

Le pseudo-hapax raticara et la lampe qui rit dans le "Stra des ogresses" bouddhique

Autor(en): **Regamey, Constantin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **18-19 (1965)**

Heft 1-4

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-145995>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE PSEUDO-HAPAX *ratikara* ET LA LAMPE QUI RIT DANS LE «SŪTRA DES OGRESSES» BOUDDHIQUE

CONSTANTIN REGAMEY

UNIVERSITÉ DE LAUSANNE

Pour le mot *ratikara*, dont la signification usuelle «donnant le plaisir» ou «s'adonnant à l'amour» ne pose aucun problème, on trouve dans le BHSD¹ l'exkursus suivant : «*lamp* (? possibly a corruption for some other word of that meaning; this meaning is proved by Burnouf, *Introd.* 223 *infra*, where in a transl. of a verse recension of Kv it is a *lamp* which gives the merchant Siṃhala(rāja) the information which in the prose Kv he receives from a *ratikara*; no plausible em[endation] occurs to me).»

En fait, Eugène Burnouf fut le premier à signaler dans son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* l'existence de deux versions du *Kāraṇḍavyūha*, une en prose et en sanskrit bouddhique (dont la rédaction peut être considérée aujourd'hui comme antérieure au 6^e siècle) et une récension versifiée en sanskrit presque classique², reconnue déjà par Burnouf comme beaucoup plus tardive, postérieure au 13^e siècle. Pour analyser ce *sūtra* dans l'*Introduction* Burnouf préféra se baser sur la version métrique : «Comme, sauf quelques exceptions, il n'y a rien dans le Sūtra en prose qui ne soit dans le poème, l'analyse de l'un comprend nécessairement celle de l'autre. D'ailleurs, le manuscrit du *Kāraṇḍa* en prose est si incorrect, qu'il m'aurait été beaucoup plus difficile d'en donner un extrait parfaitement exact, qu'il ne me le serait de traduire intégralement le poème» (*Introduction*, éd. 1876, p. 197). Le *Kāraṇḍavyūha* en prose était accessible à F. Edgerton dans la très mauvaise édition de Satyavrata Sāmaśrami³. Quant à la version métrique qui n'est pas éditée⁴, il semble

1. Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit. Dictionary*. New Haven 1953.

2. Dont le titre complet est *Avalokiteśvara-guṇakāraṇḍavyūha nāma mahāyānasūtrarāja*. Dans le présent article nous désignerons ce texte par *Guṇakāraṇḍavyūha*.

3. *The Hindu Commentator*, vol. 5, Calcutta 1873.

4. Sauf quelques longs extraits dans l'article de G. Tucci, cf. note 42.

ne l'avoir connue que par l'analyse de Burnouf. C'est en comparant ces deux sources assez incommensurables que l'auteur du BHSD fut amené à poser, avec toutes les réserves, ce hapax sémantique : *ratikara* = «lampe». En réalité, l'épisode du *ratikara* est précisément une de ces «quelques exceptions» où le *Kāraṇḍavyūha* en prose présente des motifs qui ne se retrouvent plus dans la version métrique ou, plutôt, qui y ont été librement réinterprétés. En plus, F. Edgerton semble ne pas avoir su qu'il existe une traduction, jamais éditée, du *Kāraṇḍavyūha* en prose par le même Eugène Burnouf⁵, et que dans ce texte le mot *ratikara* est traduit de manière beaucoup plus pittoresque, au point que l'auteur de l'*Introduction* ne le mentionne même pas dans son analyse publiée. Burnouf ne fut d'ailleurs pas le premier à être embarrassé par ce mot dont l'étymologie, pourtant si transparente, cadre difficilement avec le contexte : le sens du *ratikara* dans cet épisode parut énigmatique déjà aux traducteurs tibétains et chinois du *Kāraṇḍavyūha*, de même qu'aux auteurs indiens qui, en reprenant le sujet, se sentirent obligés de recourir à une réinterprétation plus ou moins vraisemblable de l'épisode. C'est à l'analyse de ces différentes interprétations, anciennes et modernes, que je voudrais consacrer la présente notice.

Le sujet semble être trop insignifiant pour mériter une étude fouillée ; et je ne crois pas qu'une solution tout à fait certaine du problème de *ratikara* puisse être trouvée aujourd'hui. Mais, en l'occurrence, les malentendus, les lapsus et les divergences d'interprétation déclenchés par un seul mot dans un récit dont le contenu ne comporte aucune difficulté doctrinale et ne demande aucune exégèse technique, offrent un exemple particulièrement instructif des problèmes que pose le déchiffrement de

5. Le manuscrit de cette traduction, datant de 1837, est conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris. C'est un document stupéfiant : en se basant sur un seul manuscrit népalais (actuellement Bibl. Nat., Fonds sanskrit n° 24), particulièrement mauvais et difficilement lisible, Burnouf fit en 9 jours une traduction du sūtra entier qui dans l'ensemble est tout à fait correcte. A la lumière de cet exploit qui nous paraît irréalisable même avec l'aide de dictionnaires spécialisés, de concordances, de traductions tibétaines et chinoises, les remarques de Burnouf que nous venons de citer sur la difficulté de la lecture du «Kāraṇḍa en prose» ont une saveur particulière.

la tradition scripturale des sūtra mahayanistes tardifs, rédigés au départ dans une langue floue, sans normes et règles précises, et parvenant à nous soit à travers une masse de déformations dues aux générations des copistes, soit à travers les anciennes traductions dont les divergences semblent ne plus permettre de remonter à une source commune. On ne saurait trouver un fil conducteur dans ce chaos de versions aberrantes qu'en examinant minutieusement le moindre détail.

L'épisode du *ratikara* fait partie, dans le *Kāraṇḍavyūha*, d'un fragment correspondant au *Siṃhalāvadāna*, une des légendes bouddhiques les plus connues, attestée en multiples variantes dans plusieurs textes et trouvant un écho même dans le Canon jaïna : c'est l'histoire du chef de caravane Siṃhala qui, en compagnie de 500 marchands, se rend aux îles en quête des bijoux. Son vaisseau fait naufrage ; les marchands parviennent à la nage aux rives du Ceylan (pāli *Tambapaṇṇi*, sanskrit *Tāmradvīpa* ou *Rākṣasīdvīpa*). Ils y sont magnifiquement accueillis par des femmes délicieuses qui les invitent à devenir leurs époux. Les marchands acceptent et vivent avec ces femmes en luxe et en perpétuelles jouissances jusqu'à ce que Siṃhala découvre que celles-ci sont en réalité des ogresses, des *rākṣasī*, et qu'elles s'apprêtent à dévorer leurs époux. Il en avertit ses compagnons et trouve le moyen d'échapper au danger avec l'aide du cheval divin Keśin ou Bālāha⁶ qui, en survolant l'océan, ramène les marchands en Inde. Cependant la *rākṣasī* qui a été la compagne de Siṃhala suit celui-ci jusque dans sa ville en jouant le rôle de l'épouse abandonnée. Repoussée par Siṃhala, elle réussit à ensorceler le roi du pays qui, malgré les avertissements du chef de caravane, introduit cette femme dans son harem. La nuit suivante, celle-ci réussit à endormir les gens au palais et, avec les autres *rākṣasī* qu'elle a fait venir, dévore tout le monde. Une fois découvert le désastre, Siṃhala parvient à mettre les *rākṣasī* en fuite, libère le pays du danger et est élu roi. Il organise une expédition contre Ceylan, remporte la victoire définitive sur les *rākṣasī* et prend le pouvoir dans l'île

6. Jean Przyluski a montré (*The Horse Balaha and the Indian Kings*, IHQ, XIII, 1937, pp. 218-229) que ces deux noms ont une signification identique.

qui désormais s'appelle *Siṃhaladvīpa*. Cette légende nous étant parvenue sous forme d'un *jātaka*, elle comporte les identifications des personnages : le cheval divin y est d'habitude présenté comme une ancienne incarnation du Buddha Śākyamuni, mais dans la version du *Kāraṇḍavyūha* Siṃhala est le futur Buddha tandis que le cheval Bālāha est le bodhisattva Avalokiteśvara.

Le début et la fin de ce récit diffèrent considérablement dans diverses variantes de la légende, mais le noyau central du *jātaka* – qui commence par le départ des marchands en mer et se termine par leur fuite miraculeuse sur le dos du cheval divin – se retrouve dans toutes les versions. Il y en a qui se réduisent à ce noyau : tel le *Valāhassajātaka* pāli. L'épisode central devait donc constituer à l'origine un conte en soi qui possédait même son propre titre ; le *Divyāvadāna* qui est, comme on le sait, une sorte d'anthologie de légendes bouddhiques de toute provenance, en exposant le *Siṃhalāvadāna*, interrompt le récit au moment de l'embarquement des marchands, ajoute la remarque : «à réciter maintenant le Sūtra des ogresses (*Rākṣasīsūtra*) », et passe directement à l'exposé des événements à partir du retour de Siṃhala en Inde. Un tel raccourci dans un texte qui ne pêche pas par l'économie d'expression prouve que la légende fut réellement connue de tout le monde.

La littérature scientifique consacrée à ce conte est assez riche, mais elle est presque exclusivement centrée sur le motif de la fuite miraculeuse et du cheval divin, symbole commun à la mythologie vichnouite et bouddhique. En revanche, l'épisode qui nous intéresse ici n'a pas été examiné systématiquement : il s'agit de savoir comment, selon les diverses variantes, Siṃhala découvre-t-il que lui et ses compagnons sont les prisonniers des *rākṣasī* et qu'ils peuvent être sauvés par le cheval divin.

Dans le résumé très court du «Sūtra des ogresses» que je viens de donner je me suis borné aux motifs qui apparaissent dans toutes les versions. Quant aux détails secondaires du récit ces versions peuvent être classées en groupes homogènes remontant chacun à un prototype commun.

La variante la plus logique et en quelque sorte «classique» (si on fait abstraction de l'incontinence verbale des descriptions, accumulations

mécaniques de synonymes, etc.) est représentée par les versions presque identiques du *Mahāvastu*⁷ et du texte conservé uniquement en chinois : *Fo pen hing tsi king* (Taishō 190)⁸. Le *Rākṣasīsūtra* mentionné par le *Divyāvadāna* appartient au même groupe. Ed. Huber⁹ a notamment démontré que le *Siṃhalāvadāna* de cette anthologie est emprunté tel quel au *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, plus exactement au *Vinayavibhaṅga* que nous connaissons par la traduction chinoise de Yi-tsing¹⁰. Dans ce texte la légende est racontée sans abréviations ni omissions, et son noyau central correspond de près aux versions qui viennent d'être mentionnées¹¹. La découverte d'Ed. Huber explique d'ailleurs ces ressemblances. Dans son article cité il dit : « Le compilateur [du *Divyāvadāna*] ... s'est conduit à l'égard du *Vinaya-piṭaka* des Sarvāstivādin à peu près de la même manière que l'auteur du *Mahāvastu* – ainsi que nous nous réservons de le démontrer un jour – s'est comporté à l'égard du *Vinaya-piṭaka* des Mahāsāṅghika. » La mort prématurée de Huber ne lui permit pas de tenir sa promesse. De toute manière ce n'est pas dans le *Vinaya* des Mahāsāṅghika, qui nous est conservé en chinois sous le titre *Mo ho seng k'i liu* (Taishō 1425), que le *Mahāvastu* pouvait puiser la richesse de ses récits, car ce *Vinaya* appartient à la tradition des Mahāsāṅghika réformés, tandis que le *Mahāvastu* représente les Lokottaravādin, la branche non-réformée des Mahāsāṅghika¹². D'autre part, *Mahāvastu* n'est pas exactement une an-

7. Edit. E. Senart, III, pp. 67–90.

8. Le titre sanskrit hypothétiquement restauré de ce texte est *Abhiniṣkramaṇasūtra*, mais il s'agit d'une œuvre différente de l'*Abhiniṣkramaṇasūtra* traduit en tibétain dans le Kanjur. Le *Fo pen hing tsi king* a été en grande partie traduit en anglais par Samuel Beal, *The Romantic Legend of Śākya Buddha*, London 1875. Le « Sūtra des ogresses » constitue le chapitre 49 de cette traduction (pp. 332–340).

9. *Etudes de littérature bouddhique*, BEFEO VI, 1906, pp. 1–37.

10. *Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i nai ye*, Taishō 1442.

11. La partie « indienne » du *Siṃhalāvadāna* est à peine mentionnée dans le *Fo pen hing tsi king*. Dans le *Mahāvastu* elle constitue un *jātaka* à part (III, pp. 286–300) où le chef de caravane s'appelle Dharmalabdha (dans le « *jātaka* des ogresses » du *Mahāvastu* son nom n'est pas mentionné). Un indice de plus que cet *avadāna* est le produit de la fusion de contes primitivement indépendants.

12. Cf. Lin Li-kouang : *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi (Saddharma-smṛtyupasthāna-sūtra)*, Paris 1949, pp. 298, 299.

thologie de textes de toute provenance comme le *Divyāvadāna*, mais une partie du *Vinayapiṭaka* des Lokottaravādin, une biographie du Buddha agrémentée et illustrée par un très grand nombre de *jātaka*. Diverses sectes bouddhiques possédaient des biographies du Buddha conçues de cette manière, classées dans le *Vinaya* et trahissant entre elles des ressemblances notables. A la fin du *Fo pen hing tsi king* se trouve un passage significatif à cet égard : « Comment nommer ce sūtra ? Réponse : les maîtres Mahāsāṅghika l'appellent *Ta che* (= *Mahāvastu*), les maîtres Sarvāstivādin l'appellent *Ta tchouang yen* (= *Mahālalitavistara*), les maîtres Kāśyapīya l'appellent *Fo cheng yin yuan* (= *Buddhajātakanidāna*), les maîtres Dharmaguptaka l'appellent *Che kia meou ni fo pen hing* (= *Śākyamunibuddhacarita*), les maîtres Mahīśāsaka l'appellent *P'i ni tsang ken pen* (= *Vinayapiṭaka mūla*). » Il suffit de comparer *Mahāvastu*, *Śākyamunibuddhacarita* (qui correspond à *Fo pen hing tsi king*) et *Lalitavistara* pour constater que dans ce « colophon » il ne s'agit nullement de variantes, portant différents titres, d'un seul et même texte¹³. Toutefois il y a là une indication que tous ces textes ont un contenu analogue (biographie du Buddha et les *Jātaka*) et puisent dans la même source. Cette source, ce sont les *Vinaya* des cinq écoles mentionnées, ou plutôt le proto-*Vinaya* qui est à leur origine. En l'occurrence, la variante du « Sūtra des ogresses » dont nous parlons pourrait être appelée version du *Vinaya*¹⁴.

C'est l'unique variante qui ne comporte d'épisodes énigmatiques ni de contradictions internes. En accueillant les marchands naufragés, les belles femmes qui leur proposent de les épouser ne les lient que par une seule condition : ne jamais emprunter le chemin qui mène au sud de la ville. C'est précisément cette interdiction qui éveille les soupçons de

13. Il est vrai que les auteurs japonais T. Kimura et T. Byōdō dans *Bombun butsuden bungaku no kenkyū*, Tokyo 1930, chap. IV, ont établi de nombreuses concordances entre le *Mahāvastu* et le *Fo pen hing tsi king* en considérant plusieurs passages de ce texte tout simplement comme des traductions chinoises du *Mahāvastu*. Pour le « Sūtra des ogresses » toutefois les ressemblances entre les deux textes ne vont pas si loin.

14. Elle a toutefois disparu dans le *Vinaya pāli*.

Siṃhala. Une nuit, pendant que sa compagne dort profondément, il sort en cachette et se rend dans la direction interdite. Au bout de la route du midi il découvre une ville entourée d'une haute muraille de fer, sans portes ni fenêtres. En grimpant sur un arbre près du mur il voit à l'intérieur de l'enclos des gens misérables se plaignant de leur sort désespéré. Ils racontent à Siṃhala qu'ils sont des naufragés de l'Inde qui aussi ont été généreusement accueillis par les femmes délicieuses, mais depuis l'arrivée de la caravane de Siṃhala ils ont été jetés par leurs épouses dans cette ville de fer. Car celles-ci sont des *rākṣasī* et viennent tous les jours dévorer l'un d'entre eux ; le même sort attend Siṃhala et ses compagnons. Les prisonniers des *rākṣasī* indiquent au chef de la caravane le moyen de s'évader de l'île, moyen dont eux-mêmes ne vont plus profiter ne pouvant pas sortir de leur prison : ce moyen c'est le cheval divin Keśin qui le 15 de chaque mois attend au nord de la ville et s'offre à transporter en Inde quiconque le désire. Rentré à la maison, Siṃhala se couche près de sa compagne sans que celle-ci se soit aperçue de son escapade nocturne. Dès le lendemain il met ses compagnons au courant et prépare en secret l'évasion. Le quinzième jour de la lune tous se rendent au nord de la ville où ils trouvent Keśin. Le cheval s'élève dans les airs et emporte en Inde tous ceux qui ne conçoivent pas de regrets à quitter leurs belles épouses. Les autres tombent du cheval et sont dévorés par les *rākṣasī*.

La variante du *Kāraṇḍavyūha* ne diffère de la version du *Vinaya* que par le motif du *ratikara* qui entraîne la modification de quelques autres détails de l'affabulation. Comme la difficulté de l'interprétation du mot *ratikara* dépend des détails du contexte, je cite, dans le résumé qui suit, *in extenso* et en original, trois passages qui ont trait à ce motif et j'examine les diverses traductions et interprétations de ces fragments. Ceci me donne également l'occasion de présenter quelques spécimens du style et de la grammaire de la langue du *Kāraṇḍavyūha*.

Le texte des citations est basé sur l'édition de cette œuvre que je suis en train de préparer. L'édition des textes en «sanskrit bouddhi-

que»¹⁵ est une tâche délicate, car elle oblige de garder le juste milieu entre les simples et très fréquentes fautes des copistes d'une part et, d'autre part, les formes correctes mais non authentiques introduites par les copistes plus instruits que ne l'étaient les auteurs de l'œuvre et qui s'efforçaient, souvent maladroitement, à ramener le texte à la norme classique. Aucune règle grammaticale ne pouvant guider dans l'établissement de ces textes fantaisistes, l'éditeur est obligé de s'appuyer sur «l'usage» déterminé par l'examen statistique des clichés (heureusement pour lui ces textes sont très stéréotypés) et par un certain flair que l'on peut acquérir à la suite d'un long commerce avec cette littérature. Il va de soi que les traductions tibétaine et chinoise du *Kāraṇḍavyūha*¹⁶, antérieures aux manuscrits népalais les plus anciens, fournissent une aide précieuse. Mais, comme nous le verrons, précisément pour les passages cités ces traductions se révèlent aberrantes.

Dans ces citations je fais grâce au lecteur de l'appareil critique complet, basé sur la prospection d'une vingtaine de manuscrits népalais dont le plus ancien remonte au 12^e siècle, et je ne cite dans les notes que les leçons aberrantes instructives (le sigle Mss. signifie donc : certains ma-

15. Malgré les objections d'Edgerton (*On Editing Buddhist Hybrid Sanskrit*, JAOS, 77, 3, 1957, pp. 189 et ss.) je persiste à croire qu'on doit distinguer le «sanskrit bouddhique» du «sanskrit hybride» que l'on trouve dans le *Mahāvastu* et les *gāthā* des *sūtra* mahayanistes (cf. mon article *Randbemerkungen zur Sprache und Textüberlieferung des Kāraṇḍavyūha*, Asiatica, Festschrift Fr. Weller, Leipzig 1954, pp. 514-527). Dans le *Kāraṇḍavyūha* il ne s'agit pas de prakrit déguisé par l'orthographe sanskritisante, mais du mauvais sanskrit manié par les auteurs n'ayant pas une formation classique suffisante et transposant maladroitement en formes pseudo-sanskrites les constructions moyen-indiennes ou presque néo-indiennes et répétant mécaniquement les solécismes de leurs prédécesseurs, érigés en formules. Ceci explique la présence dans cette langue de formes réellement «hybrides», consacrées par la tradition stylistique, mais celles-ci n'apparaissent que sporadiquement. Contrairement au sanskrit hybride le «sanskrit bouddhique» s'écarte de la norme classique surtout dans la syntaxe et dans son vocabulaire. On peut d'ailleurs constater dans ce domaine une véritable gradation du «désordre grammatical», et, en principe, chaque texte possède un cachet particulier. Cf. John Brough, *The Language of the Buddhist Sanskrit*, BSOAS, XVI/2, 1954, pp. 351-375 où l'auteur passe en revue les nombreux types de ce langage.

16. *Za ma tog bkod pa*, Mdo sna tshogs, Chu 784 et *Ta tch'eng tchouang yen pao wang king*, Taishō 1050, traduit par T'ien si tsai à la fin du 10^e siècle.

nuscripts népalais). Je reproduis en revanche *in extenso* les fragments correspondants du manuscrit de Gilgit datant du 6^e siècle au plus tard, donc d'une époque très proche de la composition de ce sūtra. Ce manuscrit présente une version légèrement différente de celle qui est attestée par les manuscrits népalais et par les traductions tibétaine et chinoise. La copie de Gilgit, belle au point de vue calligraphique, est en revanche extrêmement négligée quant à la grammaire et l'orthographe ; et, malheureusement, ce document précieux est très endommagé : il ne reste de chaque feuillet que la moitié gauche, ce qui donne des lacunes considérables presque à chaque phrase. Toutefois, ces fragments éparpillés, s'ils ne peuvent pas être repris directement dans le texte édité, fournissent souvent des indications très instructives.

Les solécismes que j'ai cru devoir retenir dans le texte définitif seront expliqués dans les notes jointes à la traduction que je donne de ces citations. J'ai essayé de reproduire dans ma traduction fidèlement le style maladroit et stéréotypé de l'original et, provisoirement, je ne traduis pas le mot *ratikara*.

Le début de la variante du *Kāraṇḍavyūha* suit de près la version du *Vinaya*. Le Buddha Śākyamuni raconte les aventures qu'il a dû vivre dans une de ses naissances antérieures : il était alors le chef de caravane Siṃhala qui, avec cinq cents marchands, partit pour Ceylan (de manière anachronique cette île s'appelle dès le début Siṃhaladvīpa, avant que Siṃhala, son éponyme, y soit venu et l'ait conquise). A proximité du Siṃhaladvīpa le vaisseau des marchands est renversé et brisé en morceaux par la tempête que les *rākṣasī*, habitant cette île, ont déclenchée. Les naufragés gagnent la terre ferme à la nage. Ils y sont accueillis par les *rākṣasī* s'étant magiquement transformées en belles filles. Celles-ci implorent les marchands de les épouser, leur promettent toutes les jouissances et les emmènent dans leurs maisons. Ici commence le passage qui est à l'origine de tous les malentendus :

I. *yā ca tāsāṃ rākṣasīnāṃ vṛddhatarā tayāhaṃ svakīyaṃ niveśanam upaniya divyarasarasāgropetenāhareṇa saṃtarpitaḥ | saṃtarpayitvā krīḍitum ārabdhā*

satatam^a manuṣyakena saukhyena saṃtarpitā^b | evam dvi tri yāvat sapta^c divasāny atikrāntāni | sarātrau śayita evaṃ yāvat paśyāmi^d ratikaram hasate^e tadāhaṃ vismayam āpannaḥ | na kadācit syān me^f dṛṣṭaṃ vā śrutaṃ vā yaj jvalitam eva^g ratikaram hasate | tadā me tasya pravyāhāraṃ kṛtaṃ | kiṃ kāraṇaṃ tvaṃ hasase^h | sa kathayatiⁱ | iyaṃ^k siṃhaladvīpanivāsini^l rākṣasī^m sāⁿ tava jīvitāntarāyaṃ kariṣyati | tadā me tasya pravyāhāraṃ kṛtaṃ | katham ahaṃ jānāmi^o rākṣasīti | sa kathayati^p | yadi na pratiyasi tadā dakṣiṇapanthalikāṃ gṛhītvānuvicaran gaccha | tatrāyasaṃ nagaram ūrdhvam uccaṃ pragṛhītaṃ^q gavākṣatorānaviprahīṇaṃ ca | tatranekāni vaṇikṣatāni bhakṣayitvāsthīni prakṣiptāni | anye ca jīvanti | anye ca mṛtāḥ | yadi na pratiyasi tadā^r mārḡgam gaccha | gatvā ca mārḡgam nirīkṣasva^s tad api^t me śraddadhāsyasi | tadā tasyās tena mohajālā nāma nidrā nyastā |

a. tib. *de la des* = *sa tayā*. b. Mss. *satarpitaḥ*, *santarpitā bhavanti*. c. Mss. *dvitrisapta*, *dvitṛsaptabhir*, *dvitrisatata*. d. Tous les mss.: *paśyati*. e. Mss. *hasati*, *hasanaṃ*. f. Mss. *mayā*. g. Mss. *prajvalitam eva*, *yena jvalitam eva*, *ttayāvāham jvalitagne//va*, *pradīpaprajvalitam ekajvalibhūtaḥ*. h. Mss. *hasasīti*. i. tib. *mo na re* = *sā kathayati*. k. Mss. *iha*, tib. *'di dag ni* = *imāḥ*, cf. Gilgit. l. tib. pluriel. m. Mss. *tvam jānāsi*; c'est la leçon suivie par le chinois, mais cf. Gilgit et le tib. *kho bos ji ltar ces par bya* = *katham ahaṃ jānāmi*. n. Mss. *āha*. o. tib. *bskor ba* et chinois *tcheou* «entourée» présupposent *pariḡhītaṃ*. p. Mss. *tad api*. q. Mss. *nirīkṣyāt*, *nirīkṣya*, *nirīkṣa*; Gilgit est l'unique texte à préserver, sous une forme corrompue, la leçon correcte. r. Mss. *tadā*.

(Gilgit) ... *van tasya dvibhi tṛbhir yāvat saptabhi divasāny atikrāntāni* ...
 ... [mā]pannaḥ na kadācit syān me dṛṣṭaṃ vā śrutaṃ vā ya jvalita eva ra ...
 ... *hasase sa ca māṃ kathayati // ayaṃ sihaladvīpanivā[si]* ...
 ... *hāraṃ kṛtaṃ tadhāhaṃ yuṣmākaṃ jānāmmi rākṣasī eṣa sa mā[m eva]* ...
 ... [nu]visarantaṃ gacchasva tatrāyasaṃ nagaraṃ uccaṃ ca pragṛhītaṃ ca ga[vā] ...
 ... *kṣayitvā tasminn eva nagare kṣipanti sma kṣiptā ca anye ca jīvaṃntā anye ca mṛ* ...
 ... [mā]rga nithakṣasva tad api me śraddhadhāsyati tadā ca teṇa mohajālā nā[ma] ...

A partir d'ici le récit, pendant quelques phrases, se poursuit en troisième personne, ce qui est un indice de plus du caractère composite de cette compilation. Comme dans la version du *Vinaya*, Siṃhala se lève pendant la nuit, se rend vers l'endroit indiqué et découvre la ville en fer telle que le *ratikara* l'a décrite; il grimpe sur l'arbre *campaka*, près de l'enclos, et peut voir à l'intérieur de celui-ci les victimes des *rākṣasī* qui lui racontent leur histoire. Mais cet épisode est traité ici uniquement comme la vérification des dires du *ratikara*. Les prisonniers de

la ville de fer n'apprennent rien de nouveau à Siṃhala et, à l'encontre de la version du *Vinaya*, ne lui indiquent pas la possibilité d'évasion. Le récit reprend en première personne :

II. *tadāham campakavṛkṣād avatīrya punar eva dakṣiṇapanthalikāṃ gṛhītvānuvicaran tvaritaṃ tvaritaṃ gacchāmi | tato 'haṃ praviṣṭaḥ^a | atha sa ratikaram^b etad avocat | dṛṣṭaṃ^c te mahāsārthavāha madvacanaṃ | uktaṃ ca mayā | dṛṣṭaṃ yad^d yusmākaṃ satyaṃ sām̐kathyāṃ kṛtaṃ | tadā me tasya pravyāhāraṃ kṛtaṃ | ka^e upāyo smākaṃ | atha sa ratikaram^b etad avocat | asti me mahāsārthavāha^f mahān upāyo yenopāyena siṃhaladvīpāt svastikṣemābhyāṃ^g nirgacchasi punar eva Jambūdvīpaṃ paśyasi | tadā me tasya pravyāhāraṃ kṛtaṃ | mārgaṃ me darśaya yena mārgeṇāhaṃ siṃhaladvīpān nihsarāmi | atha sa ratikaram^b etad avocat |*

a. Mss. *prpraviṣṭaḥ*, *prasthaviṣṭaḥ*, *praviṣṭā*. b. Mss. *ratikaras tam*. c. Mss. *dṛṣṭas*. d. Mss. *ya*. e. Mss. *ko'py*. f. Mss. *deva*, tib. *lha*. g. tib. *bde ba dañ ñon moñs pa med par* = *akliṣṭa-kṣema-* (?)

(Gilgit) ... [ka]vṛkṣāv adavīryas tayā ca punar dakṣiṇikayā pathali[kā] ...
... [te]d avocat dṛṣṭas te saḥāsārthavāha kuktaṃ ca mayā ...
... sya pravyāhāraṃ kṛtaṃ satyaṃ satyaṃ ca ko nu khalu [u] ...
... ya yenopāyena asmā siṃhaladvīpā svastikṣemā ...
... [hā]raṃ kṛtaṃ mārgamem upadarśayasva yena mārgeṇa ahaṃ ...

Le *ratikara* dévoile à Siṃhala l'existence du roi-cheval Bālāhaka et le renseigne sur les possibilités de l'évasion.

III. *evaṃ sām̐kathyāṃ kṛtvā sa^a rākṣasīsamīpam upagamyā tayā sārđhaṃ śayitaḥ | evaṃ pratibuddhā^b sā^c kathayati | āryaputra kathaṃ te śarīraṃ śītalaṃ | tadā mayā tasyā mṛṣāvādaṃ pravyāhāraṃ kṛtaṃ | bahir nagarasyoccāraprasrāveṇa niṣkrānto 'haṃ tato^d me śarīraṃ śītalaṃ | sā cokaṭā^e punar api śayitā^f |*

a. Tous les mss. : *sā*. b. Mss. *pratibudhya*, *pratibuddhaḥ*. c. Mss. *sa*. d. Mss. *tadā*. e. Mss. *uktvā*, tib. *mos kyañ smras nas* = *tayā cokaṭvā*. f. Mss. *śayitaḥ*, tib. *gñid-kyis log-ste* = «s'endormit».

(Gilgit) ... *sam̐kramya sārđhaṃ śayitaḥ atha sā rākṣasī eva pratibuddhāḥ sa katha[ya]* ...
... *tasya mṛṣāvādo pravyāhāraṃ kṛta uccāraprasrāveṇāhaṃ niṣkrānto tato me śa* ...

Dans la suite, le *Kāraṇḍavyūha* raconte exactement la même histoire que la version du *Vinaya*. Le conte se termine par le retour heureux de Siṃhala dans sa patrie ; les larmes de joie versées par ses vieux parents qui

le retrouvent sain et sauf leur redonnent miraculeusement la vue qu'ils ont perdue en pleurant leur fils. Le *nidāna* identifie le cheval Bālāhaka avec Avalokiteśvara.

Traduction des trois passages :

I. « Celle qui parmi ces *rākṣasī* occupait le rang plus élevé m'emmena dans sa demeure et m'offrit des aliments d'une exquisite saveur divine. Lorsque j'eus été rassasié, elle se livra aux jeux amoureux et ne cessait de se rassasier du plaisir que procurent les hommes. Ainsi s'écoulèrent 2, 3, jusqu'à 7 jours. Une nuit que j'étais couché, je vis rire le *ratikara* et fus frappé d'étonnement : jamais n'ai-je¹⁷ vu ni entendu qu'un *ratikara* brûlant (rayonnant?)¹⁸ se soit mis à rire. Je lui adressai la parole¹⁹ : « Pourquoi ris-tu ? » Il dit : « Celle-ci est une *rākṣasī* habitant le *Siṃhaladvīpa* ; elle mettra un terme à ta vie. » Je lui adressai la parole : « Comment pourrais-je savoir que c'est une *rākṣasī* ? » Il dit : « Si tu ne me crois pas, prends la route du midi et avance en la suivant vers une ville de fer située dans les hauteurs, elle-même haute et élevée²⁰, sans portes ni fenêtres. C'est là

17. L'instrumental hybride *me = mayā* est usuel dans ces formules. *mayā* attesté par quelques mss. est une correction tardive des copistes.

18. *ratikara* est un substantif masculin, cf. dans le fragment II : *sa ratikaram*. Malgré la terminaison *-am*, *jvalitam eva ratikaram* est un nominatif masculin. Il ne s'agit pas ici de confusion des genres, que trop souvent on invoque pour expliquer les anomalies du sanskrit bouddhique, mais d'un fait de sandhi. Le sandhi classique apparaît (par hasard) dans la leçon de Gilgit : *jvalita eva*. Les leçons népalaises ont un *m* de sandhi servant à éviter l'hiatus : *jvalita-m-eva. ratikaram*, attesté par tous les mss., prend la même désinence par attraction et produit la confusion constante des terminaisons (tel : *ratikaram hasate* de la phrase précédente.)

19. *pravyāhāra* est également un nom masculin, mais ici la terminaison insolite s'explique autrement que dans le cas de *jvalitam eva*. Il s'agit d'un accusatif. Ce cliché présente une construction extrêmement fréquente dans le *Kāraṇḍavyūha* : phrase impersonnelle dont le verbe est exprimé par le participe passif au neutre, l'agent par l'instrumental (*me = mayā*) et le patient par l'accusatif. Cette construction, identique avec celle de hindi moderne (type *mai ne laṛkī ko dekhā*) trahit la présence des tendances néo-indiennes déjà dans un texte du sixième siècle.

20. Le tibétain et le chinois traduisent « entourée (= *pariḡḥītam*) » et laissent supposer : « par un mur (sans portes ni fenêtres) », ce qui est plus clair et correspond d'ailleurs aux descriptions de la « ville de fer » dans les autres versions. Je retiens toutefois *praḡḥītam*, soutenu par presque tous les mss. y compris Gilgit, car *uccaṃ praḡḥītaṃ* est un cliché fréquent.

que sont jetés plusieurs centaines de marchands et les os de ceux qui ont été dévorés²¹. Il y en a qui vivent encore et d'autres qui sont morts. Si tu ne me crois pas, prends cette route et regarde bien; alors tu me croiras²².» Après quoi il (le *ratikara*) la plongea (la *rakṣāsī* dans un profond sommeil nommé «Filet d'égarement».

II. «Alors je descendis de l'arbre *campaka* et, en empruntant de nouveau la route du midi, j'avançai en toute hâte et j'entrai (en ville? dans la maison?). Le *ratikara* me dit²³: «Grand chef de caravane! as-tu vu²⁴ ce que je t'avais dit?» Je répondis: «J'ai vu que ce dont vous avez parlé était la vérité.» Et je lui adressai la parole: «Quel moyen avons-nous²⁵ (pour nous sauver)?» Le *ratikara* dit: «Grand chef de caravane! J'ai un grand moyen qui te permettra de sortir sain et sauf (*svastikṣemābhyām*) du Siṃhaladvīpa et de revoir le Jambūdvīpa.» Alors je lui adressai la parole: «Montre moi la voie par laquelle je pourrais m'enfuir du Siṃhaladvīpa.» Le *ratikara* me dit ceci: ...»

III. «Ayant parlé ainsi il²⁶ (Siṃhala) rentra chez la *rākṣāsī* et se coucha près d'elle. Ainsi réveillée elle²⁶ dit: «Vénérable époux! Comment se fait-il que ton corps soit froid?» Je²⁶ (Siṃhala) lui dis alors un mensonge: «Je suis sorti de la ville pour satisfaire aux besoins naturels; c'est pourquoi mon corps est froid.» Après avoir entendu ces paroles elle se coucha.»

21. Littéralement: «C'est là que sont jetés les os [qui sont restés après que les *rākṣāsī*] ont dévoré plusieurs centaines de marchands.» Mais dans ce cas *anye ca jīvanti* n'a pas de sens.

22. *śraddadhāsyati* est le futur usuel du sanskrit hybride, cf. Edgerton *BHS Grammar* 31. 8.

23. *sa ratikara-m-etad* est de nouveau un nominatif masculin avec un *m* de sandhi. Cf. la correction maladroite de certains mss. cherchant à éviter l'hiatus: *sa ratikaras tam etad avocat*. Si la grammaire est sauvée, *tam*, qui suit de si près *aham*, n'a pas de sens. Il aurait été facile de corriger en *sa ratikaro mām etad avocat*.

24. La leçon *dṛṣtas*, attestée par Gilgit et quelques mss. népalais aurait été également possible, avec la valeur du passé actif (Cf. *BHS Grammar*, 34. 15), s'il n'y avait pas d'instrumental *te = tvayā*.

25. Ici exceptionnellement la majorité des mss. conservent le sandhi classique *ka upāyo*. Cf. les leçons évitant l'hiatus: *ko'py upāyo* et Gilgit *ko nu khalu u[pāyo]*.

26. Ce n'est que dans ce fragment (où il n'est plus question de *ratikara*) qu'une véritable confusion des genres, ou plutôt des personnes apparaît. Cependant la situation est tout à fait claire et justifie la correction.

Tout ce récit est parfaitement logique et sans contradictions. Reste à savoir qui ou quoi était le *ratikara*. Et c'est là que commencent les difficultés. Dans sa traduction «privée» dont nous avons parlé, Burnouf pouvait se permettre une interprétation littérale. Voilà ce qui en résulte (il s'agit de la quatrième et cinquième phrase du fragment I) : «Une nuit que j'étais couché, je vis rire l'organe qui donne la volupté. Frappé alors d'étonnement ; non jamais, me dis-je, je n'ai vu ni entendu que l'organe qui donne la volupté, allumé à une lampe et ne formant qu'une seule flamme²⁷, se soit mis à rire.» Il y avait de quoi s'étonner ! On comprend que Burnouf fut heureux de pouvoir omettre ce motif pittoresque dans l'analyse du *Guṇakāraṇḍavyūha* qu'il a publiée dans son *Introduction*.

Cependant nous verrons tout à l'heure que les traducteurs chinois et tibétains ont opté pour une interprétation analogue : «donneuse de volupté.» Pour eux toutefois *ratikara* n'était pas «l'organe», mais la *rākṣasī* en tant qu'amante de Siṃhala. Le traducteur chinois, T'ien si tsai, ne traite même pas ce mot comme une épithète, mais comme le nom propre de la *rākṣasī*. Voici la traduction des trois fragments dans la version chinoise (Taishō 1050, p. 56) :

I. «Parmi ces *rākṣasi*, celle qui était leur souveraine (*ta tchou tsai*) s'appelait Lo-ti-kia-lan. M'ayant choisi, elle m'emmena dans sa maison, m'offrit des aliments de suprême saveur, et j'en fus pleinement rassasié. Entre temps je jouis de plaisirs non différents de ceux des hommes. Je passai là-bas mes nuits pendant deux, trois, sept jours jusqu'à ce que soudain²⁸ je visse que Lo-ti-kia-lan, enflammée par le plaisir²⁹, se soit mise à rire.

27. Dans le manuscrit utilisé par Burnouf la leçon est : *pradīpaprajvalitam ekajvalībhūtaḥ ratikaram hasate*.

28. C'est ainsi (*hou jan*) que le chinois traduit *sarātrau*. En fait *Deśināmamālā* 8. 2 note l'équivalence *saratti* = *sahasā*. Cf. BHSD s. v. *sa-rātrim*.

29. *hin jan*. Si l'on ne connaissait pas l'original sanskrit, la manière la plus naturelle de traduire cette expression aurait été : «joyeusement» (avec *jan* en fonction du suffixe adverbial). Mais *jan* peut signifier également «brûler, allumer» et ici indubitablement il correspond à *jvalita*. *hin* «plaisir» est une adjonction explicative du traducteur chinois qui étaye ainsi sa manière de concevoir la situation : c'est dans l'excitation amoureuse que la *rākṣasī* commet l'imprudence de trahir son secret.

Alors dans mon cœur le doute³⁰ naquit : chose étrange que je n'ai jamais vue ni entendue, qu'une *rākṣasī* se mette à rire ainsi. Je lui demandai : « Pourquoi ris-tu maintenant ? » La *rākṣasī* me dit : « Les (la) *rākṣasī* qui habite(nt) dans ce pays de Siṃhaladvīpa sont (est) à craindre ; qu'elle(s) ne détruise(nt) pas ta vie. » Je demandai : « Comment le sais-tu ?³¹ » La *rākṣasī* me dit : « Ne prends pas la route du midi et n'y vas pas !³² » – « Pourquoi ? » – « Il y a là une ville de fer entourée de haut en bas par un mur, et il n'y a ni porte ni fenêtre. A l'intérieur se trouvent d'innombrables marchands. Et il y a également de nombreuses [dépouilles] de ceux qui y ont été dévorés et dont il ne reste que les os. Maintenant il y en a qui vivent encore et qui sont déjà morts. Peut-être ne me crois-tu pas ; suis donc ce chemin et en arrivant là-bas tu me croiras. » Alors j'attendis que cette femme dans son égarement (*houen* = hébètement) plongeât dans un profond sommeil. »

II. « Alors je descendis de l'arbre *campaka*, repris le chemin du midi et rentrai en hâte à la maison de cette *rākṣasī*. Cette femme me demanda : « Noble et grand chef des marchands ! Tu rentres de la ville de fer dont je t'ai parlé. As-tu vu que ce que je t'ai dit était vrai ? » Je répondis : « J'ai vu. » Et je demandai à cette femme : « Par quel moyen pourrions-nous sortir d'ici ? » La *rākṣasī* me répondit : « Il existe un grand moyen qui vous permettra de sortir en toute sécurité³³ du Siṃhaladvīpa et de rentrer au Jambūdvīpa. Après qu'elle me l'eut dit je demandai de nouveau à cette femme : « Dis-moi, par quel chemin pouvons-nous sortir de ce pays ? » Alors Lo-ti-kia-lan me répondit : ... »

III. « Ayant parlé ainsi je rentrai à la maison de la *rākṣasī* pour passer ensemble la nuit. La *rākṣasī* s'étant réveillée du sommeil et sentant les re-

30. *yi* = *samśaya* à la place de *vismaya*.

31. Cf. la note *m* de l'appareil critique du fragment I.

32. Cette interdiction d'y aller est une curieuse réminiscence de la version du *Vinaya* qui ne se justifie pas dans la version du *Kāraṇḍavyūha*.

33. *an yin*, littéralement « se cacher en sécurité », correspond à *svastikṣemābhyām*.

grets me demanda : « Chef des marchands³⁴, pourquoi ton corps est-il froid ? » En comprenant qu'elle ne savait plus qu'elle m'avait ordonné elle-même de sortir, je répondis en m'adaptant à la situation : « Je suis sorti de la ville pour un instant pour mon besoin et je viens de rentrer. C'est pourquoi mon corps est froid. » Après avoir entendu mes paroles la femme se rendormit. »

Pour défendre son interprétation du mot *ratikara* le traducteur chinois est obligé de s'écarter considérablement du texte et même d'y ajouter des phrases expliquant la situation. Que *ratikara* soit un nom propre est tout à fait vraisemblable. Au début du *Kāraṇḍavyūha* apparaît une apsaras nommée *Ratīkarā*. Mais c'est un usage constant dans les récits indiens que si un personnage est nommé, il l'est dès sa première apparition. C'est ce que fait d'ailleurs le traducteur dans notre cas, bien que dans le texte original aucun nom ne soit mentionné après *vṛddhatarā*.

Plus importante est la question du genre. Quel que soit le chaos des terminaisons dans le texte original, une chose est certaine : *ratikara* n'est jamais un féminin. Même si le traducteur avait été influencé par la confusion des genres dans les pronoms au fragment III, celle-ci n'aurait pas corroboré son interprétation, car là c'est la *rākṣasī* qui prend le genre masculin. D'ailleurs cette difficulté aurait pu être facilement escamotée en chinois où les genres ne sont pas distingués. Pourtant, en conservant soigneusement dans la transcription phonétique *Lo-ti-kia-lan* le pseudo-neutre *ratikaram* (cf. notes 18 et 23) le traducteur fournit le meilleur argument contre son interprétation³⁵.

34. Dans l'original sanskrit seul le *ratikara* donne à *Siṃhala* le titre de *mahāsārthavāha*, tandis que la *rākṣasī*, en s'adressant à lui, dit *āryaputra* comme il se doit quand une femme parle à son mari. Le traducteur chinois consciemment ne différencie pas les épithètes pour souligner que dans les deux cas c'est la même personne qui parle.

35. Il est d'ailleurs curieux que T'ien si tsai recourt ici à la transcription phonétique au lieu de traduire le prétendu nom propre comme il le fait pour le nom de l'apsaras *Ratīkarā* : *k'ouai lo* « Joyeuse, Agréable ». Trouvait-il que *k'ouai lo* était un nom trop gentil pour une *rākṣasī* ? Ou bien le choix de la transcription phonétique trahit-il son embarras devant ce mot énigmatique et le désir de ne laisser aucun doute qu'il s'agit d'un nom propre ?

Les incohérences qui résultent de l'identification du *ratikara* avec la *rākṣasī* apparaissent aussitôt. En voyant rire sa compagne Siṃhala est censé de ne pas savoir qu'elle est une ogresse ; toutefois il s'étonne de voir rire une *rākṣasī*, comme s'il le savait bien et comme s'était seulement son rire qui le surprenait. C'est une maladresse qu'il aurait été facile d'éviter en continuant de désigner le personnage du nom Lo-ti-kialan. Mais désormais, sauf dans la dernière phrase du fragment II, T'ien si tsai persiste à le désigner par les termes « la *rākṣasī* » ou « cette femme ».

La phrase avec le sommeil nommé « Filet d'égarement » embarrasse visiblement le traducteur. La version sanskrite est logique : le *ratikara* plonge la *rākṣasī* dans un sommeil magique pour permettre à Siṃhala d'aller tranquillement à la ville de fer. L'identification du *ratikara* avec la *rākṣasī* oblige le traducteur d'admettre que celle-ci a poussé sa complaisance aussi loin qu'après s'être imprudemment démasquée elle s'endort pour donner encore à Siṃhala l'occasion de vérifier ses paroles. T'ien si tsai profite de la présence dans le texte de la parole *moha* pour attribuer ce comportement surprenant à l'égarement complet de la *rākṣasī*. Il traduit d'ailleurs *moha* par le terme inhabituel *houen* qui dans la *Mahāvīyutpatti* (104.60) correspond à *styāna* « hébétude ».

La traduction du fragment III est la plus symptomatique de l'embarras de T'ien si tsai. Aussitôt après avoir fini de causer avec la *rākṣasī* qui vient de lui dévoiler le moyen de l'évasion, Siṃhala « rentre à la maison de la *rākṣasī* » qui est toujours en train de dormir. Et en se réveillant celle-ci s'étonne que le corps du chef de caravane est froid, comme si elle ne venait pas d'apprendre qu'il rentrait de son escapade nocturne. Pour éviter au moins partiellement l'absurdité, le traducteur ajoute des mots qui n'existent pas dans le texte original : « sentant les regrets (de s'être trahie). » Et pour justifier la réponse de Siṃhala il ajoute de nouveau : « en comprenant qu'elle ne savait plus qu'elle m'avait ordonné elle-même de sortir. »

Je signale tous ces détails pour montrer que les traducteurs chinois n'interprétaient pas nécessairement n'importe comment les textes sans-

krits qu'ils avaient de la peine à comprendre, mais qu'ils essayaient au moins de justifier leur traduction. En l'occurrence ces efforts furent vains, car l'identification du *ratikara* avec la *rākṣasī* ne se laisse guère défendre.

Et pourtant les traducteurs tibétains, antérieurs à T'ien si tsai, sont tombés dans le même piège. Ils auraient pu se tirer facilement de l'affaire en adoptant leur méthode usuelle de traduction-calque et en laissant au lecteur le soin de se débrouiller. C'est ce qu'ils ont fait d'ailleurs pour le fragment II où *ratikara* est traduit étymologiquement *sñam par byed pa* « faisant le plaisir »³⁶ et où les phrases suivent fidèlement le texte sanskrit. Les quelques divergences, dues probablement aux leçons des manuscrits utilisés, ont été signalées dans l'appareil critique du texte sanskrit (pp. 8–10)³⁷. Mais dans le fragment I, décisif pour l'épisode du *ratikara*, les traducteurs tibétains se sont sentis obligés d'interpréter et, bien que leur texte soit moins précis que celui de T'ien si tsai, ils semblent bien avoir compris ce mot non plus comme le nom de la *rākṣasī*, mais comme la métaphore désignant la compagne de Simhala. Après avoir décrit, en se conformant fidèlement au texte sanskrit, l'élection de Simhala par la *śin tu rgan pa (vr̥ddhatarā)* des *rākṣasī* et leur jouissances de sept jours, les traducteurs font tout ce qu'ils peuvent pour souligner le genre féminin des démonstratifs se référant à *ratikara*. Comme c'est impossible dans le pronom tibétain, ils substituent à ces démonstratifs le nom *mo* « femme »,

36. Toutefois ici non plus la traduction n'est pas la même que celle du nom de l'apsaras Ratikarā = *dga' bar byed* où *dga' ba* est un terme consacré pour *rati* sanskrit.

37. Les traducteurs tibétains ont poussé le souci de fidélité à l'original si loin qu'il cherchent même à reproduire le style familier et populaire du texte sanskrit : *na re* « (elle) dit », *lus re gran ba zhig* « le corps est froid », *bcad de re* « mettra un terme », etc. De même, contrairement à l'usage de traduire les termes techniques toujours de la même manière, avec une précision automatique, ici les traducteurs tibétains cherchent à adapter la traduction au contexte. Ainsi, comme l'a fait d'ailleurs également le traducteur chinois, dans *mohajālā nidrā* ils ne rendent pas *moha* par *gti mug*, le terme consacré pour un des trois *kleśa*, mais par un mot non technique *glen pa* « stupidité, hébètement ». Je crois que c'est aussi le cas pour la traduction de *svastikṣemābhyām* (fragment II) : comme je l'ai signalé dans l'appareil critique le tib. *bde ba dan ñon moñs pa med par* pourrait correspondre à la leçon *akliṣṭa-kṣema-* ; il est toutefois plus probable qu'il s'agit de l'emploi non technique de *ñon-moñs-pa* et que l'expression signifie « sécurité non troublée ».

qui d'ailleurs dans ce style pourrait être traduit «elle». Voici le texte tibétain correspondant aux phrases 4–9 de ce fragment :

*re zhig nub mo ñal te*³⁸ *gñid kyis log pa dañ gad mo sñan par rgod pa ñas mthoñ nas ña ño mtshar du gyur te | gñid log bzhin du gad mo sñan par rgod pa ñas nam yañ ma mthoñ ma thos so | sñam nas de'i tshe ñas de la khyod ci'i phyir rgod ces smras pa dañ | mo na re 'di dag ni siñ gha la'i gliñ na gnas pa'i srin mo lags te | khyed kyis srog bcad de re zhes zer nas de'i tshe ñas de la 'di dag srin mo yin par kho bos ji ltar ses par bya zhes dris pa*

Comme dans le cas de *hin jan* chinois (cf. note 29) ce texte aurait été beaucoup plus simple à traduire si on ne connaissait pas l'original sanskrit. Il pourrait signifier :

«Un soir (*re zhig nub*) lorsqu'elle était couchée (*mo ñal te*) et endormie, je la vis rire doucement (*gad mo sñan par rgod pa*). Je fus étonné en pensant (*sñam nas*) que je n'ai jamais vu ni entendu rire ainsi en sommeil. Je lui dis donc : «Pourquoi ris-tu?» Elle (*mo*) me dit (*na re*) : «Celles-ci sont des *rākṣasī* habitant au *Siṃhaladvīpa*. Elles vont sûrement mettre un terme à votre vie.» Alors je lui demandai : «Comment pourrais-je savoir que celles-ci sont des *rākṣasī*?»

Cependant la comparaison avec le sanskrit oblige à modifier cette interprétation du texte. A première vue le mot *ratikara* semble manquer entièrement en tibétain ; il se retrouve toutefois dans *sñan par rgod pa*. Ce n'est pas la même traduction que dans le fragment II (*sñan par byed pa*). Serait-elle basée sur une fausse leçon *ratihasanam* à la place de *ratikarahasana*³⁹ ? Il faut d'ailleurs supposer plusieurs autres fausses leçons (ou lectures par les traducteurs) pour expliquer la version tibétaine passablement divergente de l'original. En premier lieu c'est le cas de *gñid kyis log pa* «endormi», mot dont il n'y a pas de trace en sanskrit. A mon avis il provient de la phrase suivante où l'on retrouve *gñid log* qui

38. Mlle Marcelle Lalou m'a obligeamment communiqué que la récitation du *Kāraṇḍavyūha* tibétain contenue dans *Mañi bka' bum* a la leçon : *re zhig na mo ñal te* «une fois que la femme était couchée ...»

39. Cf. la note *e* de l'appareil critique du fragment I.

occupe la place du *jvalita* sanskrit (confirmé par le chinois). Les traducteurs ont lu *yat svapitam* au lieu de *yaj jvalitam*⁴⁰ et par voie de conséquence ont été obligés de mentionner le sommeil également dans la phrase précédente. Peut-être faudrait-il encore supposer la leçon (*sa*)-*saṃdhau* au lieu de *sarātrau* pour expliquer le *nub* tibétain. De toute manière le texte original impose une autre interprétation du début de la phrase tibétaine : le premier *mo* devrait être rattaché comme suffixe à *nub*. *nub-mo* signifie également «soir» et *ñal-te* «couché» ne se référerait plus à la «femme», mais à Siṃhala, comme dans le texte sanskrit. On devrait alors traduire : «Un soir (*re-zhig nub-mo*)⁴¹, lorsque j'étais couché (*ñal-te*) et que j'eus vu (*mthoñ-nas*) *ratihāsana* (?) (*sñan-par-god-pa*) riant (*gad-mo*) tout en étant endormi (*gñid-kiys log-pa dan*), je fus saisi d'étonnement : jamais je n'ai vu ni entendu un *ratihāsana* rire ainsi en sommeil (*gñid-log*).» Toutefois, même si on élimine de cette manière le première *mo* en tant qu'indice du genre de *ratikara* = *ratihāsana*, il reste un autre indice prouvant que les traducteurs tibétains ont quand-même été persuadés que *ratikara* était une femme, puisque, contrairement à l'original sanskrit *sa kathayati* (phrase 8 de l'original), ils traduisent : *mo na re* «elle dit».

Ainsi la fausse lecture *svapita* a suggéré aux traducteurs tibétains une interprétation de cet épisode beaucoup plus plausible que celle de T'ien si tsai : c'est en parlant en sommeil que la *rākṣasī* s'est trahie. Sauf que le fait de rire et de parler en sommeil n'est pas un fait suffisamment insolite pour susciter un tel étonnement de Siṃhala, cette interprétation explique au moins pourquoi la *rākṣasī* en se réveillant ne se souvenait pas de la conversation nocturne avec son amant, ne savait rien de son escapade nocturne et pouvait sincèrement s'étonner que le corps de celui-ci était froid.

40. Les akṣara *pi* et *li* sont très faciles à confondre dans l'écriture gupta, dans laquelle les mss. utilisés par les tibétains étaient probablement écrits ; quant aux ligatures *jjva* et *tsva*, elles sont assez compliquées pour permettre la confusion.

41. A la lumière du texte sanskrit la leçon de *Mañi bka' bum* (note 38) qui ne parle ni de nuit ni de soir serait à rejeter.

Cependant cette interprétation n'élimine pas toutes les incohérences résultant de l'identification du *ratikara* avec la *rākṣasī*. En particulier la dernière phrase du fragment I n'a plus de sens : il n'était pas nécessaire de plonger la *rākṣasī* dans le sommeil «Filet d'égarement», puisqu'elle dormait déjà. Pour éviter cette contradiction les traducteurs tibétains ont laissé tomber *tasyās* de l'original sanskrit et ont traduit : *de'i tshe des glen pa'i dra ba zhes bya ba'i gñid kyis non par byas so*. «Alors il (*des*, non plus *mos*) fit envahir (*non par byas so*) (qui?) par un sommeil nommé Filet d'hébétement.» On ne sait plus du tout qui a été endormi et par qui.

Il semble bien qu'à partir d'ici les traducteurs tibétains, en voyant s'amonceler les contradictions, se soient résignés à la traduction-calque qu'ils maintiendront jusqu'à la fin du récit sans s'inquiéter du fait qu'une traduction du mot *ratikara*, différente dans le fragment II de celle du début, rompait la cohérence de la narration. De cette manière les contradictions ont été évitées, mais l'histoire est devenue presque incompréhensible.

L'analyse détaillée des versions chinoise et tibétaine nous a démontré que l'identification du *ratikara* avec la *rākṣasī* était certainement erronée, et que le *ratikara* devait être un troisième personnage, en plus, quelque'un ou quelque chose dont le rire devait apparaître comme un fait très étonnant. Ces considérations ont sûrement été présentes à l'esprit de l'auteur du *Guṇakāraṇḍavyūha* versifié, auquel nous devons le motif de la «lampe».

A part l'analyse de Burnouf dans l'*Introduction*, il n'existe à ma connaissance que deux articles consacrés à ce texte inédit : Giuseppe Tucci : *La redazione poetica del Kāraṇḍavyūha*⁴² et Prabhas Chandra Majumder : *The Kāraṇḍa Vyūha: The Metrical Version*⁴³. Les deux auteurs sont d'accord entre eux (et avec Burnouf) qu'il s'agit d'un travail tardif, diluant le texte du *Kāraṇḍavyūha* en prose dans le style extrêmement prolix des

42. Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, LVIII, 1922-1923, pp. 271 (605)-296 (630).

43. IHQ, XXIV, N° 1, 1948, pp. 293-299.

Purāṇa, ajoutant à la glorification d'Avalokiteśvara (qui constitue le but principal du texte original) le culte d'Ādibuddha et faisant de très nombreux emprunts à d'autres textes bouddhiques et même non bouddhiques. Le caractère monotone et dénué de toute originalité de cette pénible élaboration a même décidé Tucci à renoncer à son projet d'éditer ce texte. Dans son article, un des premiers qu'il a consacrés aux sujets bouddhiques, Tucci s'est borné à découvrir quelques-unes des sources que l'auteur du *Guṇakāraṇḍavyūha* a consciencieusement plagiées : entre autres le *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva et le *Svayambhūpurāṇa*. Il en est de même pour l'épisode qui nous intéresse. Dans son souci d'être aussi exhaustif que possible l'auteur du *Guṇakāraṇḍavyūha* ne s'est pas borné à donner une longue paraphrase versifiée du « Sūtra de l'ogresse » tel qu'il apparaît dans le *Kāraṇḍavyūha* en prose, mais il a reproduit de la même manière le *Siṃhalāvadāna* entier en utilisant pour les épisodes manquants le *Divyāvadāna*.

Dans cette version tardive Siṃhala n'est plus un marchand pieux et intelligent, entreprenant de longs voyages pour s'enrichir, mais le modèle même des vertus bouddhiques, qui amasse des richesses dans le but unique de les donner aux pauvres et qui ne manque aucune occasion de plonger dans la méditation. L'attitude puritaine de l'auteur lui aurait empêché de reprendre l'épisode du *ratikara* avec sa verdeur originale ; il devait être également conscient des difficultés que cet épisode présentait à ses dévanceurs. Aussi ne trouvons nous plus le *ratikara* dans sa paraphrase, mais c'est une lampe qui avertit Siṃhala du danger qui le menace. Voici comment l'auteur raconte l'épisode qui correspond à peu près à la partie centrale de notre fragment I (je reproduis le texte tel que Tucci l'a publié dans son article, p. 288 et s.) :

Athāparakṣayāyāṃ sa Siṃhalaḥ śayanāśritaḥ |
triratnasmṛtim ādāya tasthau dhyāne samāhitaḥ ||
tadā tatrālaye dīpaḥ sampradīpto mahojvalaḥ
rākṣasyāṃ nidritāyāṃ sa prābhasat samprabhāsayan

Très étonné Siṃhala interroge la lampe :

Kim artham bhasase dīpa tad atra me samādiśa |
ko 'tra dīpe praviṣṭo hi mayā na jñāyate bhavān ||
iti tenābhisamprṣṭe pradīpaḥ (sa) samujvalan |
Siṃhalaṃ taṃ samāmantrya prabhasan evam abravīt ||
Siṃhala kiṃ na janāsi rākṣasiyaṃ na manuṣī |
ramitvāpi yathākāmaṃ bhakṣet tvāṃ naiva saṃśayaḥ ||

Tucci, qui signale d'habitude les très rares prakritis du texte rédigé en général dans une langue correcte bien que scolaire, n'ajoute aucune remarque à ce texte. Il semble bien que, sous l'influence peut-être des mots par lesquels Burnouf résume cet épisode («*Siṃhala, après avoir passé la nuit dans les bras d'une de ces femmes, apprend de la lampe qui les éclaire qu'il est tombé entre les mains d'une ogresse ...*»), Tucci interprète les verbes *prābhasat*, *saṃprahāsayan*, *bhasase*, *prabhasan*, verbes qui sont mis d'ailleurs en parallèle avec *mahojvalaḥ*, *samujvalan*, comme des formes de *bhās-* «briller, éclairer». L'étonnement de Siṃhala ne serait donc provoqué que par le fait que la lampe s'est subitement mise à brûler. Pourquoi lui adresse-t-il donc la parole ou plutôt à un être vivant qu'il suppose caché dans la lampe (*ko 'tra dīpe praviṣṭo* etc.)?

Il est vrai que dans l'écriture népalaise les akṣara *bha* et *ha* sont difficiles à distinguer ; cependant en sanskrit classique les formes verbales que nous venons de citer n'existent pas et ne peuvent pas être celles de *bhās-*. Il n'y a pas de doute qu'il faut lire *sa prāhasat saṃprahāsayan* «il se mit à rire en se moquant», *hasase*, *prahasan*.

La lampe bel et bien rit dans ce texte comme dans son prototype en prose. Et ceci, en effet, est une raison suffisante pour susciter l'étonnement de Siṃhala. Il faut également reconnaître qu'en substituant une lampe à *ratikara* l'auteur évite toutes les difficultés que les exégètes et les traducteurs du texte en prose ont eues.

Qu'il s'agit d'une réinterprétation et non de la conservation d'une version différente, ceci ressort du passage du *Guṇakāraṇḍavyūha* dont le

modèle est indubitablement notre fragment II et où l'on retrouve le mot *ratikara* (Tucci, op. cit. p. 290):

iti tad uktam ākarnya Siṃhalaḥ sa prabodhitah |
avatīrya drutaṃ vṛkṣāt sahasā svālayaṃ yayau ||
tato ratikaraṃ dīpaṃ uddīptaṃ taṃ samīkṣya saḥ |
sāñjaliḥ praṇatiṃ kṛtvā purataḥ samupāśrayat ||
tam purasthaṃ samālokyā pradīpaḥ sa samujjvalan |
sādho satyaṃ tvayā dṛṣṭam ity evaṃ samāpṛcchat ||

Ici *ratikara* est l'épithète de *dīpa* et signifie « faisant plaisir, éclairant agréablement » ou peut-être « complaisant ». D'où vient pourtant la lampe dans cette affaire ? Serait-ce une conjecture de l'auteur du *Guṇakāraṇḍavyūha* qui, comme Tucci, mais cette fois dans ses sources, aurait confondu *hasate* et *bhāsate* ? Ceci ne me paraît pas vraisemblable, car même si on admet la confusion des consonnes initiales, il n'existe aucune forme, pas même en sanskrit hybride, de *bhās-* avec la voyelle brève.

Je pense plutôt à la leçon du manuscrit Bibl. Nat. fonds sanskrit 24 que Burnouf a utilisé (cf. note 27) ; elle pourrait nous conduire à une leçon hypothétique (phrase 5 du fragment I) : *na kadācit syān me dṛṣṭaṃ vā śrutam vā yat pradīpaḥ prajvalita-m-ekajvalībhūto ratikaro hasate*. On devrait admettre dans ce cas que cette leçon, dans laquelle *ratikara* n'est que l'épithète de *pradīpa*, représente à peu près la version originale et que cette traduction manuscrite soit parvenue à l'auteur du *Guṇakāraṇḍavyūha* ; dans les autres traditions *pradīpa* se serait perdu, de même que *ekajvalībhūta* (dont *eva* serait la seule trace, déterminant d'ailleurs le pseudo-neutre du *prajvalitam*) et de ce fait *ratikara* serait devenu le sujet de la proposition. S'il en était ainsi, le problème serait résolu, et nous pourrions terminer notre article.

Cependant, si le motif de la lampe était original ou ancien, il serait fort peu probable qu'il le fût sans laisser le moindre écho dans aucune des nombreuses versions du récit antérieures au *Guṇakāraṇḍavyūha*. D'autre part, la leçon du manuscrit cité est tout à fait isolée, et dans la

phrase précédente du même manuscrit il n'est guère question d'une lampe. On y lit : *sarātrau śayita evaṃ yāvat paśyati ratikaraṃ hasati*. La séquence *pradīpa prajvalitam ekajvalībhūtaḥ* a plutôt l'air de résulter de l'insertion dans le texte des gloses du mot *prajvalitam*; le manuscrit étant tardif, il ne serait même pas exclu que ces gloses aient été influencées par le *Guṇakāraṇḍavyūha*. Il est donc beaucoup plus vraisemblable que le motif de la lampe qui résout si bien les difficultés ne soit qu'une conjecture de l'auteur du *Guṇakāraṇḍavyūha* suggérée par l'épithète *jvalita* du texte original. Ainsi *ratikara* reste énigmatique.

En résumant : la présence du mot *ratikara* dans toutes les versions anciennes du *Kāraṇḍavyūha* est si solidement établie qu'on est obligé de considérer cette forme comme la leçon originale⁴⁴ (le nombre exceptionnellement grand d'interprétations divergentes ne fait que confirmer ce fait et prouve en même temps que la signification de ce mot fut énigmatique dès le début). Il ne semble donc guère qu'une émendation soit justifiée pour autant qu'il s'agit du texte même du *Kāraṇḍavyūha*. Mais il ne faut pas oublier que le « Sūtra des ogresses » ne fut pas inventé par l'auteur ou le compilateur du *Kāraṇḍavyūha*; celui-ci n'a fait que reprendre une des versions déjà existantes du conte. L'erreur ou la déformation d'un autre mot aboutissant à l'énigmatique *ratikara* aurait pu se produire déjà dans cette version ancienne. Pour illustrer cette éventualité je voudrais signaler une autre conjecture indienne qui vaut celle de la « lampe » et qui, en plus, a cet avantage qu'au lieu d'éliminer le mot *ratikara* elle en explique l'origine. Cette conjecture est moderne et inédite : elle m'a été proposée oralement, il y a quelques années, par le regretté Raghu Vira, créateur et ancien directeur de l'International Academy of Indian Culture. Selon lui dans la version originale de cette légende Siṃhala était averti par la lune qui s'était mise à rire et qui dans le texte était désignée par l'épithète *rātrikara* « faiseur de nuit ». En passant

44. Malheureusement, le ms. de Gilgit a des lacunes pour tous les passages où ce mot devrait paraître. Dans un seul cas (phrase 5 du fragment I) il ne conserve qu'un seul akṣara : *ra* ..., qui, pour le moins, ne suggère pas une leçon différente de celles des autres manuscrits.

par *rattikara* ce mot aurait pu régulièrement aboutir à *ratikara* dans une éventuelle version prakritique du conte. Le compilateur du *Kāraṇḍavyūha* ne comprenant plus la signification primitive de ce mot l'aurait repris tel quel, sans le sanskritiser, d'autant plus que la forme en soi correspondait à un mot existant en sanskrit. Dans la logique de ces contes il était tout à fait vraisemblable que la lune qui pendant la nuit voyait d'en haut tout ce qui se passait sur terre pût avertir Siṃhala. Il existe dans l'iconographie bouddhique quelques bas-reliefs représentant un couple couché au lit et éclairé par la lune. Vu toutefois qu'il s'agit de bas-reliefs isolés où rien ne prouve qu'ils se réfèrent au «Sūtra des ogresses» (d'habitude on les interprète comme l'illustration du *Mandhātujātaka*), jusqu'au plus ample informé, ils ne peuvent pas servir d'argument en faveur de l'hypothèse de Raghu Vira. On peut également trouver invraisemblable qu'après avoir vu la ville de fer Siṃhala doit revenir en ville pour pouvoir causer avec la lune; mais ce détail de narration (retour en ville ou à la maison) aurait pu être ajouté déjà dans le *Kāraṇḍavyūha* dont le compilateur ne comprenait plus la signification de *ratikara*. Une objection beaucoup plus sérieuse est que *rātrikara* «lune» est un terme poétique savant, attesté jusqu'à présent uniquement dans une inscription et que l'emploi d'un tel terme serait inattendu dans ce genre de contextes.

On pourrait également s'étonner que le compilateur du *Kāraṇḍavyūha* ait repris dans son texte un terme qu'il ne comprenait plus. Ceci pourtant est tout à fait possible. On trouve des faits analogues dans d'autres versions du «Sūtra des ogresses» que nous n'avons pas encore examinées. Ce sont pour la plus part des variantes très courtes. Nous n'en signalerons que deux qui sont les mieux connues: le *Valāhassajātaka* pāli et l'histoire faisant partie du recueil chinois *Lieou tou tsi king*. Le *jātaka* pāli (nr. 196) est un résumé très sec et laconique, se limitant au «Sūtra des ogresses». Les *rākṣasī* y sont devenues les *yakkhinī* habitant *Tambapaṇṇi*, le chef de caravane n'est pas nommé, le cheval Valāha est présenté comme une des incarnations antérieures du Buddha. L'épisode qui nous

intéresse est raconté en quelques phrases : « La plus importante des *yakkhinī* (*jeṭṭhayakkhinī*) prit pour époux le chef des marchands et les autres 500 *yakkhinī* firent de même avec les autres 500 marchands. Une nuit, pendant que le chef des marchands dormait, la *jeṭṭhayakkhinī* se leva et alla à la maison des tortures (*kāraṇaḡhara*), tua les hommes (qui s'y trouvaient) et en dévora la chair. Après quoi elle revint (auprès du chef des marchands). Les autres *yakkhinī* firent la même chose. A son retour, après qu'elle eut mangé de la chair humaine, la *jeṭṭhayakkhinī* eut le corps froid. Le chef des marchands en l'étreignant sut qu'elle était une *yakkhinī*. » La suite du *jātaka* résume l'histoire conformément à ce qu'on trouve dans les autres variantes.

Lieou tou tsi king « Sūtra réunissant (les histoires sur) les six *pāramitā* »⁴⁵ a été traduit ou compilé par Seng-houei qui vivait au 3^e siècle de notre ère. Il s'agit donc d'un document plus ancien que le *Kāraṇḡavyūha* et que la version pāli (que nous ne connaissons que par la *Jātakaṭṭhavaṇṇanā*). Notre histoire y figure en deux variantes : n^o 37 et 59. Le n^o 59 passe très brièvement sur tout ce qui précède l'apparition du cheval *Tchö-ye*, qui vient lui-même chercher les victimes des ogresses, et raconte avec plus de détails (qui correspondent de près à ceux du *Kāraṇḡavyūha*) le sauvetage miraculeux des marchands. Le n^o 37 est presque aussi laconique, car sur un espace égal il raconte le *Siṃhalāvadāna* entier. Les noms du chef de caravane (c'est lui qui est l'incarnation antérieure du Buddha), de l'île, du cheval n'y sont pas mentionnés. Il n'y a même pas de naufrage. Les marchands arrivés dans une île y trouvent des femmes si délicieuses qu'ils restent pour vivre avec celles-ci. Je cite ce qui suit d'après la traduction d'Ed. Chavannes⁴⁶ : « Quand cinq années se furent écoulées, le Bodhisattva songea avec émotion à son père, à sa mère et à sa patrie ; il sortit de la ville et monta sur une montagne pour regarder au loin dans les quatre directions de l'espace. Il aperçut une ville de fer

45. Taishō 152. Ce texte a été traduit par Ed. Chavannes dans le vol. I de ses *Cinq cents contes et apoloques extraits du Tripiṭaka chinois*, Paris 1910.

46. Op. cit., vol. I, p. 122 et s.

dans laquelle se trouvait un homme coiffé d'un bonnet céleste et assis dans une attitude digne. Cet homme dit au Bodhisattva : «Vous êtes trompés ! ce sont des démons femelles que vous avez épousés et c'est pour elles que vous avez abandonné la vraie affection de vos pères, de vos mères et de vos parents aux neuf degrés. Se laisser dévorer par des démons, n'est-ce pas être trompé ? Si vous avez soin de rester éveillé, vous verrez ce qui est réellement. Précisément maintenant il y a un cheval divin qui va et vient dans ces parages pour sauver tous les êtres ; il vous faut vous attacher à lui pour retourner chez vous et pour vous garder sain et sauf ; mais si votre affection s'attache à ces femmes malfaisantes, vous entrerez mort dans cette ville ; toutes sortes de maux vous atteindront et les regrets ne vous seront alors d'aucune utilité.» Se conformant à ces instructions, le Bodhisattva feignit de dormir et observa ce qui se passait ; il vit que la réalité était telle qu'on la lui avait décrite.» Il avertit ses compagnons, et tous ont été sauvés par le cheval.

Ces variantes rédigées en un style presque télégraphique semblent n'apporter rien qui puisse éclaircir notre problème⁴⁷. Mais elles permettent de constater au moins une chose : certains motifs y apparaissent avec une singulière persistance. Je ne parle pas du motif du chef de caravane, des ogresses, de l'île, du cheval divin, sans lesquels il n'y aurait pas de conte. Mais il y a quelques menus détails point du tout indispensables et qui se retrouvent constamment, même s'il ne cadrent pas avec le contexte ou s'ils sont autrement arrangés. Ainsi dans le *jātaka* pāli ce n'est

47. Le *Siṃhalāvadāna* est raconté en détail également par Hiuan-tsang dans le chapitre relatif au Ceylan du *Ta t'ang si yu ki*. Son récit reproduit fidèlement la «version du *Vinaya*», sauf précisément en ce qui concerne la manière par laquelle Siṃhala découvrit la ville de fer. En abandonnant le motif, pourtant si plausible, de l'interdiction d'emprunter la route du midi, Hiuan-tsang dit (St. Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales*, Paris 1858, II, p. 133) : «En ce moment Seng-kia-lo (Siṃhala) eut, la nuit, un mauvais songe, et, reconnaissant qu'il n'était pas d'heureux augure, il chercha à s'en retourner. Etant arrivé, par hasard, à la prison de fer, il entendit des cris lamentables. Il monta aussitôt sur un arbre élevé, etc.» Le mauvais songe ne lui dit rien de précis et, dans cette rédaction, il est superflu, puisque c'est «par hasard» que Siṃhala découvre la ville de fer et ses prisonniers qui, comme dans le récit du *Vinaya*, le renseignent sur la vraie nature des *rākṣasī* et sur le moyen de leur échapper. Y aurait-il dans ce motif du mauvais songe un écho lointain de l'épisode du *ratikara* ?

pas le chef de caravane mais l'ogresse qui sort la nuit ; cependant le motif de la clandestine escapade nocturne subsiste de même que celui de la ville de fer qui est devenue ici la « maison de tortures ». Même le motif du « corps froid » y est conservé, bien qu'il ne soit pas très utile pour le déroulement de l'action, car le fait d'avoir le corps froid n'est pas un indice suffisant pour être reconnue comme une *yakkhini*. Il y a là plutôt une ancienne réminiscence maladroitement appliquée à une situation différente. Dans la version du *Lieou tou tsi king*, qui supprime tant de détails caractéristiques du conte, il y a quand même une escapade (qui de nocturne est devenue diurne) et, de nouveau, il y a une ville de fer dont le rôle pour l'histoire est plutôt énigmatique : il n'y a dans cette ville que l'homme au bonnet céleste et ce n'est que dans l'allocution de celui-ci que l'éventualité pour le chef de caravane d'y « entrer mort » est mentionnée. Même le motif du sommeil qui joue le rôle si important dans les autres versions et qui est ici supprimé, car le chef de caravane se promène pendant la journée, réapparaît quand même, à rebours : pour vérifier les dires de l'homme au bonnet céleste le Bodhisattva doit feindre de dormir.

Tous ces détails devaient faire partie d'une version très ancienne du conte et se sont conservés dans les versions nouvelles souvent sans être plus compris et sans que les auteurs de nouvelles versions se soient toujours donné la peine de rendre plausibles les motifs qu'ils ne comprenaient plus. L'énigmatique bonhomme coiffé du bonnet céleste (= *divyakhola*, *devakhola* en sanskrit?) serait également une réminiscence, peut-être déformée et de toute manière incomprise, d'un ancien motif. Il n'est même pas invraisemblable que ce soit le reflet lointain du même motif qui, déformé d'une autre manière, avait abouti, dans le *Kāraṇḍavyūha*, au non moins énigmatique *ratikara*. Le rôle rempli par les deux personnages est de toute manière identique.

Malheureusement, pour ces couches les plus anciennes du conte nous possédons des données trop imprécises pour pouvoir faire autre chose que d'avancer de pures hypothèses. L'enquête, au moins pour le mo-

ment doit s'arrêter ici. Comme dans la fable du trésor nous n'avons pas trouvé le trésor, mais il s'est avéré utile d'avoir creusé systématiquement et profondément ce terrain à première vue tout à fait décourageant. Même si on ne devait jamais trouver le «trésor», il valait la peine d'étudier une fois en détail les méthodes et aussi les fautes des copistes et des traducteurs. La *Grammaire des fautes* d'Henri Frei s'est avéré un instrument très précieux de l'étude de la langue française et des problèmes linguistiques en général ; pour un domaine aussi embrouillé que la philologie bouddhique une «grammaire de fautes et de malentendus» pourrait être aussi utile. Face au désordre du sanskrit bouddhique et aux divergences souvent désespérantes des anciennes versions et traductions on a trop souvent tendance à accuser (au moins pour une certaine catégorie de textes) les copistes et les traducteurs, ces gardiens obscurs et appliqués d'une longue tradition scripturale, de négligence, d'irresponsabilité et d'ignorance telles qu'il ne vaudrait pas la peine d'analyser sérieusement leurs élucubrations. Et pourtant «dans cette folie il y avait une méthode». La présente étude voudrait bien être une modeste contribution à l'étude de cette méthode.

P.-S. Cet article fut déjà terminé lorsque M. Paul Horsch me signala le n° 856 du *Subhāṣitaratnakośa* (HOS 42) de Vidyākara (11^e siècle) où il est question du *ratipradīpa*, de la lampe qui éclaire les ébats d'un couple amoureux : «The lamp of love has almost reached nirvana | but wondering what the two will do | when they come to intercourse, it stretches up its neck and seeing, by its lampblack shows embarrassment ||» (cité d'après la traduction de Ingalls : *An Anthology of Sanskrit Court Poetry*. HOS 44, Cambridge, Mass. 1965, p. 262). La ressemblance de situation est frappante, et le fait que ce passage a été accueilli dans une anthologie prouve que l'image de la «lampe d'amour» était déjà devenu un cliché poétique. Ce cliché remonte d'ailleurs à une époque assez ancienne comme le prouve le *suratapradīpa* du *Kumārasambhava* de Kālidāsa (1. 10) où ce terme désigne très précisément la «lampe qui éclaire les ébats

amoureux». D'autre part, *kara*, dès le *Rāmāyaṇa*, peut signifier « rayon de lumière » ; l'identification, dans le langage poétique, de *ratikara* avec *ratipradīpa* serait donc probable.

Que le compilateur du *Guṇakāraṇḍavyūha* qui, s'il manquait totalement d'invention poétique, connaissait en revanche très bien sa littérature, ait trouvé dans ce cliché du *kāvya* érotique une possibilité d'interpréter un épisode énigmatique, me paraît tout à fait plausible. Je serais enclin de voir dans cette tradition et peut-être précisément dans le *Subhāṣitaratnaśā* d'un auteur bouddhique tardif la source directe de l'interprétation de l'épisode dans le *Guṇakāraṇḍavyūha*.

Cela me paraît toutefois bien moins probable pour l'ancienne version en prose et ceci pour les mêmes raisons qui me rendent sceptique à l'égard de l'exégèse *ratikara* < *rātrikara* : l'image et le terme appartiennent à un autre genre littéraire. Contrairement au compilateur du *Guṇakāraṇḍavyūha*, les rédacteurs de la version en prose n'emploient jamais les termes « *subhāṣita* » du *kāvya*. Qu'ils aient recouru à une image ignorée du « public » auquel ils s'adressaient dans cette œuvre populaire, qu'ils l'aient fait sans le moindre éclaircissement et, surtout, qu'au lieu d'employer au moins le terme consacré et relativement clair de *ratipradīpa* ils aient forgé un néologisme recherché *ratikara*, ceci ne s'accorde guère avec le caractère général de cette rédaction. Auraient-ils repris ce mot, sans le comprendre, d'une version plus ancienne du « Sūtra des ogresses » rédigée dans le style *kāvya* ? Il serait fort peu probable qu'une source de ce genre ait complètement disparu sans qu'il n'en reste la moindre mention dans la littérature bouddhique⁴⁸.

48. M. Yutaka Iwamoto me signale obligeamment un très bref résumé, jusqu'ici inconnu, de l'épisode qui nous intéresse, résumé qui se trouve dans le *Kavikumārāvadāna* et dans lequel on retrouve la « lampe d'amour » : *pūrvam Siṃhalena vanikputreṇa mohinīrākṣasīhastagena nāmānusmaraṇam api na kṛtaṃ, tathāpi śrīmadāryāvalokiteśvareṇa ratikaradīpabhūtenopadeśito Vālāhākyahayarupeṇa svapṛṣṭhe samādhāya yātudhānīvaśagaḥ samudrād avatārito 'sau Siṃhalaḥ svam deśam anuprāpito rājapade sthāpitaḥ*. Ce résumé ne saurait toutefois être considéré comme la réminiscence d'une version *kāvya* hypothétique. Le *Kavikumārāvadāna* fait partie de la *Vratāvadānamālā* (cf. Rajendralal Mitra, *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, Calcutta 1882, p. 102-103 ; H. L. Feer, *Suvarṇāvadānam et Vratāvadānamālā*, Actes du XII^e Congr. des Orienta-

listes, Florence 1901–1902, pp. 19–30; Yutaka Iwamoto, *Vratāvadānamālā jōsetsu*, «Oriental Studies», a commemoration volume of Prof. Ishihama's 70th birthday, Osaka 1958), d'un des textes mahayanistes les plus tardifs et certainement postérieurs au *Guṇakāraṇḍavyūha*. Le terme *ratikaradīpa* semble être repris directement du texte que nous avons cité à la page 198. L'unique motif nouveau qui apparaît dans ce résumé : c'est Avalokiteśvara en personne qui parle à Siṃhala sous forme du *ratikaradīpa*, – aurait pu être suggéré par le même *Guṇakāraṇḍavyūha*, cf. le texte cité à la page 197 : *kim arthaṃ hasase dīpa ... ko 'tra dīpe praviṣṭo hi mayā na jñāyate bhavān.*