

Encore à propos du lalitavistara et de l'épisode d'Asita

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **27 (1973)**

Heft 1

PDF erstellt am: **05.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146362>

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.

ENCORE À PROPOS DU LALITAVISTARA ET DE L'ÉPISODE D'ASITA

CONSTANTIN REGAMEY

Le *Lalitavistara* fut le premier *vaipulyasūtra* bouddhique connu et étudié en Occident et, certainement à cause de son contenu biographique, un des textes sanscrits du bouddhisme le plus souvent lu jusqu'aujourd'hui. Et pourtant, malgré une si longue période d'études et le nombre considérable de publications de base concernant le *Lalitavistara* – trois éditions du texte sanscrit, deux traductions complètes et trois traductions incomplètes – les spécialistes sont unanimes à condamner très sévèrement, depuis bientôt 70 ans, toute cette littérature et à en réclamer, d'ailleurs en vain, une révision radicale.

Rappelons brièvement l'histoire de ces publications qui, malgré l'existence de nombreux manuscrits sanscrits, se limitent au début aux sources tibétaines. En 1836 déjà R. Lenz publie un résumé très court et superficiel de ce texte «de l'Asie Centrale»¹. Cette première «annonce» est suivie de près de deux publications infiniment plus importantes de Philippe Edouard Foucaux : édition et traduction française de la version tibétaine du *Lalitavistara* d'abord partielle², ensuite presque complète³ (l'auteur affirme n'avoir omis dans celle-ci que les répétitions quasi textuelles, ce qui n'est guère le cas, cf. note 30). Publications tout à fait remarquables pour l'époque des balbutiements de la tibétologie (l'édition et la traduction du VII^e chapitre parut encore avant la mort de Csoma

1. *Analyse du Lalita-vistara-pourana, l'un des principaux ouvrages sacrés des Bouddhistes de l'Asie Centrale, contenant la vie de leur prophète, et écrit en Sanscrit.* Bull. Scient. de l'Acad. de St-Petersbourg, vol. I, 1836.

2. *Spécimen du Gya-tcher-rol-pa (Lalita Vistara). Partie du chap. VII, contenant la naissance de Çakya-Mouni.* Texte tibétain traduit en français et accompagné de notes par Ph.-Ed. Foucaux. 27 et 33 (texte tibétain) pp. Paris, Benjamin Duprat 1841.

3. *Rgya tch'er Rol pa ou Développement des jeux, contenant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni.* Traduit sur la version tibétaine du Bkahlgyour, et revu sur l'original sanscrit (*Lalitavistâra*), par Ph. Ed. Foucaux, 2 Pts. (en 2 vol.) 388 ; lxxv, 425 pp. Paris, Imprimerie Royale, 1847-1848.

de Körös), elles ne pouvaient pourtant pas remplacer une édition critique du texte original sanscrit. Il faut attendre un quart de siècle jusqu'à ce que Salomon Lefmann publie la traduction allemande des cinq premiers chapitres du texte sanscrit⁴; il ne donnera jamais de suite à cette traduction, mais annoncera en revanche, en 1877, la parution prochaine de l'édition critique du texte original. Il s'écoulera un nouveau quart de siècle avant la publication de cette édition. Mais entre temps, le célèbre pionnier de la bouddhologie indienne, Rajendralal Mitra, se charge de cette besogne et publie, en la même année 1877, une édition du texte sanscrit⁵ comportant tous les défauts des éditions indiennes de l'époque : manque d'appareil critique, corrections arbitraires du texte, adaptations nombreuses des formes de la langue hybride aux normes classiques, etc.

C'est sur une base aussi imparfaite que repose la traduction anglaise, par le même auteur, du *Lalitavistara*⁶ qui s'arrête d'ailleurs au 15^e chapitre. C'est de nouveau le mérite de Foucaux que de publier, à peu près à la même époque, la première, et jusqu'ici unique, traduction complète du texte sanscrit⁷. Celle-ci est également basée en premier lieu sur l'édition de Rajendralal Mitra, et l'on ne saurait trop admirer l'habileté avec laquelle Foucaux réussit à rendre plausibles certains non-sens que le texte de Rajendralal Mitra présente. Il est vrai que les notes de Foucaux (réunies dans le deuxième volume) se réfèrent également aux manuscrits sanscrits auxquels il avait accès à Paris et surtout à sa propre édition de la version tibétaine. Toutefois l'autorité de Rajendralal Mitra devait lui

4. *Lalita Vistara. Erzählung von dem Leben und der Lehre des Çākya Simha. Aus dem Original des Sanskrit und des Gāthādialekts zuerst ins Deutsche übersetzt und mit sachl. Erklärungen versehen.* VIII, 220 S. Berlin, Ferd. Dummler's 1874.

5. *The Lalita Vistara, or Memoirs of the Early Life of Sākhya Siñha.* lxiv, 575 pp. Bibl. Ind. CLXIV, Calcutta, As. Soc. of Bengal, 1877.

6. *The Lalita-Vistara, Memoirs of the early life of Śākya Siñha.* Tr. from the original Sanskrit, by Rājendralāla Mitra. Fasc. I-III. 288 pp. Bibl. Ind. N.S. 455, 473, 575. Calcutta, As. Soc. of Bengal 1881-6.

7. *Le Lalita Vistara. Développement des Jeux, contenant l'histoire du Bouddha Çākya-Mouni; depuis sa naissance jusqu'à sa prédication.* Traduit du sanskrit en français par Ph. Ed. Foucaux. 2 vol. 4^o, xxiii, 406, 5 pl.; vi, 240 pp. Annales du Musée Guimet VI, XIX, Paris, Ernest Leroux, 1884, 1892.

paraître si grande qu'en plusieurs cas de divergence il préférerait adopter la leçon de celui-ci plutôt que celle de son texte tibétain; de ce fait sa traduction de 1884 est souvent moins bonne que celle de 1848⁸. Il en résulte une divergence fâcheuse entre l'unique traduction complète existant jusqu'ici (précisément celle de Foucaux) et l'édition du texte dont on est obligé de se servir encore aujourd'hui; celle de Rajendralal Mitra ne pouvant en aucune manière être considérée comme critique, il ne reste à notre disposition que celle de Salomon Lefmann⁹.

Et pourtant il y a peu d'éditions des textes sanscrits du bouddhisme qui aient été aussi critiquées, voire même bafouées, que ce malheureux et toujours encore irremplaçable texte de Lefmann. Dès l'apparition du premier volume cette édition a été violemment attaquée par J. S. Speyer¹⁰ qui – en reprochant vivement l'absence dans une édition critique de la liste des variantes (celle-ci ne paraîtra que six ans plus tard, dans le second volume) – rectifie plusieurs leçons visiblement erronées et conclut (p. 151): «... es wäre ein Leichtes, diese Beispiele von Nachlässigkeit und Mangel an philologischer Akribie zu verzehnfachen¹¹.» Tout aussi sévère est le jugement de Friedrich Weller¹² qui cependant s'intéresse surtout à la sauvegarde de l'authenticité du sanscrit boud-

8. Ainsi p. ex. dans le chap. 15 (*Abhiṅkramaṇaparivarta*), strophe 3 b, on trouve dans la traduction de 1848: «(cet être pur) aux yeux de lotus» ce qui correspond au tib. *pad-ma'i mi* et au texte de Lefmann *so kamalalocana śuddhasattvaḥ*. En revanche, dans la traduction de 1884 Foucaux parle de «(l'être) aux yeux sans tache» en acceptant la leçon métriquement impossible et visiblement fautive *so 'ntike 'malalocana* adoptée (ou plutôt mal lue) par Rajendralal Mitra.

9. *Lalitavistara, Leben und Lehre des Çākya-Buddha*. Textausgabe mit Varianten, Metren- und Wörterverzeichnis. Band I, iv, 448, Halle a. S., Buchhandlung des Waisenhauses, 1902. Le volume II qui contenait ces «Varianten, Metren- und Wörterverzeichnis», ainsi qu'une introduction, ne parut qu'en 1908.

10. Dans: *Museum. Maandblad voor Philologie en Geschiedenis*, Leiden, 10^{de} Jaargang, N^o 5, Februari 1903, pp. 146–151.

11. Speyer n'est pas beaucoup plus tendre pour la traduction de Foucaux: «(Sie) ist ... derart, daß man schwerlich sagen kann, daß eine neue von einem philologisch geschulten und sonst dazu geeigneten Gelehrten angefertigte etwas überflüssiges wäre.» Ici le desideratum d'une nouvelle édition et traduction est exprimé pour la première fois.

12. Dans sa thèse *Über die Prosa des Lalitavistara*, Leipzig, Harrassowitz, 1915.

dhique, non seulement dans les *gāthā*. Malgré ces critiques on continue à utiliser encore aujourd'hui le texte de Lefmann (ou sa reproduction par Vaidya) tout au plus en le corrigeant au gré de la lecture, comme le dit Walther Schubring dans un article paru en 1954¹³ : «wohl jeder Leser des berühmten alten Werkes hat sich Fehler- und Verbesserungsverzeichnisse angelegt» (p. 611). L'article de Schubring représente également une telle liste de corrections qui n'a pas d'autre but que «hie und da eine Bestätigung oder Hilfe bieten, solange die dringend wünschenswerte Neuausgabe fehlt, für die kein Anzeichen da ist».

Et l'on pourrait continuer à dresser, chacun pour soi, des listes de corrections du texte de Lefmann, si entre temps la nouvelle édition si souvent réclamée n'avait été publiée, quatre ans après l'article de Schubring : il s'agit du N° 1 de la série «Buddhist Sanskrit Texts» fondée et dirigée par P. L. Vaidya¹⁴. Aujourd'hui cette série est bien connue et appréciée du fait qu'elle rend accessibles de nombreux textes autrement introuvables et épuisés ; cet avantage compense en quelque sorte les défauts inhérents au principe même de ces publications, qui, à une exception près, ne font que reproduire les éditions déjà existantes. Mais en 1958, à la parution du premier volume de la série, la déception fut cruelle. On voyait apparaître 56 ans plus tard, le même texte de Lefmann, à peine maquillé, avec un appareil critique totalement illusoire, car il ne contenait aucune référence aux manuscrits, pas même les *variae lectiones* de Lefmann, mais uniquement les leçons divergentes de l'édition de Rajendralal Mitra.

Ainsi le *Lalitavistara* continue à être considéré comme l'exemple le plus spectaculaire d'un texte bouddhique mal édité¹⁵. Il est frappant que

13. *Zum Lalitavistara*, Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Leipzig, Harrassowitz, 1954 pp. 610-655.

14. *Lalita-Vistara*. Edited by Dr. P. L. Vaidya. Published by the Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning. Darbhanga, 1958. 344 pp.

15. Cette opinion est certainement exagérée. Lefmann est devenu en quelque sorte le bouc émissaire pour les insuffisances de toutes les anciennes éditions des textes en sanscrit bouddhique. Selon Helmer Smith (*Analecta Rhythmica*, *Studia Orientalia*, edidit Societas Orientalis Fennica, XIX, 7, Helsinki, 1954, p. 16 du tiré à part) *Mahāvastu*, *Divyāvadāna*,

dans toute cette histoire de l'établissement du texte et des traductions on a pratiquement négligé les témoignages des versions tibétaine et chinoises. L'omission du tibétain s'explique paradoxalement par le fait qu'au début le *Lalitavistara* fut connu surtout comme un texte tibétain. Les auteurs qui ont abordé le texte sanscrit, s'il leur arrivait de s'intéresser à la version tibétaine, la cherchaient tout au plus dans la *traduction* de cette version par Foucaux datant de 1848 (!).

L'utilisation systématique de la version tibétaine originale pour établir de manière critique le texte de quelques fragments du *Lalitavistara* apparaît pour la première fois dans le *Śikṣāsamuccaya*¹⁶ (Ś) publié dans la même année que l'édition de Lefmann. C'est un témoignage indirect puisqu'il s'agit de l'édition des citations et non du texte original. Toutefois les deux passages continus du *Lalitavistara* cités par Śāntideva ont été édités par Cecil Bendall de manière beaucoup plus précise et soignée que ne l'ont fait pour le texte original Rajendralal Mitra et Lefmann. Après un très long laps de temps paraissent quasi simultanément de nouvelles éditions de très brefs fragments par Helmer Smith et Franklin Edgerton; chez les deux auteurs le texte est établi selon les critères les plus stricts y compris la comparaison avec le tibétain. Helmer Smith a réédité le texte entier du deuxième poème du cinquième *parivarta* dans ses *Retraktionen rhythmicae*¹⁷ (R) et un fragment plus court dans *En marge du voca-*

Mañjuśrīmūlakalpa et déjà le *Vinaya* du Gilgit sont tout autant mûrs pour la révision. Il faudrait y ajouter en premier lieu *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* dont l'édition par Kern-Nanjio demande encore plus de corrections que le *Lalitavistara* de Lefmann (cf. Willy Baruch, *Beiträge zum Saddharmapuṇḍarīka*. IX, 100 pp., Leiden, 1938). Les éditions de Wogihara-Tsuchida et de Vaidya n'ont pas beaucoup amélioré le texte. Lors d'une éventuelle et très peu probable révision de ce texte fondamental il serait utile de prendre en considération l'existence de deux différentes traductions tibétaines étudiées en détail par Niels Simonsson dans *Indo-tibetische Studien. Die Methoden der tibetischen Übersetzer, untersucht im Hinblick auf die Bedeutung ihrer Übersetzungen für die Sanskritphilologie*. I. Uppsala, Almqvist & Wicksells Boktryckeri, 1957.

16. Edited by Cecil Bendall. Bibliotheca Buddhica I. St. Petersburg 1902 (Photo reprint: Mouton & Co., 's-Gravenhage, 1957; Osnabrück, Biblio Verlag 1970).

17. *Studia Orientalia*, editit Societas Orientalis Fennica, XVI, 5, Helsinki, 1951, pp. 4-10 du tiré à part.

*bulaire sanskrit des bouddhistes*¹⁸ (V). Edgerton a inclus dans son anthologie *Buddhist Hybrid Sanskrit Reader*¹⁹ (E) trois fragments nouvellement édités du *Lalitavistara* et a proposé de nombreuses émendations dispersées dans divers articles et dans son *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*. Dans tous les fragments susmentionnés²⁰ la comparaison avec la version tibétaine a passablement contribué à l'établissement du texte sanscrit.

Aucun des éditeurs ou traducteurs du texte sanscrit du *Lalitavistara* n'a pris en considération les versions chinoises. Il existait même au début une confusion considérable quant au nombre et aux titres de ces versions. Dans l'Introduction à sa traduction de 1848 (pp. XV, XVI) Foucaux, en se référant à Stanislas Julien, mentionne quatre traductions. Ce nombre fut par la suite réduit à trois dont le *Fo pen hing king*²¹ serait selon Nanjio le plus ancien. Il y eut également la confusion avec un texte bien connu le *Fo pen hing tsi king*, traduit en 1875 par Samuel Beal sous le titre *The Romantic Legend of Sakya Buddha* et constituant également une sorte de biographie du Buddha²². Il ne resta finalement que deux textes chinois

18. *Orientalia Suecana*, Uppsala, vol. II, Fasc. 2/4 (1953), p. 128 et vol. III, Fasc. 1 (1954), pp. 31-32.

19. New Haven 1953.

20. Voici le détail de ces fragments qui peuvent être considérés comme l'amorce d'une véritable nouvelle édition critique du *Lalitavistara* (la pagination est selon l'usage général celle de l'édition de Lefmann):

Parivarta 5, str. 16-35, pp. 45.1-46.18	R, pp. 4-10 du tiré à part.
Parivarta 13, str. 69-91, pp. 173-175	Ś, pp. 203.14-206.10
Parivarta 13, str. 95-117, pp. 175-177	Ś, pp. 237.5-214.8
Parivarta 14, str. 1-15, pp. 186.21-192.14	E, pp. 13-15
Parivarta 23, str. 26-29, pp. 361.16-362.10	V, (vol. III!), pp. 31-32
Parivarta 23, str. 30, p. 362.11-14	V, (vol. II!), p. 128
Parivarta 26, prose, pp. 407.12-408.20	E, pp. 20-21
Parivarta 26, prose et str. 31-38, pp. 416.15-420.10	E, pp. 22-25

Seuls les passages continus ont été pris ici en considération. Les émendations isolées ont dû être omises.

21. Stanislas Julien signale que ce texte porte également le titre abrégé *Pi-sseu-to-lo* = *Vistara*.

22. A l'origine de cette confusion se trouve certainement le fameux passage de la fin du *Fo pen hing tsi king*: «Comment nommer ce sūtra? Les maîtres Mahāsāṅghika l'appellent *Mahāvastu*, les maîtres Sarvāstivādin l'appellent *Mahālalitavistara*, les maîtres Kāśyapīya l'ap-

reconnus comme de véritables traductions du *Lalitavistara* : le *P'ou yao king*²³ faite par Dharmarakṣa (Tchou Fa-hou) en 308 et le *Fang kouang ta tchouang yen king*²⁴ rédigée par Divākara en 683.

M. J. W. de Jong fut le premier à étudier ces deux traductions²⁵ et à montrer – en prenant comme exemple le célèbre épisode de la visite et de la prophétie d'Asita – le grand intérêt que ces traductions présentent pour la reconstruction de l'histoire du *Lalitavistara* : elles sont datées avec une précision parfaite et constituent les sources les plus anciennes qui nous ont été conservées. Le travail de M. de Jong dévoile les divergences considérables entre celles-ci ainsi qu'entre ces versions chinoises et l'édition habituellement acceptée du texte sanscrit (S) dont la version tibétaine (T) ne s'écarte que dans les détails. L'examen systématique de ces divergences permet de compléter l'enquête de M. de Jong et d'arriver à une vue plus précise de l'histoire du texte du *Lalitavistara*. Il résulte également d'un tel examen de toutes les sources qu'une révision assez radicale du texte sanscrit s'impose d'une manière évidente. J'essaierai de le montrer en limitant mon examen au même épisode que M. de Jong a traduit du chinois²⁶. Comme il s'agit d'un épisode célèbre de la biographie bouddhique ce choix nous permettra de faire des comparaisons avec les autres sources traitant le même sujet dont les plus importantes sont *Mahāvastu* II, 30.13–45.4 et le *Nālakasutta* pāli du *Suttanipāta*.

Le caractère disparate du *Lalitavistara* a été reconnu déjà par Foucaux : des contradictions, des divergences stylistiques et surtout de nombreuses

pellent *Buddhajātakanidāna*, les maîtres Dharmaguptaka l'appellent *Che kia meou ni fo pen hing* (= *Śākyamunibuddhacarita*), les maîtres Mahīśāsaka l'appellent *Vinayapiṭaka mūla*.» Il s'agit de divers textes dont le contenu est apparenté (biographie du Buddha et les *jātaka*) mais qui ne sont nullement identiques.

23. Taishō 186.

24. Taishō 187.

25. *Episode d'Asita dans le Lalitavistara*. Asiatica, Festschrift Friedrich Weller, Leipzig 1954, pp. 312–325.

26. Cet épisode est encadré dans le chapitre VII (*Janmaparivarta*) du texte sanscrit (pp. 101–112.2 de l'édition de Lefmann).

répétitions des mêmes épisodes racontés de manières différentes le prouvaient. Il est vrai que la présentation de certains épisodes d'abord en prose et ensuite encore une fois en vers est devenu un procédé presque constant dans les sūtra mahayanistes, mais dans les textes aussi anciens que le *Lalitavistara* il s'agissait plutôt du résultat de compilations plus ou moins maladroites de variantes primitivement indépendantes.

Ceci ressort nettement de la composition de l'épisode d'Asita²⁷. Vers la fin du *Janmaparivarta* nous trouvons dans les versions sanscrite et tibétaine le récit sobre et assez bref de la visite du ṛṣi Asita chez le roi Śuddhodana. Le roi refuse de montrer d'emblée le bébé Bodhisattva en invoquant le fait que celui-ci dort. Sur quoi Asita rétorque que les *mahāpuruṣa* ne dorment pas longtemps, car ils possèdent la vertu de rester éveillés (*jāgaraśīlās... bhavanti*). En fait, le Bodhisattva, par condescendance (*anukampā*) pour Asita donne un signe de réveil²⁸. La

27. M. de Jong signale (op. cit. p. 316) que le personnage de Naradatta, inconnu des versions les plus anciennes de l'épisode d'Asita mais constamment mentionné (souvent sous le nom de Nālaka) dans les rédactions ultérieures, apparaît dans la prose du *Lalitavistara* (aussi bien sanscrit-tibétaine que chinoise), mais ne figure pas dans la traduction chinoise de la variante versifiée (il n'en est pas question non plus dans le début de la variante poétique sanscrite et tibétaine; l'expression *cāsau (= Asita) svaśiṣyānvitaḥ* dans la strophe 7a serait selon M. de Jong une adjonction tardive ayant pour but d'adapter la variante versifiée à celle de la prose). On aurait ici (c'est-à-dire dans la variante poétique la plus ancienne préservée par le chinois) non seulement la preuve que les deux versions (prose et strophes) représentaient deux traditions indépendantes, mais aussi que la variante poétique était plus ancienne.

28. La variante indubitablement moins ancienne du *Mahāvastu* rend invraisemblables maints passages du récit par ses hyperboles; mais le motif du sommeil du Bodhisattva est ici exceptionnellement interprété de manière plus sobre que dans le *Lalitavistara*: «En ce moment le garçon se trouvait en état de concentration tranquille et l'on pensait qu'il dormait. Le roi dit au ṛṣi: «Seigneur, attendez un peu. En ce moment le garçon dort.» «Il ne dort pas, Majesté», répondit le ṛṣi. Le roi s'approcha du garçon et vit qu'il était éveillé. Il fut émerveillé par le ṛṣi et conclut que celui-ci devait posséder une grande force» (II, pp. 31-32).

Le motif du bébé dormant est totalement absent de la version pāli de la légende, il est en revanche persistant dans le *Lalitavistara*: simple anticipation par le jeu de mots *pratibuddha* → *buddha* dans la variante poétique (str. 13), il donne dans la version en prose le prétexte à l'allusion aux qualités du *mahāpuruṣa*, et aboutit à une véritable litanie en l'honneur du Bodhisattva, les 19 strophes d'inspiration nettement mahayaniste conservées uniquement dans la version chinoise la plus ancienne (cf. p. 5).

suite de l'histoire correspond à la variante pāli sauf qu'en prédisant à l'enfant son avenir glorieux le ṛṣi énumère en détail les 32 *lakṣaṇa* et les 80 *anuvyañjana*. Le récit est répété en vers (20 strophes). Le style de la variante versifiée est plus baroque, les détails descriptifs y sont beaucoup plus abondants, mais par exemple les considérations sur l'état toujours éveillé des *mahāpuruṣa* y manquent et l'énumération des *lakṣaṇa* et des *anuvyañjana* fait défaut. L'examen des versions chinoises montre que cette variante versifiée n'est pas homogène. Dans la traduction de Dharmarakṣa, la plus ancienne et l'unique qui conserve l'exposé versifié, l'épisode d'Asita est présenté en 31 strophes encadrées par deux passages en prose dont le premier est une courte introduction correspondant approximativement aux deux phrases initiales de l'épisode dans le texte sanscrit et le deuxième contient une énumération assez sommaire des *lakṣaṇa* (25 marques partiellement différentes de la liste de S et de T) et relate la prophétie et la tristesse d'Asita conscient qu'il ne sera plus de ce monde au moment où le Buddha enseignera la Voie du salut. Parmi les 31 strophes seules les 12 premières correspondent aux strophes initiales des versions S et T ; les 19 strophes qui suivent dans la traduction de Dharmarakṣa développent amplement le motif de l'impossibilité du sommeil pour un *Bodhisattva* (motif à peine effleuré dans les strophes 12 et 13 du texte S) et ne correspondent à aucun fragment S et T connu. De même, aucune version chinoise ne correspond aux strophes 13–20 du texte sanscrit.

Quant à la traduction de Divākara, postérieure de 375 ans à celle de Dharmarakṣa, elle reproduit fidèlement la prose du S et T, mais omet complètement les strophes ; la situation est donc inverse à celle de la traduction de Dharmarakṣa qui, en conservant plus de la moitié des strophes, ne retient de la prose qu'une brève introduction.

Un tableau montre clairement le rapport entre les trois étapes de la formation du texte (la traduction tibétaine²⁹ a été faite sur la version du

29. Le colophon mentionne les *lotsaba* suivants pour le *Lalitavistara* : Jinamitra, Dānaśīla, Munivarma et Ye-śes-sde. La traduction aurait donc été faite au premier quart du 9^e siècle.

texte sanscrit déjà cristallisé dans la forme que les manuscrits nous ont transmise) :

	A	B	C	D	E
Dharmarakṣa, 308	prose		str. 1-12	str. 13-31	prose
Divākara, 683	prose	prose			
S et T, 800-825	prose	prose	str. 1-12		str. 13-20

On voit clairement qu'à l'exception de la courte introduction A (2 phrases) aucun fragment de l'épisode d'Asita n'est commun à la fois à ST et aux deux versions chinoises. Divākara ne traduit que la prose de la version originale et, quant à la traduction de Dharmarakṣa, le fragment D ne correspond à aucun autre texte connu, le passage E traite les mêmes sujets que les strophes 13-20 de ST mais ne constitue nullement la traduction de celles-ci. Ainsi, de toute les versions sanscrites connues aujourd'hui de l'épisode d'Asita seules les strophes 1-12 semblent remonter à la variante utilisée par Dharmarakṣa au début du 4^e siècle. Il est donc intéressant de les comparer également dans les détails. M. de Jong remarque (*op. cit.* p. 313) que ces 12 strophes du texte de Dharmarakṣa «sans être littéralement identiques aux douze strophes formant le début de la version poétique du texte sanskrit relatent toutefois les mêmes événements». Je dirais que la correspondance strophe par strophe est ici suffisamment évidente pour qu'on puisse parler d'une véritable traduction. Les divergences considérables entre les deux versions sont du même genre que celles qu'on trouve dans les autres traductions de Dharmarakṣa. Dans ce cas particulier le traducteur avait la tâche difficile de réduire les très longues strophes sanscrites (*śārdūlavikrīḍita*) aux stances chinoises de vingt mots. Plutôt que de résumer le texte original Dharmarakṣa préférait traduire (parfois même de manière plus développée que l'original) les points saillants de chaque strophe. On trouve dans la version chinoise parfois des expressions et même des motifs qui manquent dans le texte sanscrit. C'est un trait fréquent chez Dharmarakṣa. Il s'agit parfois d'une interprétation erronée du terme sanscrit par

le traducteur, dans d'autres cas on a le droit de supposer une leçon différente dans la source de Dharmarakṣa ; il ne faut pas exclure non plus des improvisations libres que ce traducteur se permet souvent. On verra toutefois que même une traduction aussi libre et incomplète peut être utile pour la critique du texte sanscrit.

Reste à examiner la contradiction fondamentale entre les deux versions chinoises dont une correspond à la variante versifiée et omet pratiquement le récit parallèle en prose, et l'autre, au contraire, laisse tomber le développement poétique. Dans les deux cas la répétition est évitée. Il est toutefois très peu probable que Dharmarakṣa ait délibérément omis le récit en prose, beaucoup plus facile à traduire que les strophes ; il semble bel et bien que sa traduction reflète une version sanscrite de son époque. Le récit en prose tel que nous le connaissons par S et T devait déjà exister au 7^e siècle, puisqu'il est très fidèlement reproduit par Divākara dans sa traduction chinoise. Pour cette époque deux hypothèses sont également plausibles : a) à côté de la variante plutôt poétique connu par Dharmarakṣa, un exposé plus sobre et systématique (liste classique des 32 *lakṣaṇa*) en prose, a été élaboré ; c'est le texte traduit par Divākara ; la fusion des deux variantes telle que nous la connaissons par S et T ne s'est produite qu'entre le 7^e et 9^e siècle, ou b) cette compilation existait déjà au 7^e siècle, mais Divākara fit la même chose que Foucaux dans sa traduction du *Rgya-cher-rol-pa* (cf. la note 30) : pour éviter la répétition il ne traduisit pas les strophes.

J'ai déjà signalé que la version tibétaine correspond exactement au texte sanscrit pour autant qu'il s'agisse de la forme générale de l'œuvre³⁰.

30. Cependant dans la traduction de Foucaux (cf. note 3) la version tibétaine ressemble à celle de Divākara, car les strophes n'y figurent pas. On trouve l'explication de cette omission dans l'épisode suivant et final du *Janmaparivarta*, celui de l'hommage des dieux au Bodhisattva, qui, dans le texte sanscrit est également relaté deux fois, en prose et en vers. Au sujet de ces vers Foucaux dit dans une note à la p. 112 : «Le texte original a ici une répétition en vers, et à peu près en mêmes termes, du récit de la visite des dieux» et il donne, dans la note, la traduction de ces strophes, incomplète mais suffisante pour montrer que le récit n'est ici guère conté «à peu près en mêmes termes». C'est sûrement pour la même

En revanche, les divergences de détails entre cette version et le texte de Lefmann sont importantes. Dans quelques cas ce sont les fautes des *lotsaba*; mais beaucoup plus souvent ces divergences dénoncent les fausses leçons acceptées aussi bien par Rajendralal Mitra que par Lefmann. Il est frappant que les détracteurs de l'édition de Lefmann n'ont trouvé presque rien à corriger dans les 20 strophes concernant l'épisode d'Asita; pourtant c'est là que l'on trouve des incongruités qui sautent aux yeux et qui se laissent dans la plupart des cas assez facilement corriger avec l'aide de la version tibétaine.

Dans la nouvelle édition de ces 20 strophes³¹ je me sers, comme Helmer Smith et Edgerton l'ont fait, uniquement des variantes signalées par Lefmann³²; dans quelques cas le texte tibétain (publié ici d'après le Kanjur de Pékin³³) suggère des conjectures non attestées dans la tradition manuscrite connue de Lefmann. L'édition critique qui suit serait à ajouter à la liste signalée dans la note 20 en tant qu'une contribution de plus à une future édition. Les textes sanscrit et tibétain sont suivis de la traduction qu'il omet la traduction de la variante en vers de l'épisode d'Asita, mais il oublie de le signaler dans une note et d'y traduire les strophes omises.

Dans la traduction du texte sanscrit (cf. note 7), en se conformant certainement à l'édition de Rajendralal Mitra, Foucaux n'omet plus les répétitions en vers. Il traduit donc la variante versifiée de l'épisode d'Asita (pp. 99-102) et ajoute dans la note 1 de la p. 99: «Ce qui suit est la répétition en vers de ce qui a déjà été raconté en prose. Tout porte à croire que ces Gâthâs sont extraites d'une vie du Bouddha, écrite en vers, antérieurement au Lalita Vistara.» On remarque cependant un fait curieux dans les notes critiques à la traduction du texte sanscrit publiées dans le deuxième volume (AMG, XIX, 1892): celles-ci renvoient souvent à la version tibétaine, bien sûr à son édition par l'auteur. Or, on ne trouve aucune référence au texte tibétain pour les 20 strophes de l'épisode d'Asita (et pourtant celles-ci auraient permis à Foucaux d'éviter maintes difficultés de traduction). Aurait-il oublié – après 36 ans – qu'il avait délibérément omis ces strophes dans son édition et traduction du texte tibétain, ou bien cette omission serait-elle involontaire et Foucaux aurait-il sauté un feuillet en lisant son xylographe? De toute façon la version tibétaine de ces 20 strophes est publiée pour la première fois dans le présent article.

31. Elles correspondent à Lefmann 108.10-112.2 et Vaidya 76.15-79.6.

32. J'opère un tri dans la liste trop compliquée des variantes signalées par Lefmann. J'utilise les mêmes sigles (expliqués par Lefmann dans l'introduction à son 2^e volume), auxquels il faut ajouter: T = tibétain, P = Kanjur de Pékin, M = éd. de Rajendralal Mitra et V = éd. de Vaidya. Mss. signifie: «plusieurs manuscrits».

33. *Mdo sna-tshogs* Ku 1.

tion de Foucaux, modernisée et remaniée conformément aux changements du texte, et des notes qui prennent en considération également la version chinoise de Dharmarakṣa. Pour la traduction de cette version je renvoie à J. W. de Jong, *op. cit.* pp. 316–318.

1. *dr̥ṣṭvā devagaṇān nabhastalagatān buddhasvarodgāriṇaḥ*
devar̥ṣīr Asito 'drikandaragataḥ pr̥tiṃ parām prāptavān
Buddho nāma padaṃ kim etad iha bhoḥ harṣāvahaṃ prāṇinām
prahlādaṃ mama kāya eti sukhitaṃ śāntaṃ ca cittaṃ paraṃ

- a) A *°talagatā*; mss. et éditions *°śravodgāriṇaḥ*, BH *°śravodgāriṇāḥ*
 b) SBH *Asito devar̥ṣir*, L *°devar̥ṣi*; tous les mss. (sauf A et H) *himācara*, H *himācala*, la leçon de A (*a*) *drikandaragataḥ*, acceptée par Lefmann, est confirmée par T; mss. *pr̥tiparām*
 c) A *var̥ṣāvahaṃ*; *bhoḥ*, attesté par tous les mss. est justifié en pause métrique, la correction *bho* par Vaidya est donc superflue
 d) H *prāhlādaṃ*; A *eti cittaṃ ca śāntaṃ*; H *parām*

lha-yi tshogs-rnams nam-mkha'i ños-la gnas-te sañs-rgyas sgra sgrogs-pa
lha-yi drañ-sroñ naq-po ri-sul-gnas-pas mthoñ-nas dga' mchog thob
'di-na srog-chags-rnams-kyi dga'-skyed sañs-rgyas śes bya'i tshig 'di ci
bdag-gi lus kyañ rab-sim-gyur-ciñ sems bde mchog-tu źi-bar-gyur

- a) P. *nam-kha'i*

2. *kim devo nv asuro 'thavāpi sa bhaved garuḍo 'thavā kinnaraḥ*
Buddho nāma kim etad aśrutapadaṃ pr̥tikaraṃ modanaṃ
divyā cakṣuṣa prekṣate daśa diśaḥ śailān mahīm sāgarān
bhūyaḥ paśyati cādbhutaṃ bahavidhaṃ bhūmau girau sāgare

- a) M et Lefmann lisent *tv* au lieu de *nv*, cette faute fut déjà corrigée par Speyer;
 A *cāpi* pour *'thavāpi*; H *bhaveta*
 c) L *śailyā mahī*; H *mahī sāgalām*, A *sagalān*

de lha'am 'on-te lha-min yañ-na nam-mkha'i ldiñ-ñam mi-'am-ci
sañs-rgyas śes-bya dga'-dañ-mos-byed tshig 'di sñon-chad-ma-thos ci
lha-yi miq-gis phyogs bcur ri dañ sa dañ rgya-mtsho-rnams-la bltas
phyis yañ sa ri mtsho-la rmad-du-byuñ-ba rnam-pa sna-tshogs mthoñ

3. ābheyam pravirājate surucirā prahlādayantī tanum
jātās caiva yathā ḥi śailāsikhare snigdhāḥ pravāḍāṅkurāḥ
vr̥kṣās caiva yathā supuṣṭapabharitā nānāphalair maṇḍitāḥ
suvyaktam tribhave bhaviṣyati laghum ratnodbhavaḥ śobhanaḥ

b) H *jātacaiva*, mss. *jātas caiva*; M et V *pravāla*° ce qui est une sanscritisation classique, contraire à la forme usuelle de sanskrit bouddhique

d) mss. et Lefmann *laghu*, M *kṣaṇād*

'od-gsal mdzes-pa lus-la sim-byed 'di ni rab-tu-bzañ-snañ-ziñ
ji-ltar ri-yi rtse-mo-rnams-su byi-ru'i myu-gu 'thon-gyur-la
śiñ-ljon-rnams kyañ me-tog-bzañ-rgyas sna-tshogs 'bras-bus rgyan-gyur-las
srid-pa-gsum-du dkon-mchog dam-pa myur-du 'byuñ-bar śin-tu-gsal

b) P *ri'i*

4. bhūmir bhāti yathā ca pāṇisadr̥śā sarvā samā nirmalā
devās caiva yathā prahr̥ṣṭamanasaḥ khe bhrāmāyanty ambarān
yadvat Sāgaranāgarājanilaye ratnāḥ plavante 'dbhutāḥ
suvyaktam jinaratna Jambunilaye dharmākarasyodbhavaḥ

a) A *nirmalāḥ*

b) A *ambarāt*

c) H *pluvante*, A *plavati adbhutāḥ*

sa 'di thams-cad mñam-ziñ dri-med lag-mthil bzin-du snañ-ba dañ
lha-rnams dga'-ziñ nam-mkha'i dkyil-na gos-kyi g-yab-mo 'byin-gyur-la
klu-rgyal rgya-mtsho'i gnas-kyi steñ-na rin-chen rmad-'byuñ 'phyo-ba-las
'dzam-bu'i gliñ-du rgyal-ba'i dkon-mchog chos-kyi 'byuñ-gnas nes-par-gyur

d) P *rgyal-po'i*

5. yadvac chānta-m-apāya duḥkhavigatāḥ sattvās ca saukhyānvitāḥ
yadvad devagaṇā nabhastalagatā gacchanti harṣānvitāḥ
yatha ca snigdharavaṃ manojña śṛṇuyāṃ divyāna saṃgītināṃ
ratanasyā iha p^rādubhāvu t^ribhave 'vaśyaṃ nimittā ime

a) mss. sauf A *chāntāmapāya*, M et Lefmann *chānta apāya*; A *sarvas ca*

b) H *nabhastale*

c) mss. et M *yathā ca*; H *rava*; mss. *manojñaṃ*; mss. (sauf S) et Lefmann
śṛṇuyā, L *śṛṇume*; M *divyānu*

d) mss. et M *ratanasyeha*, Lefmann *ratanasya iva*; mss. et éditions *prādurbhāvu*;
mss. et M (à la place de 'vaśyaṃ) *yasya*, Lefmann *yasyā*

ñan-soñ zi-ziñ sduḡ-bsñal-bral-te sems-can-rnams-ni bde-ldan-la
lha-yi tshogs-rnams nam-mkha'i dkyil-la dga'-dañ-ldan-pa rgyu-ba dañ
ji-ltar lha-yi glu-dbyaṅs sgra-sñan yid-du-'oñ-ba graḡ-pa-las
srid-pa-gsum 'dir dkon-mchog 'byuñ-'gyur de-yi ltas-su gdon-mi-za

a) P *bder-ldan*

6. Asitaḥ prekṣati Jambusāhvayam idaṃ divyena vai cakṣuṣā
so 'drākṣit Kapilāhvaye puravare Śuddhodanasyālaye
jāto lakṣaṇapuṇyatejabharito nārāyaṇasthāmavān
drṣṭvā cāttamanā udagramanasah sthāmāsya saṃvardhitam

c) M *jātaṃ ... °bharitaṃ ... sthāmavat*

d) mss. et Lefmann *°vardhitaḥ*, S *°vardhitāḥ*

'dzam-bu'i gliñ 'dir drañ-sroñ nag-pos lha-yi mig-gis rnam-bltas-na
ser-skya'i groñ-na rgyal-po zas-gtsaṅ groñ-khyer dam-pa yod-pa der
mthu-chen-mthu-ldan mtshan-dañ-bsod-nams-gzi-brjid-rgyas-pa-bcas-pa
mthoñ

mthoñ-nas dga'-mgu-raṅs-śiñ bde-ba'i yid skyes mthu yañ skyes-par-gyur

7. udyuktas tvarito 'tivismitamanā cāsau svaśiṣyānvitaḥ
 āgatvā Kapilāhvayaṃ puravaram dvāre sthito bhūpateḥ
 anubaddhā bahup'āṅikoṭinayutā drṣṭvā ṛṣir jīrṇakaḥ
 avacī dvāra^stha rajña vedaya laghum dvāre ṛṣiḥ tiṣṭhati

b) S et M *āgātyā*; A *°hvaye*; mss. et éditions *dvāri*

c) mss. *koṭī°*; mss. *ṛṣiḥ*; A *jīrṇakaṃ*, M *jīrṇako*

d) S *abravīt sārathiḥ*; mss. et éditions *sārathi*; SHL *rajñah*, B *rajñe*;
 mss. *nivedaya*, H *vivedaya*; SH *ṛṣi*, M *ṛṣis*

de-nas ño-mtshar-rñed-de rañ-gi slob-ma-lhan-cig riñs-su doñ
phyin-nas ser-skyar-brjod-pa'i rgyal-po'i groñ-khyer mchog-gi sgor
'dug-ste

zabs-'briñ srog-chags-bye-ba-khrag-khrig mañ-po drañ-sroñ des mthoñ-nas
sgo-pa de-la smras-pa chab-sgor drañ-sroñ phyin ces myur-du gsol

d) P *byin* pour *phyin*

8. śrutvā cāsu p^raviśya rājabhavanaṃ rājñas tam ākhyātavān
 dvāre deva tapasvi tiṣṭhati mahān jīrṇo ṛṣir jarjaraḥ .
 so cāpī abhinandate ṛṣivaraḥ prāveṣṭu rājño grhaṃ
 ājñā dīyatu tāva pārthivavarā demi praveśaṃ tasā

a) M *rājñe*; mss. et M *tathākhyātavān*

b) mss. *tapasvī*; H, M *mahājīrṇo*

c) mss. et M *cāpi*

d) H om. *tāva*; H *dāmi*; S *pradeśaṃ*; B, H *tava*, Lefmann *tayā* (V *tasā*)

de mñan myur-du pho-brañ nañ phyin rgyal-po-la ni de bsñad-pa
lha cig drañ-sroñ rgan-'khogs dka'-thub chen-po-can zig chab-sgor mchis
drañ-sroñ mchog de rgyal-po'i pho-brañ nañ-du mchi-bar dga' zes mchis
rgyal-po-chen-po nañ-du-gtañ-ñam mi gtañ bdag-la bka'-stsal gsol

a) P *bsñed*

b) P *khogs*

9. sthāpyā cāsanam asya cāha nṛpatiḥ gaccha praveśam dada
Asitaḥ dvāra^s thavākya ś^rutva muditaḥ prītyā sukhenānvitaḥ
śītam vāri yathābhikāṅkṣi tṛṣṭito bhukṣārdito cāsanam
tadvat saukhyabhinandito ṛṣivaraḥ taṃ draṣṭu sattvottamam

- a) mss. *sthāpya*; M *nṛpatir*
b) mss. et éditions *sārathivākya*
c) M *bhuktvārdito* (non signalé par V), Lefmann *bhuktvārdito*
d) Lefmann *sukhyo*; B, H, L et M *abhinandate*; M *ṛṣivaras*; H *sattvottamo*

*de-nas de-yi stan btiñ rgyal-pos khyod soñ nañ-du-bos źes sgo
drañ-sroñ naq-pos sgo-pa'i tshig thos dga'-mgu-bde-dañ-ldan-par-gyur
skom-pa bsil-ba'i chu 'dod bkres-pas gduñs-pa zas-la mos-pa ltar
drañ-sroñ dam-pa de yañ sems-can mchog de mthoñ-du mñon-par-dga'*

- a) P *źes bsgo*
b) P *bsgo-ba'i*

10. jaya bhoḥ pārthiva ity uvāca mudito cāyum ciram pālaya
vṛddhiṃ kṛtvā niṣaṅga dāntamanasaḥ śāntendriyaḥ sūrataḥ
rājā vai abhivādya taṃ munim ṛṣiṃ provāca kiṃ kāraṇam
āgāmas tava pārthivendranilaye tad brūhi śīghram mune

- a) mss. *cāyus*
b) S *kṛtvā*; B, H *kurvan*; A *śūrataḥ*
c) mss. *rājā taṃ*; H *abhivādyaṃ*; A *caivaninṛtaṃ provāca*; S, L *vai munibhṛtaṃ*;
L *muninṛtaṃ*, B *sunibhataṃ*, H *sunivṛtaṃ*, M *munivaraṃ*, Lefmann *sunibhṛtaṃ*
d) mss. *āgamas*; H *tad va*; M *yad brūhi*

*rgyal-po rgyal-gyur sku-tshe riñ bsruñ gsol źes dga'-bas de-skad smras
sñan-par-brjod-nas yid-dul dbañ-po-zi-ziñ des-pa stan-la 'dug
rgyal-pos gus-par smra-byas drañ-sroñ-thub-pa de-la tshig brjod-pa
rgyal-po'i pho-brañ 'dir 'byor rgyu ci thub-pas bdag-la myur-du gsuñs*

- c) P *grus-par*
d) *byor*

11. putras te vararūpa pāramigato jāto mahātejavān
dvātrimśadvaralakṣaṇaiḥ kavacito nārāyaṇasthāmavān
taṃ draṣṭuṃ hi mamepsitaṃ narapate Sarvārthasiddhaṃ śīsuṃ
ity arthaṃ samupāgato 'smi nṛpate nāsty anya kāryaṃ mama

c) A narapateḥ; mss. et M sutam, A śisu

d) S nāsti anya

*khyod-kyi sras bltams gzugs-mchog pha-rol-phyin-ciñ gzi-brjid-che-
dañ-ldan*

*mthu-chen-mthu-ldan mtshan-rab sum-bcu-gñis-kyis kun-nas-brgyan
mña'-ba*

*rgyal-po khyod-sras thams-cad-don-grub de ni mthoñ-bar bdag dga'-ste
de-slad 'dir mchis rgyal-po bdag-la 'tshal-ba gzan ni yod ma mchis*

a) P bltam

b) P om. mthu-ldan

12. sādhu svāgatu yācase kila-m-itaḥ prīto 'smi te darśanāt
eṣo 'sau śayitaḥ kumāra varado draṣṭuṃ na śakyo 'dhunā
sādhū tāva muhūrtam āgamay'ihā yad drakṣyase nirmalaṃ
candram vā yatha pūrṇamāsi vimalaṃ tārāṇair maṇḍitaṃ

a) M kila itaḥ

b) H tad eṣo

c) mss. M sādhus; mss. tāvan; S āgamayehi ayam drakṣyase, B H āgamayaheyam
drakṣyase, L āgamayoho yad, Lefmann āgama ihā

*legs-so legs-par-byon-te mñel-tam ma mñel khyod mthoñ bdag dga'o
mchog-sbyin gzon-nu de ñal da-ltar blta-ba'i skabs ni ma mchis-kyis*

re-žig yud tsam gzes dañ 'dir ni zla-ba ña-ba dri-med-pa

skar-ma'i tshogs kyis brgyan-pa 'dra-ba'i dri-ma-med-pa gzigs par 'gyur

a) P leg-so

c) P. re-šig

d) P dri-med

13. yada cāsau pratibuddha sārathivaraḥ paripūrṇacandraprabhaḥ
tada rājā pratigṛhya vahnivapuṣaṃ sūryātirekaprabhaṃ
hantā paśya ṛṣe nṛdevamahitaṃ hemāgrabimbopamaṃ
Asito dr̥ṣṭva ca tasya tau sucaraṇau cakrāṅkitau śobhanau

a) L *yac ca pratibuddha*, M *yad vā 'sau*

c) A *nṛntadevamahitaṃ*

d) mss. et Lefmann *dr̥ṣṭa* (V corr. *dr̥ṣṭva*); H *to sacaraṇau cakrāntitau*

*gañ tshe kha-lo-sgyur mchog zla-ba-rgyas-pa'i 'od mña' de sad-pa
de tshe rgyal-pos 'od-'bar-gzugs 'chañ ñi-las-'phags-'od de blañs-te
'di-ltar drañ-sroñ lha-mis-mchod-pa gzer-mchog-gzugs-ldan da gziqs-śig
drañ-sroñ-nag-pos de-yi rkañ-pa mdzes-pa 'khor-lo'i-mtshan-can mthoñ*

b) P *gñis-las-'phags-'od bde*

P *gser*

14. pratyutthāya tataḥ kṛtāñjalipuṭaś caraṇāni so vandate
aṅke gṛhya mahātma śāstrakuśalo nidhyāyataḥ prekṣate
so 'paśyad varalakṣaṇaiḥ kavacitaṃ nārāyaṇasthāmavaṃ
śīrṣaṃ kampa sa vedaśāstrakuśalo dve tasya paśyad gatī

a) mss., Lefmann, V *°puṭo*

b) L *aṅko*; mss., Lefmann, V *nidhyāyato*

d) mss. M *paśyaṃgatī*, *paśyaṅgatī*

*de-nas lañs-te thal-mo sbyar-nas rkañ-pa gñis-la phyag-'tshal-te
bdag-ñid-chen-po bstan-bcos mkhas-pas pañ-du blañs-nas bsams śiñ bltas
des ni mthu-chen-mthu-ldan mtshan-gyi mchog-gis brgyan-pa mthoñ-gyur
nas*

mgo lcogs rig-byed-bstan-bcos-mkhas-pa des ni de-la rnam gñis mthoñ

d) P *mgo gcogs*

15. rājā vā bhavi cakravarti balavān buddho va lokottamaḥ
 bāṣpaṃ tyakta sudīnakāyamanaso gambhīra niśvasya ca
 udvignaś ca babhūva pārthivavaraḥ kim brāhmaṇo roditi
 mā vighnaṃ khalu paśyate 'yam Asitaḥ Sarvārthasiddhasya me

- a) M *buddhaś ca*, mss. *buddha vā*
- b) A, M *tyaktvā*; H *sudina*^o
- c) H *udvinaś*; H *pārthivavare*; mss. M *roditi*
- d) A *vignam*; H om. *me*

stobs-ldan 'khor-los-sgyur-ba' i rgyal-ba' am sañs-rgyas 'jig-rten
gtso-bor gyur
śin-tu-mi-dga' -lus-dañ-semś-kyis mchi-ma blags-te śugs-riñ phyuñ
rgyal-po mchog-kyañ śñañs-par-gyur-nas bram-ze ci-slad bśums śes smra
drañ-sroñ naḡ-pos bdaḡ-gi thams-cad-don-grub bgeḡs śiḡ ma ḡziḡs-sam

- b) P *mchin* au lieu de *mchi-ma*
- d) P om. *thams-cad*

16. bhūtam vyāhara kiṃ nu rodiṣi ṛṣe śreyo 'tha kiṃ pāpakaṃ
 pāpaṃ nāsti na cāntarāya-m-īha bhoḥ Sarvārthasiddhasya te
 ātmānaṃ bahu śocamī narapate jīrṇo 'smi yaj jarjaraḥ
 yad ayaṃ bheṣyati buddha lokamahito dharmam yadā vakṣyate

- a) Lefmann et V lisent *kiṃ tu* bien que M lise correctement *kiṃ nu* et que cette faute ait été corrigée déjà par Speyer (cf. l'appareil à la strophe 2)
- b) A *bho*; H *to* au lieu de *te*
- c) S om. *yaj*; H *jārjaraḥ*
- d) A *dayā vakṣate*

drañ-sroñ ci-slad bśums mdzad dḡe sdiḡ ḡañ ḡziḡs bdaḡ-la mad-par ḡsuñś
khyod sras don-kun-grub-la bar-chad sdiḡ-tu-gyur-ba ma mchis-te
bdaḡ-la bdaḡ-ñid rḡas-śiñ 'di-ltar 'khogs-par-gyur ces mya-ñan-bḡyid
'di ni sañs-rgyas 'jig-rten mchog-'gyur chos kyañ yañ-dag-ston-par 'gyur

- a) P *med-par ḡsuñś*

17. na drakṣye ahu labdhaprītimanaso ity artha rodāmy ahaṃ
yasyā kāyi bhavanti lakṣaṇavarā dvātriṃśatir nirmalāḥ
dve tasyā gatayo na anya tṛtiyā jāniṣva evaṃ nṛpa
rājā vā bhavi cakravarti balavan buddho 'tha lokottamaḥ

- a) B, H *drakṣya*, mss., Lefmann, V *drakṣe*; M °*manasaṃ*
b) mss., Lefmann et V *dvātriṃśati*, M *dvātriṃśato*
c) B, H *tasya*, L *tasye*; H *nānyamṛta*°; M *jāniṣva*

bdag-gis dga'-ba-thob-pa'i yid-kyis mi mthoñ-ño zes de slad-du
'di-yi sku-la mtshan rab sum-bcu-rtsa-gñis dri-med mña'-ba-las
rnam-pa gñis-su 'gyur-te gsum-du ma mchis rgyal-po mkhyen-par-mdzad
'khor-los sgyur-ba'i rgyal-'gyur yañ-na sañs-rgyas 'jig-rten gtso-bor byon

18. nāyaṃ kāmaguṇebhir arthiku punar buddho ayaṃ bheṣyati
śrutvā vyākaraṇaṃ rṣeḥ sa nṛpatiḥ prītiṃ sukhaṃ labdhavān
pratyutthāya tataḥ kṛtāñjalipuṭaś caraṇāv asau vandate
devais tvaṃ svabhipūjitaḥ subalavān ṛṣibhiś ca saṃvarṇitaḥ

- a) mss., Lefmann, V *punaḥ*; A *bheṣyate*
b) M *prīti*; S *sukha*, M *sukhe*
c) A °*puṭa*, S, L °*puṭaś ca*, Lefmann, V °*puṭo*
d) H *saṃvarṇataḥ*, S *saṃvarṇitāḥ*

'di ni 'dod-pa'i yon-tan bzed-par mi 'gyur nes-par sañs-rgyas 'gyur
drañ-sroñ luñ-bstan de thos rgyal-po dga'-ziñ bde-ba thob-par-gyur
de-nas lañs-te thal-mo sbyar-nas rkañ-pa gñis-la phyags kyañ byas
stobs-mchog-ldan-pa khyod ni lhas mchod drañ-sroñ-rnams-kyis
bsñags-pa-ste

19. vande tvām varasārthavāha t' ibhave sarve jage pūjitaṃ
Asitaḥ prāha ca bhāgineya muditaḥ saṃśrūyatām bhāṣitaṃ
buddhabodhi yadā śrṇoṣi jagato varteti cakram hy ayaṃ
śīghram pravraja śāsane 'sya munaye tat prāpsyase nirvṛtiṃ

- a) M *tvā*; S *sārthavāhu*, M *sārthabāhu*; L *sarvaṃ*; M *jagat*
b) S, L *bhāṣitaḥ*, mss. Lefmann *bhāṣato*
c) M *jagate*; A *cakro*, M *cakre*
d) M *tvam prāpsyase*, S, H, L om. *se*

*srid-gsum kun-gyi 'gro-ba'i ded-dpon mchod-gyur khyod-la phyag-'tshal-lo
drañ-sroñ dga'-bas tsha-bo de-la smras-pa ña-yi gdam-ñag ñon
gañ tshe 'di ni byañ-chub sañs-rgyas 'gro-la 'khor-lo sgor thos-pa
de tshe myur-du thub-pa'i bstan-la rab-byuñ mya-ñan-'das-pa 'thob*

20. vanditvā caraṇau hy asau munivaraḥ kṛtvā ca prādakṣinaṃ
lābhā te nṛpate sulabdha vipulā yas tādrśas te sutaḥ
eṣo loka sadevakam samanujam dharmeṇa tarpeṣyati
niṣkrāmaṃ Kapilāhvayād ṛṣivaro 'raṇye sthitaḥ svāśrame

- a) S, L *pradakṣinaṃ*
b) mss. *lābhās*; mss. Lefmann, V *yasyedrśas*, B *yasyādrśas*
c) A *tarpeṣyate*
d) L *'raṇyo*; A *sthitaś cāśrame*

*drañ-sroñ dam-pa de-yis rkañ-pa phyag-'tshal bskor-ba byas-nas ni
'di 'dra'i sras mña' khyod-kyis thob-pa rgya-chen legs-par-thob ces smras
'di ni 'jig-rten lha-dañ-mir-bcas chos-kyis tshim-par-mdzad-par-'gyur
drañ-sroñ mchog de ser-skya'i gnasnas byuñ-nas bdag-gnas dgon-par phyin*

- a) P *rkari la*

Traduction, basée sur celle de Foucaux mais sensiblement remaniée :

1. En voyant dans le firmament les troupes des dieux poussant des cris «Buddha»³⁴, le *devarṣi*³⁵ Asita³⁶, qui résidait dans une grotte de la

34. La correction °*svara*° est, malgré la leçon °*śrava*° de tous les mss., justifiée par le contexte (c'est le son qui frappe Asita et non pas le sens, car il se pose aussitôt la question «qu'est-ce donc ce mot?»); en plus *ud-gr-* signifie avant tout «crier, émettre le son, vomir»)

montagne, fut rempli de la plus grande joie. «Qu'est-ce donc ce mot < Buddha > qui apporte la joie aux êtres ici-bas ?» [s'interrogeait-il]. «Mon corps sent venir le bien-être et mon esprit éprouve le bonheur et l'apaisement suprême.»

et le tibétain *sgra* qui est la traduction classique de *svara*. Une troisième confirmation, bien que très indirecte, de cette conjecture, je la trouve dans la traduction chinoise de cette strophe. Celle-ci apparemment ne parle pas du «son: Buddha», ce qui d'ailleurs pourrait s'expliquer par les raisons d'économie, vu que le texte original, reprend ce motif dans la strophe suivante dans laquelle Dharmarakṣa en fait état. Cependant la première strophe contient en chinois cette étrange définition des dieux: *hing mao tseu kin sō* «dont le corps avait la couleur de l'or rouge», qui occupe la place de l'épithète *buddhasvarodgāriṇaḥ*. Le composé *hing mao* que M. de Jong traduit «le corps» correspond souvent au sanscrit *ākāra* avec la signification «forme, apparence». Je me permets de formuler l'hypothèse que Dharmarakṣa aurait lu dans sa source au lieu de *buddha-svarodgāriṇaḥ* quelque chose comme *babhrusvarṇākāriṇaḥ* ou *°ākārāḥ* ce qui n'est pas invraisemblable au point de vue paléographique et qui pourrait se traduire «ayant l'apparence or-rouge». Même si cette conjecture semble trop osée, il n'en reste pas moins le fait que le *kin* du texte chinois rend très probable la leçon *suvarṇa* ou *svarṇa* dans la source de Dharmarakṣa, ce qui à son tour appuie la conjecture °*svara*°. Le *sgra sgrog-pa* tibétain serait une habile traduction polyvalente correspondant aussi bien à °*svara*° qu'à °*śrava*°.

35. Au *devarṣīr*, confirmé par le T. *lha-yi drañ-sroñ*, correspond en chinois *sien fan* traduit par M. de Jong «le ṛṣi, le brahmacārin». Je proposerais *brahmaṛṣi*. Le «statut» d'Asita est dans le *Lalitavistara* flottant. En sanscrit, dans le récit en prose, il est *mahaṛṣi*, dans la variante versifiée *devarṣi*, dans T. et dans la traduction chinoise de Divākara (à une seule exception, au début, où il est désigné par *devarṣi*) on le nomme tout simplement *ṛṣi*. Rien ne s'oppose à ce qu'il soit *brahmaṛṣi* dans la version de Dharmarakṣa à moins que *sien fan* ne soit un essai maladroit de traduire *devarṣi*.

36. Dharmarakṣa transcrit le nom Asita étrangement par *A-yi-* (*t'eu*). On retrouve plus tard (strophe 6) le même caractère *yi* pour transcrire *-pi-* dans *Kia-yi* = *Kapi* (*lavastu*). Dans le cas du nom d'Asita on pourrait penser à une confusion graphique avec le caractère *che* servant souvent à transcrire *-śi-*. Mais cette hypothèse n'explique pas la confusion avec *pi*. On devrait plutôt attribuer ces étranges transcriptions à la confusion, dans le manuscrit sanscrit, des *akṣara yi, pi, śi* qui se ressemblaient dans les écritures indiennes de l'époque de Dharmarakṣa.

L'argument principal contre cette hypothèse est que, traducteur bouddhiste de grande renommée, Dharmarakṣa aurait dû bien connaître les noms de Kapilavastu et d'Asita. M. de Jong signale cependant une traduction aussi étrange par Dharmarakṣa d'un nom non moins célèbre, celui de Śuddhodana, rendu en chinois par les mots *Po-* (*tsing*) «blanc (pur)». Ici le raisonnement étymologique se laisse facilement reconstruire: Dharmarakṣa lisait Śuddhodāta avec *odāta* moyen-indien < *avadāta* «blanc». Si Dharmarakṣa ne connaissait pas la prononciation correcte de Śuddhodana, il pouvait tout aussi bien se tromper pour Asita et Kapilavastu. On trouve facilement des exemples analogues dans quelques-unes de ses traductions des autres textes.

2. «Serait-ce un dieu ou bien un *asura*³⁷, un *garuḍa* ou bien un *kinnara*? Qu'est ce que ce mot < Buddha > jamais encore entendu³⁸ et qui apporte la joie et le plaisir?»³⁹

Avec son œil divin (le *ṛṣi*) regarde dans les dix directions de l'espace, aux montagnes, à la terre, aux mers, et il voit encore plus de merveilles de toute sorte sur la terre, la montagne et la mer.

3. Voilà la lumière aux belles couleurs qui resplendit et réjouit le corps, et puisque des rameaux délicats⁴⁰ de corail poussent sur le sommet de la montagne de même que les arbres chargés de belles fleurs et ornés de fruits divers, il est clair que dans le triple monde aura bientôt⁴¹ lieu l'apparition splendide du Joyau⁴².

37. Le chinois *siu-louen* = *sura*. Il existe d'autres cas d'une telle transcription du mot *asura*.

38. *kim etad aśrutapadaṃ* confirme notre conjecture *svara* pour la première strophe: il s'agit bel et bien du son d'un mot, en plus, d'un mot jamais encore entendu par Asita. Pour quelqu'un qui ne connaît même pas le sens de ce mot, qui ressent simplement les effets bénéfiques de ce son, il n'est pas question de «gloire» (*śravas*) du Buddha. Pour créer une tension de surprise le poète commet une grave faute de logique: comment Asita qui connaît les 32 *lakṣaṇa* et sait prédire si le prince Sarvārthasiddha sera un Cakravartin ou un Buddha, comment peut-il ne pas connaître le sens du nom Buddha? On trouve dans le *Lalitavistara* d'autres incohérences du même genre.

39. La leçon de l'appareil critique de Taishō donne une traduction plus proche de l'original: «Serait-ce un dieu, un (*a*)*sura*, un *garuḍa*?» – réfléchissait-il (*wei tchen-t'o* = *cintām akarot*). «C'est le Buddha!» Ayant entendu (*śruta* au lieu de *aśruta*) ce mot, il fut apaisé (*ngan*) et se réjouit.» Par une telle traduction Dharmarakṣa essaie d'éviter l'incongruité que nous avons signalée dans la note précédente.

40. *snigdḥāḥ* n'est pas traduit en tibétain. Je garde la traduction «délicats» de Foucaux, mais il est possible également de comprendre «accrochés, collés» aux rochers où normalement rien ne peut pousser.

41. Lefmann maintient la leçon *laghu* de tous les manuscrits, bien que la métrique demande que la seconde syllabe de ce mot soit longue. Rajendralal Mitra, probablement pour cette raison, remplace *laghu* par *kṣaṇād*, ce qui est une conjecture non seulement tout à fait arbitraire (introduite peut-être déjà dans un des manuscrits de Calcutta par un copiste pédant), mais inutile, car le mètre devient irrégulier à la dixième syllabe du *Śārdūlavikrīḍita*. La solution est claire, exactement la même que celle de la strophe 7d où, en position tout à fait identique, on trouve dans les manuscrits la leçon *laghum*, forme du neutre adverbial connue en sanscrit hybride. L'identité des exemples aussi rapprochés est tellement évidente que je suis tenté de supposer que dans l'édition de Lefmann il s'agit d'une simple coquille. Plus surprenant est le fait que ce petit détail n'a été signalé par aucun des correcteurs si sévères de

4. Puisque la terre est lumineuse, toute plate comme la paume de la main, sans tache, puisque les dieux, le cœur rempli de joie, agitent des vêtements⁴³ dans le ciel, il est clair⁴⁴ que le Joyau du Jina, propagateur de la Loi⁴⁵, surgira dans le Jambunilaya comme les bijoux merveilleux flottent sur la demeure de Sāgara, roi des *nāga*⁴⁶.

5. Puisque les mauvaises destinées sont apaisées, la souffrance en ayant été éliminée, et que les êtres sont pleins de bonheur ; puisque les troupes des dieux dans le firmament vont et viennent avec joie, puisque je peux entendre le son doux et allant au cœur des chants divins, ce sont sûrement des signes de l'apparition du Joyau ici, dans le triple monde⁴⁷.

Lefmann et que la leçon *laghu* a été reprise par Vaidya. A ajouter ce *laghuṃ* à la liste de Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, 12.30.

42. Je renonce à restituer pour la traduction chinoise de cette strophe le cheminement de la pensée de Dharmarakṣa. Tout porte à croire qu'il n'a pas compris le texte, et qu'il s'agit d'une improvisation cherchant à apporter une certaine cohérence aux mots épars trouvés dans le manuscrit sanscrit. Une des raisons de l'embarras du traducteur était d'avoir interprété les deux *yathā* comme des conjonctions comparatives (traduites par *jo kan, jou yeou*), d'où la traduction de 3c : «comme les fleurs et les fruits doux des arbres.» A la fin de la strophe on retrouve *tribhava* (traduit par l'équivalent de *tridhātu*, mais c'est fréquent dans les anciennes traductions chinoises) et peut-être *śobhana* dans *tsouen*. L'origine des termes que M. de Jong traduit par «renommée» (*yaśas*) et «vertu» (*guṇa*) est énigmatique. Texte sanscrit corrompu? Fausse lecture *yāśas* pour *jāśas* et *guṇāḥ* au lieu de °(*ān*)*kurāḥ*? On pourrait traduire le vers b de la strophe chinoise : «ses vertus sont comme les hauts sommets de la montagne», ce qui aurait pu être suggéré par la lecture *yathā hi śailaśikharāḥ..... guṇāḥ*.

43. A juger d'après le dictionnaire d'Edgerton *ambara* n'est du genre masculin que dans le *Lalitavistara*. L'image des vêtements agités de joie par les dieux se retrouve, exprimée par le même verbe, dans le *Nālakasutta* 2 : *dussaṃ gahetvā bhamayatha*. Les traducteurs tibétains l'interprètent conformément à la coutume de leur pays : *gos-kyi g-yab-mo 'byin* «donnent les signes des appels avec les écharpes de leurs vêtements». Dharmarakṣa, qui a réussi à trouver dans la strophe précédente, purement descriptive, des termes religieux *yaśas*, *guṇa*, conçoit ici également le *bhrāmayati* dans le sens religieux «errer, se tromper», d'où la traduction *pou mi* «sans erreur» = *abhrānta*.

44. A noter que T traduit différemment les deux *svyaktam* : *śiñ-tu-gsal* «il est tout à fait évident» et *ñes-par-gyur* «il est devenu certain». Cf. encore la note 47.

45. Dharmarakṣa lit *dharmamārgasya* au lieu de *dharmākarasya*.

46. La demeure de Sāgara, roi des *nāga*, est l'océan ; c'est la raison pour laquelle les bijoux flottent. Dharmarakṣa traduit «roi de la mer», mais l'expression peut également signifier «le roi Sāgara».

47. Seul le dernier *pada* diffère dans notre édition de celles de Mitra et de Lefmann, mais les différences sont importantes : *iha*, bien attesté par les mss. et surtout par le T. 'dir, à la

6. Asita regarde avec son œil divin le pays appelé Jambu⁴⁸ et voit que dans la magnifique ville nommée d'après Kapila⁴⁹, dans la demeure de Śuddhodana⁵⁰, [un enfant]⁵¹ est né, doué de la force de Nārāyaṇa et possédant la plénitude⁵² des marques, des mérites et de la majesté. A cette vue [le ṛṣi] ressentit la joie, et la force de son esprit exalté se multiplia.

7. Excité, l'esprit saisi d'extrême admiration, il s'empessa d'y aller, accompagné de son disciple⁵³. Arrivé à la ville nommée d'après Kapila, il s'arrêta devant la porte du souverain⁵⁴. En voyant plusieurs *ṇayuta* de

place de la correction inutile *iva* de Lefmann. Le T. *de-yi* ne correspond pas à *yasyā*, mais à *ime* se référant à *nimittā* (dont on ne trouve le masc. pluriel que dans le *Lalitavistara*; d'autre part *ime* pourrait être également un neutre pluriel, cf. Edgerton, ... *Grammar*, 8.103 et 21.46). *Yasyā* est une conjecture de Lefmann imposée par le mètre. Les mss., selon l'appareil, ne donnent que *yasya*, adopté d'ailleurs par Rajendralal Mitra. Ce pronom est superflu dans la phrase; en revanche, rien ne correspond dans le texte sanscrit au T. *gdon-mi-za* «il n'y a pas de doute que...». Je propose de lire (*a*)*vaśyam* au lieu de *yasya*. L'avagraha est très souvent omis dans les mss. de même que l'anuvāra, les sifflantes sont régulièrement confondues, les akṣara *ya* et *va* sont presque identiques dans l'écriture des mss. népalais. Ainsi, corriger *yasya* en '*vaśyam* force moins le texte que la conjecture *yasyā* et correspond très bien au terme tibétain. Cet *avaśyam* serait le pendant des *svyaktam* des strophes précédentes.

La traduction chinoise de cette strophe est exceptionnellement précise. On pourrait tout à fait correctement traduire le début: «Ainsi que les mauvaises destinées sont apaisées et qu'il n'y pas de douleur...»

48. Dharmarakṣa traduit *t'ien hia* ce qui généralement signifie «le monde», mais ici correspond à Jambudvīpa.

49. En chinois *kia-yi* (cf. note 36).

50. T = à Kapilavastu, dans la magnifique ville du roi Śuddhodana».

51. Les textes sanscrit et tibétain ne spécifient pas qui est né. Quant au chinois, M. de Jong traduit: «il vit que l'enfant, qui lui (à Śuddhodana) était né, possédait les marques et les marques secondaires, / signes / du punya.» *hao* qui termine la phrase chinoise peut en effet correspondre à *anuvyañjana* «marque secondaire». Dans ce cas «l'enfant qui lui était né» serait exprimé uniquement par *cheng*, et le chinois non plus n'aurait pas spécifié qui était né.

Les éditeurs du Taishō signalent cependant à la place de *hao* la variante *tseu*. Je préférerais cette leçon: la phrase signifierait «il vit l'enfant né avec les *lakṣaṇa* et les *punya*» ce qui correspond beaucoup mieux au texte original où les *anuvyañjana*, dans le texte versifié, ne sont guère mentionnés.

52. *bharita* (vide Edgerton, ... *Dictionary*, sub verbo *bharati*) et T *rgyas-pa-bcas-pa* signifient «complètement rempli».

53. Cf. la note 27.

54. T = «devant la porte de la magnifique ville du roi».

koṭi de serviteurs (attachés au roi)⁵⁵, le vieux ṛṣi s'adressa au portier⁵⁶: «Annonce promptement qu'un ṛṣi se tient à la porte⁵⁷.»

8. [Celui-ci] l'ayant entendu entra aussitôt au palais du roi et lui rapporta ce qui suit⁵⁸: «A la porte, sire, se tient un grand ascète, un ṛṣi vieux et décrépît. Cet éminent ṛṣi désire⁵⁹ entrer dans le palais du roi. Que

55. Chinois = «une foule d'innombrables *koṭi*».

56. La conjecture que je propose contre le témoignage de tous les manuscrits consultés par les éditeurs peut paraître trop osée. Cependant le *sārathi* est encore moins justifié dans ce contexte. La situation demande un gardien de porte et, en effet, dans toutes les versions de la légende où l'épisode apparaît, la conversation a lieu avec le «portier» généralement désigné par les mots *dauvārika* ou *dvārapāla*. Tel est le cas également dans la variante en prose du *Lalitavistara*. T traduit aussi bien dans la prose que dans les strophes «portier». Dharmarakṣa utilise pour la première fois l'expression *ts'ing yi* «portant des vêtements bleus» ce qui désigne encore aujourd'hui les domestiques. Mais dans la strophe suivante il est clairement question du «préposé à la porte» (*men li*). Aucune version n'appuie donc le «cocher» qui n'a rien à faire dans cette situation.

Ma conjecture repose sur le choix d'un mot désignant le portier et ressemblant le plus à *sārathi*. Je ne trouve rien d'autre que *dvārastha*, terme qui ne pouvait entrer dans le cadre métrique que sous sa forme pracrite* *dvārattha* > *dāratha*. Lors de la sanscritisation du texte l'étrange *dvāratha* fut automatiquement remplacé par *sārathi*, bien connu en sanscrit et rentrant dans le mètre. Cette «correction» devait être assez ancienne, puisqu'on la trouve dans tous les mss., mais postérieure au début du 9^e siècle, vu qu'elle n'a laissé aucune trace dans la traduction tibétaine. Le *ts'ing-yi* pourrait éventuellement trahir l'embarras du traducteur chinois devant *dvāratha* inconnu; mais on pourrait y voir également le reflet des *anubaddhā pada* précédent où le terme n'a pas été traduit.

57. En chinois la fin de la strophe est différente. En m'écartant de la traduction de M. de Jong, je comprendrais plutôt: «il demanda: est-ce la belle (résidence) où le roi habite?»

58. Bien que la leçon *tathākhyātavān* soit plus régulière, je retiens, avec Lefmann, la *lectio difficilior*: *tam*, confirmée par *de* du T et qu'il faut interpréter comme l'acc. neutre sg.

59. L'ambiguïté sémantique du verbe *abhinandate* oscillant entre «être heureux, se réjouir» et «désirer» (cf. Edgerton, ... *Dictionary*, *sub verbo* *abhinandati*) se retrouve dans le verbe tibétain *dga'* utilisé normalement pour traduire *abhi-nand*; Foucaux trouve une solution élégante en français: «(il) se fait une joie (d'entrer dans la maison du roi)».

Dharmarakṣa, à première vue, semble également avoir opté pour le sens de «désirer», car la strophe 8 commence par les mots «je désire avoir une audience auprès du roi du pays». Toutefois, il s'agit ici des paroles d'Asita, d'un élargissement de sa demande qui, en S et T, fut exprimée à la fin de la strophe précédente. Dharmarakṣa la jugeant probablement trop laconique, incompréhensible ou peut-être franchement irrévérencieuse, lui substitua un discours plus conforme à l'étiquette chinoise: d'abord des compliments au sujet de la beauté de la demeure, ensuite une demande d'audience. Le reflet du verbe *abhinandate* se trouve dans la suite de la strophe; il y est reporté sur la personne du serviteur (désigné maintenant

votre ordre soit donné, ô grand souverain, et je lui⁶⁰ donne la permission d'entrer.»

9. Ayant fait placer un siège⁶¹ pour lui le roi dit : «Va et donne-lui la permission d'entrer.» Asita, en entendant les paroles du portier⁶², fut rempli de joie, de plaisir et de bonheur. Comme un homme altéré désire de l'eau fraîche et comme un homme tourmenté par la faim [désire] de la nourriture, ainsi l'éminent ṛṣi désirait le bonheur de voir le plus sublime des êtres⁶³.

plus exactement comme «portier») : «lorsque le portier eut vu le grand âge du ṛṣi, il fut rempli de joie et entra pour rapporter (cela) à Śuddhodana (désigné ici tout juste par *po* «blanc», cf. note 36)».

La manière la plus naturelle de traduire la fin de la strophe est celle que M. de Jong a adoptée : «Le roi ordonna à un serviteur (je préférerais : «messenger») de faire introduire (le ṛṣi).» Mais il est possible d'interpréter le texte de manière à la rendre plus proche de l'original. Il faudrait dans la phrase précédente remplacer le *po* par la variante signalée *yue* et traduire : «le portier ... entra pour rapporter ce qui suit : ô roi, donne l'ordre à ton messenger de faire entrer (le ṛṣi).»

60. *tasā* (= *tasya*) n'a pas été retenu par Lefmann qui probablement ne connaissait pas bien ce génitif-datif, pourtant assez usuel, du sanscrit hybride; il lui préféra la leçon bien moins naturelle *tayā* (instrumental fém. qui devrait se référer à *ājñā*?)

61. T = «étaler une natte».

62. Les mss. sanscrits ont tous *sārathi*, cf. note 56.

63. La deuxième moitié de cette strophe présente un des meilleurs exemples des difficultés qu'un faux déchiffrement d'un seul mot peut causer. Foucaux déploie, dans sa traduction du texte sanscrit, une véritable acrobatie pour obtenir un sens plus ou moins satisfaisant, pourtant sans succès : «... comme l'homme altéré qui désirait de l'eau fraîche et l'affamé après avoir pris de la nourriture. Telle fut la joie qu'éprouva le meilleur des Richis, à voir le plus élevé des êtres.»

Cet exemple mérite d'être examiné en détail. Malgré l'habileté de Foucaux on constate facilement que les éléments de la triple comparaison ne se correspondent pas : l'homme altéré qui *désire* de l'eau fraîche (mais ne l'a pas reçue), l'homme affamé qui a mangé (qui donc ne désire plus la nourriture) servent de comparaison au ṛṣi qui éprouve la joie à voir le Bodhisattva. Seul le second membre de la comparaison, celui de l'homme affamé ayant pris la nourriture, correspond à ce que voudrait dire l'auteur. D'autre part, nous savons qu'Asita n'a pas encore vu le Bodhisattva, et nous venons de montrer dans la note 59 que le verbe *abhinandate* dans ce texte signifie «désirer» plutôt qu'«éprouver la joie». Le ṛṣi *désire* donc le bonheur de voir le Bodhisattva et dans ce cas seule la comparaison avec l'homme altéré est à sa place (*abhinandito* correspond exactement à *abhikāṅkṣin*). L'erreur est à chercher dans le deuxième membre de la comparaison. Foucaux avait devant lui le texte adopté par Rajen-

10. «Sois victorieux, ô roi» – dit-il – «et règne satisfait pendant une longue vie⁶⁴.» Et, après lui avoir ainsi souhaité la prospérité⁶⁵, il s'assit, noble et doux⁶⁶, l'esprit dompté, les sens apaisés⁶⁷. Le roi l'ayant salué

dralal Mitra *bhuktvārdito cāśanam*. C'est par analogie à *tr̥ṣito* qu'il traduit *ardito* litt. «tourmenté» par «affamé». Lefmann préféra à la leçon de Mitra celle de *bhuktvārdito* qui n'est guère meilleure: même si l'on admet à la rigueur que *adita* soit un participe passé de *ad-*, celui-ci ne ferait qu'un double emploi avec *bhuktvā* et le terme «affamé» qu'on attend comme parallèle à «altéré» disparaîtrait. De toute manière le non-sens signalé plus haut subsiste.

La solution est dictée par T (et c'est là qu'on peut regretter l'absence de références chez Foucaux à la version tibétaine pour ces strophes, cf. note 30) qui traduit cette expression par *bkres-pas gduis-pa* «tourmenté par la faim». Il faut donc revenir à la leçon de Mitra qui contient *ardita* «tourmenté», mais remplacer *bhuktvā* par *bhukṣā* «faim». Au point de vue paléographique aucun problème ne se pose, les ligatures *ktva* et *kṣa* étant presque identiques dans l'écriture népalaise. Il est vrai que les formes sans redoublement *bhukṣa*, *bhukṣā*, *bhukṣita* (cf. Edgerton, ... *Dictionary, sub verbis*) sont exclusivement prakritiques, inconnues en pali et très rarement attestées jusqu'ici en sanscrit hybride. Ceci expliquerait la préférence donnée par Mitra et Lefmann à *bhuktvā*; mais ceux-ci précisément auraient dû être les premiers à signaler l'existence de *bhukṣā* à côté de *bubhukṣā*, car, tous les deux, ils l'ont adopté dans *Lalitavistara* 328.12: *bhukṣa-pipāsita madhukarāḥ*.

La leçon restituée par nous remet tout en ordre: Asita est désireux (*abhinandito*) du bonheur de voir le Bodhisattva, comme un homme altéré est désireux (*abhikāṅkṣi*) de l'eau fraîche ou un homme tourmenté par la faim (*bhukṣārdito*) est désireux (le même *abhikāṅkṣi*) de la nourriture.

Le reflet de cette comparaison en chinois est assez curieux. M. de Jong traduit: «dans son cœur il ressentit le vide de la faim», ce qui pourrait constituer un violent raccourci des comparaisons. Toutefois, littéralement, le composé chinois *ki hui* correspond au sanscrit (*bu*)*bhukṣākāśa*. Cet étrange accouplement terminologique pourrait résulter de la méthode, malheureusement assez fréquente chez Dharmarakṣa, de mettre ensemble, au hasard, les bribes des mots déchiffrés dans son manuscrit. *ākāśa*, l'aurait-il trouvé dans (*abhi*)*kāṅkṣi* ou dans (*bhukṣārdit*)*o cāśa(nam)*?

64. T, et à la suite de cette version la traduction de Foucaux, comprennent *pālaya* dans le sens de «conserver (une longue vie)». Je l'interprète dans le sens de «protéger (les sujets)», car c'est le complément usuel de *jaya*.

Selon T *mudito* se réfère à Asita qui parle. La position de *ca* prouve cependant que cette épithète ne peut concerner que le roi (*mudito* ... *pālaya*).

65. *vṛddhiṃ kṛtvā*. T = «ayant glorifié». Dharmarakṣa visiblement ne comprend pas l'expression et traduit à la lettre «ayant vieilli» qu'il semble considérer comme l'épithète se référant à Asita. La phrase, maladroite en soi, pourrait signifier: «je suis devenu infiniment âgé (j'ai un nombre incalculable d'années) et faible.»

66. *sūrata*, T. *des-pa*. Cf. Edgerton, ... *Dictionary, sub verbo*.

67. *sāntedriyaḥ* de Lefmann est une faute d'impression (corrigée par Vaidya).

[à son tour] dit à ce ṛṣi ascète⁶⁸ : «Quelle est la cause de ta venue à la demeure de ton⁶⁹ souverain ? Dis-le vite, ô ascète⁷⁰.»

11. «Un fils t'est né, de la plus grande beauté, ayant atteint la perfection⁷¹, rayonnant d'une grande splendeur, armé de trente-deux marques d'excellence, doué de la force de Nārāyaṇa. Le voir, cet enfant Sarvārthasiddha, est mon désir, ô roi. Voilà la raison pour laquelle je suis venu ; je n'ai, ô roi, aucun autre but⁷².»

12. «Très bien ! En vérité tu es le bienvenu dans ta demande ; pour cette raison je suis heureux de te voir⁷³. [Mais] ce jeune prince bien-facteur dort ; on ne peut pas le voir maintenant. Attends, s'il te plaît, un instant, et tu le verras immaculé, pareil à la pleine lune sans tache parée de la foule des étoiles.»

13. Et quand fut éveillé ce meilleur des cochers, qui a l'éclat de la lune en son plein, le roi, ayant pris celui dont le corps était pareil au feu et dont l'éclat surpassait celui du soleil, dit : – «Eh bien, ṛṣi, regarde celui qui est honoré par les dieux et les hommes, qui a l'aspect de l'or le plus fin.» Et Asita vit les beaux pieds [du prince], tous les deux marqués d'une roue.

68. T indique nettement *muni* + ṛṣi. La métrique ne permettant pas le sandhi correct *muniṛṣi*, il fallait une séparation entre *i* et *ṛ*. C'était soit le double accusatif (solution que j'adopte) soit la consonne euphonique : *muni-m-ṛṣim*. Seule la présence de la consonne explique les tâtonnements des copistes : *munirṭam*, *munibhṛtam*, *munivṛtam*, *sunibhatam* aboutissant à *sunibhṛtam* adopté par Lefmann, mais n'ayant aucune justification dans la situation. *munivaram* de Rajendralal Mitra est une solution de facilité.

69. T suggère *iha* ou *tatra* à la place de *tava*.

70. Le texte chinois ajoute le début de la réponse d'Asita qui correspond bien au récit, mais manque en sanscrit et en tibétain.

71. *pāramigata*, traduit par Dharmarakṣa *ti yi = parama*.

72. La traduction chinoise de cette strophe est abrégée, mais très exacte.

73. *kila-m-itah* que je traduis «en vérité... pour cette raison» est l'unique possibilité d'interpréter le *kilamitaḥ* des mss. Il est impossible de s'assurer si *kila itaḥ* de l'édition de Rajendralal Mitra est une correction de l'éditeur ou si cette leçon se trouve dans quelques manuscrits. J'adopte avec Lefmann et Edgerton (... *Grammar*, 4.59) *kila-m-itah* en tant que *lectio difficilior* qui est d'ailleurs confirmée indirectement par le tibétain. Les *lotsaba* interprètent *kilamitaḥ* comme un participe passé du verbe *k(i)lam-* et traduisent, visiblement de manière forcée «il me plairait de voir si tu es fatigué».

14. S'étant levé en joignant les mains avec respect, puis ayant pris [l'enfant] contre sa poitrine, le grand saint, versé dans les Traités, l'examina en méditant. Il vit celui qui a la force de Nārāyaṇa armé de marques d'excellence. En secouant la tête, le ṛṣi, versé dans les Vēda et les Traités, aperçut les deux voies de celui-ci :

15. «Il sera soit le puissant roi Cakravartin soit le Buddha, le plus grand au monde.» Il versa une larme, le corps et l'esprit très abattus, et se mit à soupirer profondément.

Le grand souverain fut inquiet : – «Pourquoi le Brahmane pleure-t-il ? Pourvu que ce ne soit pas une fatalité qu'Asita voit, menaçant mon Sarvārthasiddha.»

16. «Dis la vérité. Pourquoi donc pleures-tu ṛṣi ? Est-ce bon ou mauvais ?»⁷⁴ – «Il n'y a ici ni malheur ni entrave⁷⁵ pour ton Sarvārthasiddha. C'est sur moi-même que je me lamente, ô roi ! parce que je suis vieux et décrépité. Quand celui-ci sera le Buddha honoré du monde et prêchera la Loi,

17. moi, je ne le verrai pas avec l'esprit plein de joie ; voilà la raison pour laquelle je pleure. Pour celui dont le corps porte les trente-deux marques d'excellence et qui est sans tache, il y a deux voies et pas une troisième, sache-le, ô roi : il sera soit le puissant roi Cakravartin soit le Buddha, le plus grand au monde⁷⁶.

18. Celui-ci ne sera pas attiré par les qualités du désir, mais, au contraire⁷⁷, il sera le Buddha.»

Après avoir entendu la prophétie du ṛṣi⁷⁸ le roi fut rempli de joie et de bonheur, se leva et, les mains jointes, salua avec respect les pieds [de

74. T = «dis-moi la vérité, que vois-tu de bon ou de mauvais ?»

75. *antarāya-m-īha*. Analyse proposée par Edgerton, ... *Dictionary, sub verbo*.

76. A signaler l'effort des *lotsaba* pour éviter la répétition textuelle de la même phrase que dans 15a.

77. *punar*. T traduit *nies-par* «sûrement».

78. Dans *vyākaraṇam ṛṣeḥ* l'emploi de l'anuvāra est correct. La syllabe terminée par l'anuvāra devant une voyelle compte dans la prosodie bouddhique comme longue de position, cf. Edgerton, ... *Grammar*, 2.68–70. Le mètre exige ici une longue.

l'enfant]⁷⁹: «Toi, qui es exalté par les dieux et loué par les ṛṣi, qui es doué d'une grande force,

19. je te salue, excellent conducteur de caravane, honoré parmi toutes les créatures dans le triple monde⁸⁰.» Asita, joyeux, dit alors au fils de sa sœur⁸¹: «Que ma parole⁸² soit écoutée! Quand tu auras entendu parler de l'Eveil du Buddha⁸³ qui, dans le monde tourne la Roue [de la Loi], vite, entre en religion sous la conduite de ce *muni*, alors tu obtiendras la délivrance.»

20. Après avoir salué les deux pieds [de l'enfant] et avoir accompli le *pradakṣiṇa*, l'éminent *muni*⁸⁴ dit: «C'est pour toi, ô roi, un gain bien précieux et immense que d'avoir un tel fils. Avec la Loi il rassasiera le monde comprenant les dieux et les hommes.»

Et, en quittant la ville nommée d'après Kapila, l'éminent ṛṣi ne s'arrêta que dans la forêt, dans son ermitage.

En examinant ce poème (l'avant-dernier) du *Janmaparivarta* on est frappé par le contraste entre les huit dernières strophes et les vers précédents. Il suffit de comparer le nombre de corrections et de notes avant et après cette «césure». Le texte adopté par nous pour les huit dernières strophes ne diffère de l'édition de Lefmann que dans quelques menus détails. Il n'est reproduit ici que pour donner le poème entier et surtout pour présenter le texte tibétain jusqu'ici non édité. La pauvreté de corrections et de notes s'explique par la pauvreté du style qui devient subitement extrêmement stéréotypé, recourt aux clichés conventionnels, souvent répétés presque textuellement.

79. De nouveau la répétition textuelle de la phrase 14 a. L'auteur du texte sanscrit essaie de varier naïvement en employant une fois le duel, l'autre fois le pluriel de *caraṇa*. T varie tout aussi naïvement.

80. T = «conducteur de caravane de toutes les créatures du triple monde».

81. Naradatta, cf. note 27.

82. T = «mon conseil».

83. *buddhabodhi*. T correspond à *bodhibuddha* = «le Buddha ayant atteint l'Eveil».

84. T lit aussi bien dans *a* que dans *d* ṛṣivaraḥ. Il essaie d'éviter la répétition en traduisant *vara* une fois par *dam-pa*, l'autre fois par *mchog*.

Rappelons qu'il s'agit précisément des huit strophes qui n'ont pas été traduites par Dharmarakṣa. Cette coïncidence ne saurait être fortuite. Tout porte à croire que ces strophes n'existaient pas à l'époque de Dharmarakṣa, et qu'elles constituent une adjonction postérieure faite au moment où on avait supprimé la litanie sur les qualités du Bodhisattva et décidé de mettre en vers la suite du récit. Il est toutefois surprenant que la coupure survienne au moment le moins indiqué : le roi Śuddhodana demande à Asita d'attendre un instant avant de lui montrer le futur Buddha. On ne saurait l'expliquer autrement qu'en admettant l'existence de la rédaction versifiée complète de la légende, dont la partie finale fut perdue encore avant la traduction en chinois par Dharmarakṣa, peut-être au moment où l'on décidait d'intercaler la litanie sur l'être qui ne peut pas dormir. En rétablissant la version complète (au plus tard avant le 9^e siècle) on ne connaissait plus la conclusion primitive et on a dû la refaire de toutes pièces. Bien entendu il ne s'agit que de la formulation en strophes versifiées; les détails de la légende étaient bien connus. A signaler que cette adjonction utilisait la version plutôt tardive de la légende, puisqu'elle contient la prédiction faite par Asita à Naradatta. Dans la conclusion en prose de la version de Dharmarakṣa le personnage même de Naradatta n'existe pas.

EXPRESSIONS CHINOISES

A-yi-t'eu		阿夷頭
che		失
Che-kia-meou-ni-fo-pen-hing		釋迦牟尼佛本行
cheng		生
fan		梵
Fang-kouang-ta-tchouang-yen-king		方廣大莊嚴經
Fo-pen-hing-king		佛本行經
Fo-pen-hing-tsi-king		佛本行集經
hao		好
hing mao tseu kin sö		形貌紫金色
jo kan		若干
jou	如	siu-louen
ki-hiu	飢	Tchou Fa-hou
Kia-yi	虛	ti yi
men-li	迦	t'ien-hia
ngan	門	tseu
Po	安	ts'ing-yi
Po-tsing	白	wei tchen-t'o
pou-mi	白	yeou
P'ou-yao-king	淨	yi
sien	不	yue
	迷	
	普	
	曜	
	經	
	仙	
		須輪
		竺法護
		第一
		天下
		天子
		青衣
		為真陀
		猶夷
		曰