

Traduction, sens et vérité, dans la tradition bouddhiste tibétaine

Nicole Martínez Melis, (Grupo Marpa¹), in M. Lederer (ed.), *Le sens en traduction*. Caen: Lettres Modernes Minard, Cahiers Champollion.2006

La tradition bouddhiste tibétaine, qui reste à ce jour très peu explorée sous l'éclairage de la traduction (Ruegg, 1992; Bédard, 1995; Doboom Tulku, 1995), offre un champ de recherche d'une grande richesse pour la traductologie, dans la mesure où la traduction, au sens strict et au sens large, joue un rôle déterminant dans son histoire. Nous présentons ici des résultats obtenus par le groupe de recherche Marpa, du Département de Traduction de l'Université Autònoma de Barcelone, qui travaille sur la traduction, la terminologie et le transfert culturel dans la tradition bouddhiste tibétaine

Un bref aperçu historique nous permettra, tout d'abord, de constater que la traduction est au coeur même de la formation de la culture tibétaine. Nous aborderons ensuite la notion de sens telle qu'elle se présente dans cette tradition et le rapport qu'elle entretient avec la notion de vérité. Nous parlerons aussi du rôle du maître, élément essentiel de la transmission orale ininterrompue des enseignements, qui est non seulement un interprète, un donneur de sens, mais aussi celui qui introduit à la vérité. Pour finir, quelques réflexions sur la traduction des textes du bouddhisme tibétain dans les langues occidentales ainsi que des exemples tirés de travaux en cours serviront à proposer des lignes de recherche dans ce domaine.

LA TRADUCTION DANS LA FORMATION DE LA CULTURE TIBÉTAINE

Le bouddhisme qui naît en Inde au VI^e siècle avant J.-C., n'arrive au Tibet qu'au VII^e siècle. Un édit royal, en 791, le proclame religion officielle. C'est un extraordinaire transfert culturel, qui a lieu entre le VIII^e et le XII^e siècle, et se déroule en un gigantesque processus de circulation, de réception, de transmission des textes et s'achève au XIV^e siècle (Arènes, 2002 : 4). La majorité des textes de la littérature classique du Tibet, une des plus importantes d'Asie, tant en contenu qu'en volume, sont conservés sous forme de xylographies et de manuscrits, et sont à 80% des textes philosophiques et religieux qui ont trait au bouddhisme (Prats, *El libro...* 1999). Ces textes qui constituent la plus grande partie de la littérature correspondent, d'une part, aux textes du bouddhisme indien traduits en tibétain, et d'autre part, à la littérature autochtone qui se greffe sur ces derniers, c'est à dire des développements philosophiques, des commentaires, des enseignements, des textes liturgiques, des hagiographies (*rnam thar*), les textes appelés trésors (*gter ma*), etc. Le reste se compose de littérature populaire – poésie, épopées, etc. –, de traités de médecine, d'astrologie, de grammaire, etc.

La tradition tibétaine attribue au roi Songtsen Gampo (*srong btsan sgam po*) l'introduction du bouddhisme ainsi que l'invention de l'écriture et la création d'une grammaire afin de traduire les textes du bouddhisme rédigés en sanscrit. Il ne semble pas que la langue littéraire ait été utilisée avant la pénétration du bouddhisme. L'illustre

¹ Groupe Marpa: Montse Castellà, Basili Llorca, Nicole Martínez-Melis, Laureano Ramirez, Sameer Rawal, Herminia Roura, Pilar Sanchez-Gijon, Ngawang Topgyal.

roi envoie un ministre du nom de Thonmi Sambhota (*thon mi sam bho ta*) en Inde pour qu'il y étudie les écritures indiennes et en fasse une adaptation pour la langue tibétaine.

Au VIII^e siècle, un édit royal ordonne la transcription des textes canoniques originaux en sanscrit puis traduits en tibétain. Il s'agit d'un travail dont l'ampleur est comparable à la traduction du grec en latin de toute la littérature primitive chrétienne et des écrits des premiers Pères de l'Église. De la même manière qu'il existe deux versions parallèles de ces œuvres en grec et en latin, la littérature bouddhiste originale existe en sanscrit et en tibétain. Une langue littéraire se développe, de nombreux termes sont créés pour lesquels, semble-t-il, les traducteurs n'ont presque jamais recours à l'emprunt, et vont même jusqu'à adapter la terminologie en traduisant d'après le sens. Par exemple, les Tibétains n'ont pas traduit littéralement le mot *buddha*, qui signifie 'éveillé', ils ont créé *sangs rgyas* qui signifie 'purifié et épanoui', à partir de la définition, c'est à dire, « un être pour qui tous les obscurcissement passionnels et cognitifs une fois purifiés, toutes les qualités éveillées de la double omniscience s'épanouissent » (Cornu, 2001).

Au début du IX^e siècle, sous le règne de Ralpachen (*ral pa can*), un inventaire du nouveau lexique est fait qui donne lieu au premier dictionnaire. Ce premier dictionnaire, dont le nom en sanscrit est *Mahāvyutpatti*, est un dictionnaire bilingue sanscrit/tibétain qui compte plusieurs milliers d'entrées. Le roi fait adopter des règles strictes pour les traductions. Une première révision de ce qui a été traduit, à partir du glossaire et des règles, est entreprise. Il y en aura trois. Les traductions officielles étaient l'œuvre d'un travail d'équipe entre un érudit indien et un traducteur tibétain, et, il faut le signaler, les noms des traducteurs et des correcteurs figuraient à la fin des manuscrits.

Au XI^e siècle, après une période de luttes et de persécution du bouddhisme, qui est une période pour laquelle les chroniques tibétaines n'apportent que très peu de données, « la civilisation tibétaine prend définitivement l'allure qu'elle a gardée jusqu'à nos jours. L'histoire ne concernent plus les rois, mais les monastères et les ordres religieux. » (Stein, 1987 :38). Une nouvelle diffusion du bouddhisme commence. Elle se caractérise par un grand nombre de traductions, des textes nouveaux ainsi que des révisions de textes traduits lors de la première période de diffusion. En 1200, la littérature bouddhiste disponible est traduite dans son ensemble et les Tibétains s'emploient à ordonner les grandes collections en un canon spécial qui leur soit propre. Au début du XIV^e siècle des critères d'authenticité très strictes sont déterminés pour les *sūtra* (enseignements de Bouddha), les *tantra* (enseignements secrets) et les *śāstra* (traités des maîtres indiens). Il s'agit là d'une entreprise qui concerne la collectivité puisque qu'elle reçoit de nombreuses aides financières et académiques. Imprimé pour la première fois à Pékin en 1411 selon la technique de la xylographie, qui sera utilisée jusqu'au XX^e siècle, le canon tibétain se compose de deux grands ensembles. D'une part, le Kanjur (*bka' 'gyur* : parole de Bouddha en traduction) et d'autre part, le Tenjur (*bstan 'gyur*: traités en traduction). L'édition de Narthang (*snar thang*) réalisée au XVIII^e siècle comprend 100 volumes correspondant aux enseignements de Bouddha et 225 volumes de traités, commentaires, enseignements traditionnels, hymnes et poèmes sacrés (Snellgrove, 1995).

Ainsi, nous l'avons vu, la traduction joue un rôle important dans la formation de la tradition tibétaine. L'établissement de l'alphabet et de la grammaire, la création et le développement de la langue littéraire sont directement liés à l'introduction du bouddhisme et donc à la traduction devant permettre l'accès aux textes originaux. Une langue créée pour traduire est enrichie par la traduction. À mesure que les textes sont traduits et révisés un corpus terminologique se développe et des règles très strictes de traduction sont fixées, ce qui conduit à la création du premier dictionnaire qui est un

dictionnaire bilingue. Le choix de la méthode littérale de traduction, en ce qui concerne la dimension textuelle, est sans doute dû au souci des traducteurs de préserver l'authenticité d'une tradition spirituelle qui sera un élément clé de leur culture, et non pas à une conception sacrée de la langue originale. Il n'y a effectivement pas de registre sacré, ni de langue sacrée dans la transmission des paroles du Bouddha. Le Bouddha lui-même recommande d'enseigner dans la langue des auditeurs et de se comporter selon le pays (Lamotte, 1976). Cette pratique de la littéralité qui distingue les traductions en tibétain des autres, notamment en chinois, permet aujourd'hui de les utiliser pour reconstruire des originaux sanscrits qui ne sont plus accessibles.

LES DIFFÉRENTS SENS ET LES DEUX VÉRITÉS

La rencontre de *Nāropa* avec la dakini nous servira d'introduction aux notions de sens et de vérité telles qu'elles sont envisagées dans la tradition bouddhiste tibétaine, que nous connaissons sous le nom sanscrit de *vajrayāna*, ou véhicule du diamant. Grand érudit de l'Inde du XI^e siècle et l'un des maîtres fondateurs de la lignée tibétaine Kagyu (*bka' brgyud*), *Nāropa* fut un des quatre recteurs de la prestigieuse université de *Nālandā*.

Un jour qu'il étudiait dans la bibliothèque de l'université, une ombre terrifiante recouvrit tout à coup ses livres. Cherchant du regard ce qui pouvait en être la cause, il vit une vieille femme. Il remarqua aussitôt que son corps possédait les trente-sept marques de la laideur, dont il vit la correspondance avec les trente sept raisons d'éprouver du dégoût pour le samsara (...).

La vieille femme lui demanda : « Qu'es-tu en train de lire ?

- J'étudie les ouvrages logiques et les préceptes spirituels, lui répondit-il.
- Les comprends-tu ?
- Oui, affirma-t-il.
- En comprends-tu les mots ou le sens ? poursuivit-elle.
- Les mots, » dit-il.

La vieille femme semblait ravie ; elle ricana sauvagement et, brandissant son bâton vers le ciel, elle se mit à danser. Pensant que cela la réjouirait encore plus, Naropa ajouta : « J'en comprends le sens aussi. »

À ces mots la vieille sorcière entra dans une colère terrible. Naropa s'en étonna : « Pourquoi, alors que vous étiez joyeuse lorsque je vous ai dit que je comprenais les mots, êtes-vous devenue furieuse lorsque j'ai ajouté que j'en connaissais aussi le sens ?

- Parce que, lorsque tu affirmes comprendre les mots, tu dis vrai, mais lorsque tu prétends en comprendre le sens, tu mens.
- Qui en comprends vraiment le sens ? demanda Naropa intrigué.
- Mon frère Tilopa le comprend ». Elle disparut aussitôt, se dissipant dans l'espace tel un arc-en-ciel.

(Midal, 1997 : 47)

Nāropa quitte donc *Nālandā* pour partir à la recherche du sens, de la vérité, c'est à dire du maître.

L'interprétation des Écritures bouddhistes est, comme dans toutes les traditions spirituelles, une question d'une haute importance. Cependant, la particularité des enseignements du Bouddha tient au fait que selon la tradition, tel un médecin prescrit un remède spécifique à chaque malade, il tenait compte des capacités et des besoins de ses auditeurs (Lopez, 1987). Ainsi, le besoin de distinguer entre les enseignements qu'il faut prendre au sens littéral et ceux qu'il faut interpréter produit des systèmes herméneutiques qui se développent surtout dans le Mahayana (*Mahāyāna*), ou grand véhicule, auquel appartient le bouddhisme tibétain. La tradition herméneutique bouddhiste remonte donc au bouddhisme indien dont la vaste littérature contient bon nombre de textes apparemment contradictoires. Pour ce qui est des *tantra*, qui constituent la partie la plus importante de la tradition tibétaine, des difficultés s'ajoutent

étant donné qu'il s'agit de textes elliptiques, codés, relevant du secret et qui requièrent donc des explications (Arènes, 2002).

Le bouddhisme considère ainsi deux vérités. L'une, est la vérité communiquée dans les enseignements devant être interprétés, qui correspondent à la réalité conventionnelle et sont destinés à des auditeurs ayant une capacité de compréhension limitée. Elle est appelée vérité relative (*kun rdzob bden pa*) parce qu'elle n'existe que d'une manière relative et correspond au sens provisoire (*drang don*). L'autre, est la vérité communiquée dans les enseignements devant être pris à la lettre, qui correspondent à la réalité ultime et sont destinés aux auditeurs capables de la saisir. Elle est appelée vérité absolue (*don dam bden pa*) et correspond au sens définitif. Ceci étant, il ne faut pas s'y méprendre, la Doctrine, ou Dharma, n'est pas qu'une affaire de langage, elle comporte deux aspects : le Dharma des enseignements (*lung*) et le Dharma des réalisations (*rtogs pa*). Il s'agit de transmettre une expérience par nature ineffable, de conduire les êtres à cet inexprimable qui tient à la nature ultime, à la vérité ultime des êtres et du monde, « en quelque sorte, d'épuiser ce qui est à dire » (Cabezón, 1994). Ainsi, le Bouddha est le premier herméneuticien car le Dharma est l'herméneutique de cette réalité (Arènes, 2003).

Dans les enseignements tantriques du Tibet, le sens est donné par le maître parce qu'il explique en les commentant les textes tantriques elliptiques, ambigus ou codés qui servent de support aux enseignements, grâce à sa connaissance de la Doctrine et des systèmes herméneutiques. D'autre part, le maître a recours à un savoir qui a été préservé à travers la tradition orale qui veut que les instructions soient transmises de maître à disciple. Grâce à cette transmission orale ininterrompue des enseignements, le maître révèle le sens caché qui n'est pas accessible à travers la littérature. En dernier lieu, l'importance du rôle du maître tient au fait que celui-ci, substitut du Bouddha, incarne le sens qu'il transmet. Le rôle du maître est de « dépasser la communication ordinaire et de présenter directement au disciple l'essence profonde des enseignements, la nature même de son esprit et de la réalité. Il en résulte une expérience directe plus qu'une simple compréhension intellectuelle » (Midal, 1997 : 18). Ainsi le sens résultant de l'interprétation donnée par le maître se trouve enrichi par sa seule présence.

Bédard (1995 : 565) parle de cette présence du maître dans l'enseignement oral, qui se caractérise par une synchronicité corps et esprit et qu'il illustre en donnant pour exemple des enseignements donnés par Chögyam Trungpa. Il rapporte que les étudiants, quoique n'ayant pas saisi une grande partie de ces enseignements, étaient ravis d'avoir pu être 'présents'. Et il s'interroge : « Que se passait-il donc lors de ces rencontres pour que des adultes intelligents restent là à ne rien comprendre ? Qu'est-ce qui retenait leur attention ? ». Pour lui, cela ne fait aucun doute, « c'était la présence d'un être qui incarnait son discours avec une voix disséminant des sens multiples insondables, à un rythme qui ouvrait sur un espace hors du rationnel. » (Bédard, 1995 : 566). En effet, le sens implique une multiplicité des sens qui fait que chacun dans l'auditoire peut capter un sens à sa mesure. Si le discours est spontané, et « proclamé par un maître en contact primordial avec la réalité 'telle qu'elle est', c'est à dire exempte de fabrications conceptuelles », (Bédard, 1995 : 564) il est authentique, vrai. Sens et vérité se rejoignent.

Le bouddhisme, nous l'avons vu, considère qu'« il y a deux vérités, la vérité relative et la vérité absolue » (Shantideva, 1992 : 89), la vérité absolue correspondant au sens ultime, la vérité relative, au sens provisoire. La vérité relative, c'est à dire conventionnelle, est la manière d'apparaître des objets (sujets et phénomènes inclus), en tant que simples apparences. La vérité absolue est leur mode d'être. Ainsi, « du point de vue de son mode d'apparence, l'objet est vérité conventionnelle ; du point de vue de son

mode d'être, il est vérité ultime » (Dalaï-Lama, 1996 : 44). C'est pourquoi, il est recommandé, non seulement de ne pas se fier uniquement aux mots mais au sens qui les sous-tend, mais aussi de ne pas se fier au sens provisoire mais plutôt au sens ultime ou définitif.

Alors que les *sūtra* comptent deux niveaux d'interprétation, en rapport avec ce qui vient d'être dit, dans le cas des textes tantriques, le processus interprétatif atteint des niveaux d'une complexité toujours plus grande. Les 'quatre modes' (*tshul bzhi*) et les 'six extrêmes' (*mtha' drug*) figurent comme dispositifs herméneutiques faisant autorité (Tenzin Gyatso, 1996 ; Arènes, 2002). Les quatre modes sont quatre niveaux d'interprétation des mots ou expressions : le sens littéral, le sens général, le sens caché – qui comporte trois divisions– et le sens ultime. Les 'six extrêmes' servent à appréhender un texte dans sa totalité et correspondent à six paramètres en trois paires d'antithèses ou possibilités alternatives : sens à interpréter et sens certain définitif ; explication spécialement intentionnelle et non spécialement intentionnelle ; explication conforme au code lexical et explication non conforme au code lexical.

LA TRADUCTION EN LANGUES OCCIDENTALES

L'histoire de la publication des traductions du tibétain en Occident commence avec *Alphabetum Tibetanum* (1759), d'Antonio Agostino Giorgi, qui est une compilation de traductions de différents auteurs, dont le moine catholique italien, Francesco Orazio Della Penna di Bili. Ce n'est cependant qu'à partir des années vingt, au XX^e siècle, que le public non spécialiste peut réellement avoir accès à certains textes, notamment le célèbre Bardo Thodöl (*bar do thos grol*), traduit en anglais par Kazi Dawa Samdup et Evans Wentz qui lui donnent pour titre *The Tibetan Book of the Dead*. Plus tard, dans les années soixante-dix, parallèlement aux travaux des spécialistes, un nouveau cycle de traduction, qui correspond à un intérêt croissant pour le bouddhisme tibétain, voit le jour.

Aucune étude, à notre connaissance, n'a été entreprise dans le but de décrire et d'analyser la traduction des textes bouddhistes tibétains en Occident depuis les premiers travaux jusqu'à l'heure actuelle où l'intérêt pour la tradition tibétaine n'est plus seulement le fait de quelques spécialistes. Il s'agit d'un vaste domaine de recherche car il ne s'agit pas simplement de répertorier et d'étudier les textes tibétains traduits dans les langues occidentales par les tibétologues et les spécialistes des religions, mais encore et surtout d'analyser le fait traducteur dans son ensemble ainsi que son évolution. C'est à dire, tenir compte des différents genres de textes, non seulement les textes classiques mais aussi les commentaires modernes et les enseignements oraux transcrits, étudier les différentes modalités et méthodes de traduction, (Hurtado, 2001 : 94), les différents objectifs de traduction, la terminologie, la dimension textuelle et le transfert culturel. L'analyse du fait traducteur doit en outre étudier l'impact de l'anglais dans le processus de traduction. En effet, les textes sont traduits du tibétain en langues occidentales, notamment en anglais, mais aussi à partir de l'anglais, car parfois cette langue est la langue originale, ou bien tient lieu de langue originale parce qu'il s'agit d'une traduction anglaise à partir de laquelle le texte sera retraduit dans une autre langue occidentale.

Les premiers résultats d'une étude de la traduction en Occident d'un traité bouddhiste indien du VIII^e siècle, dont il existe au moins 18 versions complètes publiées, nous a permis d'observer comment l'objectif de traduction avait évolué et quelles en étaient les conséquences pour le produit de la traduction (Martínez Melis, 2005). Au cours de la première époque, qui correspond aux vingt premières années du

XX^e siècle et débute avec la traduction de La Vallée-Poussin (1907), le *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva est traduit à partir du texte sanscrit dans un but scientifique. Les traductions sont réalisées par des spécialistes, il s'agit d'un travail d'archéologues culturels. L'objectif de la traduction est de traverser les frontières linguistiques pour mieux connaître une culture. Le texte n'est plus traduit pendant cinquante ans mais à partir des années soixante-dix, un deuxième cycle débute, qui donnera 15 traductions en 26 ans. La version tibétaine joue un rôle prépondérant pour ces nouvelles traductions. Le traité est surtout traduit à partir du tibétain et de commentaires tibétains sur le texte, et la plupart des traducteurs sont des disciples de maîtres tibétains dont ils ont reçu des enseignements. À partir de cette époque, ce traité bouddhiste cesse d'être un simple objet historico-culturel pour devenir une source vivante d'inspiration. Il est traduit dans le but de transmettre un enseignement. L'objectif de la traduction est de traverser les frontières linguistiques et culturelles afin d'atteindre un message universel.

L'étude de la traduction de la terminologie bouddhiste offre quelques exemples intéressants de traduction annexionniste qui a pour conséquence une dérive du sens. Dans sa traduction du *Bodhicaryāvatāra*, Louis Finot (1920) utilise le mot « péché » alors qu'« il n'y a pas de péché selon le bouddhisme, à la manière dont on l'entend dans certaines religions. Les racines de tout mal sont l'ignorance et les vues fausses » (Rahula, 1961 : 19). Pour ce qui est de l'anglais, Evans-Wentz, dans *The Tibetan Book of the Dead* (1927) utilise non seulement une terminologie propre au christianisme mais aussi la terminologie de la Société théosophique (Prats, *El libro...*, 1999) qui avec d'autres mouvements ésotériques occidentaux tentèrent de s'approprier le bouddhisme. Plus tard, dans les années soixante, une certaine tendance à appliquer la terminologie de la philosophie occidentale aux concepts bouddhistes voit le jour (Tucci, 1973). Cette pratique peut être dangereuse car les concepts du bouddhisme n'ont pas, bien évidemment, toujours des équivalents dans les philosophies occidentales. On trouve à ce propos, dans un dictionnaire encyclopédique récent du bouddhisme, le terme 'nescience' pour traduire *avidyā* en sanscrit – *ma rig pa* en tibétain –, c'est à dire ce qui est l'origine de tous les maux, ce qui nous empêche d'interpréter correctement la réalité. Ce concept est traditionnellement traduit par 'ignorance'; *vidyā* et *rig pa* signifiant 'connaître', 'savoir', *a* et *ma* étant des préfixes de négation. Ainsi 'nescience', qui veut dire 'ignorance' et dérive de 'nescire', ne pas savoir, semble être à première vue une bonne option. Cependant, si on y regarde de plus près, ce terme figure dans *Le Robert* comme terme philosophique rare sous la définition suivante « Ignorance de ce que l'on n'a pas la possibilité de connaître ». Or, le but des enseignements du Bouddha est de donner la possibilité d'éliminer cette ignorance afin de connaître la réalité telle qu'elle est, car tous les êtres ont la possibilité d'accéder à la vérité, à la connaissance.

CONCLUSION

Le bouddhisme s'est caractérisé au cours des siècles par sa grande capacité d'adaptation aux différentes cultures qui l'ont adopté. C'est pourquoi, l'étude de ce champ de recherche implique aussi d'analyser comment le Dharma se traduit en Occident dans le sens où l'évoquait Francisco Varela (2000).

« On peut faire aujourd'hui un constat historique concernant vingt-cinq siècles d'histoire du Dharma et ce constat est très impressionnant. Chaque fois que le Dharma migre soit au sud de l'Inde vers les pays d'Asie du sud-est, soit au Japon, soit au Tibet, il démontre une grande capacité de transformation interne. Cette vitalité provient du noyau fondamental des vérités de base du Dharma qui sont reformulées selon le lieu ou l'époque (...). Une partie de ma vie s'est passée à redire le Dharma dans nos langues, à le

reformuler conformément à nos modèles de pensée, dans un parti pris de radicale innovation. C'est en réalité le respect de la tradition elle-même qui a inspiré un tel élan en avant. L'entreprise toutefois est risquée. Il faut se mettre en marche dans un processus de réinvention au sein duquel on réexpérimente ce qui, dans le Dharma, est central et unique ».

Pour que cette réinvention dans un respect de la tradition réussisse, il est nécessaire d'observer ce qu'il advient de l'introduction de ce matériel culturel étranger, les formes qu'il adopte. Cette tâche n'est possible qu'à travers l'étude de l'évolution du fait traducteur dans son ensemble. En outre, les retombées de cette étude devraient, nous semble-t-il, nous permettre de prendre conscience que traduire les textes bouddhistes tibétains implique une grande responsabilité si nous voulons en protéger l'héritage et préserver son authenticité.

Bibliographie

- Arènes, Pierre (2003) « 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* ». *Revue d'Études Tibétaines*, 4 (4-60)
- Arènes, Pierre (2002) « Herméneutique des Tantra: les 'Six extrêmes (ou possibilités alternatives)' (sañkoñi ; mtha' drug). A propos d'un exemple de prégnance des modèles exégétiques des *sūtra* ». *Revue d'Études Tibétaines*, 1(4-43)
- Bédard, Stéphane (1995) "Cette sagesse qui bouscule", *Meta* XL, 4 (564-578)
- Dalaï-Lama (1996) *Tant que durera l'espace*. Paris : Albin Michel.
- Doboom Tulku (1995) *Buddhist Translation. Problems and Perspectives*. New Delhi : Manohar
- Cabezón (1994) *Buddhism And Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*. Albany, N.Y.: SUNY Press.
- El libro de los muertos tibetano*. (1999) Édition et traduction du tibétain de Ramon Prats. Madrid: Ediciones Ciruelas.
- Hurtado Albir, Amparo (2001) *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*. Madrid : Cátedra
- Lamotte, Étienne (1976) *Histoire du bouddhisme indien*. Louvain : Institut orientaliste Louvain-la-Neuve.
- La Vallée Poussin, Louis (de). 1907. *Bodhicaryāvatāra. Introduction à la pratique des futurs Buddhas*. in *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Paris: Librairie Bloud et Cie, , vol. 11-12.
- Lopez, Donald S. (1987) « Buddhist Hermeneutics : A Conference Report ». *Philosophy East and West*, 37 n°1 (71-83)
- Martínez Melis, Nicole (2005) « The Bodhicaryāvatāra translated into western languages », A. Branchadell et al. (eds.), *Less Translated Languages*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- Midal, Fabrice (1997) *La pratique de l'éveil de Tilopa à Trungpa*. Paris : Éditions du Seuil.
- Rahula, Walpola (1961) *L'enseignement du Bouddha*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ruegg, D. Seyfort. (1992) « Some Reflections on Translating Buddhist Philosophical Texts from Sanskrit and Tibetan ». *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 46(1), 367-391.
- Śāntideva. 1920. *La Marche à la lumière*. Paris, Editions Bossard, Les classiques de l'Orient. (traduction de Louis Finot). (nouvelle édition en 1987. Paris: Les deux Océans)
- Shantideva (1992) *La marche vers l'Éveil*. Peysac-le-Moustier : Éditions Padmakara
- Snellgrove, David (1995) « Religion et littérature » in « Tibet ». *Encyclopaedia Universalis*.
- Stein, Rolf A. (1987) *La civilisation tibétaine*. Paris: l'Asiathèque
- Tenzin Gyatso (1996) *Le monde du bouddhisme tibétain*. Paris : Éditions de la Table Ronde.
- Tucci G & W. Heissig (1973) *Les religions du Tibet et de la Mongolie*. Paris: Payot.
- Varela, Francisco (2000) « Une partie de ma vie s'est passée à redire le Dharma dans nos langues ». Congrès de l'Union bouddhiste européenne, 18 novembre 2000, l'UNESCO (compte-rendu de Sofia Stril-Rever).