撥	mgo bo
en 恩	drin
er di 二諦	bden pa gnyis (san. satya dvaya)
ershisi sheng yu 二十四聖域	yul nyi shu rtsa bzhi
fa ji 法基	chos 'byung
fa tuoba 髮妥巴	thod tshal
fawang 法王	chos rje (san. dharmarāja)
Fayi shuangcheng zhi dabao 法義雙成之大寶	Chos rje Don grub rin chen
Fazhuang yongqing yiqie zhi 法幢泳清一切智	bLo bzang Chos rgyan
Fantian 梵天	Tshangs pa (san. Brahmā)
fantian tou 梵天頭	tshangs pa'i mgo bo
fang shen 方神	phyogs skyong (san. digpāla)
fang shouhu 方守護	phyogs skyong (san. digpāla)
feixing zun 飛行尊	mkha' 'gro (san. ḍākinī)
fennu 忿怒	khro bo (san. krodha)
fenglun <sup>1</sup> 風輪	rlung gi dkyil 'khor
fenglun <sup>2</sup> 鋒輪	'khor lo
fengqi 風旗	rlung ras
fozi 佛子	sangs rgyas sras
fu 伏	drag
Fumo mingwang 伏魔明王	gNod mdzes rgyal po (san. Sumbharāja)
fumu youqing 父母有情	ma gyur sems can thams cad
gabo 嘎波	byang sems dkar po
Galuo 嘎裸	rGa Lo tsa ba
gara 嘎日*阿	ka ra

<i>ganlu</i> 甘露	<i>bdud rtsi</i> (san. <i>amṛta</i> )
Ganluxuan mingwang 甘露漩明王	bDud rtsi 'khyil ba (san. Amṛtakunḍalin)
<i>gangma</i> 港馬	<i>rkang mar</i>
<i>geqiang</i> 戈鎗	<i>ka na ya; rdo rje rtse gcig pa</i>
Gere nü 各熱女	Gau rī ma (san. Gaurī)
<i>genben zhou</i> 根本咒	<i>rtsa ba'i sngags</i> (san. <i>mūlamantra</i> )
<i>gong</i> 弓	<i>gzhu</i> (san. <i>cāpa</i> )
<i>gongde</i> 功德	<i>yon tan</i> (san. <i>guṇa</i> )
<i>gongtong chengjiu</i> 共同成就	<i>dngos grub thun mong ba</i>
<i>gou<sup>1</sup></i> 鉤	<i>lcags kyu</i> (san. <i>añkuśa</i> )
<i>gou<sup>2</sup></i> 垢	<i>dri ma</i>
<i>gudi</i> 骨笛	<i>rkang gling; rkang dung</i>
<i>guan</i> 觀	<i>lhag mthong</i> (san. <i>vipaśyanā</i> )
<i>guanding</i> 灌頂	<i>dbang</i> (san. <i>abhiṣeka</i> )
<i>guanding fo</i> 灌頂佛	<i>dbang gi lha</i> (san. <i>abhiṣeka deva</i> )
<i>guanding sheng</i> 灌頂聖	<i>dbang gi lha</i> (san. <i>abhiṣeka deva</i> )
Guanshiyin 觀世音	sPyan ras gzigs (san. Avalokiteśvara)
<i>guang cai yu</i> 廣財予	<i>nor rgyas</i>
<i>guang da le</i> 廣大樂	<i>bde ba chen po</i> (san. <i>mahāsukha</i> )
<i>ha</i> 哈	<i>ha</i>
Hai nü 亥女	Phag mo (san. Vārāhī)
<i>haishou</i> 海獸	<i>chu srin</i> (san. <i>makara</i> )
<i>hao</i> 好	<i>dpe byed</i> (san. <i>vyañjana</i> )
<i>he yujia</i> 合瑜伽	<i>zun du 'jug pa</i> (san. <i>yuganaddha</i> )
<i>hei she luoye</i> 黑蛇絡腋	<i>sbrul nag po'i mchod</i>
<i>hufa hufang</i> 護法護方	<i>phyogs skyong</i> (san. <i>digpāla</i> )
<i>hufa shen</i> 護法神	<i>chos skyong</i> (san. <i>dharmapāla</i> )
<i>hufang shen</i> 護方神	<i>chos skyong</i> (san. <i>lokapāla / digpāla</i> )
<i>huai<sup>1</sup></i> 懷 ( <i>huai<sup>2</sup></i> 壞)	<i>dbang</i>
<i>huangniu</i> 黃牛	<i>glang</i>
Hui shi 慧師	Ye shes Seng ge
<i>huixiang</i> 回向	<i>bsngo ba</i> (san. <i>pariṇāma</i> )
<i>huolu</i> 火爐	<i>me thab</i>
<i>huolun</i> 火輪	<i>me'i dkyil 'khor</i>
<i>ji kebu</i> 極可怖	<i>gtum drag</i> (san. <i>caṇḍogra</i> )
Jixiang 吉祥	'Jam dpal (san. Mañjuśrī)
Jixiang sheng 吉祥聖	bKra shis 'Phags
<i>jiachi</i> 加持	<i>byin gyis brlabs pa; byin rlabs</i> (san. <i>adhiṣṭhāna</i> )
Jialuo 迦洛	rGa Lo tsa ba
<i>jian</i> 劍	<i>ral gri</i> (san. <i>khadga</i> )

<i>jiangdewu</i> 江得鳥	<i>cang te'u</i> (san. <i>ḍamaru</i> )
<i>jiangsheng</i> 降生	<i>zhal du</i>
<i>jiao chu jingang</i> 交杵金剛	<i>sna tshogs rdo rje</i>
<i>jiao fan</i> 角旛	<i>'phan rtse gsum pa</i>
<i>jiehuo</i> 劫火	<i>'jig pa chen po'i dus</i>
<b>Jingang</b> 金剛	Don yod rDo rje (san. Amoghavajra)
<b>Jingangchi<sup>1</sup></b> 金剛持	rDo rje bZang po (san. Vajrabhadra)
<i>jingangchi<sup>2</sup></i> 金剛持	<i>rdo rje 'dzin pa</i> (san. <i>vajradhara</i> )
<b>Jingangchi<sup>3</sup></b> 金剛持	Phyag rdor (san. Vajrapāṇi)
<i>jingang chui</i> 金剛鎚	<i>rdo rje tho ba</i> (san. <i>vajramudgara</i> )
<b>Jingangdi mingwang</b> 金剛地明王	rDo rje sa 'og (san. Vajrapātāla)
<b>Jingang fomu</b> 金剛佛母	rDo rje snyems ma (san. Vajrasattvāmikā)
<b>Jinganggou</b> 金剛鉤	rDo rje lcags kyu (san. Vajrāṅkuśa)
<b>Jingangli</b> 金剛利	rDo rje rnon po (san. Vajratīkṣṇa)
<i>jingang man</i> 金剛鬘	<i>rdo rje phreng ba</i>
<b>Jingang saduo</b> 金剛薩埵	rDo rje sems (san. Vajrasattva)
<b>Jingang saduo nüshen</b> 金剛薩埵女身	Sems ma rdo rje ma (san. Vajrasattvāmikā)
<i>jingang shangshi</i> Wenshushili <i>pusa mohesa</i> 金剛上師 文殊師利菩薩摩訶薩	rDo rje 'Jigs byed (san. Vajrabhairava)
<i>jingang shen</i> 金剛身	<i>sku rdorje</i>
<b>Jingangxian</b> 金剛賢	rDo rje bZang po
<i>jingang yi</i> 金剛意	<i>thugs rdo rje</i>
<i>jingang yong</i> 金剛墉	<i>rdo rje 'i rwa ba</i>
<i>jingang yu</i> 金剛語	<i>gsung rdorje</i>
<i>jingang zixing shen</i> 金剛自性身	<i>sku rdo rje'i rang bzhin</i>
<i>jingang zixing xin</i> 金剛自性心	<i>thugs rdo rje rang bzhin</i>
<i>jingang zixing yu</i> 金剛自性語	<i>gsung rdo rje rang bzhin</i>
<b>Jingjin sheng</b> 精進聖	br'Tson 'grus 'Phags
<i>jingli</i> 敬禮	<i>'dud pa</i>
<i>jingling</i> 精靈	<i>'byung po</i>
<i>jinglü yongshi</i> 靜慮勇識	<i>ting nge 'dzin sems dpa'</i> (san. <i>samādhisattva</i> )
<i>jude</i> 具德	<i>dpal ldan</i>
<b>Jude miaoxian</b> 具德妙賢	dPal ldan bZang po
<i>juanshu</i> 眷屬	<i>'khor dang bcas pa</i>
<i>juansuo</i> 絹索	<i>zhags pa</i> (san. <i>pāśa</i> )
<i>kazhangga</i> 喀張噶	<i>kha tvam ga</i> (san. <i>khaṭvāṅga</i> )
<i>kangzhuma</i> 康竹馬	<i>mkha' 'gro ma</i> (san. <i>ḍākinī</i> )
<b>Kewei jingang</b> 可畏金剛	rDo rje 'Jigs byed (san. Vajrabhairava)
<i>kongji</i> 空寂	<i>bde stong</i>

<i>kongxing nü</i> 空行女	<i>mkha' 'gro ma</i> (san. <i>ḍākinī</i> )
<i>kongxing shiliu</i> 空性十六	<i>stong nyid bcu drug</i> (san. <i>ṣoḍaśa sūnyatā</i> )
<i>kongwu</i> 空無	<i>stong</i> (san. <i>sūnyatā</i> )
<i>kou</i> 口	<i>gsung; ngag</i>
<i>Lalida</i> 拉李答	<i>Lā li ta</i> (san. <i>Lalitavajra</i> )
<i>lama</i> 喇嘛	<i>bla ma</i> (san. <i>guru</i> )
<i>lan</i> 藍	<i>sngon po</i>
<i>Lanzhang mingwang</i> 藍杖明王	<i>dbYug sngon can</i> (san. <i>Nīladaṇḍa</i> )
<i>langboqingxia</i> 朗波情俠	<i>glang po che'i sha</i> (san. <i>hasti maṃsa</i> )
<i>leizhen</i> 雷震	<i>sgra sgrog</i>
<i>Lianhua jingang</i> 蓮花金剛	<i>Pad ma Badzra</i> (san. <i>Padmavajra</i> )
<i>ling</i> 鈴	<i>dril bu</i> (san. <i>ghaṅṅā</i> )
<i>lingta</i> 靈塔	<i>mchod rten</i> (san. <i>stūpa</i> )
<i>Liumian tong tian</i> 六面童天	<i>gZhon nu gdong drug</i>
<i>longwang</i> 龍王	<i>klu</i> (san. <i>nāga</i> )
<i>lubang</i> 顛棒	<i>dbyug tho</i>
<i>luqi</i> 顛器	<i>thod pa</i> (san. <i>kapāla</i> )
<i>lun</i> 輪	<i>'khor lo; dkyil 'khor</i> (san. <i>cakra; maṅḍala</i> )
<i>lunbao</i> 輪寶	<i>'khor lo</i> (san. <i>cakra</i> )
<i>lunwei</i> 輪圍	<i>dkyil 'khor</i> (san. <i>maṅḍala</i> )
<i>luocha</i> 羅刹	<i>srin po</i> (san. <i>rākṣasa</i> )
<i>madali</i> 嘛答禮	<i>ma mo</i>
<i>mamu</i> 麻母	<i>ma mo</i>
<i>mani</i> 摩尼	<i>nor bu</i> (san. <i>maṅi</i> )
<i>Matou mingwang</i> 馬頭明王	<i>rTa mgrin</i> (san. <i>Hayagrīva</i> )
<i>manchana nengyi suoyi</i> 曼荼拿能依所依	<i>brten pa'i dkyil 'khor</i>
<i>mantuluo</i> 曼荼羅	<i>dkyil 'khor</i> (san. <i>maṅḍala</i> )
<i>manxue tuoba</i> 滿血妥巴	<i>khrag gis bkang ba'i thod pa</i>
<i>micheng si da bu</i> 密乘四大部	<i>rgyud sde chen po bzhi</i>
<i>mixia</i> 米俠	<i>mī'i sha</i> (san. <i>manuṣya maṃsa</i> )
<i>Miaode jingang</i> 妙德金剛	<i>'Jam dpal rdo rje</i> (san. <i>Mañjuśrī-vajra</i> )
<i>Miaoyin nü</i> 妙音女	<i>dbYangs can ma</i> (san. <i>Sarasvatī</i> )
<i>mingmu</i> 明母	<i>rig pa rnams ma</i> (san. <i>vidyādhārā</i> ).
<i>Ming shanhui</i> 名善慧	<i>bLo bzang Grag pa'i dpal</i>
<i>mingwang</i> 明王	<i>khro bo</i> (san. <i>krodha, vidyārāja</i> )
<i>mo</i> 魔	<i>gdug pa can</i>
<i>nada</i> 那打	<i>nā da</i> (san. <i>nāda</i> )
<i>nei gong</i> 內供	<i>nang mchod</i>
<i>nianzhu</i> 念珠	<i>phreng ba</i> (san. <i>mālā</i> )
<i>pai</i> 牌	<i>phub</i>

Pilufo 毗盧佛	rNam par snang mdzad (san. Vairocana)
Pilu rulai 毗盧如來	rNam snang (san. Vairocana)
ping 瓶	bum pa; spyi blungs (san. kalaśa)
Puxianzun 普賢尊	Kun bzang (san. Samantabhadra)
qishi 起尸	ro langs (san. vetāla)
qishi gui 起屍鬼	ro langs (san. vetāla)
qixia 起俠	khyi'i sha (san. kukkura maṃsa)
qizhi 七支	yan lag bdun pa
qian 箭	mda'
qinjiliao 秦吉了	khyim bya; ri skegs
qing 青	mthing ga
qinghei 青黑	mthing nag
rada 日*阿打	rakta
Ra luo jingang cheng 日*阿洛金剛稱	Rwa Lo tsa ba rDo rje Grag
Ra na jingang cheng 日*阿那金剛稱	Rwa Lo tsa ba rDo rje Grag
Ra quraojie 日*阿曲*勿饒傑	Rwa Chos rab
Ra yi shizi 日*阿億獅子	Rwa 'Bum seng
Ra yixi shengge 日*阿一喜生格	Rwa Ye shes Seng ge
Randeng jixiang 然燈吉祥	Mar me mDzad (san. Dīpaṃkara Śrī Jñāna)
Randeng jixiang zhi jingang 然燈吉祥智金剛	Dī paṃ kā ra rakśi ta (san. Dīpaṃkarakśita)
Renbo xierao shizi 仁波寫饒獅子	Rong pa Shes rab Seng ge
ren chang 人腸	rgyu ma
ren chuang 人幢	skyes bu gsal shing la btsugs pa
ren shou 人手	lag pa
ren zu 人足	rkang pa
rilun 日輪	nyi ma'i dkyil 'khor
Ritian 日天	Nyi ma
Saduo jingangchi 薩埵金剛持	rDo rje sems dpa' (san. Vajrasattva)
san ceng yongshi 三層勇識	sems dpa' gsum brtsegs
san ceng yongxin 三層勇心	sems dpa' gsum brtsegs
sancha 三叉	rtse gsum (san. trisūla)
san hui 三慧	shes rab rnam pa gsum
sanjiao fan 三角旛	'phan rtse gsum pa
sanmeiye pusa 三昧耶菩薩	dam tshig sems dpa' (san. samayasattva)
sanmeiye zun 三昧耶尊	dam tshig sems dpa' (san. samayasattva)
san shi 三士	skyes bu gsum
san shi renshou ru zao 三士人首如灶	mi mgo'i sgyed bu

<i>shan li</i> 善離	<i>nges 'byung</i> (san. <i>naiṣkramya</i> )
<i>shan nanzi</i> 善男子	<i>rigs kyi bu</i>
<b>Shanqiao chengjiu jiaori</b> 善巧成就教日	mKhas grub Dam pa
<b>Shanqiao chengjiu zhengshi</b> 善巧成就正士	mKhas grub Dam pa
<i>shangshi</i> 上師	<i>bla ma</i> (san. <i>guru</i> )
<i>shen</i> 身	<i>sku; lus</i>
<i>shengfu tian</i> 聖福田	<i>tshogs zhing</i>
<i>sheng puti</i> 勝菩提	<i>byang chub</i> (san. <i>bodhi</i> )
<i>sheng zhuchu</i> 聖住處	<i>rang bzhin gyi gnas</i>
<i>shi</i> 誓	<i>dam tshig</i> (san. <i>samaya</i> )
<i>shi bafa</i> 世八法	<i>'jig rten chos brgyad</i> (san. <i>aṣṭa lokikadharmāḥ</i> )
<i>shi chushi tianshenmo</i> 世出世天神魔	<i>'jig rten dang 'jig rten las 'das pa'i lha</i>
<i>shi da fengnu mingwang</i> 十大忿怒明王	<i>khro bo bcu</i>
<i>shi da mingwang</i> 十大明王	<i>khro bo bcu</i>
<i>shiju</i> 誓句	<i>dam tshig</i> (san. <i>samaya</i> )
<i>shiliu kong</i> 十六空	<i>stong nyid bcu drug</i> (san. <i>ṣoḍaśa śūnyatā</i> )
<i>shi xiangpi</i> 濕象皮	<i>glang po che'i lpags pa</i>
<i>shiyān</i> 誓言	<i>dam tshig</i> (san. <i>samaya</i> )
<i>shiye</i> 事業	<i>las kyi</i> (san. <i>karma</i> )
<i>shiye yuzhu</i> 事業獄主	<i>las kyi gshin rje</i> (san. <i>karmayama</i> )
<i>shiye zhou</i> 事業咒	<i>las kyi sngags</i> (san. <i>karmamantra</i> )
<i>shizun<sup>1</sup></i> 世尊	<i>bcom ldan</i> (san. <i>bhagavant</i> )
<i>shizun<sup>2</sup></i> 誓尊	<i>dam tshig sems dpa'</i> (san. <i>samayasattoa</i> )
<i>shouhu shenwang</i> 守護神王	<i>phyogs skyong</i> (san. <i>digpāla</i> )
<i>shouyin</i> 手印	<i>sdigs mdzub</i> (san. <i>mudrā</i> )
<i>shuangyun</i> 雙運	<i>zung 'jug</i> (san. <i>yoga</i> )
<i>shuilun</i> 水輪	<i>chu'i dkyil 'khor</i>
<i>shuiniu</i> 水牛	<i>ma he</i>
<i>sishi bu</i> 死屍布	<i>dur khrod kyi ras</i>
<i>si wuliang xin</i> 四無量心	<i>tshad med bzhi</i> (san. <i>catvārī apramāṇa</i> )
<i>si zhong</i> 四眾	<i>rnam bzhi</i>
<i>sui</i> 髓	<i>tshil bu</i>
<i>tele</i> 特勒	<i>thig le</i>
<i>tiannü</i> 天女	<i>lha mo</i>
<i>tiaofu</i> 調伏	<i>'dul ba</i>
<i>tiegou</i> 鐵鉤	<i>lcags kyu</i> (san. <i>aṅkuśa</i> )
<i>tuoba</i> 妥巴	<i>thod pa</i> (san. <i>kapāla</i> )
<i>wa</i> 瓦	<i>va ?</i>




Weide shengzun 威德聖尊	rDo rje 'Jigs byed (san. Vajrabhairava)
<i>weifu</i> 畏伏	<i>sdigs mdzub</i> (san. <i>tarjaṇī</i> )
Wenshu 文殊	'Jam dPal (san. Mañjuśrī)
Wenshu Buwei jingang 文殊怖畏金剛	rDo rje 'Jigs byed (san. Vajrabhairava)
Wenshu Daweide jingang 文殊大威德金剛	rDo rje 'Jigs byed (san. Vajrabhairava)
Wenshu sengjia li 文殊僧伽利	'Jam dbyang dGe 'dun dPal
<i>wuchang zhu</i> 無常主	'chi bdag
<i>wufeng jingang</i> 五鋒金剛	<i>rdo rje rtse lnga pa</i>
<i>wufeng jingang chu</i> 五鋒金剛杵	<i>rdo rje rtse lnga pa</i>
<i>wujian</i> 無間	<i>gnyis su med par gyur</i>
<i>wulou</i> 無漏	<i>zag pa med pa</i>
Wunengsheng zun 無能勝尊	gZhan gyis mi thub pa (san. Aparājita)
Wushang yongzhi shi 無上勇智師	bLa ma Ye shes dPal ba
<i>wusuo yuan cheng kong</i> 無所緣成空	<i>mi dmigs pa stong pa</i>
<i>wu wo</i> 無我	<i>bdag med pa</i> (san. <i>anātman</i> )
<i>wuyan</i> 五嚴	<i>phyag rgya lnga</i>
<i>wu yu</i> 五欲	<i>dbang po lnga tshogs</i>
<i>wu yuan dulou</i> 五圓髑髏	'jigs su rung ba'i thod pa skam po lnga
<i>wuzhi</i> 無智	<i>rmongs pa</i>
<i>xi</i> 息	<i>zhi</i>
<i>xidao</i> 息道	<i>rtsa</i> (san. <i>nāḍī</i> )
<i>xidi</i> 悉地	<i>dngos grub</i> (san. <i>siddhi</i> )
<i>xianshi chuanji wubi shi</i> 現實傳繼無比師	<i>rtsa brgyud bla ma</i>
<i>xiang</i> 相	<i>mtshan</i> (san. <i>lakṣaṇa</i> )
<i>xiangchuan</i> 項串	<i>phreng</i> (san. <i>mālā</i> )
<i>xiedu</i> 寫篤	<i>zhal du</i>
Xincheng dahai 心成大海	bSam 'grub rGya mtsho
<i>xin zhou</i> 心咒	<i>snying po</i> (san. <i>hṛdayamantra</i> )
Xingxiang dahai 行想大海	Lhun grub bSam 'grub rGya mtsho
<i>xukong</i> 虛空	<i>stong</i> (san. <i>śūnyatā</i> )
Xukongzang 虛空藏	Nam snying (san. Ākāśagarbha)
<i>xue</i> 血	<i>mi'i khrag</i>
Yamadajia 雅馬達迦	gShin rje gshed (san. Yamāntaka)
<i>yama shi</i> 雅馬使	<i>gshin rje tshogs</i>
Yamanda 雅曼達	gShin rje gshed (san. Yamāntaka)
Yamandajia 雅曼達迦	gShin rje gshed (san. Yamāntaka)
Yanmo <sup>1</sup> 燄魔	gShin rje (san. Yama)

Yanmo <sup>2</sup> 閻魔	gShin rje (san. Yama)
yanmo shi 閻魔使	gshin rje tshogs
yao 妖	bgegs
yecha 夜叉	gnod spyin (san. yakṣa)
yi 意	thugs; yid
yidang 意當	yi dam (san. iṣṭadevatā)
yiqie zhi 一切智	thams cad mkhyen pa
Yiseng dazhu zai 益僧大主宰	dGe 'dun 'Phel
yishiwu zun shouhu shenwang 一十五尊守護神王	phyogs skyong bco lnga (san. pañcadaśa digpāla)
Yi shizi 億獅子	'Bum seng
yizun 一尊	dpa' bo gcig pa (san. ekavīra)
yin 印	yum
yinti 陰體	yum
Yongqing yiqie zhi xianhui fazhuang yongde 泳清一切智賢惠法幢勇德	Pan chen thams cad mkhyen pa bLo bzang Chos kyi mtshan
youjiao 由覺	u
youqing 有情	sems can (san. sattva)
youyi chengjiu 有義成就	grub mchog
Yudi mingwang 欲帝明王	'Dod rgyal (san. Ṭakkirāja)
yujia mu 瑜伽母	rnal 'byor ma (san. yoginī)
yujia xing 瑜伽形	snyoms par zhugs pa
yujia zhe 瑜伽者	rnal 'byor pa (san. yogi)
yushi 獄使	gshin rje tshogs
yu si you chao fashen guangda dao 於死有超法身廣大道	'chi ba chos sku'i lam khyer
yuzhu 獄主	gShin rje (san. Yama)
yuan 元	lingga
yuanman zhengjue zun 圓滿正覺尊	yang dag rdzogs pa'i sangs rgyas
yuanming 圓明	'od gsal (san. prabhāsvāra)
yuan qi 緣起	rten cing 'brel bar 'byun ba (san. pratītya samutpāda)
yuedao 鉞刀	gri gug (san. kartṛkā)
yuefu 鉞斧	dgra stwa; sta re (san. paraśu)
yuelun 月輪	zla ba'i dkyil 'khor
Yuetian 月天	zLa ba
Zamuzhima 匝母支媽	Tsa mun di (san. Cāmuṇḍī)
Zamuzi 匝母子	Tsa mun di (san. Cāmuṇḍī)
Zaze tiannü 雜則天女	Tsa rtsi ka (san. Cārcikā)
zeng 增	rgyas
zhang <sup>1</sup> 障	sgrib pa (san. āvaraṇa)

<i>zhang</i> <sup>2</sup> 杖	<i>dbyug pa</i> (san. <i>daṇḍa</i> , <i>gaḍā</i> )
<i>zhangnan lei</i> 障難類	<i>bgegs</i>
<i>zhi</i> <sup>1</sup> 智	<i>ye shes</i> (san. <i>jñāna</i> )
<i>zhi</i> <sup>2</sup> 止	<i>zhi gnas</i> (san. <i>śamatha</i> )
<i>zhi</i> <sup>3</sup> 幟	<i>ba dan</i>
<i>zhi</i> <sup>4</sup> 汁	<i>bdud rtsi</i> (san. <i>amṛta</i> )
Zhide 智德	Ye shes dPal
<i>zhi fa dawang</i> 執法大王	<i>chos rje</i> (san. <i>dharmarāja</i> )
<i>zhigao</i> 脂膏	<i>zhag</i>
Zhihui Cang 智慧藏	Ye shes sBas (san. Jñānakaragupta)
Zhihui kangzhuma 智慧康竹馬	Ye shes kyi mkha' 'gro (san. Jñāna- ḍākinī)
<i>zhihui pusa</i> 智慧菩薩	<i>ye shes sems dpa'</i> (san. <i>jñānasattva</i> )
Zhihui shizi 智慧獅子	Shes rab Seng ge
<i>zhihui zun</i> 智慧尊	<i>ye shes sems dpa'</i> (san. <i>jñānasattva</i> )
<i>zhiqing</i> 直青	<i>dri chen</i>
<i>zhiqu</i> 直取	<i>dri chu</i>
<i>zhishi</i> 知識	<i>dge ba'i bshes</i> (san. <i>kalyāṇamitra</i> )
Zhiyong shi 智勇獅	Shes rab Seng ge
<i>zhizun</i> 智尊	<i>ye shes sems dpa'</i> (san. <i>jñānasattva</i> )
<i>zhongsheng</i> 眾生	<i>sems can</i> (san. <i>sattva</i> )
<i>zhuzun</i> 主尊	<i>yab</i>
<i>ziliang tian</i> 資糧田	<i>tshogs zhing</i>
Zi ta er li shuangcheng dabao zun 自他二利雙成大寶尊	Lhun gyis Grub pa Rin po che
<i>zixing kong</i> 自性空	<i>stong pa nyid du gyur</i>
<i>zizai</i> 自在	<i>dbang ldan</i> (san. <i>īśvara</i> )
Zongkaba 宗喀巴	Tsong kha pa
<i>zongzai</i> 總宰	<i>mnga' bdag</i>
<i>zui</i> 罪	<i>sdig</i>

## Some Reflections on the Periodization of Tibetan History\*

Bryan J. Cuevas  
(Florida State University, USA)

istory is always expressed as a narrative, a story about the past. To write a story out of the events of the past, historians must give those events a coherent meaning and plot those meaningful events as chapters in a larger narrative. This means that the method of writing history is not simply the recording of a series of past events, or a set of dates. Such a record would not be a history but a mere chronology, and history is never just a chronicle of dates. Historiography, the study of history and the methods employed in how individuals, or a community of people, or a culture come to understand the past and articulate that understanding, presupposes that history by necessity, whether we prefer this or not, is always written in chapters. Periodization — the breaking-up of the past into chapters, or “periods” — is one necessary way historians make sense of the past and also write history.

The question of periodization, however, is one of those topics in historiography that generates fierce debates and can create, and certainly has created, much controversy. The problem of periodization is precisely this problem of how best to characterize and interpret the chapters in a coherent story of the past. As many insightful historians have warned over the years, the articulation of historical periods may indeed be arbitrary and artificial, but rarely is such articulation a neutral, unambiguous, and value-free enterprise.

Having heeded this warning, I choose in this brief essay — perhaps unwisely — to charge headlong into this academic mine-field where success is not only risky, but far from guaranteed. I want to do this because, in my opinion, there has not been much sustained reflection on the critical question of periodization in the historical study of Tibet, despite an ever increasing scholarly interest in Tibetan history and historiographical issues. I see this lack of serious historiographical reflection as one unfortunate consequence of a long-standing and predominant inclination among scholars in Tibetan studies to be concerned only with the development of Buddhism and Buddhist thought in Tibet.

For several generations now, the question of periodization has been dealt with critically, with varying degrees of success, in other related fields of Asian studies, including China, Japan, and India.<sup>1</sup> And, of course, in

---

\* I had the honor of delivering earlier drafts of this essay at two seminars organized at the University of Virginia in March 2003 and at Harvard University in April 2004. I wish to thank my colleagues who participated in these events for their generous comments, suggestions for refinement, and for the few lively debates that took place during the sessions and afterward over coffee.

<sup>1</sup> Exemplary surveys of the issue of periodization in Chinese studies include Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past* (Stanford, 1973); Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization* (Cambridge, 1982), esp. pp. 22-25; J.A.G. Roberts, *A Concise History of China* (Cambridge, Massachusetts, 1999); James H.Y. Tai and Marjorie K.M. Chan, “Some Reflections on the Periodization of the Chinese Language,” in *Studies in Chinese Historical Syntax and Morphology: Linguistic Essays in Honor of Mei Tsu-lin*, Alain Peyraube and Chaofen Sun, eds. (Paris, 1999), pp. 223-239; in Japanese studies, see John Whitney Hall, “Terms and Concepts in Japanese Medieval History: An Inquiry into the Problems of

European studies, the issue is an old one and has been debated for a century or more.<sup>2</sup> But, notwithstanding the major contributions made by scholars of Tibet past and present, it is my contention, unfortunately, that Tibetanists have tended to reflect far too little on what they do as scholars of history, and how historians of Tibet and Tibetans themselves, have divided and articulated Tibet's past into discrete periods. Even though Tibetanists continue to generate and repeat various divisions of time whenever writing about Tibet — whether writing about Buddhist history or the meaning of Buddhism in Tibet or about Tibetan social and political history — Tibetanists rarely, if ever, take up the question of periodization. For whatever reason, few have been willing to openly consider this question or acknowledge that the persistent articulation and interpretation of the periods of Tibetan history, which have generally been accepted uncritically, may still be in need of reassessment.

What follows are just a few remarks intended hopefully to generate some discussion and perhaps even a few constructive debates. I should make clear at the outset that whenever I use the term "Tibet" here, I am referring only to the central and western regions traditionally and collectively called Dbus-gtsang and not to the wider Tibetan-speaking communities beyond this regional boundary, such as the eastern provinces of Khams and A-mdo (the present-day west China provinces of Qinghai, Gansu, Sichuan, and Yunnan).

All concepts of periodization, of temporal divisions, are founded on theoretical interpretations of continuity and change. For the purposes of narrative coherence and convenient presentation, historical periods must be distinguished by clearly articulated long-term continuities and the break-up of these continuities by times of transition between periods. The debates over periodization tend always to flare up around where one chooses to locate the transition points rather than how one describes the continuities. The reason this is so is that the transitions and divisions of time always reflect the value judgments and priorities of the classifiers, and those judgments and priorities are often challenged by alternative judgments and priorities. Even when some consensus of agreement is reached on the extent of a period or a point of change, the temporal divisions generated by the interests and priorities of historians working even in the same area are not always articulated uniformly. One group of Tibetan historians, for example, might identify a span of time as the time when so-and-so was in control or doing such-and-such, while another group of scholars might classify a stretch of time when some social, religious, or political movement prevailed, or when an artistic style or literary work was introduced, or when a certain

---

Translation." *Journal of Japanese Studies* 9.1 (1983): 1-32; Jeffrey P. Mass, *Antiquity and Anachronism in Japanese History* (Stanford, 1992); in Indian studies, see Sabyasachi Bhattacharya and Romila Thapar, eds., *Situating Indian History* (Delhi, 1986); Brajadulal Chattopadhyaya, *The Making of Early Medieval India* (Delhi, 1994); Romila Thapar, *Ancient Indian Social History: Some Interpretations* (London, 1996) and *Early India: From the Origins to AD 1300* (Berkeley, 2002), esp. pp. 1-36.

<sup>2</sup> Debates about periodization in European studies began in earnest in the nineteenth century. For a helpful overview of the development of these debates, see William A. Green, "Periodization in European and World History." *Journal of World History* 3.1 (1992): 13-53. For recent reflections on several key approaches to dividing up and interpreting the past from the point of view of European and American historiography, see Ludmilla Jordanova, *History in Practice* (London, 2000), pp. 114-140.

significant event took place. Problems arise when historians require commitment to a particular period scheme as reflecting some sort of metaphysics or ontology, which by definition would invalidate all alternative schemes.<sup>3</sup> The reality, of course, is that organizing the past is necessarily an exercise in interpretation and there is always room for other interpretations. In general, then, rival schemes for dividing up time should not, and indeed cannot, cancel each other out.

We must bear in mind this flexibility of historical interpretation when considering how periods of continuity and change in Tibetan history have been articulated both by Tibetan historians and by scholars of Tibet. I would like to examine briefly below a few of the exemplary periodizations of Tibetan history that have been presented. I will limit my comments to these few indigenous Tibetan schemes, since these by and large continue to serve as a basis for the various periodizations employed by European and American scholars of Tibet.

It is often remarked that Tibetans, like the Chinese, have tended toward a certain preoccupation with history. From the late tenth century onward in Tibet, we see an increased concern for history and historical writing and find ample evidence for the emergence of a truly Tibetan indigenous historiography.<sup>4</sup> Such an interest in history appears for the most part to be based on concerns for legitimizing claims to religious authority, but I want to suggest also that this move to lay claim to the authority of history may also have been a response to very real sociopolitical conflicts and local institutional interests. The Tibetan histories that began to appear from this time onward organized the past according to two basic schemes, one in which Buddhist history claimed primacy in determining the divisions of time and another in which political history, or more accurately imperial and later local institutional history, assumed priority.

The periodization of Tibetan history in Buddhist terms was not new. In some of the old Tibetan chronicles unearthed from Dunhuang,<sup>5</sup> for example, we find Tibetan religious history divided into four periods: 1. the period of pre-history when Tibetans were characterized as savage barbarians before imperial authority emerged and before Buddhism was introduced to Tibet; 2. the period of the Buddhist "kings" (*btsan-po*) from the seventh through mid-ninth century, inaugurated by the emperor Srong-btsan-sgam-po, perceived to be an incarnation of the bodhisattva Avalokiteśvara, when

<sup>3</sup> By "metaphysics" or "ontology" here I mean to imply a conception of history in which a specific division of time is held to be objectively established, as "just the way it is." In this sense, a metaphysical or ontological conception of the past is one that views historical constructs such as periodization as unconditionally given and fails to acknowledge the merely conceptual or heuristic nature of such constructs.

<sup>4</sup> On the early developments of Tibetan historiography, see the insightful discussions in Matthew Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversions, Contestations, and Memory* (New York, 2000), chaps. 2-4.

<sup>5</sup> Much of what scholars know of the ancient Tibetan empire has depended to a great extent on the manuscripts recovered from Dunhuang and preserved at both the Bibliothèque Nationale in Paris (Pelliot Collection) and the British Library in London (Stein Collection). Materials for the study of these important texts can be found in Marcelle Lalou, *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale. Fonds Pelliot tibétains*. 3 volumes (Paris, 1939-61); Jacques Bacot, F.W. Thomas, and Ch. Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet* (Paris, 1940); Spanien Macdonald and Yoshiro Imaeda, *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque nationale*. 2 volumes (Paris, 1978-79).

Buddhism as a civilizing force was first brought to Tibet; 3. the period of darkness and chaos beginning with the persecutions of Buddhism by the evil emperor Glang-dar-ma and the collapse of Buddhist imperial authority; and finally 4. the period of Buddhist renaissance in Tibet beginning in the late tenth century.<sup>6</sup>

This four-fold model of Tibetan history was widely used in succeeding centuries, though occasionally modified and re-cast in either a three-fold or a two-fold scheme. Perhaps the earliest example of a three-fold periodization of Tibetan Buddhist history is the brief thirteenth-century historical work of the Bka'-gdams-pa scholar Bcom-ldan Rig-pa'i-ral-gri, the *Ornamental Flower of the Buddha's Teaching* (*Thub-pa'i bstan-pa rgyan-gyi me-tog*) composed in 1261.<sup>7</sup> Here we see the familiar religious ordering of historical time emphasizing the spread of Buddhist doctrine in Tibet. Thus, we have: 1. the period of the "early spread of the Buddhist teachings" (*bstan-pa snga-dar*),<sup>8</sup> beginning with the miraculous landing of certain Buddhist sutras and other sacred objects on the palace roof at Yum-bu Gla-sgang during the reign of the emperor Lha Tho-tho-ri-gnyan-btsan (b. c. 460) and continuing on through the reigns of the famous Buddhist kings of Tibet, Srong-btsan-sgam-po (c. 610-649/50), Khri-srong-lde-btsan (r. 755/56-797), and so forth; 2. the period of the "interim spread of the Buddhist teachings" (*bstan-pa bar-dar*), beginning with the emperor Ye-shes-'od in western Tibet and highlighted by the Buddhist translation activities of Rin-chen-bzang-po (958-1055); and finally, 3. the period of the "later spread of the Buddhist teachings" (*bstan-pa phyi-dar*), associated with the new wave of Buddhist translators beginning with 'Brog-mi Lo-tsā-ba (992-1074).

The earliest Tibetan Buddhist historians of a two-fold periodization system — essentially identical to the one adopted by Bcom-ldan Rig-pa'i-ral-gri but with the omission of an independent middle period (*bstan-pa bar-dar*) — include such Buddhist luminaries as Sa-skya Grags-pa-rgyal-mtshan (1146-1216), Ne'u (Nel-pa) Paṇḍita (thirteenth century), and Bu-ston (1290-1364).<sup>9</sup> These early Buddhist historians of Tibet clearly demonstrated familiarity with varied concepts of periodization, all based, however, on interpretations of discreet moments in time of religious transformation and transition. Their Buddhist concept of history emphasized the spread of Buddhist doctrine, and more precisely the transmission and diffusion of translations of Buddhist scripture. From a historiographical standpoint, one

<sup>6</sup> Rolf A. Stein, *Tibetan Civilization*. Translated J.E. Stapleton Driver (Stanford, 1972), p. 54.

<sup>7</sup> Rig-pa'i-ral-gri, *Thub-pa'i bstan-pa rgyan-gyi me-tog* (Nepal National Archives; reel no. L493/2). My thanks to Kurtis Schaeffer for introducing me to this little-known work and for sharing with me his notes on the text.

<sup>8</sup> For a brief but detailed account of the politics of this period, see Hugh Richardson, "Political Aspects of the *Snga-dar*, the First Diffusion of Buddhism in Tibet," in *High Peaks, Pure Earth: Collected Writings on Tibetan History and Culture* (London, 1998), pp. 196-202; see now also Ronald M. Davidson, *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture* (New York, 2005), pp. 61-83.

<sup>9</sup> Sa-skya Grags-pa-rgyal-mtshan, *Bod-kyi-rgyal-rabs*, in *Sa-skya-pa'i Bka'-'bum* (Tokyo, 1968), vol. 4, pp. 295-296, trans. in Giuseppe Tucci, "The Validity of Tibetan Historical Tradition," in *India Antiqua: A Volume of Oriental Studies Presented by His Friends and Pupils to Jean Philippe Vogel, C.I.E., on the occasion of the Fiftieth Anniversary of His Doctorate* (Leiden, 1947), pp. 309-322; Ne'u (Nel-pa) Paṇḍita Grags-pa-smon-lam-blo-gros, *Sngon-gyi-gtam me-tog phreng-ba*, in *Rare Tibetan Historical and Literary Texts from the Library of Tsepon W.D. Shakabpa* (New Delhi, 1974); and Bu-ston, *Bu-ston chos-'byung* (Beijing, 1988), trans. E. Obermiller, *History of Buddhism in India and Tibet* (1932, Reprint, Delhi, 1986).

of the unfortunate consequences of these traditional Buddhist periodizations of Tibetan history is that the rather minimal division of time, marked only by the birth, decline, and rebirth of Buddhist teachings in Tibet, overemphasizes the significance of Buddhist doctrine, oversimplifies the sociopolitical factors causing change, and imposes restrictions on any historian who wishes to articulate a more far-sighted and deeply textured historical narrative of Tibet's past.

As an alternative to this oversimplified religious ordering of history, Tibetan historians have also conceived of continuity and change in political terms and identified periods based on the formation and disintegration of particular regional and institutional hegemonies. Barring evidence in the early Tibetan histories of an explicit interest in the imperial succession of Tibet's royal lineage, we see the primacy of politics in determining historical periods appearing rather late in Tibetan historiographical literature. Though we still find embedded in these later histories the skeletal system of the two-fold *snga-dar / phyi-dar* division, usually with an imprecisely dated "dark period" located between the two,<sup>10</sup> the later Tibetan historians' orientations to the past are dominated by the identification of particular regional — albeit religious — hegemonic powers and their shift from one locus to another. One fine example of this type of periodization can be found in the nineteenth-century history of Guru Bkra-shis.<sup>11</sup> At the conclusion of the sixth chapter of this monumental work — a chapter surveying the history of the major Rnying-ma-pa institutions in central, southern, and eastern Tibet and, I might add, a chapter in desperate need of a full critical study in and of itself —, Guru Bkra-shis discusses in two separate sections the history of the kings of Sde-dge and the historical rulers of central Tibet.<sup>12</sup> In the latter section, the author employs a scheme for dividing the history of central Tibet into discreet periods defined by the consolidation, fragmentation, and reconstitution of various politico-religious forces and the institutions driving them.

In Guru Bkra-shis's approach to organizing Tibetan history, the past is divided into as many as eleven distinct periods, each characterized by a consolidated axis of power located in a specific time and region. Thus, to mention just a few examples, we have the period of the early kings situated in the Yar-lung valley during the early seventh to late eighth century, or the period of Sa-skya authority, dating from 1268 to 1349, and consolidated at the noble hereditary and monastic estate of Sa-skya, but extending well beyond its frontiers to the remote Mongol court of Kubilai Khan. Then again, we have the period of the early Dga'-ldan Pho-brang established in 1642 with the rise to power of the fifth Dalai Lama (1617-1682), and ending in 1705 with the assassination of the Dalai Lama's regent, Sde-srid Sangs-

<sup>10</sup> This mysterious middle period, the so-called "dark age" in Tibetan history, has been described also by Tibetan historians as a "period of fragmentation" (*sil-bu'i dus*). See, for example, Nor-brang O-rgyan, *Bod sil-bu'i byung-ba brjod-pa shel-dkar phreng-ba* (Lhasa, 1991); also Thub-bstan-phun-tshogs, "Bod sil-bu'i skabs-kyi dus-tshigs 'ga'-zhig-la dpyad-pa," in *Krung-go'i bod-kyi shes-rig* 1 (1990): 57-62.

<sup>11</sup> *Gu-bkra'i chos-'byung* [=Bstan-pa'i snying-po gsang-chen snga-'gyur nges-don zab-mo'i chos-kyi byung-ba gsal-bar byed-pa'i legs-bshad mkhas-pa dga'-byed ngo-mtshar gtam-gyi rol-mtsho] (Beijing, 1990) (henceforth, GKCB).

<sup>12</sup> GKCB, pp. 648-938, esp., pp. 922-935 and 935-938. See also, Dan Martin, "A Brief Political History of Tibet By Gu-ru Bka-shis," in *Tibetan History and Language: Studies Dedicated to Uray Géza on His Seventieth Birthday*, E. Steinkellner, ed. (Vienna, 1991), pp. 329-351.



rgyas-rgya-mtsho (1653-1705), by the orders of the militant Lha-bzang Khan, ruler of the Qoshot Mongol regime in Lhasa. Guru Bkra-shis's periodization of Tibetan history ends in 1813 when he finished editing the full work. In Guru Bkra-shis's own terms, the completion of the work took place in the period of the regency (*rgyal-tshab*) of the incarnate successors of De-mo Rin-po-che as de-facto rulers of Tibet.<sup>13</sup>

Following the Chinese Cultural Revolution (1966-1976), Tibetan historical studies in contemporary Tibet and China has become a flourishing academic discipline. In the PRC, conceptions of the periodization of Tibet's past tend to be dominated by conflicting interpretations of the socioeconomic characteristics of each historical period. Although political history still claims primacy in recent Tibetan attempts to divide periods of time, many Tibetan and Chinese historians prioritize a social-scientific approach following a Marxist teleological interpretation, and focus on how Tibetan society can best be understood in a Communist historical framework. For these historians, the issue of periodization is inextricably bound up with Marxist historiography and much effort is expended in articulating the transformation and transitions of pre-Communist Tibet from a slave society to a feudalist one.<sup>14</sup> At this point I do not wish to enter into a discussion of the so-called "feudalism controversy" in Tibetan studies, but I hope it will suffice to mention just one example of this approach to interpreting Tibetan history.<sup>15</sup> I refer to the study of Dung-dkar Blo-bzang-'phrin-las, *The Merging of Religious and Secular in Tibet (Bod-kyi chos-srid zung-'brel skor bshad-pa)* first published in 1981.<sup>16</sup> Dung-dkar Blo-bzang-'phrin-las's work is a fascinating piece of indigenous historical scholarship influenced by non-Tibetan concepts of historiography, namely those grounded in a distinctively Marxist ideology. Despite its overt polemical stance, and the distortions of historical evidence such polemics generally require, the periodization of Tibetan history employed in this work is actually quite conventional by Tibetan standards, and for the most part follows an organizational structure similar to that found in Guru Bkra-shis's study. That is, we still see in Dung-dkar Blo-bzang-'phrin-las's division of Tibet's past an emphasis on the formation and eventual disintegration of familiar hegemonic power centers

<sup>13</sup> GKCB, p. 937 and 1055.

<sup>14</sup> For an account of the early development of Chinese Marxist historiography, see Arif Dirlik, *Revolution and History: Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937* (Berkeley, 1980).

<sup>15</sup> On the controversies surrounding the use of the term "feudalism" with reference to Tibetan history, see Stein, *Tibetan Civilization*, pp. 289-292; also, the various articles by Melvyn C. Goldstein, "Serfdom and Mobility: An Examination of the Institution of 'Human Lease' in Traditional Tibetan Society." *Journal of Asian Studies* 30.3 (1971): 521-534; "Reexamining Choice, Dependency and Command in the Tibetan Social System: 'Tax Appendages' and Other Landless Serfs." *Tibet Journal* 9.4 (1986): 79-112; "On the Nature of the Tibetan Peasantry: A Rejoinder." *Tibet Journal* 13.1 (1988): 61-65; and critical response by Beatrice D. Miller, "Last Rejoinder to Goldstein on Tibetan Social System." *Tibet Journal* 13.3 (1988): 64-66.

<sup>16</sup> Dung-dkar-blo-bzang-'phrin-las, *Bod-kyi chos-srid zung-'brel skor bshad-pa* (Beijing, 1981/1983), trans. Chen Guansheng, *The Merging of Religious and Secular Rule in Tibet* (Beijing, 1991). Mention should also be made of the recent Chinese publications by Rinchen Norri, *Teaching Material of Tibetan History* (Lanzhou, 1996) and Xinchang Losang Gyatso, *General Tibetan History* (Lanzhou, 1997). In both cases a decidedly Marxist vocabulary is employed for the various periods of Tibetan history, e.g., the "Founding of the Tubo Dynasty and Emergence of Feudal Serfdom," the "Separatist Regimes Period," and the period of "The Peaceful Liberation of Tibet."

culminating in the rise of the Dga'-ldan government and the political office of the Dalai Lamas.

Following this same scheme, but with less emphasis on Marxist polemics, is the contemporary history of Thub-bstan-phun-tshogs, *The Ruby Key: A General History of Tibet (Bod-kyi lo-rgyus spyi-don padma ra'a-ga'i lde-mig)*, published in 1996.<sup>17</sup> Thub-bstan-phun-tshogs's work is perhaps the most detailed historiographical study to appear in Tibet in recent years. He divides Tibetan history into nine overarching periods marked not only by key political transitions but also fundamental religious, intellectual, socioeconomic, and even scientific break-throughs. The work is a truly remarkable example of how Tibetan historiography has matured since the establishment of Tibetan academic studies in both China and Tibet. Here, again, we are reminded of the fact that historical classifications reflect the values and priorities of the classifier.

Now that I have a chance to have my own say about Tibetan historical periodization, I would like in conclusion to propose my own approach to organizing Tibetan history. First and foremost, I am not fully convinced that periodization categories contrived in Europe for the study of European history can provide a meaningful structure for the study of Tibetan history. Thus, I would prefer to abandon certain standard western historiographical conceptions of history, and particularly the identification of periods defined by an all-encompassing tripartite sequence divided into "ancient," "medieval," and "modern." The word "medieval" is particularly vague and ill-defined, as we see most recently, for example, in the ambitious three-volume anthology *The History of Tibet* edited by Alex McKay.<sup>18</sup> Here in volume two, Tibet's "medieval period" — subtitled "The Development of Buddhist Paramountcy" — spans an enormous range of over 1,000 years beginning in c. 850 and ending in 1895!

It is my opinion that scholars of Tibet who use this word "medieval" have given little thought to the implications of that term. To my knowledge, there has been no open discussion among Tibetanists, and thus little consensus, about the precise dating of the "medieval" period in Tibetan history or even what we should accept as the key defining characteristics of "medieval" Tibetan society. Rather, I hope that scholars of Tibet will be encouraged to conceive of the major periodic divisions of Tibetan history in indigenous terms, or at the very least make attempts to articulate divisions of time that would be consonant with how Tibetans might understand, or have understood, their own history.

So, to conclude. Although I do acknowledge that no periodization scheme achieves complete and satisfactory integration of the history of all Tibetan-speaking regions, including central Tibet (i.e, the current Tibetan Autonomous Region, TAR) and the eastern borderland areas in Khams and A-mdo, at present I recommend specifically a periodization of central Tibet into four epochs divided at c. 610 (birth of Srong-btsan-sgam-po), 910 (rebellion and fragmentation of the empire), 1249 (Sa-skya Paṇḍita's appointment as viceroy of Tibet by the Mongol court), and 1705 (the beginning of various foreign occupations in Lhasa; see Appendix 1). My so-called "middle period," which I choose not to call "medieval" but rather "The Age of Monastic Hegemony" (1249-1705), is organized by parallel

<sup>17</sup> Thub-bstan-phun-tshogs, *Bod-kyi lo-rgyus spyi-don padma ra'a-ga'i lde-mig* (Beijing, 1996).

<sup>18</sup> Alex McKay, ed., *The History of Tibet*. 3 volumes (London, 2003).

centers of power — a scheme largely inspired by my reading of Japanese historiography — that is, periods identified by the name of a territorial region and political center and by its affiliated sectarian religious leadership. Thus, for example, I suggest the Sa-skyia Period associated with Sa-skyia Hegemony (1249-1354), the Sne'u-gdong Period and the Phag-mo-gru-pa Hegemony (1354-1478), the Rin-spungs Period and Zhwa-dmar-pa Hegemony (1478-1565), the Gzhis-ka-rtse Period and Karma-pa Hegemony (1565-1642), and finally the Lhasa Period and the Dga'-ldan-pa Hegemony (1642-1705). This third period ends at roughly 1705 with the brief Qoshot Mongol rule over Lhasa under Lha-bzang Khan and marks the beginning of the fourth epoch, "The Age of Foreign Interests and Occupation" (1705-present) taking us to the present. In the end, having suggested all of this, it may be worthwhile to stress that any system of dating really should reflect the values and priorities of those who may actually be affected by it.



### *Appendix 1: A Suggested Periodization Scheme for the History of Tibet*

#### IMPERIAL AGE

1. Early Imperial Period (c. pre-610)
2. Late Imperial Period/The Yar-lung Dynasty (c. 610-910)

#### AGE OF FRAGMENTATION

3. Local Hegemonic Period (c. 910-1056)
4. Period of the Emergence of Monastic Principalities (c. 1056-1249)

#### AGE OF MONASTIC HEGEMONY

5. Sa-skyia Period and Sa-skyia-pa Hegemony (c. 1249-1354)
6. Sne'u-gdong Period and Phag-mo-gru-pa Hegemony (c. 1354-1478)
7. Rin-spungs Period and Zhwa-dmar-pa Hegemony (c. 1478-1565)
8. Gzhis-ka-rtse Period and Karma-pa Hegemony (c. 1565-1642)
9. Lhasa Period and Dga'-ldan-pa Hegemony (c. 1642-1705)

#### AGE OF FOREIGN INTERESTS AND OCCUPATION

10. Period of Qoshot Mongol Rule (c. 1705-1717)
11. Period of Dzungar Mongol Occupation (c. 1717-1720)
12. Period of the Manchu Protectorate and Dge-lugs-pa Hegemony (c. 1720-1911)
13. Period of British Interest (c. 1888-1914)
14. Period of Tibetan Independence (c. 1914-1951)
15. Period of Chinese Communist Occupation (1951-present)



### *Appendix 2: Selected Examples of Periodization Schemes in Tibetan Sources*

#### **(1) Old Tibetan Chronicles from Dunhuang (c. 8th-10th century)**

1. pre-Imperial/pre-Buddhist Period (ends c. 630)
2. Period of the Early Spread of the Teachings (*bstan-pa snga-dar*, c. 630-842)
3. Period of Chaos (time-frame uncertain, begins c. 842)

4. Period of the Later Spread of the Teachings (*bstan-pa phyi-dar*, late 10th century)

**(2) Rig-pa'i-ral-gri, Thub-pa'i bstan-pa rgyan-gyi me-tog (1261)**

1. Period of the Early Spread of the Teachings (*bstan-pa snga-dar*, ends early 10th century)
2. Period of the Interim Spread of the Teachings (*bstan-pa bar-dar*, mid-10<sup>th</sup> century)
3. Period of the Later Spread of the Teachings (*bstan-pa phyi-dar*, late 10th century)

**(3) Sa-skya Grags-pa-rgyal-mtshan, Ne'u Paṇḍita, Bu-ston, etc. (c. late 12th-14th century)**

1. Period of the Early Spread of the Teachings (*bstan-pa snga-dar*, c. 600-842)  
\*The "Dark Age" (time-frame uncertain, begins c. 842)
2. Period of the Later Spread of the Teachings (*bstan-pa phyi-dar*) (late 10th century)

**(4) Guru Bkra-shis, Gu-bkra'i chos-'byung (1813)**

1. Period of the Early Kings (c. 600-798)  
\*(nameless interim period, c. 798-1268)
2. Sa-skya Period (1268-1349)
3. Period of Ta'i Si-tu Byang-chub-rgyal-mtshan and the Phag-mo-gru (1349-1435)
4. Rin-spungs Period (1435-1565)
5. Period of Karma-phun-tshogs-rnam-rgyal and the Karma-pa (1605-1642)
6. Period of Sde-srid Bsod-nams-rab-brtan and Gu-shri Bstan-'dzin-chos-rgyal and the Dga'-ldan Pho-brang (1642-1705)
7. Period of King Lha-bzang and the Qoshot Mongols (1705-1717)
8. Period of Dzungar Suppression (1717-1728)
9. Period of Mi-dbang Bsod-nams-stob-rgyal and Ching-wam Ta-las Ba-thur (1728-1757)
10. Period of the Regency of De-mo Rin-po-che (1757-1813)

**(5) Dung-dkar-blo-bzang-'phrin-las, Bod-kyi chos-srid zung-'brel skor bshad-pa (1981/83)**

PRE-ESTABLISHMENT OF THE TIBETAN POLITICO-RELIGIOUS INSTITUTION

1. Period of Bon/pre-Buddhist (ends c. 629)
2. Buddhist Imperial Period (c. 629-869)
3. Period of Chaos in Tibet and Interior China (c. 869-978)
4. Period of the Revival of Buddhism in Tibet (c. 978-1238)

ESTABLISHMENT OF THE TIBETAN POLITICO-RELIGIOUS INSTITUTION

5. Period of Sa-skya Hegemony and War Between Sa-skya and 'Bri-gung Bka'-brgyud (c. 1238-1349)
6. Period of Phag-mo-gru Hegemony and the Rise of the Dge-lugs-pa (c. 1349-1432)

7. Period of Civil War Among the Phag-mo-gru Rulers (c. 1432-1448)
8. Period of Civil War Between the Rin-spungs-pa and the Dge-lugs-pa (c. 1448-1565)
9. Period of War Between Sde-srid Gtsang-pa and the Dge-lugs-pa (c. 1565-1642)
10. Period of War and Struggles Between the Ruling Class for Political Power (c. 1642-1721)
11. Period of the Decline of the Politico-Religious System and Internal Struggle Among the Ruling Class (c. 1721-1903)
12. Period of the Encroachment of Imperialists and Betrayal of Tibet By the Ruling Class (c. 1903-1949)
13. Period of Rebellion of the Ruling Class Against the Chinese People's Liberation Army (c. 1949-1951)

**(6) Thub-bstan-phun-tshogs, *Bod-kyi lo-rgyus spyi-don padma ra'a-ga'i lde-mig* (1996)**

1. Prehistoric Period (time-frame uncertain)
2. Period of Emerging Order (time-frame uncertain)
3. Period of Spu-rgyal/The Early Kings (time-frame uncertain, ends c. 629)
4. Period of the Buddhist Kings (c. 629-841)
5. Period of Fragmentation (c. 841-1247)
6. Period of Sa-skyia Rule (c. 1247-1349)
7. Period of Phag-mo-gru Rule (c. 1349-1435)
8. Period of the Gtsang-pa Kings (c. 1435-1642)
9. Period of the Dga'-ldan Pho-brang (c. 1642-1951)



***Appendix 3: Selected Examples of Periodization Schemes in Tibetan Studies***

**(1) G. TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls* (1949)**

1. Central Tibet from the Fall of the Dynasty to the Mongol Invasion (c. 650-1239)
2. The Sa-skyia-pa [=Sa-skyia Period] (c. 1247-1349)
3. Byang-chub-rgyal-mtshan's Successors and Struggle Between Phag-mo-gru and Their Ministers (c. 1349-1481)
4. Gtsang/"Reds" [Karma-pa] Against Dbus/"Yellows" [Dga'-ldan-pa] (c. 1481-1642)
5. The Triumph of the "Yellows" and the Loss of Independence (c. 1642-1727)

**(2) P. CARRASCO, *Land and Polity in Tibet* (1959)**

1. The Early Dynasty (c. pre-842)
2. Four Dark Centuries (c. 842-1247)
3. The Sa-skyia and Phag-mo-gru Periods (c. 1247-1641)
4. The Rise of the Dge-lugs-pa (c. 1641-1728)
5. The Establishment of Chinese Dominion Over the Dalai Lamas (c. 1728-1911)

**(3) R. STEIN, *Tibetan Civilization* (1962)**

1. The Ancient Monarchy (c. 600-930)
2. The Evolution of Monastic Power (c. 930-1642)
3. The Modern Era (c. 1642-1962)

**(4) D. SNELLGROVE AND H. RICHARDSON, *A Cultural History of Tibet* (1968)**

## THE EARLY KINGS

1. Manifestation of Tibetan Power and Introduction of Buddhism (c. 600-866)

## THE MIDDLE AGES

2. Foundations of Monastic Life (c. 978-1207)
3. Mongol Overlordship (c. 1207-1368)
4. Resumption of Independence (c. 1391-1578)

## THE YELLOW HATS

5. The Yellow Hats Rise to Power (c. 1578-1720)
6. Manchu Overlordship (c. 1720-1888)
7. British Interests (c. 1888-1911)
8. Renewal of Independence (c. 1911-1947)
9. Communist Domination (c. 1950-present)

**(5) V. BOGOSLOVSKIJ, *Essai sur l'histoire du peuple tibétain* (1972)**

1. La société tibétaine avant le VIIe siècle (c. pre-629)
2. Fin du processus d'unification au début du VIIe siècle (c. 629-649)
3. Le Tibet dans la deuxième moitié du VIIe siècle (c. 649-704)
4. Apogée de l'État tibétain au VIIIe siècle (c. 704-804)
5. Déclin de l'État tibétain dans la première moitié du IXe siècle (c. 804-842)

**(6) H. HOFFMAN, "Early and Medieval Tibet" (1990)**

## EARLY TIBET

1. Pre- and Early History (c. pre-570)
2. Rise of the Tibetan Empire (c. 570-649)
3. The Period of Regency (c. 649-755)
4. The Zenith of the Tibetan Empire (c. 755-797)
5. The Period of Decline and Disintegration of the Empire (c. 797-842)
6. The "Dark Period" (c. 850-1000)

## MEDIEVAL TIBET (not clear in Hoffman when "Medieval Period" begins)

7. The "Second Introduction of Buddhism" (c. 1042-1076)
8. Development of the Theocratic State (c. 1076-1300)
9. Decline of the Sa-skya Power and the Rule of the Phag-mo-gru-pa (c. 1300-1435)

**(7) G. SAMUEL, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* (1993)**

1. Tibetan Empire (c. 625-841)
2. The Local Hegemonic Period (c. 841-1276)
3. Mongol Overlordship (13th-14th centuries/c. 1276-1358)
4. Dge-lugs-pa Synthesis and Shamanic Reaction (c. 1358-1642)
5. Dge-lugs-pa Power and the Ris-med Synthesis (c. 1642-1950)

**(8) G. DORJE, *Tibet Handbook with Bhutan* (1996)**

1. The Yar-lung Dynasty (c. pre-842)
2. Persecution of Buddhism and Disintegration of Empire (c. 842-978)
3. The Later Spread of Buddhism (c. 978-1235)
4. The Sa-skyapa Administration (c. 1235-1349)
5. The Phag-mo-grupa Administration (c. 1350-1435)
6. The Rin-spungs Administration (c. 1478-1565)
7. The Gtsang-pa Administration (c. 1565-1642)
8. The Sde-pa Gzhung [=Lhasa Government] (c. 1642-1951)
9. Chinese Administration (c. 1951-present)

**(9) M. GOLDSTEIN, *The Snow Lion and the Dragon* (1997)**

1. The Imperial Era (c. 630-842)  
\*(no mention of a period between 842 and 1207)
2. Tibet and the Mongols (c. 1207-1372)
3. The Rise of the Geluk Sect in Tibet (c. 1372-1888)
4. The British Enter the Picture (c. 1888-1904)
5. The Chinese Reaction (c. 1904-1911)
6. Interlude: De Facto Independence (c. 1911-1933)
7. Chinese Communist Rule: The Mao Era (c. 1949-1976)
8. The Post-Mao Era (c. 1976-1997 / present)

**(10) D. MARTIN (based on outline by M. Aris), [www.thdl.org](http://www.thdl.org) (2002)**

1. Early Empire (c. 600-842)
2. Tibet in Pieces (c. 842-1249)
3. Mongol Pressure (c. 1249-1349)
4. Rival Powers (c. 1350-1642)
5. Dga' ldan Pho brang Government (1642-1950s)
6. Manchu Pressure (c. 1720-1912)
7. Independence (1912-1950s)
8. PRC Rule (1950s-present)

**(11) A. MCKAY *The History of Tibet* (2003)**

1. The Early Period: Yarlung Dynasty (up to c. 850)
2. The Medieval Period: Development of Buddhist Paramountcy (c. 850-1895)
3. The Modern Period: Encounter with Modernity (1895-1959)




## Two Proposals for Critically Editing the Texts of the *rNying ma'i rGyud 'bum*<sup>1</sup>

Cathy Cantwell & Rob Mayer,  
University of Oxford

Abstract: We propose two new methods for critically editing Tibetan texts that take advantage of contemporary electronic developments in presentation of data, and in collaborative workings ("e-Sciences"). While developed in the course of our practical work editing canonical *rNying ma'i rgyud 'bum* texts, we hope these methods will be of interest for editors of texts of many kinds, in many different languages.

### Electronic innovations in textual criticism

 It is widely recognised that electronic methods should be able to add a great deal to textual criticism, and much work has been done on finding methods of doing so. So far, several approaches have been attempted: people have worked on presenting colour images of the original manuscripts,<sup>2</sup> on attempts to automate the arduous job of collation,<sup>3</sup> on exploring new methods of analysis,<sup>4</sup> on ensuring a perfect page layout of a complex apparatus,<sup>5</sup> and on developing software allowing people to word-process complex editions in a form exportable to the Text Encoding Initiative TEI.<sup>6</sup> The TEI itself, of course, has been hailed by many as the ultimate in electronic textual editing tools, and we have no doubt it offers many advantages (we wish to emphasise at the outset that our proposal is aimed at complementing TEI, not at displacing it).<sup>7</sup> Many of these electronic

---

<sup>1</sup> Funding from the Arts and Humanities Research Council of the UK made possible the research on which this article is based.

<sup>2</sup> *The Wife of Bath's Prologue on CD*, Peter Robinson, Cambridge University Press. Format: CD-ROM ISBN: 0521465931 Series: The Canterbury Tales on CD-ROM Published: June 1996.

<sup>3</sup> Peter Robinson's *Collate* software.

<sup>4</sup> Robinson, Peter M.W., & Robert J. O'Hara. 1996. "Cladistic analysis of an Old Norse manuscript tradition". In: *Research in Humanities Computing*, 4: 115–137.

<sup>5</sup> Many textual scholars have attempted this through using TeX and LaTeX.

<sup>6</sup> Stefan Hagel's *Classical Text Editor*.

<sup>7</sup> Many others have remarked on TEI's drawbacks. It is extremely forbidding in its complexity, and except for those with well developed computing skills, TEI should probably not be attempted without professional or semi-professional assistance. TEI also offers such an extensive array of riches to those wishing to mark up their texts that it is full of redundancies for most purposes - for example, editing Tibetan texts. It also demands a high degree of definition before the editorial process actually begins, while at the same time restricting overlapping categories. For these and various other reasons, TEI is not always seen as satisfactory: the eminent text critic Jerome McGann summed up his prolonged involvement with TEI in the following words: "TEI's greatest legacy is the demonstration it makes of its own inadequacy as a means for computerizing the information content of humanities materials." (Jerome McGann, lecture given



text editing initiatives have been quite ambitious, in one or two cases even involving comprehensive rethinking that is designed to revolutionise textual practice. Some of them are also theory-led, or inspired by abstract reflection on electronic methods.

In this article, we wish to present two somewhat more modest proposals that seemed to emerge more or less naturally from our day to day work in editing two rather intractable texts from the *rNying ma'i rgyud 'bum* (NGB).<sup>8</sup>

1. Technically speaking, the first involves a more simple yet more focussed mark up system than that envisaged in TEI, one that should be usable even in the simplest and most user-friendly types of software, and which can be endlessly flexible in use. From an intellectual point of view, it takes as fundamental the axiom that an editor wants to be able to account for the way in which every single textual variation in the text under consideration has arisen. Practically speaking, it comprises a short list of categories arising naturally out of the process of creating the edition, each of which therefore actually applies quite directly to the particular text being edited. In this way, it takes into account what E. J. Kenney (1974:98) has called 'the only completely and universally valid principle of textual criticism ever formulated'—i.e., A.L. von Schläzer's dictum, so powerfully amplified at a later date by Pasquali, that 'there is something in criticism which cannot be subjected to rule, because there is a sense in which every case is a special case.'<sup>9</sup> This is in contrast to TEI's encyclopaedic all-inclusive a priori list of categories, intended to encompass all conceivable eventualities within all manuscript genres.<sup>10</sup> The emphasis here moreover is on applying categories that are actually of practical use to the editor in making editorial analyses and decisions, rather than on categories focused more on presentation to the reader in the final publication (although of course the latter is not by any means excluded – indeed, we believe it is improved through the more particular and subtle nuancing achievable this way). It is also essential that the categories be instantly mutable, instantly applicable, and instantly removable; above all there should be no need to define them all

---

at the National Humanities Center on Thursday, October 3, 2002, on the occasion of his receipt of the Richard W. Lyman Award). Professor McGann was in fact the first recipient of the Richard W. Lyman Award, presented by the National Humanities Center to recognize outstanding achievement in the use of information technology to advance scholarship and teaching in the humanities, and has an unrivalled track record in the application of digital methods to the humanities. His most famous paper publication is his epoch-making *A Critique of Modern Textual Criticism*, 1983, while his most famous digital publication is probably the *Rossetti Archive*, located at <http://www.rossettiarchive.org/>.

<sup>8</sup> Actually, most texts from the NGB seem to be rather intractable.

<sup>9</sup> Kenney, E.J. 1974. *The Classical Text*. Berkeley: University of California Press. See pages 98ff.

<sup>10</sup> TEI can confidently take such an encyclopaedic approach because all significant Western texts have been edited and re-edited many times over during the last 500 years, so that no real surprises remain; yet the NGB is completely virgin territory, in text-critical terms.

before even beginning one's edition, nor should there be even the slightest problem in allowing them to overlap.<sup>11</sup>

2. The second involves a transparent presentation of background workings that we believe to be an essential precondition for effective collaborative working. As well as having practical value, this also has profound cultural implications, since it peels back the magisterial veneer behind which textual analyses have traditionally been concealed, and in which editors typically have had to take the position: "if you really want to know why I edited the text the way I did, then proceed to translate and edit the text for yourself". Under our proposal, by contrast, the reader could instantly consult the editors' background workings - doubts, hesitations and all - to understand exactly how and why they made their decisions. Electronic text is mutable, unlike typeset text. While the traditional typeset edition was almost unavoidably required to be made as though to last for 100 years or more (and thereby demanding a magisterial attitude from the editor), the mutable electronic edition is made to be updated and changed every 100 days. Hence the necessity of saving and presenting background workings to better enable ongoing improvement of the edition by collaborators. In very straightforward cases, the allocation of a category may be all that is necessary: an abbreviation or an obvious minor spelling error, for instance, warrants no discussion. But where an editorial decision may not be quite so obvious or unambiguous, the reasoning can be fruitfully spelt out at some length.

### The simple application of categories

Let us start with the first proposal. From one perspective, this is a natural extension of the traditional apparatus, in which sigla and other signs are used to indicate text-critically significant data in the text. The traditional text-critical apparatus is a brilliantly well adapted and practical method of demonstrating such data as single readings and shared readings, which it achieves through its use of sigla and notes; in addition, extra data is conveyed by various conventions, abbreviations and symbols - for example, where text is emended by a further hand than the original scribe, or where the text has damaged portions, etc. But such traditional methods of presentation were not designed with the computer in mind, and thus fail to exploit its abilities of searching and sorting. Moreover, they were originally intended as much or more for presentation of data to the reader than as a practical analytic tool for the editors in the course of their work. We feel an improvement to the traditional system now lies in applying computer-searchable and sortable categories to each and every variant noted (not just a few), in such a way that the editors' task is simplified, and in such a way that the editor can make further analysis by examining the distribution and frequency of the categories attached to each variant.

The best way to convey this is by giving examples. In editing the *Phur bu Myang 'das* and *rDo rje Khros pa rTsa ba'i rgyud* from the NGB, we found that

---

<sup>11</sup> TEI may be quite restrictive in these respects.

the following 20 categories emerged as worth attaching to our variant readings for these two texts (other texts and other editors will surely require different categories). Some variants attracted only one category, others attracted several.<sup>12</sup> The categories were as follows: 1) Codicological; 2) Stylistic; 3) Punctuation; 4) Metrical; 5) Permissible Alternatives; 6) Verb forms; 7) Spoonerisms; 8) Eyeskip; 9) Homophones; 10) Simple orthography or spelling; 11) Recensional; 12) Omissions; 13) Additions; 14) Dittography; 15) Haplography; 16) Visual error; 17) Literary criticism; 18) Psychological; 19) Editorial notices (marginal notes etc.); 20) Archaisms.

The recognition of different types of variants has long been part of text editing method. Our innovation is to enumerate a classification which can be usefully applied to one's work during the process of the editing and assessment of the different versions of the text, and which can be used for data gathering purposes and further analysis once the edition is complete. It is important to note that the specific categories emerged as we worked on these particular texts. While they may turn out to be especially pertinent to *rNying ma'i rgyud 'bum* texts as a whole and perhaps to Tibetan literature in a broader sense, a far better practice will be to let a fresh set of categories emerge naturally for each text as one edits it, since there is so often something unique about every text that makes an a priori generalisation of categories an unsound and intellectually crude practice. But these categories could serve as a working basis, to refine, amend or replace as the editing process proceeds.

### 1. Codicological

The first category relates to features of the manuscript itself, as well as the handwriting or printed letters, which impinge on the textual readings of the edition or copy. For instance, in the *Myang 'das*, we have noted the following examples under category 1:

Chapter 6, "la: D not clearly printed; resembles 'a". In this case, it is not that D was in error - no doubt, a "la" was intended but the letter is faint, either due to block damage or to poor printing (since we consulted two copies, the former possibility is more likely).

Chapter 6, "/de ni bsgral ba'i yon tan yin/: N this yig rkang written below the lower margin, its positioning indicated by crosses with a ya-btags shape attached beneath the crosses".

Chapter 8, "N's scribe has mistakenly included the following three yig rkang, the last two of which are a dittography of the preceding two yig rkang, probably caused by eyeskip on the words *de la*. Realising his error, he then deletes them with a crude horizontal line drawn through them: de la dbang gi phur bu bya'o/ /'khar ba 'jon mar seng ldeng dang/ /mdzo mo glang kal tsher can la/"

In terms of the textual content, D and N do not differ from the other editions in these examples. The marking up of such items, however, is not only of use to those specifically interested, say, in scribal styles of correction, but it can indicate important features of specific editions which the text

<sup>12</sup> Unlike TEI and XML, where overlapping categories are a problem, this much simpler system enjoys complete freedom to overlap at will.

critical editor should know. We have many similar notes to the one given above relating to the sDe dge edition, which, despite the careful textual attention given to it by its original editors, leaves much to be desired in its production today. Likewise, the prevalence of deletions, insertions and so forth in N's version of the *Myang 'das* demonstrates the relatively slapdash nature of the scribal work throughout the text, a feature which elsewhere impinges on the actual textual content.

## 2. Stylistic

This category covers features of writing styles, which may - but need not - have been inherited from the exemplar. It includes alternative spellings for the same word, through which we discover, for instance, that D consistently writes *phrin* in both texts, where MGTRNK give *'phrin*. It is worth identifying such matters of style and distinguishing them from minor spelling mistakes. Even where one alternative may be considered less correct by conventional standards, it may be that a particular spelling is used fairly consistently throughout a text, or even throughout a textual collection. For instance, in both the two texts we studied, MG shared the spelling *'thun* for *mthun*, not invariably but twice as often, suggesting a deliberate style rather than scribal lapse. Similarly, the use of unconventional spellings for particles may also be a stylistic feature shared between the more closely related versions. In the *Myang 'das* for instance, TRN more often give *cig* for *zhig* or *ces* for *zhes*, TR (and occasionally other versions) tend to use *du* for *tu*, while D more often gives *ci* where MGTRN give *ji*. In some cases, matters of style may overlap with metrical considerations: D frequently uses *yi* where other editions give *'i*.

Abbreviations were similarly noted under this category, and through this, we find that R tends to abbreviate rather more than the other texts, while the two Bhutanese manuscripts use abbreviations comparatively sparingly, but of the two, very common abbreviations such as *namkha'* occur more often in our two texts in G than in M. While it may be tempting to see textual affiliations between versions sharing particular stylistic features, caution is necessary since a style of writing may be associated, say, with a specific period or geographical area, but it does not follow that versions close in time and place necessarily used the same exemplar.

## 3. Punctuation

The most obvious textual variant under the heading of punctuation in a Tibetan textual context is the placement of shads. Quite often, this may be a matter of style, such as after mantra syllables, or in a list, where one version may give a shad after each item in the list, while another version gives a shad only at the end, or after a number of items. In other cases, the placement of shad may have an impact on textual meaning and coherence, and this is especially clear in prose text rather than verse, where a correct order may be more difficult to establish with certainty.

#### 4. Metrical

In text written in verse, it can be very clear where a scribe has made an error and lost the metre. Metre can in fact function very effectively as a device to assist scribal accuracy. At the same time, there may be cases where parts of a text may not have originally been written perfectly in good metre, a scenario we have encountered in some tantric texts from the *rNying ma'i rgyud 'bum* collection and which has also been reported elsewhere. Thus, metrical consistency need not always and in every case indicate correct earlier readings, although it will mostly do so. One advantage of classifying variants relating to metre is that it may become clear where an editor or scribe has incorrectly conjectured a reading in order to recover a lost metre. Our study of the *rDo rje khros pa*, for instance, showed that R had few failed conjectures, suggesting that conjectures had been attempted only rarely, but a large percentage of those identified were apparent attempts to repair the metre.<sup>13</sup> For instance, the reading "su dag" in Chapter 13 becomes the unmetrical "dag" in TRN, but R inserts "dbul" subscribed after "dag", most probably because the scribe noticed that a syllable was missing and wrongly guessed that it was dbul.

#### 5. Permissible Alternatives

This category can be applied to different words or phrases which may or may not carry the same meaning, but which both/all make good sense in the context. It generally overlaps with one or more other categories, since the alternatives quite often derive from transmissional error, although in the absence of other indications (such as one alternative occurring only as a single reading within a derivative version or copy), it may be impossible to tell which version was the earliest. This category can help to illuminate the range of alternative meanings in a distributive textual tradition such as we find with *rNying ma'i rgyud 'bum* ritual and symbolic material. For instance, in the opening homage to the *Myang 'das*, we find three alternative readings: D: bcom ldan 'das dpal kun tu bzang po; MG: bcom ldan 'das dpal chen po kun tu bzang po/; TRN: bcom ldan 'das dpal bde ba chen po kun tu (TR: du) bzang po. In fact, this category was one of the most frequently used in our two editions.

#### 6. Verb forms

This category also accounted for a large number of the variants we found in our two *rNying ma'i rgyud 'bum* texts. To those unfamiliar with Tibetan, it may seem surprising that variations of tense occur so frequently, but Tibetan is rather more permissive in this respect, especially in religious symbolic language, where a future, present, past or imperative might fit equally well. For example, in the lines, "/thugs dang gsung dang sku dang gsum (TRN sku dang gsung rnam ni )/ /so so'i sngags dang sbyar zhing brlab (MG brlabs; TN rlab; R rlab)/" in Chapter 9 of the *Myang 'das*, D's brlab (future),

<sup>13</sup> The others were mostly attempted corrections of Sanskrit spellings.

MG's brlabs (past) and R's rlabs (present) could all work. In some cases, however, it may be quite clear which form is more appropriate or correct. Nonetheless, when working with this genre of texts, it is worth exercising some caution in assuming that versions sharing an apparently incorrect verb form must diverge from the original. There is the possibility that the common ancestor of all the current editions may not have had perfect grammar and that the apparently more correct form may have been introduced as a correction.

### 7. Spoonerisms

Order reversals are common scribal errors, although again, it is not always straightforward to tell which was the original reading, where either variant can make sense (eg. D has yang snang where MGTRN give snang yang in the *Myang 'das's* Chapter 9) or it is merely a matter of a change of order in a list of items (also in the same chapter, D gives, /lcags dang gser dang zangs dngul dang/, where MGTRN give, /lcags dang dngul dang zangs (N zang) dang gser/). Sometimes, it is fairly clear that one branch of the transmission has changed the order, deliberately or otherwise, to conform to a standard ordering, such as where TRN give om̄ a (N ā) hūm̄ for MG's a om̄ hūm̄ (and D's gsum āḥ om̄) in the *Myang 'das's* Chapter 15. There may also be a clear error, as where MG gives lta stag in the *Myang 'das's* Chapter 9, apparently in error for sta ltag, or where MGTRNK give byang nub for nub byang (and on one occasion, TRNK apparently corrupt this reading further, to byang chub) in the *rDo rje khros pa's* Chapter 7.

### 8. Eyeskip

Within all the NGB texts we have looked at so far, eyeskip has proven one of the most reliable sources of indicative error, showing us pretty conclusively where one branch of the tradition has corrupted the earlier text, and hence where all versions sharing the error must have had a common ancestor in which the error originated. Eyeskip generally involves omission of words and sometimes of entire lines where the eye moves from a word or phrase to another occurrence of that same word or phrase further down the page, omitting the text in between. More rarely, there may be repetition instead, based on the same principle. In Chapter 19 of the *Myang 'das*, D omits four lines of verse through eyeskip from the word, 'phros pas, while in Chapter 2, MG omit six lines, from zhes gsung/ gsol pas to zhes gsol pas (and MG have a large number of similar lapses throughout the text). TRN omit three lines in Chapter 14, probably as a result of eyeskip from kī la yin to kī la ya. It is not generally possible to recover from such omissions of several lines by conjecture, and it is evidence of this strong kind which has enabled us to be certain about the three major groupings within the *rNying ma'i rgyud 'bum* transmission, at least in the case of the texts we have studied.

### 9. Homophones

This category relates to scribal errors deriving from the similar sound of the copied word to the word which the scribe writes. For instance, in Chapter 6 of the *Myang 'das*, we find, "rku 'tshang 'bru", where MGT give sku for rku; and D gives 'dru and TRN give 'gru for 'bru. In this case, 'dru and 'bru would seem to be straightforward spelling errors, but - as we so often find in this type of ritual text - MGT's reading of sku makes good sense and is just as appropriate at DRN's reading, although the meaning is different,<sup>14</sup> and it is most likely that one of the variants arose through this type of error. We find numerous cases of homophones, many of which are obviously errors: e.g. in the *Myang 'das*'s Chapter 9, MG gives bzhin for sbyin, and byas for bcas, while R gives chung for D's phyung and MG's byung. In Chapter 15, TRN give ser for gzer and in Chapter 20, khro for D's spros and MG's 'phros. It is always valuable to be as closely aware as possible of how scribal variation is generated. Commonly used traditional methods of checking *bu dpe* against *ma dpe* by one scribe reading aloud whilst a colleague follows in the other text, possibly did little to remove errors of this variety.<sup>15</sup>

### 10. Simple orthography or spelling

We apply this category to minor spelling mistakes such as gyi for gyis, po'i for pos, ste for te, bzungs for gzungs, mchos for mchod, where the intended word is clear, but the spelling is incorrect. Perhaps the most frequently used of the categories, such variants are not in themselves necessarily compelling in assessing the ancestry of an edition, unless shared on a large scale. Quite often, this kind of spelling error may be introduced into different versions purely by chance, and once present, may be corrected in future copying, even without any conscious reflection by the scribe. There are two main usages in analysis: a category 10 variant indicates to the editor that there are no puzzling variations in meaning which might warrant further attention. Secondly, a statistically high number of such errors tends to suggest that an edition is of relatively poor quality, at least in its most recent copying. It may preserve an ancient branch of the tradition, but a high incidence of such mistakes should make us cautious before accepting an interesting meaningful reading which differs from other editions. Conversely, a low count of minor mistakes suggests that attention has been given to ensuring that errors throughout the text are minimised.

### 11. Recensional

It is often not possible to be sure when a reading is due to recensional rather than transmissional factors, but this category can be used where it seems

---

<sup>14</sup> The context is a list of degenerations: rku suggests we have two items here, *stealing* and aggressively criticising, while sku suggests the meaning of the phrase as a whole would be, aggressively criticising the *person* (of the master).

<sup>15</sup> See Samten G Karmay, *Feast of the Morning Light*, Senri Ethnological Reports no. 57, Osaka, 2005, page 79.

very likely that deliberate editorial choice has been made. In the case of our texts, we used it for virtually all the mantras: D, the only printed edition of the *rNying ma'i rgyud 'bum*, made carefully in late eighteenth century Eastern Tibet, consistently gives more modernised and standardised Sanskrit for most of the mantras. It is clear that the mantras were edited and corrected throughout this edition to correspond to 18<sup>th</sup> century norms, while the other editions seem to preserve the more anarchic Sanskrit renderings typical of earlier manuscripts.

## 12. Omissions and 13. Additions

One or the other of these two categories, more often the first, overlaps with variants listed under Category 8, eyeskip, although here they are more general and inclusive groupings, under which omissions or additions of any kind can be noted. In some texts, it is quite obvious where necessary words have been omitted or an extraneous addition has been made. However, especially when dealing with ritual symbolism such as we find in the *rNying ma'i rgyud 'bum*, it is not always clear whether one version has omitted a word or line, or the other version has added it! During the first round of editing and often beyond, it may be necessary to attach both the categories to variant readings. In some cases, the addition or omission may add or subtract nothing from the meaning (such as TRN's *skad ces* for DMG's *skad* in the *Myang 'das*'s Chapter 6, or D's *nas* for MGTRN's *nas 'das* in Chapter 9). On other occasions, there may be a difference in meaning, but each version may be coherent. In the opening of the *Myang 'das*'s Chapter 17, for instance, we find three quite different readings, where D gives only *nas*, while MG give *nas yang badzra kī la yar /*, and TRN give *nas kar ma kī lā yas /*. In such cases, editorial decisions may depend on the most likely stemmatic relations between the editions: it is probable here that D has an omission, since it is likely that MG and TRN had a separate descent from the common ancestor of all three groups, and both MG and TRN retain a variant of what was once most probably a shared reading. Similarly, we treat D's omission of */lcags sam shing bu tsher ma can /* in the *Myang 'das*'s Chapter 12 as a likely category 12, and TRN's addition of */gnyis su med pas bdal ba'i klong /* in the same chapter as a likely category 13. Where there is only a word or two added or subtracted in verse text, these categories also overlap with metrical considerations (category 4); sometimes, the loss of metre can indicate whether we have an omission or addition. For instance, in the *Myang 'das*'s Chapter 9, D unmetrically D adds *gzhon nu*, which seems rather clearer, but it may have been an editor's construction to make good sense of the line. However, we also need caution where it is uncertain that the original text was always perfectly metrical!

## 14. Dittography and 15. Haplography

Fortunately for the text editor of difficult or obscure material, certainty is less elusive with the specific type of additions and omissions which unnecessarily repeat a word or passage, or which fail to repeat a necessary repetition. Thus, where TRN give *skyon skyon* for *skyon* in the *Myang 'das*'s



Chapter 6, or where MG give dbyings kyi dbyings for chos kyi dbyings in Chapter 12, or G alone repeats three lines in Chapter 19, we can be confident that they are in error. Haplography is less common, because necessary repetitions are uncommon. In our texts, the most numerous examples of haplography occur in the case of mantra syllables, which are often repeated. However, there may also be some measure of uncertainty which version is correct where we are dealing with mantra syllables, since the repetition of syllables or otherwise in mantras may be permissible variants.

While a definitely identified shared dittography or haplography can establish a genetic relationship between a group of manuscripts which share it, its absence may not always indicate that the text has a separate descent. Unlike errors of eyeskip which are generally difficult to repair, an alert scribe or editor may be able to identify and correct dittography and haplography. Thus, in the case of G's dittography in Chapter 19 of the *Myang 'das* mentioned above, it gives us some evidence that it is unlikely that M copied from G, but it is inconclusive since M's scribe might have noticed that the repeated lines were extraneous.

## 16. Visual error

The category of visual error may overlap with that of homophones (category 9) since words which sound the same may also be written similarly (such as *gzugs/gzug*, or *sku/rku* in *dbu med* sources), but there are also common confusions between letters with quite different sounds, such as *nga* and *da*, or *cha* and *tsha* in Tibetan. Examples found in the *Myang 'das* showing a range of common visual confusions include T's *ngang* for *dang* and TRN's *tran* for *dran* in Chapter 6; N's *lang*s for *yang* in Chapter 7; N's *dba'* for *dpa'* and *bdur* for *bdud*, T's *mtshe* for *mche*, MG's *lha'i* for *lga'i*, *zung* for *zur* and *sogs* for *logs* in Chapter 9; MG's *stag* for *rtag*s and TR's *rgyun* for *rgyud* in Chapter 10; N's *sgoms* for *skoms* in Chapter 19; TRN's *brtag* for *brnag* in Chapter 20, D's *lta* for *lha* and *ya la* for *a la* in Chapter 21. On three occasions, MG give *yang/yangs* for *spang/spangs*, suggesting that at some stage the ancestral manuscript from which the error stemmed may have been written in *dbu med* script. Visual errors can also lead to *tshag* misplacement or omission. Thus, in Chapter 8, N gives *bzhig nas* for *bzhi gnas*, and in Chapter 9, RN give *brgya* for *ba rgya*. The identification and/or positioning of the vowel may also be mistaken, as in MG's *med* for *mdo* in Chapter 10, and D's *dogs* for *dgos* in Chapter 17. Where either reading is appropriate in the context, the confusion is more likely to persist and it is less likely for the word to be corrected (D's *dbyings* for MGTRN's *dbyibs* in Chapter 17 is a perfectly acceptable alternative reading; it is only the most likely stemmatic relations between the groups which makes it rather more probable that *dbyibs* was the earlier reading).

## 17. Literary criticism

This category is not so much a separate class of scribally generated error, but was useful to indicate where variants should best be analysed through predominantly literary criticism, in order to appreciate the implications of

the different readings, and to reach an informed editorial decision about which of the alternatives might be the most appropriate in the context of the text in question. It was sometimes applied as a further decider in cases which were grammatically permissible alternatives (category 5). It might involve considering the significance of the variant readings to two different branches of the tradition, or comparing a passage with a parallel in another chapter or text. In an important sense, the entire edition must be informed by an appreciation of the broader cultural, religious and textual heritage, and even the more mundane editorial decisions must take into account which reading is more appropriate in the context of the literary and religious tradition concerned. Editors might vary considerably in how frequently they highlight this feature: in our case, we tended to reserve the category for cases where different variants suggested rather different and coherent meanings, where wider knowledge of the tradition makes the more likely reading clear, and/or where there are pertinent parallels or contrasts elsewhere in the same or a different text. For instance, we have marked three instances in Chapter 3 of the *rDo rje khros pa*. First, the variants *go/sgo* occur in the root verse with the line, "srog gi go/sgo ru shar ba dang". There is established precedence and commentarial exegesis for both these variants (see Mayer 1996: 213-5), but in the context of these *rNying ma'i rgyud 'bum* texts, the more likely correct reading is *go*. We find the consort of the second of the Ten Wrathful Ones (*khro bo bcu*) given as *rdo rje snyems ma* or *rdo rje rnam bsnnyems ma*. A comparison with Chapters 19 and 20 of the *Myang 'das* suggests that the additional *rnam* is most probably mistaken (a category 18, picked up from *rnam rgyal* in the line above). Thirdly, one of the two attendants of the sixth of the Ten Wrathful Ones is given as having the head of a cat in DTRN, a rat in MG and a bird in K (*byi la/ byi ba/ bya*)! In this case, besides the fact that the stemmatic principle would support DTRN's reading, this is also consistent with other sources such as Chapters 19 and 20 of the *Myang 'das*.

### 18. Psychological

The category of Psychological can be used for various scribal errors involving psychological associations or assumptions rather than more straightforward misreading. It includes cases where a scribe has understood the sense of the text, and writes a word with a similar meaning to the original word (such as MG's *byed* for *spyod* and *rang* for *bdag* in Chapter 6 of the *Myang 'das*; TRN's *log rtog* (R logs rtogs) for *rnam rtog* in Chapter 7, and *'dab chags* for *bya yi* in Chapter 10). A scribe may also record a word with a different meaning, which has probably arisen through some psychological association (such as TRN's *rin chen nor bur* for *rin chen sgron bus* in the *Myang 'das*'s Chapter 9), or which is to be expected in the context of the verse or passage. For example, MG give *sgo ma bzhi* for *sgo ma gsum* in Chapter 8; there are invariably four door protectresses, but in this case only three are specified. Alternatively, the reading may fit naturally with the preceding word or syllable (MG's *gnyis su* for *gnyis dang* in Chapter 9; TRN's *ye shes* for *ye nas*, or D's *gnyis su med* for *gnyis su 'byed* in Chapter 10). Another scenario is where the word is picked up from elsewhere on the page, not so much from any kind of eyeskip but simply through it

registering mentally and becoming mixed up with the words copied at that moment. For instance, TRN gives *char chu* for *shwa chu* in the *Myang 'das's* Chapter 7, probably picked up from *char chu* some lines above, and similarly *gnyis med* for *dmigs med* in Chapter 10, while MG give *'gal bas* - which occurs on the following line - for *ldan pas*, also in Chapter 10. Another kind of psychological muddle is found in D's *seng ha* for *sing ha* in that chapter, where D's reading mixes the Tibetan with the Sanskrit word for a lion.

### 19. Editorial notices

In the two texts which we worked on, the only clear evidence for editorial notices were in D, which on a number of occasions in both texts gives alternative readings at the top or bottom of the page, and also notes in the *Myang 'das* that the mantras had been edited. Clearly, it is useful to have a clear idea of the extent of editorial intervention, which this category can achieve.

### 20. Archaisms

NGB texts often contain very old materials, and archaic forms sometimes persist in some editions. These are not always easy to discern however, since layer upon layer of transmissionally generated variation can blur the issue considerably. Some examples where a heavy over-use of Sanskritic constructions are employed might be a little less uncertain. In the *Myang 'das's* Chapter 6, MG give *mu tra* where the other editions give *phyag rgya*; similarly, in the *Myang 'das's* Chapter 9 and 20, TRN several times give *tri* where the other editions give *gsum*. This can lead to further transmissional complications: *dbu gsum* is given as *dbu tri* on a few occasions, which at one stage then becomes corrupted to *pu sgri*.

### Foregrounding the background

Our second proposal anticipates the rapidly emerging e-Sciences approaches to scholarship, in which numbers of different scholars, typically distributed over wide geographical areas, work together via an electronic network and as a single collaborative team on academic projects, including the editing of texts. While the electronic challenges to such developments are now trivial or non-existent, the intellectual challenges are as yet far less explored, let alone overcome. But working as a team of two over the last three years, in different rooms and using different computers, albeit in the same building, we believe we confronted and tackled similar problems to those that would be faced by much larger teams working over much larger areas.

The basic challenge is how to communicate: how to enable one's colleagues to understand exactly how and why one made the editorial assessments that one did make. The solution is in fact surprisingly simple, even if seldom practised so far as we know: a separate apparatus is maintained in which an explanation of the cause and nature of every variant

reading is carefully recorded, along with expansions on all decisions or analyses made regarding that variant. This is also the locus of the assigning of categories as described above. These background workings - de facto the invisible intellectual engine room or backstage area of every critical edition ever made - have not generally been comprehensively presented to public view, as far as we know. Nor are we here proposing that such convoluted or obscure reasoning routinely be presented to all readers in future electronic editions, unless the reader actually clicks to see them (in which case, of course, they should always be made fully accessible to the curious). But there is simply no other way for a true collaboration to proceed other than to maintain such background workings in the collaborative foreground: the team must above all understand the inner workings of their colleagues' minds, and be able to address them creatively. Moreover, a further bonus of maintaining such notes is that even in cases where a single scholar is working, time is saved on each occasion that the editor reviews his or her work.

At the same time, this exposure and democratisation of knowledge has significant consequences for the culture of textual editing. Pre-digital technologies, especially the pre-digital economics of publishing, have conspired up till now to shape the culture of critical editing into a typically magisterial undertaking, in which the intellectually aloof editor presented an edition with no detailed explanation of every decision made, but which instead emphasised the claim to individual philological virtuosity, and the consequent viability of the typeset edition for many years to come. The printed codex simply did not permit the space for any presentation of background workings, even if such were desired. The interested reader was normally expected to try to work out what the editor was doing the hard way - by reworking and figuring out the editorial processes on their own. Yet the discarding of so much background thinking from so many of the great critical editions of the past and present is surely a detriment. Electronic text has no such limitations, and we expect editorial culture to change accordingly. Textual criticism is now entering the age of the endlessly mutable edition, collaboratively made, and with all its background processes transparent.

Here are some examples of the workings of our editorial tasks from the beginning of our editorial notes on the *Myang 'das*:

TRN insert a cover title not found in DMG: /[T+ rdo rje] phur bu [TN+ chos] [T+ thams cad] mya ngan las [mya ngan las: N myang] 'das pa'i [pa'i: N kyil] rgyud [TR+ chen po] bzhugs [TN+ so] // [TN+ dge'o] //

DMG's omission of first title: recensional, or loss of title when kept as separate text? Or, perhaps more likely, it might have been added by TRN's ancestor as a cover title. 11, 13.

Sanskrit title (Note that all versions essentially agree on badzra kī la ya sarba dharma... ma hā tan tra):

nirbbā

ṇa: MG: nu dha ma pra ti pan na ma; T bu dha ma phra ti pa/; RN budha ma phra ti pa/

sDe dge here distinctive; perhaps a deliberately reconstructed title, translating the Tibetan title (which everyone agrees on exactly)? TRN

essentially the same and different from MG, although similar/related elements between two groups. Not possible to say whether one derived from the other. D 11

dpal chen po: D dpal; TRN dpal bde ba chen po: cannot comment on whether we have additions or subtractions, or why. Only generally demonstrates our text families. 5, 12/13?

chos: D omits. D could make sense but the sense would seem clearer with it included. It could be an omission of D or an ancestor of MGTRN might have added it in as it would fit naturally here. Most likely 12

rang bzhin: TRN bdag nyid. Essentially the same meaning in the context; cannot be certain whether this was an error, and who made the change, although it is quite likely that TRN's ancestor copied bdag nyid from the yig rkang above. 5, 18

dang: MG omit; no difference to the meaning; either alternative possible 5, 12

gzhal yas khang: D gzhal yas; here, Immeasurable Palace seems correct, but of course, D's gzhal yas is an acceptable short form. Cannot say if D omitted khang or MGTRN elaborated gzhal yas. Most likely 12; 5

'bar ba sna tshogs: MG sna tshogs 'bar ba; reversal, either version acceptable 5,7

gcig cing ye nas gsal ba na/ bcom ldan 'das: MG de la rigs kyi yab dang./ yum dang./ (eyeskip: perhaps from ngo bo to ngo bor - 11 yig rkang further down - and then to the two yig rkang following ngo bor, after which the earlier place is recovered) Most likely 8

In place of: (they) are single, primordially radiantly manifesting, the Victorious One... MG give: the male and the female deity of the (Buddha) family...

In some cases, we have added to each other's initial comments. For instance, from the editorial notes on the *rDo rje khros pa's* Chapter 3:

DK a pa ra dzi ta; MGTRN a pa rā dzi ta

<are DK technically wrong here?>

<<Although D seems clear, I don't think we can dismiss the possibility that there may have been damage to the blocks - ie. D now may not read the same as it did 100 years ago in the case of missing letters, vowels etc. The poor printing is a major disadvantage of D, despite its generally better readings.>>

D sre; MGRNK sgre; 5 T sgro 10,16

<again, transmission factors condition iconographical description>

<<D is I think in line with our commentarial and other sources, but might just have likely have emended sgre, as sgre arising through a shared error of MGTRNK (D possibly 11?)>>

Occasionally, an entry may have three comments (from the editorial notes on the *rDo rje khros pa*'s Chapter 6):

dbu la: MGTRNK dbu lnga 10,16, possible 18 - repetition of following lnga

<17 there are three heads, not 5>

<<I thought this an error at first, but now I'm not so sure - the five heads could simply be the fivefold crown representing the five families. Maybe an error, but I think this one has a question mark on it! >>

<<<However, in the *Myang 'das* ch. 18, all editions agree with D here.>>>

In this way, the editorial work is cumulative, and does not need to be repeated each time one contributor revisits the edition.



## Pour servir à la numérisation des manuscrits tibétains de Dunhuang conservés à la Bibliothèque Nationale : II. Un fichier de Marcelle Lalou

Anne Chayet

**L**es fragments d'un fichier de Jacques Bacot, présentés ici en décembre 2005,<sup>1</sup> ont permis de retrouver un certain nombre des numéros provisoires qui avaient été donnés aux manuscrits tibétains de Dunhuang conservés à la Bibliothèque Nationale, au cours du catalogage qui a abouti à la publication des trois volumes de leur *Inventaire*.<sup>2</sup>

Le fichier, ou fragment de fichier présenté aujourd'hui, n'a pas permis d'identifier d'autres numéros provisoires par rapport à l'*Inventaire*, mais il est peut-être, plus encore que le fichier de J. Bacot, révélateur des habitudes de travail des auteurs de l'*Inventaire*,<sup>3</sup> et en premier lieu de M. Lalou qui l'a réuni.

Ce fichier comporte 308 fiches de petit format (9,5 x 6 cm), d'un type déjà rencontré dans le fichier Bacot,<sup>4</sup> portant des titres ou des citations des textes figurant sur les manuscrits. La plupart de ces titres et citations se retrouvent dans l'*Inventaire*, mais ils n'en couvrent pas l'ensemble. On se trouve donc, comme dans le cas du fichier Bacot, devant une fraction de fichier, peut-être un reliquat, en tout cas promis à la destruction progressive.<sup>5</sup>

La destination du fichier est incertaine : il est possible qu'il ait servi à la préparation de l'index, mais la forme finale de ce dernier montre une réelle différence de conception avec lui. On peut penser, peut-être, à un ou plusieurs index thématiques abandonnés, plutôt qu'à un "reliquat" résultant d'un changement de conception de l'index général. En effet, le fichier contient des titres de textes, des citations des textes telles qu'elles sont reportées dans l'*Inventaire*, mais il contient aussi, et même plus souvent, seulement des fragments de ces citations, parfois des mots isolés, qui

---

<sup>1</sup> "Pour servir à la numérisation des manuscrits tibétains de Dunhuang conservés à la Bibliothèque Nationale : un fichier de Jacques Bacot et autres documents", *Revue d'Etudes Tibétaines*, n°9, décembre 2005.

<sup>2</sup> Marcelle Lalou, *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale (Fonds Pelliot tibétain)*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1939, 1950 et 1961.

<sup>3</sup> M. Lalou, à la fin de sa préface au premier volume de l'*Inventaire*, déplore que J. Bacot n'ait pas voulu le cosigner, estimant sa collaboration insuffisante, et se plait à souligner l'importance de sa participation

<sup>4</sup> Il s'agit de fiches de réemploi, déjà décrites (*RET*, 2005, n°9, n.6), et dont l'origine peut aujourd'hui être précisée. Le père de M. Lalou, habitant le VI<sup>e</sup> arrondissement de Paris, était lié à l'administration de la capitale et plus particulièrement de ce quartier. Rien d'étonnant dans ce cas que les adresses de ce fichier, manifestement d'aide sociale, y aient été presque toutes localisées. L'information relève, certes, du domaine de l'anecdote, mais le fichier montre le nombre des travaux d'analyse et de classement menés systématiquement par J. Bacot et M. Lalou : fiches de travail, fiches de mensuration (ces deux catégories sont attestées par une mention manuscrite de M. Lalou sur son exemplaire de l'*Inventaire*), citations (comme ici), noms propres (dont il subsiste quelques fiches présentées avec le présent fichier), etc.

<sup>5</sup> Ce que confirme sans doute l'usage de fiches de réemploi.

modifient et multiplient les raisons du choix par rapport à celui de l'index de l'*Inventaire*. Il n'est pas davantage possible de proposer une date pour la rédaction du fichier, tout au plus peut-on observer qu'il concerne en majeure partie le premier volume de l'*Inventaire*.<sup>6</sup>

En ce qui concerne les titres, il est bien difficile de savoir, d'après la seule lecture de l'*Inventaire*, si le titre figure ou non sur le manuscrit, ou s'il s'agit d'une simple identification, et les fiches n'apportent à cet égard aucune précision. Il ne s'agit pas de faire ici une critique de l'*Inventaire*, tentative qui serait dérisoire à tous les points de vue, mais de souligner certaines difficultés de sa lecture et, *a fortiori*, de celle de ces fiches oubliées. C'est ainsi que, bien souvent, seul un recours direct au manuscrit permet de savoir si "début du texte" ou "fin du texte" correspond à la réalité du texte ou à celle du manuscrit ou du fragment de manuscrit. Pour éviter cette ambiguïté, ces deux formules couvrent, dans les commentaires de la liste, le début ou la fin des textes tels qu'ils sont cités dans l'*Inventaire*, c'est-à-dire, bien souvent, le début ou la fin des citations qui y sont faites. Il est bien évident que le recours direct aux manuscrits, qui n'était pas l'objet de cette présentation, permettrait s'il le fallait de lever certaines de ces équivoques.

Les fiches ont été reproduites aussi fidèlement que possible, toutefois en supprimant les majuscules et les tirets dans les passages en tibétain. Dans la liste qui suit, et qui a été établie selon l'ordre de l'alphabet tibétain, vient d'abord la mention d'un terme ou la citation d'un titre, d'un fragment de titre ou de texte comportant parfois des équivalents sanskrits.<sup>7</sup> L'orthographe de ces mentions suit scrupuleusement le principe édicté par M. Lalou elle-même dans la préface de son *Inventaire* : c'est celle des manuscrits, c'est donc ici celle des fiches.<sup>8</sup>

Suit l'indication d'un ou de plusieurs numéros provisoires, parfois assortis de citations complémentaires. La raison de la présence de plusieurs numéros provisoires n'apparaît pas toujours clairement. Il s'agit en général de manuscrits où se trouve le mot, titre ou citation porté en tête de la fiche, parfois avec des variantes assez importantes. Dans certains cas, une douzaine, il n'apparaît sur l'*Inventaire* aucun élément en rapport avec la citation, dans ce cas, le numéro est simplement mentionné, sans commentaire, d'autant plus que tous les numéros provisoires n'ont pu encore être rapprochés d'un numéro définitif, c'est-à-dire d'un numéro de l'*Inventaire*.<sup>9</sup> Bien évidemment, cette question, et un certain nombre d'autres

<sup>6</sup> Quatre fiches seulement font référence au deuxième volume.

<sup>7</sup> L'orthographe de ces derniers a été bien entendue, respectée, mais elle a été simplifiée pour limiter l'usage des signes diacritiques. Il faut noter également que la proportion de titres sanskrits ou de restitutions est bien moindre dans les fiches que dans l'*Inventaire*.

<sup>8</sup> Les erreurs qui peuvent s'y trouver ne sont donc imputables qu'à moi, les différences plus substantielles de lecture, quand il s'en trouve, entre les fiches et l'*Inventaire* ont été notées à chaque entrée de fiche, et montrent quel soin M. Lalou a apporté à ses corrections, même si d'assez nombreuses mentions manuscrites, en marge de son exemplaire de l'*Inventaire*, prouvent qu'elle y avait encore noté des inexactitudes, des coquilles ou des imprécisions.

<sup>9</sup> C'est le cas pour une trentaine des numéros mentionnés dans le fichier, à titre principal, secondaire, ou comparatif.



que posent les fiches, devrait être résolue par le recours direct aux manuscrits. Mais la recherche est parfois décevante, et en tout cas révélatrice des difficultés sans nombre résultant des numérotations multiples et des regroupements qui n'ont pas fait l'objet d'un "journal" systématique. Citons en deux exemples, dus à l'obligeance de R. Chaix,<sup>10</sup> et qui sont repris dans la liste des fiches. Une fiche porte le seul terme : *gtor ma*, accompagné du numéro provisoire 152, qui correspond au numéro définitif 180 (*INV.180*), où le mot apparaît effectivement au f. 3.a, cité, au moins partiellement, dans *l'Inventaire*. Mais la fiche porte également le numéro provisoire 0321, dont le numéro définitif n'a pas encore été retrouvé. La recherche faite par R. Chaix signale le terme *gtor ma* dans les manuscrits portant le numéro définitif *INV. 38*, f. b, et *INV. 385*. Mais le numéro 0321 n'apparaît pas sur ces manuscrits. Une autre fiche porte le terme "*bsod nams*" et le numéro provisoire 156, qui correspond au numéro définitif *INV. 45*, un recueil de quinze manuscrits, dont le neuvième, selon *l'Inventaire*, présente ce terme, ajouté d'une autre main. Mais le manuscrit *INV. 79* porte sur ses f. a5v et a6v la mention "156" au crayon, de même que le manuscrit *INV.81*, f. a1r....

Les signes de ponctuation constituent souvent d'autres incertitudes. Des points d'interrogation figurent souvent sur les fiches, au-dessus ou après les titres et citations ; dans la liste, ils ont été placés le plus souvent après eux, sauf si leur position en tête s'explique aisément. Ces points d'interrogation ont souvent été, manifestement, ajoutés après la rédaction initiale des fiches, et, semble-t-il, un peu au hasard, là où il y avait de la place, plutôt comme rappel personnel que par convention établie. La raison de ces interrogations nous échappe aujourd'hui dans presque tous les cas, bien qu'il soit évident que certains d'entre eux marquent une hésitation dans l'identification du texte ou de son numéro provisoire (et par conséquent définitif). Le signe ° qui apparaît assez souvent en tête ou dans le corps des titres et citations indique en principe la répétition d'un terme ou d'une séquence, mais parce que le fichier est incomplet, il perd souvent son sens. Les soulignements, dans le relevé des titres et citations, sont de la main de M. Lalou, et les autres marquages auxquels elle a procédé sont indiqués en commentaire.

Le relevé des fiches, telles qu'elles ont été établies par M. Lalou, est fait en romaine. Tout ce qui, dans la liste, est en italique et entre parenthèses, est un ensemble de précisions qui doivent faciliter le rapprochement des fiches et de *l'Inventaire* et, ultérieurement, des manuscrits. Il s'agit tout d'abord de l'identification du ou des numéros provisoires avec un numéro définitif, qui est notée immédiatement après le numéro provisoire. Il s'agit ensuite, quand cela a été possible, d'une précision concernant la localisation du titre, ou de la citation, dans la notice correspondante de *l'Inventaire*. Cette localisation demeure relativement aléatoire et il ne faut pas penser que la place dans les textes des éléments retenus par le fichier ait été un critère de choix, mais il était néanmoins nécessaire de la préciser, précisément en raison de la diversité des choix. Les variantes de lecture entre les fiches et *l'Inventaire* sont également notées, ainsi que certaines interrogations qui demeurent pendantes.

<sup>10</sup> De l'équipe de numérisation des manuscrits tibétains de Dunhuang à la Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits.

A ces 308 fiches sont jointes<sup>11</sup> trois fiches du même format, de la main de J. Bacot. Elles mentionnent, en graphie tibétaine, "smyel byang, lieu ? 174" (INV. 103, mais ce terme n'apparaît pas dans l'Inventaire); "sengge li rje", nom de roi, 247" (INV.1284, texte 1) ; "mtshan yig pa, scribe (qui prend des notes), 259" (INV. 966, le terme apparaît dans la notice de l'Inventaire). Leur seul intérêt est de confirmer l'existence de plusieurs fichiers de travail. Les autres fiches de ce groupe, de la main de M. Lalou, peuvent difficilement être qualifiées autrement que de "reliquat", bien qu'elles soient des témoins fort intéressants de ses méthodes de travail. Certaines sont des nomenclatures de classement. Sous les titres : Mantrayâna (5 fiches), Vinaya (épisodes) (1 fiche), Scholastique (2 fiches), Mâdhyamika (1 fiche), Contes (1 fiche), elles notent des séries de numéros provisoires, parfois soulignés parce qu'appartenant à deux séries de classement, ou assortis d'une identification de sujet. Sept fiches, couvertes de numéros provisoires, dont certains, rayés en rouge, ont sans doute trouvé leur place, sont regroupées sous le titre "revoir pour classement". Une fiche donne une liste de numéros "hors classement", les thèmes indiqués (présages, histoire, Bon po, etc) confirment peut-être que le fichier ait été conçu pour la rédaction du premier volume seulement. Il y a aussi des constats d'échec, et des messages : "pas de fiche" pour tels et tels numéros, "chercher" tel autre, "apporter" telle fiche, "revoir" tel texte, qui ne semble pas canonique, et "pas trouvé" tel ou tel numéro, ce qui explique peut-être certaines des lacunes de numérotation provisoire que nous rencontrons aujourd'hui. D'autres fiches (une dizaine) sont indéniablement des fiches de travail, rédigées irrégulièrement, de la main de J. Bacot ou de M. Lalou, mais la plupart selon un mode proche de celui du fichier Bacot (numéro provisoire, description ou note ponctuelle). Certaines sont rayées, comme si elles avaient trouvé une solution. Peut-être un examen patient permettra-t-il d'y trouver quelques identifications complémentaires...



### Fichier "Lalou"

- kun gi smon lam te bzhin grub par cog. 218, INV. 14 (fin du texte 2).
- kun gzhi. n°60, INV. 654 (dans la fin du texte).
- kye deng gi khri gdugs la ji dang ji la bdal lo // . 357, INV. 1067 (début du texte).
- kru prad ña prabha. 0294, INV. 41 (partie de l'inscription du f. 6, notée dans l'Inventaire : *byi kru prad ña pra ba...*).
- ° dkon mchog sprin gyi mdo (Ratnameghasûtra) = Otani 897. (Le numéro provisoire manque, mais on peut reconnaître définitif INV. 116, dix-neuvième texte mentionné à la suite du texte 5.)
- dkon mchog brtsegs pa'i mdo (Ratnakûta sûtra). 129, INV. 116 (onzième des textes cités à la suite du texte 5).
- dkyil 'khor brgyad pa zhes ° theg pa chen po'i mdo. 0361 (lire sans doute 0360, INV.81, où le tire complet apparaît à la fin du texte 2). 0451, INV. 104 (fin du texte 1).

<sup>11</sup> L'ensemble de ses 344 fiches sera remis à la Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits.

- bkra shis tshigs su bcad pa. 0198, INV. 171 (texte 1). 0293, INV. 109 (texte 1). 148, INV. 757 (texte 1). 10, INV.112 (texte 2). 97, INV. 26 (texte 5) , (le "bkra shis tshigs su bcad pa" est en effet tout ou partie des manuscrits mentionnés ici).
- rkyen dang 'du ba tshog ste yan lag bchu gnyis gyi mtshan ma ste. 227, INV. 55 (fin du texte 4).
- sku gsum bstod pa. 97, INV. 26 (début du texte 2).
- skun pho brdag pa. 227, INV. 55 (fin du texte 2, l'Inventaire note "skun po", la fiche "skun pho", après avoir biffé "po").
- skyabs 'gro bslab bya. ?. n°58, INV. 698 (la citation qui précède n'apparaît pas dans l'Inventaire, c'est peut-être la justification du point d'interrogation porté en haut à droite de la fiche et qui semble postérieur à sa rédaction).
- skyes bu dam pa'i spyod yul lta ba ... 0294, INV. 41 (début du texte2).
  
- khams sum sngags bsngal ma lugs shing bzad pa. n°29, INV. 87 (fin du texte2, mais l'Inventaire a : khams sum sdugs bsngal ma lus zhing mdzad pa).
- mkhan po ma ha ya na gyi // bstam brtan tshag car 'jug pa'i sgo. 0288, INV. 117 (début du texte 4, avec correction de "tshag" en "chig").
- 'khor ba'i tshul bstan pa. 0323. (Aucune équivalence au numéro provisoire 0323 n'apparaît dans l'Inventaire d'après les documents rassemblés jusqu'à présent, mais ce provisoire correspond à un classement relativement tardif et est peut-être un doublet du provisoire 38(4), plus ancien, INV. 24).
- 'khor ba'i tshul bstan pa. n°38(4), INV. 24 (texte 4).
  
- go phangs (ou phaya ?) btul ba. n°5, INV. 990. (cf. n°24 ?). (Partie de la dernière phrase du texte, la lecture "phaya" n'a pas été maintenue dans l'Inventaire ; le numéro provisoire 24 = INV. 178, texte de "repentance" , 'gyod tshangs, est sans rapport avec le roi Go phangs).
- grub pa'i 'phrin las dbang mchog ldan (rdzogs so). 0118, INV. 286 (dernière phrase du texte).
- dga' bo'i mdo. 0331, INV. 717 (titre du texte, mais l'Inventaire ne dit pas précisément s'il figure sur le manuscrit).
- dge brtags rdzogs so. 0806, INV. 128 (fin du texte 2).
- dge ba bcu. 0512, INV. 968 (fin du texte).
- dge ba'i ci bgyis pa de dag thams cad phyogs bcu'i dkon mchog thams cad kyi spyang sngar 'thol zhing bshagso. 067, INV. 177 (première phrase des fragments citée dans l'Inventaire).
- dge sbyong gi cho ga. 81(3), INV. 932 (début du texte cité).
- dge sbyong gi cho ga. 0511, INV. 933 (début du texte cité). 81(3), INV. 932 (début du texte cité).
- dge slong cen. 331, INV. 134 (début de l'inscription au revers du manuscrit, que l'Inventaire lit : dge slong ben....).
- ° dgongs pa nges par 'grol pa'i mdo. (Samdhinirmocana). Otani 774. 129, INV. 116 (dixième des textes mentionnés à la suite du texte 5. L'Inventaire lit : "'grel pa" et non "'grol pa").
- mgon po gyis bdag la rtag tu srungs // rdzogs so//. 0133, INV. 167 (fin du texte).
- 'gyo tshangs (ou : tsangs) cung du (rdzogs so). n°24, INV. 178 (fin du texte). cf. 38(6) et 39, INV. 24 (texte 6) et INV. 17(texte 1). cf. 0143, INV. 176 (premier mot du texte). (cf. n° 5 ?, INV. 990, le point d'interrogation est justifié, car le manuscrit 990 a trait au roi Go phangs et non à la "repentance" 'gyo tshangs/ 'gyog tshangs/ 'gyod tshangs).

- 'gyog 'tshangs kyi smon lam (rdzogs so). 263, INV. 16 (*fin du vœu*). Cf. 0143, INV. 176 : 'gyod tshangs dang lam du gsol ba (*début du texte*). 39(1), INV. 17, 'gyod tshangs. (*Variantes orthographiques, 'gyo, 'gyog, 'gyod tshangs*).
- 'gyod tshangs dang lam du gsol ba. 0143, INV. 176 (*début du texte cité*). (cf. 'gyo tshangs...).(Variantes orthographiques, 'gyo, 'gyog, 'gyod tshangs).
- 'gyod tshangs dang / smon lam du gsol ba / .... 'gyod tshangs kyi le'u. n°38, INV. 24 (*texte 6, début et fin du texte*). (cf. n°24, INV. 178). (*Variantes orthographiques, 'gyo, 'gyog, 'gyod tshangs*).
- rgya'i smon lam. 330, INV. 1 (*texte 3, titre et colophon tels qu'ils sont cités dans l'Inventaire*).
- rgya mtsho'i gzungs. 0118, INV. 286 (*Le titre "rgya mtsho'i gzungs" ne figure pas dans la notice de l'Inventaire*).
- rgyal po kri khri'i rmyi lam bcu bshad pa (rdzogs so). 96, INV. 977 (*titre du texte*). Cf. Oldenbourg, JRAS, 1893, p. 509 et Abhidharmakosha (Yashumitra) Vinaya ou Sumegadha ? (*Les références sont différentes dans l'Inventaire*).
- rgyal po chen po bzhi la mchod mdzod. n°25, INV. 529 (*fin du texte*).
- rgyal po chen po rnam thos gyi sras la mtshan brgya rtsa brgyad kyis brdzod pa. n°26, INV. 528 (*fin du texte 3, l'Inventaire lit bstod et non brdzod*).
- ... ? rgyal po zhes ° theg pa chen po'i mdo. 0670, INV. 514 (*fin du texte*). ? ° mchog tu rnam par rgyal ba mdo sde'i ... (°uttara, vijayasûtrad-râjanâmamahi). (*L'Inventaire n'a pas repris les notes de la fiche*).
- rgyal po rnam thos kyi sras spyang drang... n°26, INV. 528 (*début du texte 1*).
- rgyal ba dkyil 'khor bzhin drka (?) ba teng. 218, INV. 14 (*début du texte 2, l'Inventaire n'a pas repris l'interrogation de la fiche*).
- rgyal ba thams cad gyi ring bsel / rin po che za ma tog ces bya ba / 'phags pa spyang ras gzigs kyi dbang phyug gi mtshan brgya rtsa brgyad bstod pa. 80, INV. 107 (*titre du texte 1*).
- rgyal mo (*ce terme souligné en pointillés*) chen mo rgyal bcan zhes bya ba'i gzungs. 0693, INV. 413 (*le titre cité dans l'Inventaire est différent : rgyal ba can zhes bya ba'i gzungs*).
- rgyud gsum pa. 0175, INV. 204 (*l'Inventaire donne : rgyud pa gsum gyis rgyud pa...*). 257, INV. 2 (*titre du texte 4 du manuscrit*).
- rgyud gsum pa. 0135, INV. 29(*texte 1*). 124 (?), = 124(15), INV. 33 (*sur l'un des deux lés du manuscrit se trouve la phrase initiale du rgyud sum pa*). 0134, INV. 209 (*rgyud sum pa, complet, selon l'Inventaire*). 0771, INV. 25 (*début du texte 2 du manuscrit*). 0455, INV. 211(*titre du texte*); 0259, INV. 210 (*titre du texte*).
- sgo drug pa zhes bya ba'i gzugs. 0370, INV. 416 (*titre du texte*) ; 0362, INV. 414 (*titre du texte*).
- sgo mtha' yas bsgrub pa'i gzungs. 124(11), INV. 407 (*titre du texte 1 du manuscrit*).
- sgrib pa thams cad rnam par seld pa'i snying po. 0451, INV. 104 (*la citation portée sur la fiche n'apparaît pas sur l'Inventaire*).
- sgrib pa thams cad rnam par seld pa'i snying po. 0451, INV.104 (*le nom du bodhisattva qui figure sur la fiche n'apparaît pas sur l'Inventaire*).
- ngan gro rnam par sbyong ba gtsug tor rnam par rgyal ba zhes°. n°31, INV. 73 (*début du texte1*). 149(1), INV. 72 (*début du texte 1*)
- sngags dang phyag rgya (rdzogs so). 303, INV. 1189 (*fin du texte 1*).

- cig car 'jug pa'i lon mdo bsdus pa. n°66(1), INV. 121 (titre du texte 1). Cf. 0288, INV. 117, chag car 'jug pa'i sgo, (dans le début du texte 4 ; selon l'Inventaire, il faut lire ici "chig car 'jug pa'i sgo", et non "chag car...")
- col (syllabe soulignée en pointillés) tsong gti mug de dang 'dra. 065, INV. 640 (fin du f. ka.25 ; l'Inventaire corrige "col" en "cyol").
- bcom ldan 'das gyi klu thams cad gug pa'o. 0289, INV. 531 (mais la formule qui figure sur la fiche n'apparaît pas dans la notice de INV. 531).
  
- cho 'phrul chen po bstan pa'i mdo. 123(7), INV. 91 (titre du texte 3).
- chos kyi sku mchog rgya mtsho, 0293, INV. 109 (début du texte 3 ; l'Inventaire lit : chos kyi sku mchog ye shes rgya mtsho ni/...)
- chos kyi sku mchog ye shes rgya mtsho (titre ??). 0293, INV. 109 (début du texte 3). = chos rgya mtsho ??, 105, INV. 115 (partie du titre du texte 2).
- ° chos kyi rgyal po'i mdo. Dharmarâja. 129, INV. 116 (dix-septième des textes mentionnés à la suite du texte 5). = ? Otani 782 ?? Titre abrégé ??
- chos kyi rgyal po'i yi ge bam po gcig bshad pa. 0753, INV. 624 (verso du feuillet).
- chos kyi dar ma bam po cig (!). 124. = 124(15), INV. 33 (mention qui figure au dos du manuscrit).
- chos kyi rnam grangs mdor bstan pa. n°66(4), INV. 121 (début du texte 4). Cf. n°0163, INV. 602 (phrase finale).
- chos kyi rnam grangs mdor bstan pa (rdzogs sho). 0163, INV. 602 (phrase finale, l'Inventaire rétablit mdor au lieu de mder), cf. n°66, INV. 121(début du texte 4).
- chos kyi rnam grangs snang ba'i sgo. 102, INV. 736 (fin du fragment).
- chos kyi rnam grangs snang ba'i sgo (rdzogs so). 102, INV. 736 (fin du fragment).
- chos kyi dbyings kyi rang bzhin dbyer myed par bstan pa'i mdo. 123bis (71b), INV. 90 (f. 71.b, toutefois, la mention dans l'Inventaire est un peu différente : chos kyi rang bzhin... au lieu de : chos kyi dbyings kyi rang bzhin...).
- chos thams cad gyi mdo bshad. 069, INV. 973 (début du fragment).
- chos thams cad ces bya ba ni ji ltar 'bum pa dang / nyi khri lnga stong bam po bcu gsum pa las /. 0146, INV. 597(début du texte).
- chos thams cad ni rang gi sems. 148, INV. 757 (début du texte 2).
- ... mchog tu rnam par rgyal ba mdo sde'i rgyal po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. 0670, INV. 514 (fin du texte).
  
- 'jam dpal gyi smon lam. 156, INV. 45 (texte 7).
- 'jams dpal gyi mtshan brgya rtsa brgyad pa.0368, INV. 755 (dans l'Inventaire, le titre est cité de façon plus complète: 'phags pa 'jams dpal...). 0291, INV. 754 (début de la formule finale, un peu différente : 'phags pa 'jam dpal gyis bshad pa'i gzungs dang / mtshan brgya rtsa brgyad du bcas pa).
- 'jam dpal gyis bshad pa'i gzungs. 0291, INV. 754 (début de la formule finale, noté dans l'Inventaire : 'phags pa 'jam dpal...).
- 'jam dpal gzhon nu lung bstan pa'i mdo. 123ter , INV. 539 (titre du texte, noté dans l'Inventaire : 'phags pa 'jam dpal...).
  
- nyan thos kyi bsam brtan gyi mdo. 0223, INV. 813 (f. ka.2.a).
- nyi shu pa dgos par byed pa. 0199, INV. 125 (début du texte 1).
  
- ti nge 'dzin gyi rgyal po'i mdo. 0505, INV. 621 (noté dans l'Inventaire : 'phags pa ti nge 'dzin...).

- °ting nge 'dzin gyi rgyal po'i mdo. 129, INV. 116 (*quatorzièmes textes mentionnés à la suite du texte 5*). Samâdhirâja, Otani 795.
- ting nge 'dzin mchog dam pa'i mdo. 67(1), INV. 102 (*texte 1*).
- ting nge 'dzin rnam gsum la bcis (*ce mot souligné en pointillés*) mgos phye sde bshad pas. ? . 72, INV. 626 (*début du texte ; l'Inventaire lit cis et non bcis*).
- ting nge 'dzin yongs su rdzogs pa (?). 0206, INV. 628 (*fin du texte*). 0192 ('di'i rgyas pa...), INV. 641 (*l'Inventaire note simplement : même passage que INV. 628*).
- gti mug, ?. 065, INV. 640 (*le terme apparaît dans la dernière phrase, inachevée, du manuscrit*). (cf. 53, 3) (*aucune équivalence signifiante n'a été trouvée dans l'Inventaire pour ces deux numéros provisoires*).
- gtor ma. 152, INV. 180 (*le terme apparaît au f. 3.a du manuscrit*). 0321, INV. ? (*la recherche faite sur ce point par Rémi Chaix à la Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits, montre que le terme se retrouve sur les manuscrits INV 38 (f.B) et INV 385, qui ne portent ni l'un ni l'autre la moindre trace d'un numéro provisoire 0321*).
- ° rta skad byang cub sems dpa'i mdo. ? Ashvagosabodhisattva sūtra ? 129, INV. 116 (*dix-huitième des textes mentionnés à la suite du texte 5 ; la restitution sanskrite du titre n'est pas reprise dans l'Inventaire*).
- rten cing 'brel bar byung pa'i chig le'ur byas pa sum cu pa'i rnam bshad pa (par Ur lang ka). 0228, INV. 770 (*début du feuillet final ; l'Inventaire note : ...'brel par 'byung ba chig.... et non : 'brel bar byung pa'i chig...*). (manque au Canon).
- rten cing 'brel bar 'byung bar 'byung ba'i snying po rnam par bshad pa. 0162, INV. 766 (*titre tibétain du texte, non reporté dans l'Inventaire*). cf. 0164, INV. 772 (f. ja, l.1). 0227, INV. 764 (*même texte, même titre*).
- stong pa nyid bdun cu pa'i 'grel pa. 0149, INV. 799 (*en tête du f. kha.25*).
- stobs po che. 126(1), INV. 434 (*apparaît dans la première ligne complète du manuscrit*).
- ('phags pa) stobs po che zhes ° theg pa chen po'i mdo. 126(2), INV. 441 (*'phags pa n'a pas été reporté sur l'Inventaire*). 0684, INV. 436 (*le titre tibétain ne figure pas sur l'Inventaire*).
- stobs po che zhes° gzungs las sngags nyi tse bkol te phyung ba. n°53(5), INV. 23 (*texte 5*). 67(2), INV. 102 (*texte 2*). 42, INV. 435 (*formule différente*). 126(1) ?, INV. 434 (*formule différente*).
- bstan bcos rten 'grel sum cu pa bshad pa (de l'âcârya Ur lang ka). 0269, INV. 771 (*début du texte*).
- thard pa chen po phyogs su rgyas pa'i chos gyi yi ge bam pho bla ma (rdzogs so). 0339. (*Vraisemblablement, = provisoire 154, INV. 92, f. 20*).
- theg pa chen po dbu ma'i lta ba (?). 0224, INV. 120 (*début du texte 2*). 202, INV. 68 (*début du texte 2*).
- theg pa chen po dbu ma'i don // shes rab kyi pha rol tu phyin pa. n°66(2), INV. 121 (*début du texte 2*).
- theg pa chen po dbu ma'i don // shes rab kyi pha rol tu phyin pa // n°35(2), INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*). à reclasser.
- theg pa chen po la yang dag par zhugs pa yin no. 0791, INV. 592 (*fin du fragment*).
- theg pa chen po'i smon lam rdzogs so. 221, INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour, la description sommaire de la fiche 221*

dans le fichier Bacot permettra peut-être une identification ultérieure, par exemple INV.153, provisoire 201...)

- mtha' yas pa'i sems cen (can, 74) thams cad (la). n°66(3), INV. 121(début du texte 3). 74, INV. 699 (début du texte).

- mtha' yas sems can ci snyed pa... ?. 0473, INV. 64 (début du texte 1).

- da ni rgyal po man cad mchod byin dgongs pa... 146, INV. 321 (début du texte).

- dar ma nyi (sic) gri lnga stong las byams pas zhus pa'i bam po. 1(136) et 1(144) ? . INV. ? et ? (la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour).

- dug sel ces ... 0327, INV. ? (la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour). 0319, INV. 362 (début du texte).

- dus drug gi dar ma. 0224, INV. 120 (titre du texte 1) .

- dus gsum gyi de bzhin gshegs pa'i yum. 0301, INV. 354 (début du texte).

- dus gsum du gshegs shing ... 156(9), INV.45 (texte 8 et non 9, début du texte).

- de nyid bsgom pa'i shes rab kyi sems mnyam par gzhag go // n°66(2), INV. 121(texte 2).

- de nyid 'dus pa' bsgrub pa'i thabs. 0462, INV. 792 (... 'dus pa'... sur la fiche comme dans l'Inventaire).

- de bzhin gshegs pa'i gtsug tor nas 'byung ba / gdugs dkar po can gzhan gyis myi thub zhes bya ba'i gzungs. 156, INV. 45 (texte 1).

- de bzhin gshegs pa'i gtsug tor nas byung ba gdugs dkar po'i gzungs. n°53(4), INV. 23 (texte 4).

- de bzhin gshegs pa'i gsung rabs gyi mdo sde las mdo btus pa. 063, INV. 800 (début du texte). (cf. 064, INV. 651).

- de bzhin gshegs pa'i gsung rab // mdo sde las mdo btus pa. 193, INV. 614 (début du texte).

- don dam pa dang / sku gsum la sogs pa ni nad/nang gi rnal 'byor pa dang 'dra'o. n°51, INV. 842 (fin du texte, l'Inventaire lit : sku gsum la stsogs pa ni nang gi rnal 'byor...).

- don yod pa'i zhags pa'i snying po'i gzungs. 0285, (sans doute INV. 56, texte 1, bien que le numéro provisoire 0285 n'apparaisse pas dans la liste d'équivalences publiée en 2005).

- ° dri ma myed par grags pa'i mdo. (Vimalakîrti). 129, INV.116 (vingt-et-unième des textes mentionnés après le texte 5).

- gdugs dkar po snying po. 0318. INV. ? (la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour).

- gdugs dkar po snying po. 144(a, b, c, e, f, g, l, o), INV. ? (la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour).

- bdud rtsi lnga (zhes bya ba ni). 0101, INV. 329 (début du texte).

- ° bdun rgyud kyi dang po bo de dhar ma ta las bshad pa. ? . 129. INV. 116 (vingt-quatrième des textes mentionnés à la suite du texte 5)..

- bde ba can zhing bkod kyi mdo. 94, INV. 562 (ce titre n'est pas reporté dans l'Inventaire).

- bde can zhing bkod kyi mdo (ident. du lama). 94, INV. 562 (ce titre n'est pas reporté dans l'Inventaire).

- bden pa bstan pa. n°38(5), INV. 24 (dans la fin du texte 5).

- mdun du cog cog par 'dug la thal mo sbyard nas. 156(12), INV. 45 (début du texte 11 et non 12).

- ... 'd'as gyis bshad pa la mngon par bstodo // rdzogs so//. 0502, INV. 403 (*fin du texte 1*).
- 'di ni shar phyogs gi sgo lags te / de la rgya gar gi sgras drangs na / bur ba zhes bya // . n°63(3), INV. 67 (*début du texte 3*).
- 'du shes bstan pa'i mdo. 156(13), INV. 45 (*texte 12*).
- rdo rje rgyal mtshan zhes bya ba yongs su bsngo'o. 0344, INV. 740 (*titre du texte*). Canonique ? Apocryphe ?
- ° rdo rje ting nge 'dzin kyi mdo. 129, INV. 116 (*mais ce titre n'apparaît pas dans l'Inventaire*). = Otani 803 ? rdo rje ting nge 'dzin gyi chos kyi yi ge. (Pas de titre skt.). cf. 0770, INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*).
- rdo rje ting nge 'dzin gyi chos kyi yi ge. bam po 1. 0770, INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*).
- rdo rje rnam pa ('jom pa ?) zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. 0457, INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire de ce numéro provisoire n'a pu être retrouvée à ce jour avec certitude ; peut-être INV. 82, f. kha ; ou bien INV.23 (texte 6), INV.83 (texte 2), INV.105 (texte 2), INV. 105 (texte 5), ou INV. 433, mais* ). 0494, INV. 432. 0803, INV. 433. v. Vajravidâraṇa°.
- rdo rje ri rab kyi zom gyi khang pa ... ? gzungs / bam po 2. 0491, INV. 430 (*début du texte. L'Inventaire donne : 'phags pa rdo rje...*).
- rdo rje sems dpa' bstod pa. n°18, INV. 105 (*fin du texte 3*).
- rdo rje'i mdo sde. ? . 081, INV. 294 (*début du f. ka, 29*).
- rdo rje'i phur ba ... ?... n°30, INV. 349 (*"Rites de rDo rje phur bu..."*)
- sdig bshags pa'i le'u (rdzogs so). 0114bis, INV. 503 (*au revers du fragment*).
- sdig bshags smon lam 'di skad gdab. 0129, (*sans doute INV. 15 (1), f. 14, ja..., une note du fichier Bacot, indique que le f. 0129 est à joindre au numéro provisoire 110, qui est INV.15*).
- ° sdug po bkod pa'i mdo. ? 129, INV. 116 (*huitième des textes mentionnés à la suite du texte 5*).
- sdud pa'i tshigs su bcad pa. (Sangcayagâthâ). 129, INV. 116 (*troisième des textes mentionnés à la suite du texte 5*).
- ° sdong pos bkod pa'i mdo. ? . 129, INV. 116 (*vingt-deuxième des textes mentionnés à la suite du texte 5 ; le numéro provisoire est ici en italique, car il ne figure pas sur la fiche*). = Otani 280 ? sdong po bkod pa'i snying po (pas de titre skt) (*Une inscription de la main de M. Lalou, en marge de son exemplaire de l'Inventaire, indique "non !" en regard de cette proposition d'identification*).
  
- nang nub gyi zhu gnas rdzogs so. ?. 0659, INV. 335 (*fin du texte au recto du manuscrit*).
- ° nam ka mdzod kyi mdo. 129, INV. 116 (*douzième des textes mentionnés après le texte 5*). = Otani 815 ? Gaganagañja(pariprcchâmahâyâna)sûtra ? (*Identification non reprise dans l'Inventaire*).
- gna' dang po. 226, INV. 126 (*début du texte 2*).
- gnam dag snya mnga' mchog tu gzugs bzang bâ / ye shes rgya mtsho gser gyi lhun po ... n°29(2), INV. 87 (*début du texte 2*). 98(2), INV 106<sup>2</sup> (*mais l'orthographe est différente*).
- rnam thos kyi sras la mchod cing dngos grub gsol ba. Suivi d'un snying po. n°26, INV. 528 (*fin du texte 2 ; la lecture de l'Inventaire est : 'phags pa rnam tho kyi sras... et non : rnam thos kyi sras*).



- rnam par myi rtog pa'i mdo. 129, INV. 116 (*quinzièmes textes mentionnés à la suite du texte 5*). = Otani 810 ? rnam par mi rtog par 'jug pa zhes bya ba'i gzungs. ! Avikalpapravesha.
- rnam par snang mdzad chos kyi rje. 257, INV. 2 (*début du texte 2*).
- rnam spyan drang ba smon lam. 257, INV. 2 (*partie de la fin du texte 2*).
- rngal 'byor ... ? . 174, INV. 103 (*sans doute début du texte 2, dont la lecture dans l'Inventaire est : dal 'byor 'du ni...*).
- rnal 'byor gyi gnas dang po (rdzogs so). 0151, INV. 836 (*fin du texte*).
- rnal 'byor chen po mchog gi lugs (?). n°15, INV. 837 (*début du texte*).
- rnal 'byor spyod pa'i sa las bam po bdun pa. 0153, INV. 114 (*texte 2*).
- snang brgyad ces bya ba theg pa chen po'i mdo. 98, INV. 106 (*titre du texte*). 100, INV. 746 (*le titre ne figure pas dans l'Inventaire*). 101, INV. 743 (*titre du texte, écrit en INV. 743 et 745 : thag pa...*). 102, INV. 736 (*le titre ne figure pas dans l'Inventaire*). 103, INV. 747 (*le titre ne figure pas dans l'Inventaire*). 0679, INV. 745 (*titre du texte*). Cf. surtout mdo mang 149 et fiche 101. Noter que snang brgyad est un nom de la Gangâ.
- snang brgyad kyi yang dag pa'i chos kyi yi ge bam po gcig (rdzogs sho). 0102, INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*).
- snang brgyad ces bya ba'i rig sngags kyi mdo bam po gcig go. 99, INV. 744 (*l'Inventaire donne : 'phags pa snang brgyad...*).
- snang ba mtha' yas kyi mdo bam po gcig go. n°43, INV. 758 (*fin du texte*).
- snang pa mtha yas. n°10, INV. 112 (*partie de la fin du texte 1, l'Inventaire donne : snang ba mtha yas*).
- snang ba mtha' yas kyi zhing gi yon tan. n° 63(2), INV. 67 (*texte 2*). 55(3), INV. 99 (*texte 3*).
- snang ba mtha' yas kyi yon tan rnal (rnam ?) 'byord pa la bstod. n°59, INV. 759 (*c'est bien entendu la lecture : ... yon tan rnam... qu'il faut retenir*). 63(2), INV. 67 (*texte 2*). 55(3), INV. 99 (*texte 3*). 156ter, INV. 158.
- snang ba mtha' yas rjesu dran pa . 34(1), INV. 49 (*partie du colophon du texte 1/c*).
- snang ba mtha' yas mtsan (rdzogs so). 124(13), INV. 6 (*fin du texte 1*).
- snang ba bsam du myed pa zhes bya ba chos kyi gzung rdzogs so. 0251, INV. 636 (*fin du fragment*).
- snang bshad pa'i chos las / yang slar bsas te zhib (*le 'ba' final de ce mot est souligné en pointillés*) du bshad pa'i chig le'u. 92, INV. 53 (*mais le passage cité sur la fiche ne figure pas dans l'Inventaire*).
- pâm kong brgya pa. n°8, INV. 184 (*partie du colophon final*).
- dpal kyi 'byung. 174, INV. 103 (*début du texte 4*).
- dpal ye shes sems yi spyor/spyod ra/pa (rdzogs so). 174, INV. 103 (*fin du texte 4 ; l'Inventaire a retenu la lecture : spyod pa(?)*).
- dpal lha mo'i chen mo'i mtshan bcu gnyis (rdzogs sho). 202, INV. 68 (*fin du texte 1*).
- spang skong phyag rgya (???). 140, INV. 185 (*l'Inventaire note : dpang skong phyag rgya pa*).
- spyan ras gzigs kyi dbang phyug gi mtsan brgya rtsa brgyad kyis bstod pa. 0293, INV. 109 (*texte 2 ; l'Inventaire note : 'phags pa spyan ras gzigs...*). 0639, INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*).
- spyan ras gzigs kyi dbang phyug cho'i 'di nyid la dngos su grub par 'dod pas. 216, INV. 331 (*début du texte, l'Inventaire donne : 'phags pa spyan ras gzigs...*).

- spyan ras gzigs dbang phyug gi don yod pa'i zhags pa ("pa", rayé sur la fiche, figure dans l'Inventaire) zhes ° gzungs. 18, INV. 105 (texte4).
- spyan ras gzigs dbang phyug thugs rje chen po'i gzungs las sngags nyi tse log shig tu bkol te phyung ba. n°29, INV. 87 (titre du texte 1).
- spyan ras gzigs dbang phyug zhes bya ba ste nyi shu rtsa bzhi pa'o. 0352, INV. 572 (fin du texte).
- spyi'i lung chen po bdun ... 183. INV. ? (la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour).
- spyin/spyen rabs thung ba. (Deux lectures sont proposées sur cette fiche, seule la lecture "spyin" a été retenue par l'Inventaire). 174, INV. 103 (fin du texte 2).
- sprin chen ? 86, INV. 444. 86bis, INV. 360. 86ter, INV. 86. 86<sup>4</sup>, INV.508.(ces quatre manuscrits sont reliés au Mahâmeghasûtra, mais leurs notices, dans l'Inventaire, ne comportent pas le terme "sprin chen").
  
- phun sum tshogs 'dzin dam chos rgyas par smon. 90(1), INV. 4 (fin du texte 4).
- phyi rol gyi don... ? . 172, INV. 814 (début du texte).
- phyir khyong myang sems chen pha (zhes bya). n°16, INV. 66 (fin du texte).
- phyogs bcu 'jig rten rab 'byam na. 0298, INV. 161 (début du texte).
- phyogs bcu mtha' yas 'jig rten na // chos... 90(3), INV. 226 (début du texte). 264, INV. 130 (formule comparable mais différente).
- phyogs bcu mthas klas pa'i... 92bis, INV. 256 (début d'un des feuillets).
- phyogs bcu mtha' yas mu myed pa'i ... 0140. INV. ? (la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour).
- phyogs bcu mtha' yas mu myed pa'i 'jig rten gyi khams na / 156(11), INV. 45 (début du texte 10) (serait le byang chub du sems ? bskyed ??). 90(4), INV. 132 (début du texte), (et voir fiche 10 directions) (Cette fiche ne figure pas dans les fichiers étudiés et présentés dans le cadre de la présente recherche). 0685, INV. 154 (début du texte). Cf. 0140, INV. ? (la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour).
- phyogs bcu ... ? ... gsum gyi rgyal ba sras 'khor dang babs pa... 0144, INV. 137 (l'Inventaire donne : phyogs bcu (dus) gsum gyi rgyal ba sras 'khor dang bcas pa...).
- phyogs bcu'i 'jig rten gyi khams mtha' yas mu myed pa dag na... 334, INV. 131 (dans le début du texte).
- phyogs bcu'i sangs rgyas bcom ldan 'das / mnyas myed ye shes... 221, INV. ? (la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour, la description sommaire de la fiche 221 dans le fichier Bacot permettra peut-être une identification ultérieure, par exemple INV.153, provisoire 201...).
- phyogs bcu'i sangs rgyas thams cad la ... (hommage)... Cf. 0123, INV. 159 (début du texte). cf. 0160, INV. 21 (l'expression n'apparaît pas dans la notice de l'Inventaire).
- phyogs bcu'i sangs rgyas thams cad la phyag 'tshal lo // 0743, INV. 193 (la citation n'est pas reprise dans l'Inventaire).
- phyogs bcu sangs rgyas rnams. 0126, INV. 199 (l'expression n'est pas reprise dans l'Inventaire).
- phyogs bcu'i sangs rgyas 'phags pa rnams spyan drang ba. 257. INV. 2 (début du texte 1).

- phyogs bcu'i sangs rgyas bcom ldan... 0145, INV. 203 (*dans le début du texte*).
- ° phyogs su rgyas (ou rgyal ?) pa'i mdo. ? . 129, INV. 116 (*mais ce titre ne figure pas dans la notice de INV. 116*).
- phyogsu 'gro ba'i brdag pa. 227, INV. 55 (*fin du texte 1*).
- 'phags pa rnam thos kyi sras la mchod pa'i cho ga. n°26, INV. 528 (*fin du texte 1*).
- 'phrul kyi byig shus phyi ma la bstan pa'i mdo. 226, INV. 126 (*fin du texte 1*).
- 'phrul gyi dge slong gis bshad pa ... 065, INV. 640 (*début du f. ka 25*). nirmânabhiksu ? cf. n°226, INV.126 (*dans la fin du texte 1 : 'phrul kyi byig shus...*) et rgyud gsum pa.
- 'phrul gyi snang brgyad kyi sngags yi ge bam po gcig. 97, INV. 26 (*la citation n'est pas reprise dans l'Inventaire*).
  
- bod gyi lha btsan po 'kho... dang bcas pa'i 'gyod tshangs dang smon lam du gsol ba. 256, INV. 175 (*début du texte*). Cf. 195, INV. 18 (*autre texte de repentance*).
- byang cub kyi ltung ba bshags pa. 0506, INV. 213 (*titre du texte*).
- byang cub gyi smon lam. 156(14), INV. 45 (*texte 13, titre*).
- byang chub du sems bskyed pa (o). 0136, INV. 212 (*colophon*). 0135, INV. 29 (*texte 2*). 156(11), INV. 45 (*fin du texte 10*).
- byang chub sems dpa' chen po ting nge 'dzin gyi rgyal po chen po. 0753, INV. 624 (*mention notée "Tête-bêche", qui, dans l'Inventaire, est précédée de "de nas..."*).
- byang chub sems dpa'i ljon shing brdzog ( brdzod ?). n°32, INV. 950 (*l'Inventaire ne maintient pas l'alternative "brdzod"*).
- byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa las / bsngo ba zhes bya ba ste le'u dgu pa'o. 0128, INV. 794 (*début du feuillet, l'Inventaire note "byang cub" et non "byang chub"*)..
- byang chub sems dpa'i tshul khirms rnam pa bdun gyis khyad par du 'phags so (?). 0734, INV. 165 (*fin du second côté du fragment, dans l'ordre de l'Inventaire*).
- byams pa bsgom ba'i thabs brtan pa. 0302, INV. 642 (*début du texte*).
- byams pa'i smon lam. 0499, INV. 12 (*titre du texte 1*).
- byung ba'i rnams mdo gar snyegs pa dang / don ji la bya ba'i mdor bshad pa. 068, INV. 829 (*dans l'Inventaire, citation précédée par : myi rtog pa'i bsam gtan la 'jug pa dam pa'i chos kyi mdo sde las...*).
- ... bran mo smad gnyis ...352, INV. 1076 (*début du texte cité dans l'Inventaire*).
- dbu ma'i gzhung gyi dbyings su 'du'o. 070, INV. 834 (*fin du texte cité dans l'Inventaire*).
- dbu mtha' rnam par 'grel pa las 'byung ba. 089, INV. 82 (*f. ga*).
- dbus pa rnam pa byed pa. 0267, INV. 790 (*f. nya<sup>b</sup>, mais le fragment de phrase cité est différent dans l'Inventaire : ... de yang dbus mtha rnam par 'byed pa ni...*).
- 'bras sogs (?) shes bya ba theg pa chen po'i mdo. 154, INV. 92 (*le titre porté sur la fiche n'apparaît pas dans l'Inventaire*) .
- sbyangs pa'i yon tan mdo tsam bshad pa rdzogs. 214, INV. 919 (*fin du texte figurant sur l'un des côtés du manuscrit*).
- sbyin pa phangs myed (gya cher, rayé). 218, INV. 14 (*début du texte 1*).

- ma thos pa thos pa (titre ?). 0397, INV. 542 (*l'expression apparaît plusieurs fois dans le texte cité*).
- mar myed smon lam (rdzogs sho), 0142, INV. 170 (*fin du texte*). Cf. mar mye dbus pa'i smon lam, 97, INV. 26 (*début du texte 4*).
- mi rtog pa'i bsam gtan la 'jug pa dam pa'i chos kyi mdo sde (las). 068, INV. 829 (*début du texte, qui donne "myi rtog pa" et non "mi rtog pa"*).
- moksa'i bshas pa rdzogs sho / /. 0618, INV. 910 (*fin du f. 22, l'orthographe de la fiche est "restituée" par rapport à celle de l'inventaire : "mog sha"*).
- myi gyo ba la bstod pa. 0367, INV. 750 (*fin du texte cité par l'Inventaire, qui écrit en fait : 'phags pa myi gyo ba...*).
- myi rtogs pa'i gzhung (rdzogs sho). 0160, INV. 21 (*fin du texte 1*).
- myi zad pa'i gter bstan pa'i mdo. 123, INV. 97, (*fin du f. ga 48*).
- rma bya'i gzungs. n° 20, INV. 51 (*fin du texte 1*). 0488 ?, INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*).
- smon lam. 0131, INV. 287 (*pagination du texte*). 0792, INV. 152 (*fin du texte*).
- smon lam gtab pa. 0243, INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*).
- smon lam du gsol ba. 334, INV. 131 (*début du texte*).
- tsan dan gyi yan lag ches bya ba'i gzungs. 0345, INV. 57 (*fin du texte 2*).
- gtsang khyab kyi smon la(m) (?) le'u bdun po lags. 0623, INV. 195 (*fin du texte, l'Inventaire retient "smon la" et non "smon lam"*).
- °gtsug tor chen po'i mdo. 129, INV. 116 (*sixième des textes mentionnés à la suite du texte 5*) = Otani 903 ? Si oui, manque à l'éd. de Derge (*la référence à Otani 903 n'est pas maintenue dans l'Inventaire*). Serait trad. du chinois.
- gtsug tor gdugs dkar po zhes gzungs. n°53(4), INV. 23 (4<sup>e</sup> texte). 67(3), INV.102 (4<sup>e</sup> texte, avec légère variante dans le titre). 0426, INV.34 (*fin du texte 1, avec légère variante de nom*).
- gtsug tor gdugs dkar po gzhan gyis mi thub pa'i gzungs. 84, INV. 71 (*titre du premier texte mentionné du manuscrit*). 111, INV. 83 (*titre du texte 1*).
- gtsug tor gdugs dkar po'i sngags. n°45, INV. 391 (*titre du texte*).
- btsun pa tsa ri(i) bu rten cing 'brel par 'byung pa.(Pratītyasamutpāda du vénérable Shāriputra ??). 0193, INV. 774 (*l'Inventaire ne retient de la phrase portée sur la fiche que "rten cing 'brel par 'byung ba..."*).
- tshad myed pa'i mchod sbyin dam pa. 90(1), INV. 4 (*début du texte 3*).
- tshigs su bcad pa. 0183, INV. 802 (*dans la ligne 2 du texte cité dans l'Inventaire*).
- tshigs (su) bcad dang po la ... n°18, INV. 105 (*dans la ligne 2 de la citation du texte 1*).
- tshigs su bchad pa gnyis kyi gzungs. 0616, INV. 412 (*titre du texte*). - ° gnyis pa bshad pa. 0762, INV. 793 (*début du feuillet final*). - ° nyi shu pa ( de Nāgārjuna), rouleau, 99, (*en fait 99bis, d'ap. note manuscrite de M. Lalou en marge de son exemplaire de l'Inventaire*), INV. 786 (*fin de la citation*).
- Tshe dpag tu med pa. 3 (1), INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*). 0774, INV. 559 (*début du titre, mais l'Inventaire écrit "myed pa" au lieu de "med pa"*).
- mtshan brgya rtsa brgyad pa (Avalok. ou Mañjushrī ?). 0292, INV. 231 (*dans la troisième ligne du texte cité dans l'Inventaire*).

- za ma tog (brdzogs so). 104, INV. 37 (fin du texte 2). (Au dos de cette fiche, intitulés des n°107 et 115, rayés, les points indiquant un passage à la ligne : 107 : "...r skad du de ba ta sutra. bod skad du : lhas gsold pa'i mdo evam. nidâna srâvasti. mdze ta'i tshal skyabs. myed pa la zas sbyin. kun dga' ra ba na bzhugs tel". 115 : "suvarna. sur papier jaune").

- ° zla ba sgron ma'i mdo. ? manque aux K. et T. ou alors est-ce le zla ba, Otani, 758, 997. (Pas de numéro provisoire indiqué. Peut-être INV. 116, deuxième des textes mentionnés après le texte 5, mais aucune référence n'y est faite à Otani).

- gzungs chen po. 0360, INV. 81 (le terme apparaît dans le titre du texte 1).

- bzang po spyod pa rdzogs byed pa. 0633, INV. 227 (fin d'un des côtés du texte tel qu'il est cité dans l'Inventaire).

- bzang po spyod pa'i smon lam. 156(15), INV. 45 (texte 15). 129, INV. 116 (texte 1). 124(13), INV. 6 (texte 2). 0499, INV. 12 (texte 2).

- ° yan dag pa'i ye shes bsam gyis myi khyab pa'i mdo. ? . 129, INV. 116 (mais le titre qui figure sur la fiche n'apparaît pas dans les divers textes regroupés en INV. 116, tels qu'ils sont notés, ce qui justifie peut-être le point d'interrogation).

- yan lag gser gyi mdo. 0766, INV. 169 (l'Inventaire porte : yan lag gser gyi mdog...).

- yul 'khor srung. 73, INV. 980 (dans le début du texte).

- ° ye shes snang brgyan gyi mdo. ? 129, INV. 116 (septième des textes mentionnés à la suite du texte 5).

- rang log du 'tshad pa'i mdo (?). 0219, INV. 872 (fin du texte).

- rana (rama ?) lha mo sita. 326, INV.982 (l'inventaire retient la lecture "ra na").

- rab du byung ba'i yon tan bcu na la. 0300, INV. 811 (début du second extrait présenté par l'Inventaire).

- rig sngags kyi rgyal mo rgyal ba can. 0289, INV. 531 (début du premier extrait présenté par l'Inventaire).

- rig sngags kyi rgyal mo rma bya chen mo'i (gsungs ?). 75, INV. 967 (l'équivalence 75/INV.967 est donnée par une mention manuscrite de M. Lalou en marge de son exemplaire de l'Inventaire, mais le titre qui figure sur la fiche n'apparaît pas à ce numéro de l'Inventaire).

- rig pa rgyal mo so sor 'brang ba chen mo. 143bis, INV. 359. 0327, INV. ?(l'équivalence de ce numéro provisoire est encore inconnue, mais le premier texte de INV. 52 = 0277 correspond au titre de cette fiche).

- rig pa'i rgyal mo'i sngags nyi tse log shig phyung ba rdzogs so. 0279, INV. 314 (fin du texte).

- rigs kyi yum rnam la yan bstod... 0293, INV.109 (fin du texte 3).

- rigs pa drug pa'i tshig le'ur byas pa. 0189, INV. 796 (titre du texte). 0305, INV. 795 (dans la fin du texte).

- langka las bsrungs pa. 066, INV. 546 (mais le texte tel que le cite l'Inventaire est : lang ka las gsungs pa et non: bsrungs pa).

- las sgrib pa rnam par sbyong ba zhes° gzungs. n°34(4), INV. 49 (texte 3, avec la variante : las gi sgrib pa, au lieu de : las sgrib pa, sur la fiche).

- li yul chos kyi lo rgyus kyi dpe. 254, INV. 960 (fin du texte). Un frag. où on lit Li yul. 0530, INV. 961.

- lo rgyus (?). 204, INV. 219 (l'Inventaire précise : skye shi'i lo rgyus).

- sha chu yul ... nad ... zhi bar byed. 77. INV. 168 (*partie de la fin du texte*).
- shis par mdzod pa. n°20, INV. 51 (*début du texte 3*).
- shugs dang yang sum cu rtsa gsum pa'i lha rnam su 'dra'o zhes sangs rgyas phal po che las 'byung. 0271, INV. 908 (*le passage noté sur la fiche n'apparaît pas dans l'Inventaire*).
- shes rab kyi pha rol du phyin pa stong brgya pa dum bu gnyis pa bam po gsum mo. 212, INV. 1518 (*une mention manuscrite de M. Lalou sur son exemplaire de l'Inventaire indique : INV. 1518 = u.212*).
- shes rab ° ston phrag brgya' pa / dum bu bzhi pa / bam po 63. 2(a), INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*).
- shes rab bskyed pa shes bya ba'i gzugs (sic). 0357, INV. 80 (*texte 2*).
- shes rab brgya pa. n°16, INV. 66 (*texte 2*). 17, INV. 787 (*fin du texte*). 79, INV. 789 (*dans le titre du texte*). 79bis, INV. 788 (*dans le titre du texte*).
- shes rab kyi yum (?). 096, INV. 48 (*texte 1*).
- shes rab ... sdud pa'i tshigs su bcad pa. 133(3), INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*).
- gshin (blanc) / 'tshe 'phos pa'i slad du 'gyod 'tshangs dang smon lam du gsol ba. 195, INV.18 (*début du texte*), (cf. 256, INV. 175, *autre texte de repentance*).
  
- sa lu'i ljang. 322, INV. 554 (*texte 1, selon une note marginale de M. Lalou sur son exemplaire de l'Inventaire, le numéro provisoire était 322(a), (cf. 13)*). 12, INV. 550 (*même texte*). 13, INV. 552 (*même texte*). 105, INV. 115 (*texte 1*). - tikâ, 143, INV. 553.
- sangs rgyas thams cad kyi yan lag dang ldan pa zhes bya ba'i gzungs. 0585, à voir parti (? *le mot n'est guère lisible*), peut-être provisoire 058, selon une mention manuscrite de M. Lalou sur son exemplaire de l'Inventaire, en marge de INV. 79, et dans ce cas, titre du texte 3).
- sangs rgyas bdun pa'i snying po. 0374, INV. 498 (*titre du texte*).
- sangs rgyas bldas rnam par snang mdzad 'khor ba dang bcas pa la bstod pa. 0209, INV. 108 (*texte 1, mais l'Inventaire a la formule développée : sangs rgyas bcom ldan 'das ...*).
- sangs rgyas pa'i theg pa che chung gsum dang / mu stegs la sogs pa'i lta ba mdor bsdus te / khyad par du (phyi ma) (écrit phye ba). n°51, INV. 842 (*début du texte*).
- ° sangs rgyas phal po che'i mdo. (Buddhâvatamsaka). 129. INV. 116 (*vingt-troisième des textes mentionnés à la suite du texte 5*).
- sangs rgyas gtso la phyag tshal lo. 0303, INV. 135 (*début du texte*).
- sangs rgyas mdzod kyi mdo. 129, INV. 116 (*treizième des textes mentionnés à la suite du texte 5*). = Otani 791 ?? sangs rgyas kyi mdzod kyi chos kyi yi ge... (pas de titre skt.).
- sangs rgyas bsod nams mchog du spyen sngags pa. 174, INV. 103 (*texte 3*).
- sing ling gi yul rgya mtsho... 0139, INV. 524 (*début du texte reproduit dans l'Inventaire*).
- su mdo sde (?). 93, INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*).
- sum chu pa dgos pa byed pa. 0199, INV. 125 (*titre du texte 2*).
- so sor 'brang ba'i gzi brjid kyis... 0328, INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*).

- slob dpon nâgârjunas byas ba'i tshigs bshad nyi shu pa (rdzogs so). 99, INV. 786 (*fin du texte, la fiche note le nom de l'auteur à l'indienne, avec des longues, tandis que l'Inventaire reproduit strictement la graphie tibétaine : na ga rju na(s)...*).
- gsang ba'i rnal 'byor pas... n°23, INV. 840 (*début du texte*).
- gsal ba shes rab. 66(3), INV. 121 (*fin du texte 3*).
- gsung rabs dam pa'i mdo (lhogs la). 064, INV. 651 (*fin de la première citation de ce texte dans l'Inventaire*). (cf. 063, INV. 800) (*variante, dans le début du texte cité dans l'Inventaire*).
- gser 'od dam pa mchog du rnam par rgyal ba mdo sde'i rgyal po mdo sde'i rgyal po mdo sde bam po bzhi pa. 0697, INV. 513 (*fin du texte au dos du fragment*).
- gser 'od dam pa'i rnga sgra. n°16, INV. 66 (*fin du texte 1*). 63(1), INV. (*début et fin du texte 1*). 0139, INV. 524 (*titre du texte*). 0474, INV. 526 (*titre du texte*). 0516, INV. 522 (*titre du texte*). 0542, INV. 521 (*titre du texte*). 0696, INV. 520 (*titre et début du texte*). 0747, INV. 65 (*texte 2*).
- ° gser 'od dam pa'i mdo. 129, INV. 116 (*quatrième des textes mentionnés après le texte 5*). 115 ?, INV. 507 (*début du colophon final*). 0475, INV. 502 (*dans le fragment du même texte noté dans l'Inventaire, le titre tibétain porté sur la fiche ne figure pas*). 0363 ?, INV. 501 (*même texte*). 0469, INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*). 0504, INV. 523 (*même texte*).
- gser 'od dam pa'i mdo sde'i rgyal po bam po drug pa (rdzogs so)/ 127, (*peut-être INV. 523, si ce 127 est le 127bis ancien = 0504*). 0470, le'u 6, INV. 504 (*f. 31.b*). – le'u bcu dgu, 0468, INV. 505 (*c'est bien le numéro de le'u indiqué dans l'Inventaire*). 0478, INV. 525 (*mentionné dans le texte cité par l'Inventaire*). le'u, 1, 0471, INV. 506 (*mentionné dans le fragment cité par l'Inventaire*). le'u, 8, 0472, INV. 510 (*c'est bien le le'u indiqué par l'Inventaire*).
- gser 'od dam pa'i smon lam (rdzogs so). 0699, INV. 511 (*fin d'un le'u*). 0808, INV. 63 (*fin du texte 1*).
- gser rgyal gyi gzungs (gyi le'u ste brgyad pa'o). 87, INV. ? (*la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour*). Otani 174 (*en rouge*).
- gser rgyal zhes bya ba'i gzungs sngags. 0801, INV. 500 (*dans la phrase citée par l'Inventaire*).
- bsam gtan gyi mkhan po nyal ba'i 'khor lo sems bde bar bzhag pa'i (titre ?). 0300, INV. 811 (*début du premier extrait cité par l'Inventaire*).
- bsam gtan gyi mkhan po // bdud 'dul kyi snying po'i XXX (*un mot illisible*) // ... 0350, INV. 635 (*mais la phrase portée sur la fiche ne figure pas dans le passage cité par l'Inventaire*).
- ° bsam rtan gyi mkhan po bu cus bshad pa (las). 129, INV. 116 (*vingt-cinquième des textes mentionnés à la suite du texte 5*). "Extrait de ce qui a été dit par le maître du Dhyâna Bu cu".
- bsam rtan gyi mkhan po shin ho'i bsam rtan gyi mdo (las byung ba). 059. INV. ? (*peut-être INV.813, bien que le numéro provisoire indiqué soit 0223. Dans cette notice, entre une citation du f. 8.b et une citation du f. 9.b apparaît, sans référence à un folio, la mention "mkhan po shin he bsam brtan gyi mdo las 'byung ba..."*). INV. 813 a peut-être été reconstitué à partir de plusieurs numéros provisoires, dont un seul a été reporté, manuscritement, sur l'exemplaire personnel de M. Lalou).
- bsam rtan gyi lon. 0288. INV. 117 (*fin du texte 1*).

- bsil ba'i tshal chen po'i mdo. 143bis, INV. 359 (selon une note manuscrite de M. Lalou en marge de son exemplaire de l'Inventaire, un des deux textes compris dans les fragments de INV.359, outre ceux de la Mahâmâyûrîvidyârâjñî).

- bsod nams. 156. INV. 45 (A la fin de la notice du neuvième texte de INV. 45, "fin d'un texte dont le début manque...", il est indiqué : "Une autre main a ajouté bsod nams". C'est sans doute à cette mention que la fiche fait référence. La question n'est pas résolue pour autant. En effet, la recherche faite sur ce point par Rémi Chaix à la Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits, montre que les f. A5v et A6v de INV 79 portent la mention "156" entourée au crayon, et que le f. A1r du INV 81 porte la mention "156").

- bsod nams chogs (?). 72, INV. 626 (à la fin du texte figure dans l'Inventaire : bsod nams kyi tshogs rdzogs sho).

- lha klu chen po spyang drang pa. n°7, INV. 22 (titre du texte 1). 38, INV. 24 (titre du texte 1). 53(1), INV. 23 (titre du texte 1). 382, INV. 27 (titre du texte 1). 0719, INV. 208 (titre du texte, légère variante). 4(9), INV. 28 (titre du second texte mentionné, dont seule la fin figure sur le manuscrit).

- lha mo lung ston. 0323, INV. ? (la correspondance dans l'Inventaire n'a pu être retrouvée à ce jour).

- lha yul du lam bstan pa (rdzogs so). 0617, INV. 733 (fin du texte).

- lha'i rgyal po dbang chen mchog sbyin gtso. 80, INV. 107 (début du texte 2).

- lha'i mdo. 174, INV. 103 (titre du texte 1). 206, INV. 731 (titre du texte).

- lha'i dbang po'i gzungs. 016, INV. 74 (d'après les listes d'équivalence, car la citation notée sur la fiche ne figure pas dans la notice 74 de l'Inventaire).

- lhag ma rnam ni. ? . 0161, INV. 978 (d'après les listes d'équivalence, car les mots notés sur la fiche ne figurent pas dans la notice 978 de l'Inventaire).

- lhas gsol pa gye. ?. 174, INV. 103 (début du texte 5).

- lhas gsol pa'i mdo. 107, INV. 732 (titre du texte). = lha'i mdo ?





# The Old Tibetan Chronicle

## Chapter I

Nathan W. Hill

### Preamble

**D**espite the enormous strides which the study of Old Tibetan texts, in particular the Annals and Chronicle, have taken in the intervening decades since the publication of Bacot et al. (1940), a full translation of the Chronicle into a European language has not to my knowledge been attempted since that time.<sup>1</sup> I intend to one day complete such a translation, but in the meantime it seems prudent to make this preliminary translation of the first chapter available, so that any work achieved thus far may see light, even should the task *entière* remain unrealized, and so that, through the learned responses of colleagues, my understanding of this difficult text may be improved. My interest in the text is philological and not historical; this will be noticed in the translation. I must apologize that I have taken insufficient account of Chinese language publications, in particular the study of Ms. Huang Bufan (2000). I follow the text of Wang and Bsod nams skyid (1988: 34-38), finding it of excellent quality when compared against the facsimiles. I follow the Wylie system of transliteration with the exception that the 23rd letter of the Tibetan alphabet I write *v* rather than the confusing <'>, and the *gigu inversé* is here written *ĩ*.<sup>2</sup>

### Translation

1.1. The time when Dri·gum·btsan·po was yet young, [people] said « what name should [he] be given? ». When to the nurse Gro·zha·ma skyi·brling·ma [this] was asked, from the words of the nurse:

1.2-3. The red<sup>3</sup> stone [of] Skyi, does [it] crumble, or not crumble?  
The vbri pasturage [of] Dang·ma, do [they] burn with fire, or not burn?  
The lake Dam·le·dbal·mtsho, does [it] dry or not dry?

1.3. Thus she said.

1.3. The stone crumbles not,  
nor dries the lake,  
nor burns the pasturage with fire.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Brandon Dotson at Oxford University has prepared an excellent English translation of the Annals, which I hope soon reaches publication.

<sup>2</sup> My work on this translation has been done in the course of my duties at the Sonderforschungsbereich 441, Projekt B11, at Universität Tübingen. It has been my pleasure to discuss the text with my colleague Bettina Zeisler. This translation represents my own views however, and differs in many regards from the version that may be eventually produced by Projekt B11.

<sup>3</sup> I read *dmar* for *mar*, this giving better sense than 'butter' or 'lower.' Bacot et al. similarly translate « rouge » (1940: 123).

<sup>4</sup> The three verbs *rnyil* 'crumble,' *tshig* 'burn,' and *skams* 'dry' appear to be present stems. They are here unexpectedly negated with *ma* rather than *mi*. Bacot et al.

1.3-4. When answered thus, the nurse Gro-zha-ma, having aged, heard with rebellious<sup>5</sup> ear:

1.4. Even the stone crumbles;  
even the pasturage burns with fire;  
even the lake dries.

1.4. Thus [she] heard.

1.5. Well then, because of *chu dgum sri dgum*<sup>6</sup> name [him] as Dri-gum·btsan·po!

1.5-8. Thus [she] said. [They] named [him] as Dri-gum·btsan·po. Regretting being named [thus, it] entered [his] mind.<sup>7</sup> The divine son, not like unto men,<sup>8</sup> because [he] had great gifts and magical powers such as

---

translate these passages with the *passé composé* (1940: 123), and Haarh with a present perfect (1969: 402). To me present makes better sense. If these events had taken place very far in the past the nurse would already know about them. Additionally, to ask about them in the past implies some expectation on part of the nurse that they are likely, whereas a present simply asks about their current condition.

<sup>5</sup> The sense is naturally that she is hard of hearing. The verb *log* does mean 'revolt.' Upon reading this line I was immediately reminded of *Hamlet*, Act II, scene ii, lines 68-70, « His antique sword, / Rebellious to his arm, lies where it falls, / Repugnant to command. »

<sup>6</sup> This expression is rather opaque. Bacot et al. give « pour tuer les humeurs et les Sri » (1940: 127) with a note « Démons s'attaquant spécialement aux enfants » (loc. cit. n.3). Haarh prudently translates « because there is *water-death*, and there is *sri-death* » (1969: 402, emphasis original). Wang and Bsod rnam skyid give the following note « *chu shi sri shi zer ba ni bon gyi chos skad du chu la lhung te shi ba dang grivi vog tu shi ba zhes pavi don* [the Bon expression *chu shi sri shi* means to 'die after falling into water', and 'die under a knife'] » (1988:79 n. 127). Gnyav gong dkon mchog tshes brtan paraphrases « *chur lhung ste vchi bavam grivi vog tu vchi bavi don yin par bkral pa yod kyang / chu sri ni brda rnying du chab srid kyi don la vjug pas / vdir chab srid nyams dams su vgyur vgro bavi don ma yin nam snyam la / sri ste gdon gyis bgeg bar chad byed pavi don lavang vjug pa vdra* [I explain that this means 'to die having fallen into water, or die under the sword.' *chu sri* is an archaic equivalent of *chab srid* 'government.' I wonder whether the meaning here is not that the government is going to become weak. *Sri* probably means 'to face misfortune.' ] » (1995: 16 n. 1 on p. 21). Bettina Zeisler (2004: 417-418) suggests that it is poetic periphrasis for *chu sri dgum* « to overcome (lit. kill) the water demon » and one could point to the periphrasis of *pha-tshan* in line eight as a parallel.

<sup>7</sup> The verb *nongs* has three meanings. 1. To be a mistake. 2. To regret. 3. To die (of royalty, but not the emperor, cf. Hill, forthcoming 'death'). In this context the first two are both possible « it was a mistake to name him thus » or « he regretted having been named thus. » I feel that the second makes a better story.

<sup>8</sup> This phrase *myi vi myi tshul te* is difficult. The converbial ending *-te* though rare suffixed to nouns is otherwise attested (cf. Zeisler 2004: 226-284 esp. 227). The second *myi* could either mean 'man' or 'not' i.e. « the divine son was not like of men » or « the divine son was like a man of men » the first makes better sense given the context. This use of the genitive here is however peculiar.

really going to heaven,<sup>9</sup> unable to bear arrogance and heat, the emperor, having vied and chased,<sup>10</sup> to nine paternal bondsmen-cousins<sup>11</sup> and three maternal bondsmen-cousins:

1.8-9. Dare [you] to fight [me] as an enemy, before a yak.<sup>12</sup>

1.9-10. When [he] spoke thus. Each respectively said « [I] dare not ». Although groom Lo-ngam also said « [I] dare not. » [the emperor] did not permit [it]. Then Lo-ngam said:

1.10-12. If, thus, [you] do not permit, if [you] give to me (*bdag*)<sup>13</sup> the divine treasures such as the self-stabing spear, self-cutting knife,<sup>14</sup> self-donating mail, and self-perrying shield, the great magical treasures which [you] posses, then [I shall] dare.

1.12-14. Thus [he] said. Then [the emperor] gave [Lo-ngam] all the divine treasures. Then the groom Lo-ngam went near to the castle Myang-ro-

<sup>9</sup> The phrase *dgung-du gshegs* is used to describe the deaths of all three emperors who die in the Old Tibetan Annals, and of no other figure in that text. The point here is that for Dri-gum-btsan-po 'going to heaven' was not a euphemism or a metaphor, i.e. he was able to come back, cf. Hill (forthcoming 'death') and Haarh (1969: 119).

<sup>10</sup> *btsan vdran bdav* Bacot et al. translate « Ayant provoqué à la lutte » (1940: 122). Haarh suggests three translations: « 1. accused of contending, vying; 2. contending for, he chased; 3. fighting and hunting » (1969: 402 n. 5 on p. 453). He opts for the third in his translation. Wang and Bsod nams skyid interpret it as « *btsan shed kyis vgran bsdur byed bcug* [with imperial authority he made [them] contend and fight] » (1988: 34 n. 129 on p. 81). Jacques similarly translates this phrase as « et il poussait (ses sujets) à participer à des épreuves de force (avec lui) » (2005). Gnyav gong dkon mchog tshes brtan notes « *btsan vdran / vtsan vgran te vdpav rtsal vgran pavi don* / [The phrase *btsan vdran*, i.e. *btsan vgran* means 'to dual, combat.' ] » (1995: 16 n. 4 on p. 21). I think it simpler to see *btsan* 'emperor' as the topic and *vdran bdav* as a description of his action or state at the time that he proposed to his subjects that they vie with him.

<sup>11</sup> It seems very likely that *vbangs-pha* and *vbangs-tshan* are both meant to be understood as *vbangs-pha-tshan*, otherwise the sense would have to be 'male paternal bondsman' and 'a series of / many maternal bondsmen.'

<sup>12</sup> One would expect *drung* to be a verb here, since it is followed by an auxillary verb. I wonder however if it could be odd syntax for *g.yag-du drung dgra-ru rgal phod dam* ?. Bacot et al. give « il leur demanda s'ils oseraient le combattre en ennemi et le traiter en yak » (1940: 123), the only difficulty with which is how to get « traiter » from *drung*. I do not understand Haarh's translation « Can we fight the Enemy? Are we equal in prudence to the Yak? » (1969: 402 emphasis original). Wang and Bsod nams skyid suggest reading *g.yog* 'servant' instead of *g.yag* (1988: 34). This emmendation seems unwarranted. Gnyav gong dkon mchog tshes brtan suggests that « *dgrar othab pa de g.yag rgod de vgrog gis rwa vdzing byed pa ltar phod dam / zhes pavi don yin pa vdra* [The meaning is probably 'do you dare to fight as an enemy like the nomad taking the wild yak by the horns.'] » (1995: 16 n. 5 on p. 21).

<sup>13</sup> The word *bdag* emphasizes the humility or deference of the speaker, whereas *nga* is neutral (cf. Haller 2000: 50; Hill 'pronouns'). In English, this difference is hard to capture, so the first person pronoun of the original has been left in parentheses

<sup>14</sup> Like Bacot et al. (1940: 124) and Haarh (1969: 402 n. 10 on p. 453), I read *ral-gri* instead of *ral-gyi*.

sham·po. The emperor also went to Myang-ro-sham·po. The battle spread in the Myang-ro dusty woods.

1.14-19. Then, from the mouth of the groom, [the groom] requested that [the emperor] cut the dbuv·vbreng zang·yag, and requested that [he] turn down the dbuv·skas sten·dguv.<sup>15</sup> These two things, [the emperor] granted as [asked]. Then Lo·ngam affixed two hundred golden spear tips on one hundred oxen on the horns,<sup>16</sup> and spread dust on [their] backs. The oxen fought among each other,<sup>17</sup> and the dust stirred up. Within that [haze] Lo·ngam attacked. Lde·bla·gung·rgyal tried to pull emperor Dri·gum into the sky,<sup>18</sup> but Lo·ngam pulled a monkey from [his]<sup>19</sup> shoulder. Lde·bla·gung·rgyal was cast into the womb of the snow mountain Ti·tse, and died. The emperor Dri·gum was also killed there.

1.19-21. The corpse [of the emperor] was put inside of one hundred closed copper vessels, and placed in the middle of the Rtsang river. It went

<sup>15</sup> I prefer to leave the *termini technici* 'dbuv·vbreng zang·yag' and 'dbuv·skas sten·dguv' untranslated. Bacot et al. translate the passage « Je te prie de couper tu courroie de chef et d'abaisser ton gorgerin » (1940: 124), with the note « Nous restituons ske au lieu de skas, qui se prononce de même. Demeurent non traduit sten dgu et zañ yak. Il s'agit visiblement de pièces du casque. » (ibid. n. 1). The equation of *ske* and *skas* can be dismissed because it ignores historical phonology (cf. Stein 1952: 82). Wang and Bsod nams skyid gloss 'dbuv vbreng' as « 1. *rmog*. 2. *dmu thag* [1. helmet. 2. sky-rope] » and *dbuv skas* as « 1. *dbuvs skyob / srog skyob / khrab*. 2. *dmu skas* [1. respiratory aid, life support, armour. 2. sky-ladder.] » (1988: 35 n. 131 and 132 on p. 80). Concerning the phrase *dbuv vbreng zang yag* Gnyav gong dkon mchog tshes brtan gives the note « *dbuv vbreng zang yag / dbu vbrengs zangs yag ste ko dang zangs las bgyis pavi rmog dang rmog thag dang bcas pavi dgra lhavi rten dang / yang na / dbu phreng zangs yag ste dbu rgyan rmog dang bcas pavi gtsug rgyan yin pa vdra / [dbuv vbreng zang yag is probably either dbu vbrengs zangs yag 'good copper leather head' the talismans of a warrior god, which includes a helmet and helmet cord made from copper and leather, or dbu vphreng zangs yag 'good copper rosary head' an ornament for the crown of the head (gtsug rgyan) which includes a head ornament (dbu rgyan) and a helmet] » (1995: 17 n. 7 on p. 22 where it is given as n. 8). Concerning the phrase *dbuv skas sten dguv* he follows the untenable interpretation of Bacot et al. writing (1995: 17 n. 8 on p. 22 where it is given as n. 9). The word *dbuv* means 'head,' and *skas* 'ladder;' this much seems to me certain.*

<sup>16</sup> Wang and Bsod nams skyid read this word as *sbal* (1988: 35). Bacot et al. translate « aux cornes » (1940: 124) suggesting a reading *rwa-la*, despite the *rba* given in their transliteration (ibid 98). Haarh similarly translates « like horns » also reading *rba* (1969: 403). Wang and Bsod nams skyid gloss 'sbal btags' with « *gcig la gcig la snga thag phyi thag byas pa* [he tethered them to each other] » (1988: 35 n. 133 on p. 80). Gnyav gong dkon mchog tshes brtan actually reads the text *rwa-la*. An examination of the facsimiles convinces me that the text has *rwa la*, though hastily written such that the *r* obscures and combines with the following *tsheg*. (Macdonald and Imaeda 1979: pl. 557).

<sup>17</sup> I have here treated *nang* as an adverb describing the fighting. This may not be philologically justified but the only other option is to translate « Lo·ngam fought among the oxen. » In view of the next sentence this alternative seems unlikely. In addition, a *nang·du* or the like would then be expected. Bacot et al. translate similarly « Les bœufs s'entrebattirent » (1940: 124), and Haarh simply « the oxen fought » (1969: 303).

<sup>18</sup> Zeisler discusses this passage as an example of a past tense *de conatu* to show failed attempt (2004: 412).

<sup>19</sup> The text is ambiguous as to whose shoulder the monkey comes from.

to the pure fissure [at the] water's end, into the stomach of the serpent Vod·de·bed·de·ring·mo. The two sons named Sha·khyi and Nya·khyi were banished to the land of Rkong and scattered.

1.21-23. After that, both Rhya·mo·rhul·bzhi·khugs and Sna·nam·btsan·bzhong·rgyal spread poison on the fur of the great dog of the realm famous as Von·zugs·ya and both [the bitches] Zu·le·ma·vjang of Vjang and Von·rku.<sup>20</sup> After [the dogs] passed the slate stone of the defile, when the sign was examined on the male [dog], the sign was good.<sup>21</sup>

1.24-26. When [the dogs] come near to the land [of] Myang·ro sham·po, they traverse [it] by means of a trick. Now our groom, having lead the dogs with poison on their fur, the good dog [is] stroked by Lo·ngam's hand, because our groom spread poison on the fur of the dog, as [Lo·ngam] rubs [his] hand, [he] will have died. [We are] revenged.

1.26-28. Later, a son of Bkrags, born into the family [of the] divine sons, fought with his paternal cousins against the paternal cousins [of the] Rhya. The Rhyas cut off the heritage [of the] Brags, and confiscated their livestock (*dud sna pho·lo*).<sup>22</sup> One consort<sup>23</sup> of Bkrags fled, [she] escaped into the land of

<sup>20</sup> This is a difficult passage because it is unclear where the numbers belong. For instance is the word *bzhi* a number or part of the name *Rhya·mo·rhul·bzhi·khugs*. One would expect an ergative marker (*-gyis*) on the agents of the spreading. The only criterion I have used to separate people and dogs is that all things following the word 'dog' are presumably dogs, and thus the two things mentioned before are people. Haarh (1969: 403) and Bacot et al (1940: 125) have reached the same solution. Except that Bacot understands *Rhya·mo* and *Sna·nam* as place names.

<sup>21</sup> It is hard to know where the direct quotation begins, but it seems likely that the quotation is the interpretation of the sign, quotation is sometimes introduced with the semi-final converb (*-ste*), so this seems like the logical place for quotation to begin. Bacot et al. and Haarh consider this section still outside of the quotation. Bacot et al. translate « Quand ils eurent dépassé 'Phrañ-po'i brag-gya'-bo, ils examinèrent le chien mâle et l'examen fut satisfaisant. Le chien gagna le pays de Mañ-ro śam-po et se transforma par ruse » (1940: 125) and Haarh « Trembling [g.yav-bo] they passed 'Phañ-po'i brag (the rock at the narrow foot-path) and when looking at the signs of the male(s) these were good omens. When they reached the foot of Myañ-ro-śam-po they proved otherwise » (1969: 403).

<sup>22</sup> The word *dud* here refers to livestock (cf. Úray 1966: 250 ff.). Haarh sees the word *sna* as a contraction for *sna·tshogs* 'various' (1969:403 n. 17 on p. 453), but I prefer to see it as meaning 'nose' and here used as a classifier word for cattle as synecdoche, in part because it seems likely that no cattle would have been specifically spared. Haarh (ibid.) is certainly correct to read *pho·lo* as *phol·lo*, i.e. as a past tense finite verb. He suggests connecting it to *dbol* 'to drain,' *vbol* 'a cushion,' and *vbal* 'to pluck,' none of these seem likely to me. Although I am uncertain what verb to assign this form to, the meaning is clear from context, i.e. something one does to cattle after war.

<sup>23</sup> It is tempting to understand *chung·ba* here as 'child' like Bacot et al. (1940: 125) and Haarh (1969: 403) do. However, a child of Bkrags would have no land of its father to return to. In view of this, and that the 'small one' must be a woman (because of bearing a child), it is best to understand like Gnyav gong mkon mchog tshes brtan that with *chung* is meant *chung·ma* 'wife, consort' (1995: 18 n. 12 on p. 22 where it appears as n. 23).

[her] father and brother.<sup>24</sup> [She] left carrying a child in [her] belly, and [it] was born.<sup>25</sup> As soon as the noble son was able to stand, to his mother:

1.28-29. If to every man and every bird there is a lord, who is my lord?  
If to every man and every bird there is a father, who is my father?

1.29. Thus [he] said.

1.29. Tell me (*nga*) [this]!

1.29. When [he] said thus, from the words of the mother:

1.29-30. Oh, little fellow, don't be big.  
The little colt is not strong.  
I don't know.

1.30. When [she] said thus, from the words of the noble son Ngar·le·skyes :

1.30-31. If [you do] not tell me, [I am] going to die.

1.31. Thus [he] said, and [his] mother told [him] what [he] wanted:

1.31-34. As for thy<sup>26</sup> father he was killed by Rhya. As for thy lord, he was killed by the groom Lo·ngam. The corpse was put inside of one hundred closed copper vessels and placed in the middle of the Rtsang river. It went to the pure fissure [at the] water's end, into the stomach of the serpent Vo·de·ring·mo. The two sons, the siblings named Sha·khyi and Nya·khyi were banished to the land of Rkong and scattered.

1.34-35. Then from the words of the noble son Ngar·la·skyes:

1.35. I (*nga*) will go to follow the path of the destroyed man, and find the filth of the destroyed water.

1.35-36. Thus [he] said, and left. In Bre·snar [in] the land [of] Rkong [he] met with the sons Sha·khyi and Nya·khyi, [he] also met with the serpent Vo·de·bed·de·ring·mo.

1.36-37. For what desire will [you] ransom the corpse of the Emperor?

1.37. Thus [he] said.

<sup>24</sup> It is true *mying* means 'name' as Bacot et. al. (1940 : 125) translate, but *mying-po* Jäschke gives as 'brother in relation to a sister' (1881).

<sup>25</sup> My translation takes the mother as the topic of *song·ba* and the child as the topic of *byung·ngo*. I am not fully satisfied with this solution, however the child is born before the next sentence in any event. The other possible translation would be 'she left [where she was], and arrived [where she was going]'. The employment of finite verbs immediately after verbal nouns deserves special study.

<sup>26</sup> It is important to distinguish *khyod* 'thou' from *khyed* 'you.' Second person pronouns added for the felicity of the English are uniformly 'you.'

1.37-38. [I] do not desire other than one who has the eyes of a man which are like the eyes of a bird, closing from below.

1.38-39. Thus [she] said. The noble son Ngar·la·skyes searched in the four directions, but<sup>27</sup> did not find one who has the eyes of a man which are like the eyes of a bird, closing from below. [His] provender run out, [his] shoes pierced through, [he] came back to [his] mother.

1.40-42. [I] was able to follow<sup>28</sup> the path of the destroyed man, also [I] found the filth of the destroyed water. [I] met with the sons Sha·khyi and Nya·khyi, [I] also met the serpent Vo·de·ring·mo. As ransom for the corpse [she] said [she] wants one who has the eyes of a man like the eyes of a bird, closing from below. But [I] have not found any such. Even now, [I] must go to search. Give [me] provisions!

1.42-45. Thus [he] said, and left. [He] went below Gang·par vphrun. [He] went near to a sleeping girl with a bird-man head.<sup>29</sup> The child, in a crib,<sup>30</sup> was one who had eyes like eyes of a bird closing from below. [He] asked the mother: « What do [you] want as ransom for that [girl]. »<sup>31</sup> The mother [said]:

1.45-47. [I] don't want other than [this]: Forever more, when the consort and the lord emperor die,<sup>32</sup> bind a vphren·mo<sup>33</sup> top-knot, rub the face<sup>34</sup> with

<sup>27</sup> It is odd to see *kyang* directly after a verb.

<sup>28</sup> For the use of the imperative stem as a *potentialis* cf. Zeisler (2002).

<sup>29</sup> The phrase *cho myi bya·vi bu·mo* is not altogether straight-forward. Haarh translates it as « a daughter of *Cho·myi·bya* » (1969: 405), this is of course possible, but it then seems odd to follow it immediately by « It was the daughter of *Klu·ljo·na* » (*bu khu ljo na vdug·pa zhiḡ*) (Haarh 1969; 405). Bacot et al. translate « née d'un homme et d'un oiseau » (1940: 127) their translation is certainly to be commended for making sense of *myi·bya* in a narrative context, but it ignores the word *Cho*. In Zhang (1985) the word *co* is defined as an archaic word for 'head.' It is because of this that I have the translation I have proposed, the difference in aspiration between *co* and *cho* being hardly relevant (cf. Hill, forthcoming 'aspiration').

<sup>30</sup> Gnyav gong dkon mchog tshes brtan points out that *khu ljo* is equivalent to the term *khul zho* 'crib' « *khu ljo / khul zho dang don mtshungs te byis pa vjog snod / der vdzung (vdzung) khug kyang zer [khu ljo has the same meaning as khul zho, a container for babies. Here, a cylindrical cavity.]* » (1995 : 19 n. 16 on p. 17). Wang and Bsod nams skyid approached this solution, defining *ljo* with the remark: « *bu phrug sgal par khur snod kyi smyug slel lta bu* [a vessel, like a reed basket, for carrying a child on the small of the back] » (1988: 36 n. 142 on p. 80).

<sup>31</sup> I am unsure of the function of *-na* here. Perhaps a more accurate if less felicitous translation would be 'if [you] were to ransom that, what would you want?'

<sup>32</sup> As pointed out by Gnyav gong dkon mchog tshes brtan (1995: 19 n. 17 on p. 22 where it appears as n. 18), the word *dbyal* means 'wife' (cf. Richardson 1985: 35 n. 2, Li and Coblin 1987: 338-39, Uebach 1997: 60 n. 14 and the respective citations). The word *nongs* is never used of emperor in the *Old Tibetan Annals*, but is routinely used of his consort (Hill, forthcoming 'death'). In view of these facts I am tempted to translate the phrase as « when the consort of the emperor dies » but because the corpse of the emperor is mentioned just a few words latter, it must instead be that both the emperor and empress die.

vermillion, lay down the body,<sup>35</sup> pierce<sup>36</sup> the corpse of the emperor, expell the men, eat food, drink. Will [you] do like this or not do [like this]?

1.47-51. After [she] said thus. [He] swore a high oath,<sup>37</sup> gave his sacred word,<sup>38</sup> to do like that. Then [he] left, leading the girl with the bird-man head. [He] placed [her] in the stomach of the serpent Vo·de·ring·mo as ransom for the corpse. Both Nya and Lha<sup>39</sup> withdrew the corpse of the emperor. [They] built a tomb as a tent<sup>40</sup> pitched high [as] Gyang·to. The younger brother Nya·khyi performed the father's funeral. The older brother Sha·khyi went to attend to the father's blood.<sup>41</sup> Nya·khyi was the white man [of] Rkong. [Sha·khyi] went with three thousand three hundred soldiers. [They] went to castle Pying·ba.

1.51-53. Since the lord of the fatherland does not reign  
The trusty herdsmen of Pyi go fleeing.  
Since there has been no rain for the father's ears (of grain)  
The seeds [of] the earth and corpse decay.<sup>42</sup>

<sup>33</sup> Gnyav gong dkon mchog tshes brtan glosses *vphren mo* as *phra mo* 'thin, fine' (1995:19 n. on p. 22 where it is given as n. 19).

<sup>34</sup> Haarh (1969: 405) takes the word *ngo* to mean 'surface' of the body, while this is possible, face makes more sense in the triplet 1) top-knot, 2) face, 3) body.

<sup>35</sup> My translation takes *bzhags* as the past of *vjog*, but according to Zhang (1985) the word *bzhags* can also mean 'to decorate, beautiful.' Wang and Bsod nams skyid give « *lus povi thog la thig btag* [annoint the body] » (1988: 37 n. 143 on p. 80). Gnyav gong dkon mchog tshes brtan gives « *lus la ni mdzes par brgyan* [beautifully ornament the body] » (19 n. 19 on p. 22 where it is given as n. 20).

<sup>36</sup> Wang and Bsod nams skyid give « *brdung* [beat, strike] » (1988: 37 n. 144 on p. 80). Gnyav gong dkon mchog tshes brtan gives « *spur la nyar tshags legs por gyis* [embalm the corpse] » (19 n. 20 on p. 23 where it is given as n. 21).

<sup>37</sup> The term *mnav mthov* occurs at ll. 154 and 156

<sup>38</sup> The phrase *dam·tshig* is likewise to be construed as one word.

<sup>39</sup> Presumably *Sha* is meant.

<sup>40</sup> In fact *mgur* is throat, but I follow Bacot et al. (1940: 127) and Haarh (1969: 405) translating as if *gur* 'tent' and this seems likely because the verb *vbubs* means specifically 'to pitch a tent.' Gnyav gong dkon mchog tshes brtan offers the alternative explanation « *mgul dang mtshungs te vdir ri sked la go dgos pa 'dra* [meaning 'throat,' it must here refer to a mountain cavern] » (1995: 20 n. 21 on p. 23 where it is given as n. 22).

<sup>41</sup> The phrase *sku mtshal gnyer*, Haarh translates as « took care of the father's *skul-mtshal* » (1969: 405) and writes in a note « *sKu-mtshal*, generally an expression for blood. Here a respectful form of *mtshal*, vermillion or cinnabar » (1969: 405 n. 24 on p. 453). Bacot et al. translate « prit en charge le sang de son père » (1940: 127). Wang and Bsod nams skyid give a note equating this phrase with « *khrag lan blangs* [to draw blood]. » The context would admit either 'blood,' or 'vermilion' as possibilities. Gnyav gong dkon mchog tshes brtan understands this phrase as a euphemism for revenge (1995: 20 n. 23 on p. 23 where it is given as n. 24).

<sup>42</sup> This stanza is difficult. Haarh translates as follows: « As there was no ruler of the *yul-yab*, / It was so that the *pyi-'brog* had to flee. / As there was nobody who was equal to the *dog-yab*, / The corpse had to decompose upon the earth » (1969 : 405). Bacot et al. translate: « Si je ne demeure le premier des pères du pays, les pasteurs confiants des marches (4) s'enfuirent (5). Si je ne suis la pluie fécondant le sol, le cadavre errera sur la terre. » (1940 : 127), with the notes « (4) *pyi*. Littéralement : de l'extérieur. Un peu plus loin, dans une réplique de ce passage, nous avons *yul pyi*, qui précise le sens. » and « (5) *pyol pyol gyi cha 'o* : nous



1.53-56. Thus [he] said. [They] passed through the pass of Men-pa-vphreng-ba. [They] passed through the long ravine of Ting-srab-ba. [They] went to Ba-chos Gung-dang. After [they] went to Myang-ro-sham-po, [they] over-turned<sup>43</sup> a hundred copper vessels onto the heads of one hundred male Lo-ngams, and [the Lo-ngams] fell to [their] deaths. One

---

restituons byol byol ». Wang and Bsod nams syid give the three notes « *vbrog gdengs : vbrog-gnas* [pasture land] » (1988: 37 n. 149 on p. 80), « *pyol pyol : byol byol, bros pa* [to flee] » (ibid. n. 150) and « *von-bu : nga-tsho* » and 152 « *spur (sbur) : sbur-nag zer-ba vbu zhig* [an insect called the black beetle] » (ibid n. 151). Gnyav gong dkon mchog tshes brtan interpretes the first line thus « *phyi vbrog gdengs byol byol te phyi vbrog dgon gyi sbrul bros zhes pavam / yang na / phyi vbrog pavi gdang thag las phyugs zog bros pas lhas ra stongs / zhes pavi don /* [ In updated orthograph *phyi vbrog gdengs byol byol*. This either means 'the snakes of moutain solitude flee away' or 'the domenstic animals having escaped from the nomads' tether ropes outside, their pens are empty ] » (1995: 20 n. 24 on p. 23 where it is given as n. 25 ). The morpheme *-na* is not always condition in Old Tibetan, so there is no need to construe it as Bacot et al. have done, and in particular nothing to suggest a first person singular. Their translation can be commmended however for paying attention to the change of tense between the first and third line on the one hand and the second and forth on the other. Both translations ignore the word *gdengs* 'trustworthy' and it seems most natural to me to translate *vbrog gdengs* as 'trusted herdsmen.' The equivalences of Wang and Bsod nams skyid are unconvincing. The unanimous explanation of *pyog* I can offer no improvement on, however the use of the genetive to connect two verbs seems odd. The most difficult part is *sa von bu spur*. Surely *sa* means 'earth' and *spur* 'corpse.' However, given that the context is an agricultural metaphor a pun on *sbur* 'chaff' seems very likely. I do not understand how Wang and Bsod nams skyid intend to construe *von bu* as 'we.' According to Zhang (1985), the word *von* itself can be a concessive conjunction, a verb meaning 'be/go deaf,' or an archaic verb meaning *ston* 'show' or *len* 'take.' None of these possibilities seems satisfactory, and I do not see how Haarh and Bacot et al. arrive at 'on the earth.' In agreement with Gnyav gong dkon mchog tshes brtan (1995: 20 n. 25 on p. where it is given as n. 26) I connect *sa von bu* with the word *sa bon* 'seed' and translate 'the seed and chaff (i.e corpse) rot.' In support of a phonetic alternation between *v-* and *b-* one might point to the diminutive suffix *-bu*, which also takes the form *-vu*. Also, for the word *ri-bong* 'rabbit' a number of Tibetan dialects point instead to *\*ri-vong* (or even *\*ri-kong/\*ri-gong*). Lhasa dialect has *ri*<sup>11</sup> *kō*<sup>14</sup>, Bsang-chu, Reb-gong, Rdo-sbis, and Rme-ba dialects *re-γoŋ*, Ba-ya-mkhar dialect *rok-γoŋ*, and Them-chen dialect *re-γoŋ* (Hua 2001: 80-81 #369). Haller, in contrast to Hua, gives *reγuŋ* as the Them-chen pronunciation (2004: 303, 392). Finally, one might also mention Laufer's remark « *statt na-bun* ['fog'] findet sich in einer alten Ausgabe des Milaraspa *naun* [i.e. *navun*] » (1898/9, part II: 106-107; 1976: 91-92). Such a citation is unfortunately unverifiable.

<sup>43</sup> *phub* is the past tense of *vbubs* 'to cover up, cover over.' Haarh translates « The hundred male Lo-nam took a hundred copper vessels, Put them over their heads, and sought death by precipitation. » (1969: 405). One could first make a grammatical objection to this interpretation, the Lo-ngam are in the absolutive and not the ergative case, and *vbubs* expects the ergative (though perhaps not when used reflexively). More importantly this interpretation makes little sense. In the face of the enemy the Lo-ngam subject themselves to an odd sort of suicide. It makes better sense that in recompense for the fate of Dri-dgum-brtsan-po they have the pots put over their heads, and then because of lake of vision they fall to their deaths.

hundred female Lo-ngams pressed iron pans to their breasts and fled.<sup>44</sup> [They] sacked Myang-ro-sham-po. The folk they took as captives and the cattle they took as wealth.<sup>45</sup> [They] went to Ba-chos Gung-dang. [He/they] sang this song.

1.57-58. *va ba nyi nye pa nyid*<sup>46</sup>

In the bird corpse, corpse, the tip of a spear *nig*

In the hare corpse, corpse, the mass of a shoe *nig*<sup>47</sup>

<sup>44</sup> The verb *ngog-go* Zhang gives as « (*rnying*) *non-no* [(archaic) was overcome, daunted.] » and *ngog-na* is given as « (*rnying*) *song-na* [(archaic) if someone went] » (1985). Wang and Bsod nams skyid give it as equivalent to *bros* 'fled' (1988: 37 n. 154 on p. 80). Bacot et al. render it « s'enfuirent » (1940: 127). Thus, despite a lack of convincing argumentation there can be said to be an *opinio communis* which I am reluctant to disagree with. Haarh translates the verb as « precipitated themselves » (1969: 406) presumably in order to parallel the *lcebs* of the gentlemen. He adds a note (1969: 406 n. 26 on p. 453) suggesting that this word is related to *dngo* 'shore, bank' or and *ngogs* 'slope, shore.'

<sup>45</sup> Uray (1966: 245 n. 21) tentatively suggests that *mnangs* is the past tense of a verb 'to kill' and related as the causative to the verb *nongs* 'to die.' Zhang (1985) defines the word as 'wealth.' It seems unlikely that an invading army would kill animals when it had enslaved people. A parallel grammatical structure also argues that *mnangs* describes how the animals are *bcad*. Although *bcad* does mean 'cut' it can have very wide meanings such as *rjes-bcad* 'follow a path.' This word occurs in another Dunhuang document where it surely must be interpreted as the object of *bcad* and not as a verb. OL\_0751,38a2-4 « *lha sras dbu-rmog brtsan-po dang / blon-po dpav-odzangs-ldan zhIng dgra thabs mkhas-pavi skyims-kyIs dgra-la phog-pa dang / dmag mang-povi mthu brtsan-pos dgravi mkhar phab-pa dang / g-yu bzlog-pa-dang / yul bcom-ba-dang / mnangs bcad-pa-la stogsste / ...*[the divine son, the helmet, the emperor and the minister Skyims who knows the enemies ways and has wisdom and bravery fall upon the enemy, and having subdued the power of many armies sack the enemy castles, and overthrow the turquoise, and conquer the land, and snatch away the wealth, etc. ...] »

Haarh adds a note which I believe is entirely erroneous « mNañs, \*√nañ inside, related to mna', take an oath, and gnañ-ba, to command. The expression mnañ-su-bc(h)ad has a phonetic similarity to dbañ-su bcad, to subjugate. The expression therefore means 'brought to take the (feudal) oath' or 'brought under command.' » (1969: 406 n. 29 on p. 454).

<sup>46</sup> Bacot et al. translate « De près ou de loin » (1940 : 127). Haarh writes « This introductory line indicates the melody or rhythm to be employed reciting the song. For similar lines see 191.494. » (310 n. 6 on page 450). Gnyav gong dkon mchog tshes brtan paraphrases this line « *e ma nyin shad tsam la* [Ah! For a few days ] » (1995: 20 n. 26 on p. 23 where it is given as n. 27).

<sup>47</sup> Gnyav gong dkon mchog tshes brtan paraphrases, and remarks on these two lines « *bya ro che che na mdung gi rtse la btags / yos te ri bong ro che che na lham gyi yu ba byas zhes pavi don te spu lde gung rgyal gyis yab kyi dgra sha len par lo ngam pa tshar bcad pa de bya dang ri bong bsad pavi dper sbyar pavo* [The significance of 'In the very large bird corpse is the point of a lance affixed. In the very large hare, i.e. rabbit corpse has been put the leg of a boot.' is that Spu-lde-gung-rgyal destroying the enemy of the father Lo-ngam is linked to the example of killing a bird and rabbit ] » (1995: 20 n. 26 on p. 23 where it is given as n. 27). The only other occurrence of the syllable *nig* I can find happens in the *Old Tibetan Annals* Or\_8212,0020 where it appears to be a part of a name identified by Beckwith, as Shugh nan (Beckwith 1987: 145, n. 8). Bacot et al. see *nig* as a verb 'to die' (1940 127 n. 8).

The thigh is beaten,<sup>48</sup>  
 The corpse is planted  
 There is no *vwo·de*, there is no *spu·de*.<sup>49</sup>

1.58. Thus [he] said, and went back to [castle] Pying-ba Stag-rtse.

1.59-60. [I] am come as lord of the fatherland;  
 The trusty herdsmen of the Pyi land will no more go fleeing.  
 Since there is rain for the father's ears (of grain)  
 The seeds [of] the earth and corpse will no more decay.

1.60-61. [He] sang the song. When [he] erected the hearth-stone below,  
 copper stones fell from above, [he] went as lord.

1.61-62. In birth, *Spu·de·gung·rgyal*,  
 in death, a cold bronze<sup>50</sup> dome erected.  
 He came the lord of black headed men  
 because of love<sup>51</sup> toward furry animals.

### References

Bacot, Jacques, F. W. Thomas, and Ch. Toussaint (1940). *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études 51.) Paris: P. Geuthner.

Beckwith, Christopher I. (1987). *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Coblin, Weldon South (1974). "An Early Tibetan Word for 'Horse'." *Journal of the American Oriental Society* 94.1: 124-5.

<sup>48</sup> Haarh equates *brlav* with *bla* (1969: 406 n. 34 on page), and translates the phrase *brlav brdungs* as « The power of life is broken » (1969: 406). Gnyav gong dkon mchog tshes brtan agrees with this equation (19 n. 27 on p. 23 where it is given as n. 28). Rgya ye bkra bho, after a thorough summary of other opinions, also argues in favour of this interpretation. He says *brlav brdungs* « *Sha-khris Lo-ngam vkhor dang bcas-pa bsad-rjes/ re-re-nas "brla"-rus kyang brdungs-shing bcags-nas de-dag-gi "bla" yang med bzos-pavi don yin-pa-dang* [means that after Sha-khri killed Lo-ngam together with his retinue he broke the "brla" bone and brdungs-tree of each, and annihilated the "bla" out of these] » (2003: 325). This is an appealing interpretation, but I require more convincing about the substitution of *bla* for *brlav*, and for the time being translate literally, following Jäschke who gives *brla* as 'thigh' (1881), and Bacot et al. who translate « J'ai fustigé sur les cuisses » (1940: 127).

<sup>49</sup> Gnyav gong dkon mchog tshes brtan refers *vwo de* back to the serpent *Vo de ring mo* and refers *spus de* back to *Spu de gung rgyal* (19 n. 27 on p. 23 where it is given as n. 28).

<sup>50</sup> *bse* = *zangs* according to (Ngag dbang tshul khriims 1997).

<sup>51</sup> *chags* as a verb can either mean 'become' in which case it is monovalent, or 'to love' in which case it normally would take the allative (*la*).

Gnyav gong dkon mchog tshes brtan (1995). *Bod kyi brda rnying yig cha bdams bsgrigs*. Beijing: Krung dbyang mi rigs slob grwa chen movi dpe skrun khang.

Haarh, Erik (1969). *The Yar-luñ Dynasty. A study with particular regard to the contribution by myths and legends to the history of ancient Tibet and the origin and nature of its kings*. Copenhagen: Gad.

Haller, Felix (2000). *Dialekt und Erzählungen von Shigatse*. (Beiträge zur tibetischen Erzählforschung 13). Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.

Haller, Felix (2004). *Dialekt und Erzählungen von Themchen: sprachwissenschaftliche Beschreibung eines Nomadendialektes aus Nord-Amdo*. (Beiträge zur tibetischen Erzählforschung 14.) Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.

Hill, Nathan (forthcoming 'pronouns'). "Personal pronouns in the Mila Rnamthar." a paper read at Tibet and Her Neighbors, Harvard University, Cambridge, MA. 24-25 April, 2004.

Hill, Nathan (forthcoming 'aspiration'). "Aspirated and unaspirated voiceless stops in Old Tibetan." paper read at The 11th Himalayan Language Symposium and Workshop on Old Tibetan and Tibetan Dialectology in Honor of Her Royal Highness Princess Maha Chakri Siridhorn's Fiftieth Birthday. Chulalongkorn University. Bangkok. 6-9 December 2005.

Hill, Nathan (forthcoming 'death'). "Verbs for Death in the Old Tibetan Annals." paper to be read at The 11th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Bonn. 27 August – 2 September 2006.

Hua Kan (2001). *Zangyu Anduo Fangyan Cihui*. [A Vocabulary of Amdo Tibetan.] Lanzhou: Gansu Minzu Chubanshe.

Huang Bufan (2000). *Dunhuang zangwen Tufan shi wen xian yi zhu / Tun hon kyi gnav bovi lo rgyus yig chavi bsgyur yig dang mchan vgral / Translation and Annotations on Dunhuang Tibetan manuscripts about the History of Tubo [sic] Period*. Lanzhou: Gansu jiao yu chubanshe.

Jacques, Guillaume (2005). <http://xiang.free.fr/PT1287.htm>

Jäschke, Heinrich August (1881). *Tibetan English Dictionary*. London: Unger Brothers.

Laufer, Berthold (1898/9). "Über das *va zur*. Ein Beitrag zur Phonetik der tibetischen Sprache." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 12: 289-307; 13: 95-109, 199-226. reprinted in *Kleinere Schriften von Berthold Laufer*. Hartmut Walravens, ed. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976: 61-122.

Li Fang-kuei and W. South Coblin (1987). *A study of the old Tibetan inscriptions*. (Special publications 91). Taipei, Academia Sinica, 1987.

Macdonald, Ariane and Yoshiro Imaeda, eds. (1978). *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque nationale*. vol II. Paris: Bibliothèque nationale, 1979.

Ngag dbang tshul khriims (1997). *Brda dkrol gsel gyi me long zhes ba bzhuqs so*. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang.

Rgya ye bkra bho (2000). "«tun hong nas thon pa'i bod kyi lo rgyus yig cha» khrod kyi brlav brdungs zhes par dpyad pa" *Krung go'i bod kyi shes rig* 1. 33-36. Reprinted in *Bod kyi yig snying zhib 'jug*. Ed. Kha sgang bkra shis tshe ring. Beijing: mi rigs dpe skrun khang, 2003. 323-326.

Richardson, Hugh E. (1998). *High peaks, pure earth: collected writings on Tibetan history and culture*. London: Serindia Publications.

Stein, Rolf A. (1952). "Chronique bibliographique: récentes études tibétaines." *Journal Asiatique* 240: 79-106.

Uebach, Helga (1997). "Eminent Ladies of the Tibetan Empire according to Old Tibetan Texts." *Les Habitants du Toit du Monde*. Nanterre: Société d'ethnologie. 53-71.

Uray (1966). "Greñ, the alleged old Tibetan equivalent for the ethnic name Ch'iang." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 19. 245-256

Wang Yao and Bsod nams skyid (1988). *Dunhuang Tufan wenshu lunwenji / Tun hong nas thon pa'i bod kyi lo rgyus yig cha*. Chengdu: Sichuan minzu chubanshe / Mi rigs dpe skrun khang.

Zeisler, Bettina (2002). "The development of temporal coding in Tibetan: some suggestions for a functional internal reconstruction. (1): Unexpected use of the 'imperative' stem in Old Tibetan and Themchen (Amdo Tibetan)." *Tibet, Past and Present. PIATS 2000: Tibetan studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*. Henk Blezer, ed. (Brills Tibetan Studies Library, 2/1.) Leiden etc.: Brill, 441-453.

Zeisler, Bettina (2004). *Relative Tense and aspectual values in Tibetan languages. A comparative study*. (Trends in Linguistics, Studies and Monographs, 150). Berlin: Mouton de Gruyter.

Zhang Yisun (1985). *Bod rgya tshig mdzod chen mo / Zhang Han Da Cidian*. Beijing: Mi rigs dpe skrun kang / Minzu chubanshe.



---

# Revue d'Etudes Tibétaines

---

## Déjà parus

### Numéro 1 — Octobre 2002

**Pierre Arènes**

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

**Jean-Luc Achard**

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

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



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

**Pascale Dollfus**

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

**Françoise Pommaret**

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

**Samten Karmay**

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

**Brigitte Steinmann**

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



### Numéro 3 — Juin 2003

**Anne Chayet**

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

**Brigitte Steinmann**

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

**Jean-Luc Achard**

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



### Numéro 4 — Octobre 2003

**Pierre Arènes**

“ De l'utilité de l'herméneutique des Tantra bouddhiques à propos d'un exposé de l'appareil des “Sept Ornaments” par un doxologue érudit dge lugs pa dBal mang dKon mchog rgyal mtshan (1764-1863)”, p. 4-60.

**Dan Martin**

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

**Jean-Luc Achard**

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



**Numéro 5 — Avril 2004**

**Brigitte Steinmann**

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

**Anne Chayet**

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

**Jean-Luc Achard**

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



**Numéro 6 — Octobre 2004**

**Zeff Bjerken**

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

**Françoise Pommaret**

“Rituels aux divinités locales de Kheng ‘Bu li (Bhoutan central)”, p. 60-77.

**Nathan Hill**

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



**Numéro 7 — Avril 2005**

**Cathy Cantwell**

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

**Françoise Robin**

“Tagore et le Tibet”, p. 22-40.

**Santiago Lazcano**

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

**Jean-Luc Achard**

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



**Numéro 8 — Octobre 2005**

**Ester Bianchi**

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

**Daniel Scheiddeger**

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

**Oriol Aguillar**

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

**Ferran Mestanza**

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

**Numéro 9 — Décembre 2005**

**Anne Chayet**

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



**A paraître / Forthcoming**

**Numéro 11 — Juin 2006**

The sGang steng-b rNying ma'i rGyud 'bum manuscript from Bhutan — Introduction & Catalogue of the collection.

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

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

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