

Abréviations et altérations de la chaîne parlée

Certains procédés linguistiques font un emploi singulier de la chaîne linguistique afin de donner une expressivité particulière au propos. Les six premières sections de l'œuvre de Ratanapañña sont dédiées à mettre en exergue diverses méthodes de manipulations des phonèmes, l'effet escompté étant de transfigurer totalement l'énoncé par un mécanisme qu'il faut élucider pour rétablir toute lecture pertinente. Nous avons scindé notre exposé en deux parties. Tout d'abord, la présentation des trois premiers chapitres qui s'appuient sur des techniques d'abrégations du discours (chp. 1 *ādi-saṅketa*, chp. 2 *anta-°*, chp. 3 *ādy-anta-°*) ; suivis des trois suivantes (chp. 4 *majjha-saṃhatā*, chp. 5 *paṭilomakkhara*, chp. 6 *līnatakkhara*) dont la particularité est d'opérer par des logiques de déplacements des syllabes dans la chaîne parlée, dénaturant totalement la nature de l'énoncé. Nous devons concéder que l'exposition de ces deux sections souffre d'un déséquilibre évident dû au fait que les *saṅketa* rencontrent un certain écho dans le champ des pratiques bouddhiques. Ils donnent par conséquent lieu à des digressions qui forment notre second volet : leur utilisation dans le champ de l'occulte (les *huachai*) ; ainsi que l'évocation de la tradition qui a trait au nombre de Buddhas.

2. 1. Les systèmes d'abrégations (*saṅketa*)

La réduction de certains énoncés, selon les circonstances et les objectifs, est une nécessité qui prend de multiples formes dans la tradition pāli. Kate Crosby le rappelait dans un article intitulé « *Saṅkhepasārasaṅgaha: Abbreviation in Pāli* » (Crosby, 2007), où elle inventoriait les divers procédés : les *peyyāla*, les dénominations d'œuvres (*saṅgaha*, *saṅkhepa*, etc.), les *mātikā*, etc. Ajoutons à cet éventail de possibilités certains procédés utilisés par les grammairiens et poètes pour exposer leurs données techniques, qui se rapprochent des méthodes utilisées dans le VSS. Par exemple, le septième *sutta*¹¹² de la *Saddanīti* exprime la distribution des vingt-cinq consonnes selon une quintuple partition ou *vagga*, par l'énonciation des éléments initiaux et finaux de cet ensemble :

kādī mantā vaggā. (Sadd 606)

Les sections qui débutent par *ka* et finissent par *ma*.

¹¹² Pour rappel ces *sutta* ou aphorismes (*sutta*) sont des formules concises véhiculant une règle grammaticale fondamentale.

Dans un autre registre, le *Vuttodaya* fait un emploi essentiel des abréviations comme outil mnémotechnique. Calqué sur les traités indiens de prosodie en sanskrit, notamment le *Vṛttaratnākara* de Śrī Kedārabhaṭṭa (Anandajoti Bhikkhu, 2016a : 12), le *Vuttodaya* adopte plusieurs signes conventionnels pour désigner les différentes mesures, bases des diverses structures métriques :

*sabba-g'-lā m'-nādi, ga-lahu-bh'-yā, majjhanta-garū ja-sa,
majjhanta-lā ra-teteṭṭha gaṇā, go garu lo lahu.* (Vutt 30)

Il y a huit mesures, *ga* est lourde (*garu*), *la* est légère (*lahu*) :
Les mesures qui sont toutes *ga* ou *la* sont [appelées] *ma* et *na*,
Avec *ga* ou légère au début elles sont [appelées] *bha* et *ya*,
Avec une lourde au milieu ou à la fin elles sont appelées *ja* et *sa*,
Avec une *lā* au début ou à la fin elles sont appelées *ra* et *ta*.

Les huit mesures (*aṭṭha gaṇā*) sont ici désignées par les syllabes *ya*, *ra*, *ta*, *bha*, *ja*, *sa*, *ma*, *na*, auxquelles s'ajoutent *la* et *ga* (*lahu* légère, *garu* lourde), séquence mnémorique dont chaque terme contracte un terme pāli parfaitement identifié par un contemporain du VSS la *Maṅgalatthadīpanī* (Maṅg-d 10, 7-8) : *yajamāna* (l'officiant), *ravi* (le soleil), *toya* (l'eau), *bhūmi* (la terre), *jalana-soma* (la lune), *māruta* (le vent), *nabha* (le ciel). Ces mesures résumées permettent ainsi de décrire de multiples motifs prosodiques faits de trois syllabes et animés par des mesures lourdes ou légères (Deo, 2007 : 6).

Ratanapañña consacre les trois premières sections de son œuvre à des systèmes d'abréviations (*ādi-saṅketa*, *anta-°*, *ādi-y-anta-°*). L'artifice technique utilisé est appelé *saṅketa*, définit dans le PED comme « l'annonce, l'accord, le lieu désigné, le rendez-vous ». Ce mot est également bien attesté en sanskrit. Il y est connu avec les sens de « signal, convention » et même « explication abrégée d'une règle grammaticale ». Dans les langues modernes (ex. hindi), le mot a couramment le sens d'abréviation. *saṅketa-sūci* signifie habituellement « liste d'abréviations ». Nous avons retenu cette dernière acception puisqu'elle caractérise le mieux le procédé technique employé par l'auteur.

En effet, le « jeu » auquel il nous convie consiste à mettre en lumière un certain nombre d'enseignements bouddhiques par l'intermédiaire d'agencements de syllabes contenues dans une formulation métaphorique ou poétique qui met en avant ses caractéristiques. Dans chacune des trois sections ces syllabes sont prélevées respectivement sur la première (*ādi-°*), la dernière (*anta-°*), ainsi que la première et la dernière (*ādi-y-anta-°*) syllabe d'un énoncé.

2. 1. 1. Les abréviations par le début (*ādi-saṅketa*)

Le terme ou concept « clé », titre de cette section, est « *ādi-saṅketa* » que nous avons traduit par « abréviation par le début ». En qualité d'adjectif, le CPD définit *ādi* comme « début, initial, premier, principal ». Le principe présenté dans la stance d'introduction du chapitre qui nous guide dans cette tâche (v. 9) repose sur une mise en équation entre « la syllabe initiale » d'un ensemble et « l'abréviation par le début », c'est-à-dire la syllabe elle-même : chacune des syllabes suggérée est l'amorce d'un vers, d'une stance, d'une série d'idées, qui figure dans le texte ou non.

À noter que l'on peut voir cette méthode à l'œuvre dans certains manuscrits composés à une époque encore récente, par exemple dans le *kham chong thang lai lae tang phat tha kap* (คำจองทั้งหลายและตั้งภักทักป) non daté mais probablement du XIX^e siècle, en provenance de Chiang Mai. Microfilmé et présent au Social Research Institute de Chiang Mai (Sommai, 1986 : ms. n° 79.029.11.034-034), sa description succincte évoque une « *list of the initial letters of many sutras and the number of letters in the entire text of many sutras* ». De plus, le procédé d'abréviation dépasse dans le VSS le cadre de sa première section puisqu'il embrasse également les strophes 399 à 406, ainsi que les vers 104, 317 et 346. On recense ainsi dans le VSS un total de trente-quatre *ādi-saṅketa* (voir annexe 6). Soulignons également que cette méthode est utilisée dans cette œuvre comme outil de composition, tel le vers 408 (*catu-ma = catu maggā*), technique employée également parmi certaines élites monastiques contemporaines. Des vers extraits d'un volume de Mélanges composé pour célébrer le Vénérable Dhammānanda¹¹³ témoignent de cette vitalité, ces *saṅketa* étant mis au service d'arrangements littéraires (cité par Balbir et Skilling, 2010 : 323–324) :

*su-ci-pu-bhā-vi-li-mutto na hi so paṇḍito bhava.
dharanto cha ime dhamme puṇṇa-cando va sobhati.*

Privé de *su*, *ci*, *bhā*, *vi*, et *li*, il ne saurait être un savant.
Détenant ces six propriétés, il brille telle la lune en son plein.

su est pour *suta* 'savoir', *ci* vaut *cintana* 'réflexion', *pu* est *pucchana* 'questionnement', *bhā* vaut *bhāsana* 'éloquence', *vi* est pour *vinicchayana* 'juger', et *li* est *likhana* 'écrire'.

Les développements qui suivent présentent les différentes formules contenues dans le texte. Afin de les mettre en relief et saisir leur logique d'ordonnancement, ils font l'objet

¹¹³ Ce moine érudit d'origine birmane, résidant du Wat Tamao à Lampang (Nord de la Thaïlande), a quitté ce monde en 2012. Il s'est durant toute sa carrière dédié à l'organisation des études pâlie ainsi qu'à la transmission linguistique et grammaticale de la langue.

d'une courte note synthétisant leur cadre d'interprétation et les sources qui les irriguent. Nous cernerons ainsi le fond conceptuel sur lequel est bâti l'ensemble. Par ailleurs, il est difficile de déterminer avec certitude les visées qui président à chacune des formules exposées : mnémotechnique ou apotropaïque. La littérature contemporaine et spécialisée sur ce sujet nous aide toutefois à repérer celles qui ont traversé le temps jusqu'à y être consignées dans ces manuels techniques. Nous les mentionnerons lorsque possible bien que cet aspect fasse l'objet de la section suivante sur les *huachai* et les méthodes associées (*yantra*, *khatha*, etc.). Enfin, par commodité d'exposition nous présentons ces données en trois points distincts : les deux premiers selon leur degré de complexité dans leur composition ; le dernier, plus thématique et « essentiel », regroupe les formules désignant le canon pāli et ses divisions.

2. 1. 1. 1. Les formules basées sur des énoncés simples

« *bu dha saṃ* » (v. 10)

La stance 10 qui introduit le premier chapitre nous expose une formule dont le contenu est largement connu du monde bouddhiste : *bu dha saṃ*. Ces trois syllabes se réfèrent à la prise des « trois refuges » (*ti-saraṇa*) constituée par les « Trois joyaux » (*ti-ratana*) que sont le Buddha, le Dhamma (la Doctrine, les enseignements), et le Saṅgha (la communauté). L'acte solennel de prendre « refuge » marque pour l'individu le fait d'entrer dans la voie bouddhique, de donner sa confiance (*saddhā*) en vue de se libérer de la souffrance (*dukkha*). Le sujet s'engage à respecter cinq préceptes qui règlent sa conduite (*pañca-sīla-samādāna*). Ces développements sont explicités en différents endroits du canon et de la littérature pāli. Des vers extraits du *Dhammapada* résument parfaitement ces enseignements :

¹¹⁴Celui qui trouve refuge dans le Buddha, le Dhamma, le Saṅgha, voit avec une juste connaissance les Quatre nobles vérités :

La souffrance, l'origine de la souffrance, la cessation de la souffrance, et le Noble octuple chemin qui mène à la cessation de la souffrance.

Ceci est vraiment le refuge sûr, le refuge suprême. Qui s'y réfugie est délivré de toute souffrance.

Les trois stances qui suivent l'introduction de cette formule par Ratanapañña exaltent chacune un de ces aspects. L'auteur a puisé des vers du *Mahādibbamanta*, *paritta* dont la récitation

¹¹⁴ Dh 190-192. *yo ca Buddhaṃ ca Dhammaṃ ca Saṅghaṃ ca saraṇaṃ gato, cattāri ariya-saccāni samma-ppaññāya passati. dukkhaṃ, dukkha-samuppādaṃ, dukkhassa ca atikkamaṃ, ariyaṃ c' aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ, dukkhūpasama-gāminaṃ. etaṃ kho saraṇaṃ khemaṃ, etaṃ saraṇaṃ uttamaṃ, etaṃ saraṇaṃ āgamaṃ sabba-dukkhā pamuccati.*

offre un pouvoir de protection (Jaini, 1965), qui illustrent de manière succincte les qualités inhérentes de chacun de ces « joyaux » ainsi que leur potentiel libérateur. Les syllabes *bu dha* et *saṃ* sont systématiquement prélevés dans les vers a et c :

Buddho maṅgala-sambhūto Sambuddho di-pad'-uttamo
Buddha-maṅgalam āgamma sabba-dukkhā pamuccati. (VSS 11)

dhammo maṅgala-sambhūto gambhīro duddaso aṇuṃ
dhamma-maṅgalam āgamma sabba-dukkhā pamuccati. (VSS 12)

saṅgho maṅgala-sambhūto dakkhiṇeyyo anuttaro
saṅgha-maṅgalam āgamma sabba-dukkhā pamuccati. (VSS 13)

Ces emprunts du VSS au *Mahādibbamanta* témoignent de la circulation de ce texte dans la région en ce temps et de l'estime dont il jouissait sûrement. Sa présence confirme ainsi l'intuition de Jaini qui faisait l'hypothèse de sa composition avant 1516 et la rédaction de la *Jinakālamālī* (Jaini, 1965 : 63). L'inclusion de nombre d'éléments dans ce *paritta* (la glorification de nombreuses déités brahmaniques, *mantra*, etc.) signe selon Jaini l'incompatibilité de celui-ci avec la doctrine theravādinne « traditionnelle » (Jaini, 1965 : 62). On objectera toutefois que l'utilisation de portions de ce texte dans le VSS est le fait d'un moine issu des rangs Pa Daeng, tenant de la doctrine du Mahāvihāra ; et que la frontière entre orthodoxie/non orthodoxie ne semble pas avoir été un critère déterminant d'inclusion de ces stances dans son œuvre.

« *a saṃ vi su lo a pu sa bu bha* » (v. 15)

Ces différentes syllabes, bien qu'au nombre de dix, se réfèrent aux neuf qualités du Buddha que l'on trouve exprimées dès les couches anciennes du canon, par exemple dans les (*Agata-phala*) *Mahānāma-sutta* (A 6.10) ou le *Mahānāma sutta* (A 11.12). Le contenu de la formule est une des six « commémorations » ou *anussati* qui font l'objet d'un traitement spécifique dans le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa. L'exercice de rappel mental de chacune des composantes de cet ensemble mène à une disposition de l'esprit favorable, notamment dans certaines pratiques méditatives. La strophe de « commémoration » du Buddha (*buddhānussati*) comprend ses neuf qualités formulées ainsi :

iti pi so bhagavā araham sammā-sambuddho vijjā-caraṇa-sampanno sugato loka-
vidū anuttaro purisa-damma-sārathī satthā deva-manussānam buddho bhagavā ti. (A
 11.12)

Ainsi, il est le Bienheureux, le Parfait Eveillé, celui qui est accompli dans la connaissance et dans la conduite, le Bien-allé, le Connaisseur du monde, le Guide sans égal des hommes à dompter, le Maître des dieux et des hommes, il est l'Eveillé, le Bienheureux.

C'est-à-dire :

1. Il est l'Arahant (*araham*), le plus noble des êtres car le seul capable d'arriver par lui-même à la délivrance et à concevoir l'enseignement du Dhamma ;
2. Le parfait Éveillé (*sammā-sambuddho*), a compris les Quatre nobles vérités par son effort personnel, ainsi que la loi de cause à effet qui conditionne le monde ;
3. Celui qui est accompli dans la connaissance et dans la conduite (*vijjā-caraṇa-sampanno*) est doté d'une vision claire et parfaite et est exemplaire dans sa conduite ;
4. Le Bien-allé (*sugato*) : la voie qu'il a empruntée pour atteindre la délivrance est pure et directe ;
5. Le Connaisseur du monde (*loka-vidū*) a pénétré tous les aspects de la vie mondaine, aussi bien physique que spirituelle ;
6. Le Guide sans égal des hommes à dompter (*anuttaro purisa-damma-sārathī*), celui qui met sur le chemin tout être « égaré » ;
7. Le Maître des dieux et des hommes (*satthā deva-manussānam*) : il instruit et mène chacun vers une voie juste ;
8. L'Éveillé (*buddho*), le premier à se sortir de l'état de stupeur du *saṃsāra* et à faire part de son expérience ;
9. Le Bienheureux (*bhagavā*), puisqu'il est celui qui a conquis tous les maux du monde, a exposé le Dhamma, et est doté de facultés psychiques exceptionnelles.

Ce jeu de dix syllabes est une variante de la formule bien connue désignée dans son appellation contemporaine comme *huachai phra Phutthakhun* (หัวใจพระพุทธคุณ), « *a saṃ vi su lo pu sa bu bha* » (Thep Sarikabut, 1972 : 140). Comme le relève Olivier de Bernon (de Bernon, 2000 : 359), la formation de cette *gāthā* illustre bien le découpage arbitraire des différents termes opéré parfois dans ce type d'assemblage : nous l'avons déjà vu, l'inscription de Sukhothai n°55 (*a saṃ vi su lo pu sa bu [bha]*) combine les termes *lokavidū* et *anuttaro* pour en faire une unique entité (*lo*), tandis que le VSS les distingue clairement (*lo* et *a*).

La popularité de la formule canonique est très largement attestée dans la péninsule indochinoise, aussi bien dans son entièreté que dans de multiples compositions littéraires jouant avec les diverses épithètes du Bienheureux (Skilling, 1997 : 430–431). Elle l'est tout autant dans sa forme condensée. Ces syllabes sont des parties intégrantes de très nombreux

yantra en Asie du sud-est – parmi les Mons, Shans, Thaïs, Khmers, Birmans ; également inclus dans des textes protecteurs tels que le *Yot phrakan traipidok*¹¹⁵.

« *ca so ghā ji kā ma* » (v. 16)

La strophe 16 se réfère à un des douze maillons de la chaîne de coproduction conditionnée (*paṭiccasamuppāda*), le domaine sensoriel (*āyatana*). Gouverné par les six facultés des sens, il constitue la base « interne » de l'expérience du monde extérieur. Commandées par le corps et l'esprit (*nāma-rūpa*), elles conditionnent à leur tour le contact (*phassa*) lorsqu'elles rencontrent leurs objets extérieurs respectifs. Ce domaine de la perception est ainsi la base du cinquième agrégat, celui de la conscience (*viññāṇa-kkhandha*), par la réaction, la réponse de chacune des facultés des sens avec son objet correspondant. Cette division peut être trouvée dans divers endroits du Tipiṭaka, tel que le *Saṅgīti-sutta* (D 33). « *ca so ghā ji kā ma* » correspond ainsi à :

1. L'œil (*cakkhu*) qui permet d'appréhender les objets visibles (*rūpa*),
2. L'oreille (*sota*) qui saisit les sons (*sadda*),
3. Le nez (*ghāṇa*) correspond à l'odeur (*gandha*),
4. La langue (*jivhā*) qui distingue la saveur (*rasa*),
5. Le corps (*kāya*) qui appréhende le phénomène tangible (*phoṭṭabba*),
6. L'esprit (*mana*) qui concerne le phénomène mental (*dhamma*).

La stance est claire, elle met au premier plan la pratique méditative comme voie de salut vers la libération finale.

« *sa sī hi o su cā pa* » (v. 17)

La formule « *sa sī hi o su cā pa* » est le « trésor du Noble » (*ariya-dhana*) tel qu'il est exposé clairement dans les deux *Ariyadhana-sutta* (A 7.5 et 7.6) et le *Lakkhaṇa-sutta* (D 30). Cet enseignement s'adresse aux laïcs, le développement de ces qualités pour soi-même et pour le bénéfice des autres menant à « l'entrée dans le courant » (*sotāpatti*), ou première marche vers la totale purification intérieure. Selon les paroles du Buddha telles qu'elles sont relatées dans l'*Ariyadhana-sutta*, celui qui est en possession de ces richesses « il n'est pas pauvre, sa vie n'est pas vaine » (*adaliddo ti taṃ āhu amoghan tassa jīvitam*), puisqu'il détient les ingrédients du changement intime. Ces qualités sont :

¹¹⁵ La formule prend place (en gras) dans une longue séquence d'abréviations : *so so sa sa a a a ni te ja su ne ma bhū ca nā vi ve a saṇ vi su lo pu sa bu bha i svā su, su svā i kusalā dhammā citti vi atthi* (*Yot prakhan traipidok*, n. d. : 20, 12).

1. La confiance ou la foi (*saddhā*) du disciple en l'Éveil du Tathāgata. Il est présenté dans l'*Ariyadhana-sutta* sous la forme de ses neuf qualités (*Buddhānussati*) ;
2. La conduite morale (*sīla*), nécessaire pour parvenir à l'extinction de toute souffrance, mais également pour vivre dans ce monde préservé du trouble. Elle correspond à un certain nombre de préceptes à respecter ;
3. Les sentiments de pudeur (*hiri*) et, 4. de crainte (*ottappa*), qui garantissent contre des mauvaises conduites ou actions physiques, morales, et verbales ;
5. L'écoute (*suta*) qui est l'étude et la juste compréhension des enseignements du Buddha ;
6. La générosité (*cāga*), par laquelle commencent le renoncement et le détachement qui sont au cœur de la voie menant à la « libération » ;
7. Et la sagesse (*paññā*) qui permet de voir les choses « telles qu'elles sont ».

« *ca ha a ma i ga pa* » et « *sa dha vi pī pa sa u* » (v. 18)

La strophe 18 recèle deux formules composées chacune de « sept trésors » : la première se rapporte aux attributs du monarque universel, la seconde évoque certaines possessions du Buddha. En effet, les éléments qui composent « *ca ha a ma i ga pa* » sont les « sept trésors » (*satta-ratana*) du monarque universel ou « monarque à la roue » (*cakkavatti-rāja*). Ces attributs lui permettent de gouverner son royaume et de jouir du pouvoir suprême, dans un état de félicité mondaine. Le *Mahāsudassana-sutta* (D 17.2) est un des discours dans lequel ils sont décrits minutieusement, et ils font également l'objet d'une attention particulière dans le *Bālapaṇḍita-sutta* (M 129) et le commentaire du *Khuddaka-Pāṭha* (KhpA 173) :

1. La roue divine (*cakka*) qui apparaît à celui destiné à être le monarque universel. Il est l'attribut le plus important puisqu'il légitime ce dernier et lui confère l'autorité absolue ;
2. L'éléphant (*hatthi-ratana*) nommé Uposatha. Il est le « roi des éléphants », il est doté de pouvoirs exceptionnels ;
3. Le cheval (*assa-ratana*) nommé Valāhaka est le « roi des chevaux », également animé de pouvoirs exceptionnels. Il constitue avec son prédécesseur l'aspect effectif du pouvoir du *cakkavatti-rājā* : de par leurs qualités, et du fait que celui-ci parvient à les contrôler ;
4. Le joyau (*maṇi-ratana*) dont le rayonnement illumine de manière exceptionnelle ;
5. L'épouse (*itthi-ratana*) du nom de Subhaddā qui dispose de tous les avantages et qualités morales et physiques. Elle symbolise la femme parfaite ;

6. Le maître de maison (*gahapati-ratana*) qui est doté de l' « œil divin », capable de localiser et déceler des trésors secrets. Il est l'« intendant » de la maison royale, veillant sur ses richesses ;

7. Le conseiller (*parināyaka-ratana*) qui soutient le roi dans la gestion et l'administration du royaume, tant sur les plans civils que militaires.

La séquence suivante, « *sa dha vi pī pa sa u* », est parfaitement référencée comme *huachai satta photchong* (หัวใจสัตตโพชฌงค์) (Thep Sarikabut, 1972 : 162) ou *phra khatha huachai photchong* (พระคาถาหัวใจโพชฌงค์) (Urakhin Wiryaburana, 1973 : 132). Elle évoque les sept facteurs d'Éveil (*satta-sambojjhaṅga*) exposés par le Buddha en différentes occasions. Ils sont les sept qualités qui, lorsqu'elles sont complètement développées et équilibrées, permettent d'atteindre l'Éveil. Leur référence peut être trouvée en divers endroits du canon pāli (*Satipaṭṭhāna-sutta*, *Mahāsatipaṭṭhāna-sutta*, etc.). Une section du *Samyutta-nikāya* (*Mahā-vagga*) leur est toutefois consacrée sous le titre de *Bojjhaṅga-samyutta*. Dans ces *sutta* est développé en diverses circonstances le cœur de cet enseignement. A noter que la valeur protectrice de ces facteurs d'éveil dépasse le cadre des *huachai*, popularisés notamment par certains *paritta* appréciés du monde theravādin – le *Bojjhaṅga-paritta* (Somdet Phra Sangkharat, 1970 : 23) et les *Mahākassapa-bojjhaṅga*, *Mahāmoggallāna-bojjhaṅga*, et *Mahācunda-bojjhaṅga* (Somdet Phra Sangkharat, 1970 : 124-131). Ces sept facteurs sont :

1. L'attention (*sati-sambojjhaṅga*), le fait d'être clairement conscient et vigilant, capacité indispensable au développement des autres qualités ;

2. L'investigation et la recherche (*dhamma-vicaya-sambojjhaṅga*), c'est-à-dire l'analyse de toutes les choses dans leurs composantes essentielles, qui mène à la connaissance et la compréhension de la vraie nature des choses ;

3. L'énergie (*virīya-sambojjhaṅga*) qui est la qualité mentale de travailler avec détermination jusqu'à ce que le but soit atteint. Elle est une des composantes de l' « effort juste » (*sammā-vāyāma*), voie de l'Octuple noble chemin ;

4. La joie (*pīti-sambojjhaṅga*) est également un facteur mental qui imprègne positivement le corps et l'esprit ;

5. La tranquillité (*passaddhi-sambojjhaṅga*) du corps (*kāya-passaddhi*) et de l'esprit (*citta-passaddhi*) qui favorisent l'état de concentration ;

6. La concentration (*samādhī-sambojjhaṅga*) qui permet à l'esprit apaisé de « voir les choses telles qu'elles sont » (*samāhito yathā bhūtam pajānāti*) ;

7. L'équanimité (*upekkhā-sambojjhaṅga*) envers tous les phénomènes, qui est le résultat d'un esprit calme. Il est l'équilibre mental non-hédonique.

Dans l'histoire de leurs développements, ces deux notions (*satta-ratana* et *satta-bojjhaṅga*) ont été amenées à se rencontrer, raison probable de leur union dans une même stance. Un court discours, le *Cakkavatti-sutta* (S 46.43), met en correspondance ces attributs sans toutefois les confondre : le *cakkavatti-rāja* n'hérite pas des « sept trésors » de son prédécesseur. Seules ses qualités vertueuses lui permettent de se saisir de la roue divine (*cakka*) qui lui permettra de régner sur le monde. Les « sept facteurs d'Éveil » ne le concernent pas puisque le *cakkavatti* reste « mondain », les « sept trésors » appartiennent au domaine matériel mais symbolisent alors les qualités spirituelles du monarque.

Des différences les séparent : si comme le Buddha le *cakkavatti* porte les trente-deux marques distinctives des grands hommes (*mahā-purisa-lakkhaṇāni*), seul le renoncement au monde du premier lui confère les « sept trésors » (*satta-dhana*), tels que décrits clairement dans le *Lakkhaṇa-sutta* (D 30). Alors que les trésors du monarque sont mondains et sujets à l'impermanence, ceux du Buddha sont intemporels et jamais perdus.

« *di saṃ pa vā kaṃ ā sī vā sa sa saṃ* » et « *salō sīdo pamo* » (v. 19)

Les séquences du vers 19 sont bâties selon un modèle de construction complexe, intrication ingénieuse de deux formules ayant un lien de causalité. La première d'entre elles, « *di saṃ pa vā kaṃ ā sī vā sa sa saṃ* » se réfère aux divers items appartenant au Noble Octuple Chemin (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga*), décrite comme la voie médiane (*majjhima-paṭipadā*) menant à la cessation de la souffrance dans le *Dhammacakkappavattana-sutta* (SN 56.11) ; ainsi que les trois « aggrégats » de la pratique qui incorpore ces huit facteurs, comme expliqués dans le *Cuḷavedalla-sutta* (M 44. 11). Comme suit :

- | | | |
|--|---|---------------------------------------|
| 1. La vue juste (<i>sammā-diṭṭhi</i>) | } | 1. La sagesse (<i>paññā</i>) |
| 2. La pensée juste (<i>sammā-saṅkappa</i>) | | |
| 3. La parole juste (<i>sammā-vācā</i>) | } | 2. La conduite morale (<i>sīla</i>) |
| 4. L'action juste (<i>sammā-kammanta</i>) | | |
| 5. Le moyen d'existence juste (<i>sammā-ājīva</i>) | | |

6. L'effort juste (<i>sammā-vāyāma</i>)	}	3. La discipline mentale (<i>samādhi</i>)
7. L'attention juste (<i>sammā-sati</i>)		
8. La concentration juste (<i>sammā-samādhi</i>)		

La syllabe *saṃ* se réfère à *saṅgahita*, participe passé de *sangaṇhāti* « rassembler, composer, comprendre, inclure ». Elle définit la relation entre ces facteurs et les trois piliers de la pratique bouddhique.

« *sa-lo sī-do pa-mo* » illustre trois couples d'éléments opposés et appartenant à deux ensembles conceptuels différents : 1. les trois « aggrégats » de la pratique évoqués à l'instant – la concentration (*samādhi*), la pratique morale (*sīla*), et la sagesse (*paññā*). 2. Les racines des états d'esprit défavorables (*akusala-mūla*) qu'il s'agit de détruire. Elles sont décrites en de nombreux endroits du canon comme par exemple dans l'*Akusala-mūla-sutta* (A 3. 70) ou encore le *Sammā-diṭṭhi-sutta* (M 9). Ces états nuisibles sont i. l'appétence, le désir, la convoitise (*lobha*), ii. l'aversion, la répulsion, la colère, la haine (*dosa*), l'ignorance, l'illusion, la confusion (*moha*). De fait, le premier terme de chaque dyade correspond respectivement aux trois aspects de la discipline, *sa sī* et *pa*, qui doivent extirper leurs contreparties *lo do* et *mo*.

« *sa kā pī byā vi thī mi su u ku vi vi* » (v. 20)

De nombreux obstacles viennent barrer la route au progrès spirituel. Parmi ceux-ci les « cinq empêchements » (*pañca-nīvaraṇa*) sont souvent mentionnés dans les écritures bouddhiques. La strophe 20 s'y réfère, et décrit également les éléments qui permettent de s'en défaire et d'atteindre le premier état d'absorption ou de méditation (*jhāna*)¹¹⁶. Cette formule met successivement en opposition chacun de ces obstacles et son « antidote » respectif. Ainsi, les « cinq empêchements » sont « *sa kā pī byā vi thī mi su u ku vi vi* », les éléments mentaux négatifs qui s'opposent à tout progrès dans la méditation (*bhāvanā*), à toute aspiration à la purification et à la libération de l'esprit. Ils nourrissent l'ignorance (*avijjā*) et nuisent à la compréhension de la voie qui mène à l'extinction de la souffrance. Ils sont :

1. Les désirs sensuels (*kāmacchanda*), désirs pour les plaisirs des sens ;
2. La malveillance, la haine ou la colère (*vyāpāda*), les sentiments de malveillance dirigés vers les personnes ou objets ;

¹¹⁶ Nous décrivons sommairement les *jhāna* dans l'ultime section traitant de l'Abhidhamma (cf. § 6. 2. 1. 3.).

3. La torpeur et la langueur (*thīna-middha*), comme l'incapacité de l'esprit à s'appuyer sur sa fonction de conscience ;
4. L'agitation et les remords (*uddhacca-kukucca*), l'indisposition à pouvoir calmer l'esprit de ses distractions et tourments ;
5. Les doutes sceptiques (*vicikicchā*), c'est-à-dire le manque de conviction ou de confiance vis-à-vis du Buddha, du Dhamma, du Saṅgha, et de la pratique.

« *sa kā pī byā vi thī mi su u ku vi vi* » sont les éléments qui caractérisent le premier *jhāna*. Afin d'atteindre cet état d'absorption méditatif il est nécessaire d'éliminer auparavant les éléments qui entravent le recueillement de l'esprit, c'est-à-dire les « cinq empêchements ». Certains facteurs mentaux favorisent cette entreprise, éléments constitutifs qu'il faut acquérir, ils sont les cinq facteurs de *jhāna* (*pañca-jhānaṅga*). On les retrouve largement décrits à divers endroits du canon pāli, notamment dans le *Satipaṭṭhāna-sutta* (MN 10) :

1. La concentration en un point¹¹⁷ (*samādhi*), qui surmonte les désirs sensuels (*kāmacchanda*) ;
2. La joie (*pīti*) qui surpasse la malveillance (*vyāpāda*) ;
3. L'attention appliquée (*vitakka*) qui surmonte la torpeur et la langueur (*thīna-middha*) ;
4. Le bonheur (*sukha*) qui surpasse l'agitation et les remords (*uddhacca-kukucca*) ;
5. La pensée examinatrice ou soutenue (*vicāra*) qui surmonte les doutes sceptiques (*vicikicchā*).

« *pa bha ā da sa ghā sā phu saṃ tī vo jo ta cu ki* » et « *pa bhā vi saṃ ti vo jo ta cu thā* » (v. 21)

Le vers 21 comprend deux formules étroitement liées : les quatorze fonctions de la conscience (*viññāṇa-kicca*) qui s'exercent à l'intérieur d'un processus de conscience ou série cognitive (*citta-vīthi*), ainsi que leur forme résumée par phase (*jhāna*). Cette formule est répétée au vers 326 dans la section qui traite de l'Abhidhamma sur laquelle nous reviendrons. Pour l'heure, soulignons que ces quatorze fonctions de la conscience sont présentées dans l'ordre de leur apparition, depuis la renaissance à la mort :

¹¹⁷ On trouve généralement le terme *ekagata*, toutefois *samādhi* est défini dans certains textes comme étant *citass' ekkagata*.

1. Le lien de renaissance (**paṭisandhi**) a la fonction d'assurer la continuité avec la conscience qui la précède dans la vie précédente, celle de mort (*cuti*). Elle relie ainsi l'existence présente avec la précédente ;

2. Le continuum-existence (**bhavaṅga**) assure la fonction essentielle de préserver l'existence individuelle. État passif de l'esprit en dehors de tout processus cognitif, il est l'élément à partir duquel prend forme tout processus par l'entrée d'une donnée perceptive dans le champ de conscience ;

3. L'attention (**āvajjana**) est la fonction qui se tourne vers l'objet qui se présente (**ārammaṇa**) à l'une des cinq portes des sens (**pañca-dvarāvajjana**), à savoir :

4. La vision (**daṣṣana**), des instants de conscience (*citta*) assurent les fonctions de voir, 5. l'ouïe (**saṇa**), pour la fonction d'entendre, 6. l'olfaction (**ghaṇa**), pour la fonction de sentir, 7. La gustation (**saṇa**), pour la fonction de goûter, 8. la sensation de toucher (**phussaṇa**), pour la fonction de toucher ;

9. La réceptivité (**samapaṭicchana**) assure aux instants de conscience de prendre conscience de l'objet (**ārammaṇa**) dès qu'il a été perçu ;

10. L'investigation (**santīraṇa**) : l'objet est examiné à travers l'objet des sens correspondant ;

11. La détermination (**voṭṭhapana**) : dans le processus de la perception sensible elle remplit la fonction de déterminer la qualité de l'objet, agréable ou désagréable, et s'il faut réagir avec désir ou aversion ;

12. L'impulsion (**javaṇa**) est un mouvement mental qui est la phase de la pleine connaissance de la série cognitive ou d'un processus perceptif. Le *kamma* est produit dans ses aspects volitionnels bons ou mauvais selon le ressenti ;

13. L'enregistrement (**tadārammaṇa**) est la dernière phase dans le processus de cognition. Il est la fonction qui considère comme « objet » le phénomène appréhendé par les *javaṇa* ;

14. La mort (*cuti*) est le dernier instant de conscience qui apparaît dans l'existence individuelle. Lorsqu'il surgit, il met un terme à l'existence d'une personne, et amorce la renaissance chez les non-Arahant.

La syllabe **ki** désigne dans la strophe 21 les données exposées précédemment, c'est-à-dire la fonction de la conscience (**viññāṇa-ki**).

Ces fonctions peuvent également faire l'objet d'une présentation selon leur position ou phase (*thāna*) qu'occupe un instant de conscience (*citta*) entre deux processus de conscience (*citta*-

vīthi). Les quatorze fonctions précédentes sont ainsi résumées en dix étapes successives, puisque les fonctions des sens participent au même processus cognitif. Ainsi, « *pa bhā vi saṃ ti vo jo ta cu ṭhā* » est composé de :

1. Le lien de renaissance (*paṭisandhi*),
2. Le mode-existential (*bhavaṅga*),
3. L'attention (*āvajjana*),
4. Les cinq consciences des objets des sens (*pañca-viññāṇa*),
5. La réceptivité (*saṃpaṭicchanna*),
6. L'investigation (*santīraṇa*),
7. La détermination (*voṭṭhapana*),
8. L'impulsion (*javana*),
9. L'enregistrement (*tadārammaṇa*),
10. La mort (*cuti*).

La syllabe *ṭhā* nous renseigne sur le procédé systématique qui organise les éléments décrits précédemment : c'est-à-dire les fonctions de la conscience selon la phase (*ṭhāna*) entre deux consciences.

« *du sa na so* » (v. 33)

Connues sous le nom de *huachai pret* (หัวใจเปรต) (Thep Sarikabut, 1972 : 166), ces quatre syllabes sont les éléments autour desquelles s'articule la trame narrative du *Lohakumbhi Jātaka* (n° 314). En effet, ce *Jātaka* relate l'histoire du roi Pasenadi, réveillé un soir en plein effroi par des cris provenant de créatures infernales. Afin de faire cesser ces hurlements et ses tourments, il s'adresse à ses proches conseillers qui lui suggèrent alors de procéder au sacrifice d'un grand nombre de créatures. Son épouse l'amène alors à se tourner davantage vers un sage réputé (le Bodhisatta). Ce dernier le rassure et lui explique le sens de ces sons. Les voix entendues appartiennent à quatre princes de Sāvatti qui s'étaient jadis rendus coupables d'adultères. Après avoir passé soixante mille ans à mijoter dans les enfers (*niraya*), ils parvinrent à se hisser aux bords du chaudron (*lohakumbhi*) afin de crier leurs souffrances. Ils ne parvinrent simplement qu'à formuler la première syllabe de chacune de leur déclamation, avant de sombrer à nouveau dans la marmite. Le Bodhisatta relate au roi le contenu de ces stances, qui sont les strophes 34, 35, 36, 37 du VSS. Nous les reproduisons ici :

*dujjīvitam ajīvimhā yesan no na dadāmhase,
vijjamānesu bhogesu dīpaṃ nākamham attano.* (VSS 34)

*saṭṭhī-vassa-sahassāni paripuṇṇāni sabbaso,
niraye paccamānānaṃ kadā anto bhavissati.* (VSS 35)

*natthi anto kuto anto na anto paṭidissati
tadā hi pakataṃ pāpaṃ mama tuyhañ ca mārisā.* (VSS 36)

*so 'haṃ nūna ito gantvā yonī laddhāna mānusī
vadaññū sīla-sampanno kāhāmi kusalaṃ bahuṃ.* (VSS 37)

« *ca bha ka sa* » (v. 38)

Le *huachai korani* (หัวใจกรณี), « *ca bha ka sa* », est une formule très largement répandue, qui fait l'objet de nombreuses descriptions dans la littérature spécialisée. En plus de formuler le détail et les prescriptions relatifs à ce *huachai*, cette littérature expose le grand nombre de *khatha* et *yantra* dans lesquels cette formule prend part (par exemple Thep Sarikabut, 1972 : 75–94). Le *huachai korani* a ainsi traversé les époques et l'importance du pouvoir qui lui est attribué ne doit pas être mésestimé : on le trouve par exemple sur une borne installée dans l'important Wat Chiang Man (วัดเชียงมั่น) de Chiang Mai (CM 29/2, FAD, 2008b : 104) en caractères *tham*, datée de 1811, sous forme de diagramme à visée protectrice dont voici la reproduction,

ca	bha	ka	sa
bha	ka	sa	ca
ka	sa	ca	bha
sa	ca	bha	ka

Ratanapañña le présente ici d'une manière singulière, ajoutant à sa présentation divers paliers de complexité (énoncés v. 38), comme pour montrer son habileté à manier la langue et les textes. Tout d'abord, chaque syllabe est arrangée dans les quatre *pāda* de la même strophe :

*caja dujjana-saṃsaggam, bhaja sādhu-samāgamaṃ
kara puññaṃ aho-rattaṃ, sara niccam aniccataṃ.*

Les ouvrages spécialisés lient « *ca bha ka sa* » avec ces vers. Ils nous informent également de la circulation de certains textes dans cette région, et probablement du succès qu'ils ont pu y rencontrer : les *Dhammanīti*, *Lokanīti*, et *Kavidappaṇanīti* appartenant au genre *Nīti*, présentés comme des références pédagogiques pour la conduite et l'éducation des laïcs dans la

vie mondaine ; mais également le *Saddabinduvinicchaya* pour lequel nous aurons un mot ultérieurement. A noter que la *Kavidappaṇanīti* n'est nullement référencée dans l'édition de Braun et Bechert (Braun et Bechert, 1981 : xxxvii–lxxxv). Elle figure néanmoins parmi les oeuvres compilées lors du sixième concile bouddhique qui s'est tenu à Yangon en 1954¹¹⁸, signe d'une reconnaissance évidente dans la tradition birmane. Il est difficile de certifier lequel de ces textes a influencé directement Ratanapañña. On ne peut que souligner le rapide succès de cette stance, qui a droit de cité dans un recueil tel que le VSS.

Deux syllabes placées dans la même stance, composant ainsi deux hémistiches, constituent la seconde étape d'élaboration. Soulignons que les stances servant de base pour la composition sont présentes dans la « tardive » *Naradakkhadīpanī* (Kumar, 2015 : 140–141). Cela nous laisse supposer qu'il y a soit une source commune et manquante entre le VSS et ce texte, ou bien que ces vers sont directement l'œuvre de Ratanapañña :

cajeyya dummittaṃ bālaṃ āsīvisaṃ va māṇavo
bhañjeyya pāpakaṃ kammaṃ naḷāgāraṃ va kuñjaro. (VSS 41 = Ndd 256)

kareyya kusalaṃ sabbaṃ sivaṃ nibbānaṃ āvahaṃ
sareyya aniccaṃ niccaṃ nibbidā-ñāṇa-gocaraṃ. (VSS 42 = Ndd 257)

Et enfin dans la dernière étape, l'auteur place chacune des quatre syllabes dans chacun des vers a et c d'une série de quatre strophes. Seule la deuxième stance trouve une correspondance dans la littérature pāli (le *Visuddhimagga* et d'autres commentaires). Les autres vers peuvent aussi bien avoir été composés par Ratanapañña ou se référer à d'autres sources avec lesquelles nous n'avons pu établir de liens.

catta-pāpo jino jantū caturāpāya-tāraḥ,
catta-dāna-varo buddho catu-saccāvabodhako. (VSS 44)

bhagga-rāgo bhagga-doso bhagga-moho anāsavo,
bhagg' assa pāpakā dhammā Bhagavā tena vuccati. (VSS 45)

karoti bhagavā nāthaṃ kata-puññassa jantuno,
katheti pubbikaṃ kathaṃ karoti sagga-mocanaṃ. (VSS 46)

sammā sāmāṇ ca sambuddho sambodheti pare Jino,
saddhamma-raṃsiyā loka sabbaṃ tamaṃ vinodayi. (VSS 47)

Soulignons que l'utilisation de ce dernier procédé habile dans la littérature régionale n'est pas unique. Le *Lokaneyyappakaraṇa*, texte composé entre les XIV^e et XVIII^e siècles (von Hinüber, 1996 : 195–196), se l'approprie également dans sa vingt-troisième section. Les

¹¹⁸ Accessibles sur tipitaka.org.

vertus du Buddha consignées dans la formule *iti pi so bhagavā* y sont déclinées, chacun des vers qui suit étant successivement initié par les syllabes *i-ti-pi-so-bha-ga* et *vā* :

*i-kāro eva iṭṭhāgamattho munino isita-guṇa-varo icchita[ssa] ppadāyi,
icchanto deva-manussānam agga-dhamme ariya-phala-dade(o) iddhimantehi aggo,
icchālobhādimmutto isi tasitamado issaro sabbaloke,
issaranto aggadhammehi sivaṃ puram iddhimantaṃ namāmi. (Loka-n 278)*

*tikāro eva tibhavahitakaro tikam oghapāraṃ,
tisso vijjānupatto tibhavabhaya-haro tikkhaññāsiyutto,
tiṭṭhanto aggamaggaṃ parmasukhadado tiṇṇamohandhakāro,
tiṇṇaṃ lokānam aggo tibhavasukhadado tiṇṇalokaṃ namāmi. (Loka-n 279)*

*pikāro eva piyavaradado ṭhitadhammaggo, yo pīḷento rāgasokaṃ piyatarakathano
pīṇasi(?) buddhakāyo,*

.....

..... *piyataram ahaṃ buddham aggaṃ namāmi. (Loka-n 280)*

*sokāro eva so bhagavā bhavabandhanamutto
sokanudo sakalañ ca pajānaṃ,
sobhati sabbaga(u)ṇākara-suddho
somasukhaṇ(d)aṃ namāmi munindaṃ. (Loka-n 281)*

*bhakāro eva bhañjitasabbaraṇo sa munindo
bhaggakaro bhavacakkaṃ,
bhañjitakamkhaṃ sesapajānaṃ
bhattirahaṃ paṇamāmi munindaṃ. (Loka-n 282)*

*283. gākāro eva gataññābalaṃ
gataviriyabalaṃ gatanekkhamaṃ avaraṃ,
gamaṇaṃ sugatassa pasatthataṃ
gatimantaṃ ahaṃ sugataṃ abhivande. (Loka-n 283)*

*284. vākāro eva vā evaṃ vānānikkhamataṇhāpavaraṃ(-ro) phaladado vajjasama-sāravāso,
vānā malaṃ haritvā vānapatthati(?) gato vātasīlādigandho,
vācetaṃ sabbasatte kusalaṃ labhate vānanibbādhanaṃ
vācetaṃ dhammaggaṃ aggasivasukhadadaṃ vānamuttaṃ namāmi ti. (Loka-n 284)*

La portée magique de ces syllabes a parfaitement été relevée par Jaini (Jaini, 1992 : 540). Le Bodhisatta énonce ces vers en réponse à la question d'un *yakkha* quant à la fonction des sept syllabes (*satta-kkharānaṃ kiccaṃ*) – *i ti pi so bhā ga va* – formulée par le jeune Soṇa mordu par un serpent : leur valeur exceptionnelle fait de leur récitation un antidote contre la mort, usage que Jaini rapproche de certains *mantra* brahmaniques.

Le *huachai korani*, « *ca bha ka sa* », apporte des perspectives nouvelles concernant l'articulation entre les syllabes et leurs sources textuelles : leur arrangement n'est pas systématiquement fixé et est sujet à une certaine plasticité. Potentiellement ces formules

peuvent se référer à diverses sources ou sens. La littérature contemporaine sur le sujet confirme cela et montre que les *huachai* peuvent être combinés de multiples manières. Par exemple, « *ca bha ka sa* » renvoie entre autres aux quatre derniers Buddha sans qu'il y ait nécessairement de correspondances entre les syllabes et le mot qu'ils désignent (Thep Sarikabut, 1972 : 75),

ca est pour Kakusandha
bha est pour Koṇāgamana
ka est pour Kassapa
sa est pour Gotama ;

ou bien, selon les différents agencements de syllabes il se réfère aux divers éléments (*dhātu*) qui sont les propriétés physiques de la matière (*rūpa*) (Thep Sarikabut, 1972 : 75),

ca bha ka sa est *āpo dhātu* (l'élément eau)
bha ka sa ca est *pathavī dhātu* (l'élément terre)
ka sa ca bha est *tejo dhātu* (l'élément feu)
sa ca bha ka est *vāyo dhātu* (l'élément vent) ;

Et dernières illustrations, les *gāthā* font un usage immodéré de ces matériaux en les manipulant de multiples manières, comme l'illustre le *phra khatha long thawai na thinang* (พระคาถาลงถวายหน้าที่นั่ง) : « *ka ca bha sa sa ka ca bha bha sa ka ca ca bha sa ka* » (Thep Sarikabut, 1970 : 152).

« *taṃ me sa dī ko maṃ su re so a pa nā pa su su pi a dha sī ti phu vi si ve ka ko ka go* » (v. 345)

Cette longue séquence concerne une liste de vingt-huit Buddhas. Nous n'en dirons pas davantage ici, une note leur est consacrée ultérieurement (voir § 2. 4.).

« *su ge ve gā u i jā a ve* » (v. 406)

Et enfin la strophe 406 expose divers modes d'exposition adoptées par le Buddha pour exprimer ses enseignements. Cette liste connue sous le nom de « neuf constituants/parties » (*navāṅga*) est exprimées en divers endroits des couches anciennes du canon. Elle est le fruit d'un développement singulier dont Oskar von Hinüber en a fait la synthèse (von Hinüber, 1994). Cette liste était originellement constituée de trois ou quatre *aṅga*, avant d'être fixée à neuf. Cette division plonge ses racines dans la formalisation même du canon pāli, puisqu'elle

précède la division de cet ensemble en trois parties ou *ti-piṭaka* (« trois corbeilles ») avec ses multiples sous-divisions. Très succinctement, ces neuf constituants sont :

1. Les *sutta* (**sutta**), 2. la prose (**geyya**), 3. l'exégèse (**veyyākaraṇa**), 4. les vers (**gāthā**), 5. les paroles inspirées (**udāna**), 6. les dits du Buddha (**itivuttaka**), 7. les histoires concernant les naissances (**jāṭaka**), 8. les récits extraordinaires (**abhūta-dhamma**), et 9. l'analyse (**vedalla**).

2. 1. 2. 2. Les formules basées sur des énoncés complexes

Un groupe de trois formules est présenté selon un même postulat : les syllabes sont définies comme étant des « questions ». Les notions auxquelles elles renvoient figurent dans le texte, sous la forme d'éléments agencés sans aucune articulation syntaxique qui correspondent aux mots « clés » extraits de certains *sutta* dont la trame narrative s'organise autour de questions ou devinettes.

« *va ra di brā su kha laṃ u dvi paṃ ku a maṃ nā* » (v. 25)

Ces quinze syllabes sont disposées astucieusement dans les strophes 31 et 32, comme ceci :

vammiko ratti dhūmāyi divā pajjali brāhmaṇo
sumedho c'eva satthañ ca khaṇanā laṅgim eva ca (VSS 31)

uddhumāyi dvidhā-patho paṇḍakavāraṇ ca kummako
asī ca maṃsa-pesī ca nāgo ca pannaras' ime. (VSS 32)

« La fourmilière, qui fumait la nuit, qui brûlait le jour,
Le brahmane, le sage ainsi que l'instrument,
Le fait de creuser, et aussi l'obstacle,

Le crapaud, le chemin fourchu, le panier, la tortue,
Le couteau, et le morceau de viande, et le serpent »,
Tels sont les quinze.

Ces divers éléments se réfèrent au *Vammika-sutta* (M, n°23), sermon méconnu qui a pourtant eu les faveurs d'un maître contemporain tel que le birman Mahāsi Sayadaw qui en a développé tous les aspects dans le cadre de ses enseignements (trad. U Min Swe, 2000).

La narration de ce discours à différents niveaux de lectures revêt un aspect quelque peu « étrange ». Il expose un ensemble de comparaisons et d'images qui reflètent les divers aspects de la vie psychique, riche synthèse des enseignements bouddhiques qui souligne le rapport étroit entre le discours et la pratique méditative. La lecture du commentaire du *sutta* permet d'en éclairer tous les aspects. Ce *sutta* évoque une série d'énigmes posées par un brahmane au jeune Kumāra Kassapa : il y a une fourmilière qui brûle la nuit et le jour. Le

brahman engage le novice à creuser avec un instrument afin de révéler ce que ce monticule contient. Successivement Kassapa va mettre à jour une série d'objets – un obstacle, une grenouille, un chemin fourchu, un tamis, une tortue, un couteau, un morceau de viande et un serpent. Il pose alors systématiquement la question au brahmane de l'utilité de chacun de ceux-ci, puis les rejette à la demande de l'ancien. Seul le dernier élément, le serpent, sera à respecter et à honorer. Sur les conseils du brahmane, le jeune Kassapa soumet ces devinettes (*paheḷi*) au Buddha afin qu'il les élucide. Le Buddha met alors en lumière le sens des questions et l'assiste dans leurs solutions. « *va ra di brā su kha laṃ u dvi paṃ ku a maṃ nā* » synthétise donc les dix objets qui suscitent le questionnement ainsi que cinq autres éléments fondamentaux dans la compréhension de cet enseignement :

1. La fourmilière (**vammika**) représente le corps fait de matière (*rūpa*), sujet au changement, à la souffrance et à la mort ;
2. Tout comme la fourmilière fume la nuit (**ratti dhūmāyi**) et 3. brûle le jour (**divā pajjali**), la nuit représente les tendances latentes (*anusaya*) à l'œuvre dans le sommeil, qui se manifestent le jour sous la forme d'actions volitionnelles ;
4. Le Brahmane (**brāhmaṇa**) est le Buddha, qui formule les instructions et les différentes étapes menant à la délivrance ;
5. L'instrument (**sattha**) figure la sagesse (*paññā*) qui est la connaissance pénétrante du Noble chemin (*ariya-magga*) ainsi que de la voie méditative ;
6. Seul cet instrument permet de creuser (**khananā**) et découvrir divers objets étranges. L'instrument qu'est la sagesse dévoile et distingue l'esprit et ses contenus, par l'effort et la persévérance de celui qui s'y emploie ;
7. Un obstacle (**laṅgi**) ou selon les commentaires la barre d'une porte d'entrée de citadelle. Il symbolise l'ignorance (*avijjā*), une des plus puissantes des tendances psychologiques latentes. Elle est l'incompréhension des Quatre nobles vérités (*cattāri ariya-saccāni*) et de la méthode pour parvenir à la délivrance, la pratique méditative ou *kamaṭṭhāna* ;
8. Une grenouille (**uddhumāyi**) qui figure la colère et le désespoir (*kodhūpāyāsa*). Ces deux ressentis ont la propriété d'envahir le sujet, de l'amener à la perte de contrôle et à des conduites physiques et mentales délétères ;
9. Un chemin fourchu (**dvidhāpatho**) qui signifie le doute sceptique (*vicikicchā*). Il favorise l'émergence des impuretés mentales (*kilesa*), notamment durant la pratique méditative ;

10. Le tamis (**paṇḍakavāraṇa**) représente les cinq obstacles mentaux ou « cinq empêchements » (*nīvarāṇa*) à écarter : les désirs sensuels (*kāmacchanda*), la malveillance (*vyāpāda*), la torpeur et la langueur (*thīna-middha*), l'agitation et les remords (*uddhacca-kukucca*), et le doute (*vicikicchā*) ;

11. La tortue (**kumma**) figure les cinq agrégats (*khandhā*), la tête et les quatre membres, qui doivent faire l'objet d'attention et de rejet. Le corps (*rūpa*), les sensations (*vedanā*), la perception (*saññā*), les formations mentales (*saṅkhāra*), la conscience (*viññāṇa*) ;

12. Le couteau de boucher (**asī**) se réfère aux cinq plaisirs des sens (*pañca kāmagaṇa*) à abandonner. Les commentaires précisent que celui qui est attaché à ces plaisirs des sens est “haché” par ceux-ci, et est la proie d'émotions perturbatrices ;

13. Le morceau de viande (**maṃsapesī**) représente les plaisirs et les passions (*nandī-rāga*) à abandonner également. Ils sont des éléments qui favorisent les liens d'attachement ;

14. Enfin le serpent (**nāgo**) est le seul digne de respect. Il est le Buddha, le seul à s'être libéré de tous les objets cités précédemment.

« **a dī ba a du va a ma a ma nī u du pa** » (v. 23)

Un deuxième *sutta* est résumé selon le même modèle que précédemment. Il figure dans la strophe 23 et correspond au *Cūḷakammavibhaṅga-sutta* (M 135). A nouveau les différents éléments de la formule sont dispersés dans les strophes 27 et 28 :

*appāyukā dīghāyukā bāvha-ābādhappa-bādhakā
dubbaṇṇā vaṇṇavanto ca appēsakkha-mahēsakkhā* (VSS 27)

*appa-bhogā mahā-bhogā nīca-kulocca-kulino
duppaṇṇā paṇṇavanto ca iti cuddas' ime matā.* (VSS 28)

« Ayant une courte durée de vie, une longue durée de vie,
Des maladies nombreuses, peu de maladies,
Un teint laid, un joli teint,
Une influence modeste, une grande influence,

Des jouissances modestes, de grandes jouissances,
Une basse naissance et une haute naissance,
Une mauvaise sagesse ou de la sagesse »,
Telles sont les quatorze vues.

Tout comme le *Mahākammavibhaṅga-sutta*, le *Cūḷakammavibhaṅga-sutta* est une pièce fondamentale des enseignements de l'école theravādin à propos du *kamma* (l'action). Ce discours en définit le contenu en plaçant cette notion dans le domaine de la responsabilité éthique individuelle et dans une dimension sotériologique. Il se distingue ainsi clairement du

kamma brahmanique porté sur l'action rituelle et sacrificielle et la nature causale de toute action humaine. Le Buddha écarte dans son discours toute argumentation doctrinale bouddhique complexe, en s'appuyant sur le prisme de pensée de son interlocuteur. Il semble de fait particulièrement accessible aux laïcs du fait des exemples spécifiques et concrets formulés. Voici en substance le contenu du *sutta* : le jeune brahmane Subha Todeyya-putta s'adresse au Buddha pour déterminer ce qui différencie les êtres humains en termes de bassesse et d'excellence. Il lui présente une série d'exemples, sur lesquels s'appuie le Buddha pour formuler et développer sa réponse. Ainsi, ce dernier souligne que c'est la nature des actes et leurs intentions qui déterminent les conditions et aspects de l'existence : les êtres en sont à la fois les héritiers et les responsables, leurs actes étant tout à la fois la cause et l'effet. « *a dī ba a du va a ma a ma nī u du pa* » contient ainsi les divers éléments formulés par le jeune étudiant dans cette question inaugurale,

¹¹⁹ Maître Gotama, quelle est donc la condition, la cause, pour laquelle on rencontre la bassesse et l'excellence parmi les êtres humains ? En effet, maître Gotama, on voit certains avoir une vie courte ou longue, des maladies nombreuses ou la bonne santé, un teint laid ou joli, une influence modeste ou une grande influence, avoir des jouissances modestes ou de grandes jouissances, une basse naissance ou une haute naissance, une mauvaise sagesse ou de la sagesse.

Ainsi, les fruits des actes actuels et passés déterminent les qualités inhérentes à l'existence humaine :

1. Respecter toute vie et s'abstenir de violence détermine la possession d'une courte durée de vie (*appāyukā*) ou d'une durée de vie longue (*dīghāyukā*) ;
2. Blessier ou porter attention à tout être vivant conditionne le fait d'avoir des maladies nombreuses (*bavhā-bādhā*) ou être en bonne santé (*appa-bādhakā*) ;
3. Être ou non particulièrement irritable et colérique dans diverses circonstances mène à teint laid (*dubbaṇṇa*) ou joli (*vaṇṇavanta*) ;
4. Les pensées de jalousie conduisent à avoir une influence modeste (*appêsakkha*) ou une grande influence (*mahêsakha*) ;
5. Le fait de n'être pas généreux envers les moines et les brahmanes détermine le fait d'être pauvre (*appa-bhogā*) ou riche (*mahā-bhogā*) ;

¹¹⁹ M III 202, 17–203, 1. *ko nu kho, bho gotama, hetu ko paccayo yena manussānaṃ yeva sataṃ manussabhūtānaṃ dissanti hīnappaṇītataṃ ? dissanti hi, bho gotama, manussā appāyukā, dissanti dīghāyukā; dissanti bavhābādhā, dissanti appābādhā ; dissanti dubbaṇṇā, dissanti vaṇṇavanto; dissanti appesakkhā, dissanti mahesakkhā ; dissanti appabhogā, dissanti mahābhogā ; dissanti nīcakulīnā, dissanti uccākulīnā ; dissanti duppaññā, dissanti paññavanto.*

6. L'arrogance et l'absence de pitié ont pour conséquences une basse naissance (*nīca-kula*) ou une haute naissance (*ucca-kulinā*) ;

7. Prendre ou pas conseil auprès des religieux et brahmanes de la part de celui qui manque de discernement mène à une mauvaise sagesse (*duppañña*) ou à avoir la sagesse (*paññavantā*).

« *i pi cha vi pa so do u kā va pa i a a* » (v. 24)

Enfin le dernier exemple appartient au *Sakkapañha-sutta* (D 21), discours sur le bien-être des êtres vivants que le Buddha donne à Sakka le roi des *deva* en réponse à ses questions. Celles-ci portent sur les sources du conflit, et les moyens d'y remédier. Elles s'organisent « en cascade », Sakka introduisant de nouvelles questions à chaque réponse. Ce jeu de questions-réponses présente sous une formulation singulière le cœur même des enseignements du Buddha, et notamment l'idée de conditionnalité (*paṭiccasamuppāda*). Chaque élément de réponse figure dans les stances 29 et 30 :

issā-macchariya-piyāpīyaṃ chando vitakkitā
papañco somanassaṃ ca domanassaṃ c'upekkhaka (VSS 29)

tathā kāya-samācāro vaciyā cāram eva ca
pariyesanatā c'eva tathā indriya-saṃvaro
aneka-dhātu accant niṭṭhā cāti catuddasa. (VSS 30)

« La jalousie et l'envie, le plaisir et le déplaisir,
L'inclination, la préoccupation, la ratiocination,
L'agrément, le désagrément et l'équanimité,

Et aussi la conduite du corps, et le comportement en parole,
Et aussi la recherche, et encore le contrôle des sens,
Les éléments multiples, [la question de] la perfection extrême »
Sont les quatorze.

Ainsi, « *i pi cha vi pa so do u kā va pa i a a* » correspond à :

1. La jalousie et l'envie (*issā-macchariya*) qui mènent à la situation malheureuse de l'humanité ;
2. Elles sont causées par le plaisir et le déplaisir (*piyāpīya*) pour les objets d'amours et de haines ;
4. Le désir associé au plaisir en est la cause (*chando*) ;
3. La condition du désir non-sain est la pensée discursive ou ratiocination (*vitakka*),
5. Et la condition de cette ratiocination est l'inclination pour la multiplicité des perceptions (*papañca-saññā-saṅkha*). Cette multiplicité des perceptions et leurs appréhensions entraînent trois types de ressentis :

6. L'agrément (*somanassa*),

7. Le désagrément (*domanassa*),

8. Ou l'équanimité (*upekkha*).

Seule une conduite morale pure permet d'avoir le contrôle sur ces facultés des sens :

7. Elle s'exerce par le contrôle et la conduite du corps (*kāya-samācāra*), c'est-à-dire s'abstenir de voler, tuer et avoir des relations sexuelles ;

8. Par la conduite de la parole (*vacī*), c'est-à-dire s'abstenir de mentir, de calomnier, d'avoir des mots durs et des paroles frivoles ;

9. Et enfin la recherche de la vérité (*dhamma-pariyesanā*) qui mène à cultiver les états positifs.

10. Seul le contrôle des sens (*indriya-saṃvaro*) de la part des bhikkhus leur permet d'avoir ainsi une conduite morale pure ;

11. Les conditions et éléments sont multiples (*aneka-dhātu*) qui attachent l'esprit à des doctrines et aspirations fausses (ici le Buddha fait référence aux vues des *samaṇa-brāhmaṇa*, reclus et brahmanes) ;

12. Seuls les reclus et brahmanes qui ont détruit les sources de l'attachement et du désir sont absolument purifiés et ont ainsi atteint la perfection extrême (*accanta-niṭṭhā*).

2. 1. 1. 3. Le canon pāli et ses divisions

Enfin, un vaste ensemble d'*ādi-saṅketa* incarne l'essence même des enseignements bouddhiques : à savoir le Tipiṭaka, ses divisions et sous-divisions, ainsi que les commentaires (*aṭṭhakathā*). Le canon pāli est ainsi synthétisé dans la formule *a vi su* (Abhidhamma, Vinaya, Suttanta), illustré métaphoriquement par la figure de l'arbre (v. 104) comme l'illustre également la *Saddavimāla* (Sadd-v § 4. 1–4). Chacune des divisions de ces corbeilles sont contenues dans des formules hautement appréciées en pays thaï pour leurs valeurs quintessentielles (*sakal'attha-pakāśakā*. « elles expliquent toutes les choses »). Les vers 22 les exprime toutes trois, reprises à nouveau dans l'ultime portion de l'œuvre (v. 399, 400, 401, et 402). Les voici successivement avec leurs sections internes :

1. « *saṃ vi dhā pu ka ya pa* » est l'Abhidhamma-piṭaka, la corbeille du canon qui offre une analyse détaillée des différents principes gouvernant les processus physiques et mentaux. Elle est ainsi la partie la plus spéculative de l'ensemble canonique. Ces sept syllabes correspondent aux « sept livres » (*satta-pakaraṇa*) dont chacune d'entre elle rend compte :

1. La *Dhamma-saṅganī*, l' « énumération des phénomènes »,
2. Le *Vibhaṅga*, le livre des « traités »,
3. La *Dhātukathā*, références aux « éléments »,
4. La *Puggalapaññatti*, « description des individualités »,
5. Le *Katthāvatthu*, « points de controverses »,
6. Le *Yamaka*, « livre des paires »,
7. Le *Paṭṭhāna*, « livre des relations ».

Cette formule est parfaitement connue sous l'appellation de *huachai tham 7 khamphi* (หัวใจพระธรรม ๗ คัมภีร์) (Thep Sarikabut, 1972 : 130), auquel le pouvoir qui lui est attribué assure une certaine popularité et une place de choix dans de nombreux *yantra*. Les gloses de ce corps de textes sont exposées dans les vers 400. Ratanapañña abrège simplement les deux commentaires que sont l'*Aṭṭhasālini* et le *Sammohavinodanī* par leurs initiales respectives « a » et « san ».

2. Le Vinaya-piṭaka est également divisé en une série de cinq lettres dont on trouve deux variantes acceptées selon les manuscrits consultés : « *ā pā ma cu pa* » (v. 22 les mss. B, C, Cha, Ph, et Y ; v. 399 mss. B et Cha) et « *pā pā ma cu pa* » (v. 22 ms. P et Pp ; pour les v. 399 mss. C, P, Ph, Pp, et Y). Toutefois, le commentaire indique bien *pā* pour *pārājika* dans les deux stances, signe que cette syllabe était probablement celle choisie par Ratanapañña. On peut alors s'interroger sur la présence de « *ā pā ma cu pa* » (v. 22) dans la majorité des versions consultées. En effet, la nette différence dans les écritures respectives des caractères *ā* et *pā* montre que les copistes n'ont fait que reproduire une modification dont l'intentionnalité initiale nous échappe assurément.

Ces deux formules correspondent à la division du Vinaya-piṭaka en cinq livres propres à l'Asie du Sud-Est, avec toutefois des nuances. Le Vinaya-piṭaka est la collection de textes sur laquelle prend appui la communauté monastique, le Saṅgha, pour se structurer. Il comprend les éléments de disciplines et leurs origines, les usages et les conventions qui permettent de réguler les relations au sein du Saṅgha, mais également avec les supports laïcs. La première séquence « *ā pā ma cu pa* » circule essentiellement en Thaïlande et au Cambodge, particulièrement appréciée sous le nom de *huachai phra winai* (หัวใจพระวินัย) (Thep Sarikabut, 1972 : 134), également constitutive de nombre de diagrammes magiques :

1. L' *Ādikamma* « ce qui est au début », c'est-à-dire l'ensemble comprenant les 4 *pārājika*, les 13 *saṃghādisesa*, et les 2 *aniyata* ;
2. Le *Pācittiya*, soit les 30 *nissaggiya pācittiya*, les 92 *pācittiya*, les 4 *pāṭidesaniya*, les 75 *sekhiya*, les 7 *adhikaraṇasamatha* ;
3. Le *Mahāvagga* ;
4. Le *Culavagga* ;
5. Le *Parivāra* qui récapitule les sections précédentes d'une manière systématique.

La seconde variante sous la forme de « *pā pā ma cu pa* » existe également dans les traditions birmanes et laotiennes et les Sipsong Panna (Bizot et Lagirarde, 1996 : 41). Les contenus restent les mêmes mais agencés de manière sensiblement différente (*pā* pour *Pārājika*). On ne peut que constater le penchant de Ratanapañña pour cette version :

1. Le *Pārājika*,
2. Le *Pācittiya*,
3. Le *Mahāvagga*,
4. Le *Culavagga*,
5. Le *Parivāra*.

Le VSS exprime également dans son vers 399 le commentaire du Vinaya composé par Buddhaghosa, la *Samantapāsādikā*, dans une formule « *pa-du-ta-ca-pa-Samanta* » qui n'a aucune correspondance dans le domaine occulte. Comme le souligne le commentaire, les syllabes *pa-du-ta-ca-pa* sont des nombres ordinaux (*paṭhama*, *dutiya*, *tatiya*, *catuttha*, *pañcama*) qui se réfèrent sûrement aux cinq portions glosées du Vinaya: le *Pārājika*, le *Pācittiya*, le *Mahāvagga*, le *Cūlavagga*, et le *Parivāra*.

3. Enfin, « *dī ma saṃ aṃ khu* » condense les premières syllabes des cinq recueils du Suttanta (Bizot et Lagirarde 1996 ; Bizot 2000), c'est-à-dire des discours attribués au Buddha ou à ses disciples. Également désigné comme *huachai phra sut* (หัวใจพระสูตร) (Thep Sarikabut, 1972 : 133) il contient les enseignements centraux du bouddhisme Theravāda, répartis selon des critères précis en cinq « recueils » ou *nikāya* :

1. Le *Dīgha-nikāya*, recueil des « longs » discours,
2. Le *Majjhima-nikāya*, qui comprend les discours de « moyenne longueur »,
3. Le *Saṃyutta-nikāya*, ou discours « groupés »,

4. L'*Aṅguttara-nikāya*, division des discours arrangés selon une logique numérique et croissante d'exposition des sujets,

5. Le *Khuddaka-nikāya*, la section qui comprend les livres « courts ».

Ratanapañña prend également le soin d'exposer de manière énigmatique chacune des sections comprises dans ces *nikāya* :

– « *sī ma pā* », pour les trois sections du *Dīghanīkaya* (le *Sīlakkhandha-vagga*, le *Mahā-vagga*, et le *Pāṭṭhiya-vagga*) (v. 403) ;

– les trois divisions du *Majjhimanīkaya*, « *mū ma u* » (le *Mūlapaṇṇāsaka*, le *Majjhimaṇṇāsaka*, et l'*Uparipaṇṇāsaka*) (v. 403) ;

– « *sa ni kha sa ma* » pour les différentes parties du *Samyuttanīkaya* : le *Sagāthā*, le *Nidāna*, le *Khandha*, le *Salāyatana*, et le *Mahā-vagga* ;

– et « *e du ti ca pa cha sa a na da e* » (v. 404) qui condense les onze sections de l'*Aṅguttara-nikāya* (L'*Ekanipāta*, le *Dukanipāta*, le *Tikanipāta*, le *Catukkanipāta*, le *Pañcanipāta*, le *Chakkanipāta*, le *Sattanipāta*, l'*Aṭṭhanipāta*, le *Navanipāta*, le *Dasanipāta*, l'*Ekādasanipāta*) ;

– et enfin l'ensemble des textes du *Khuddaka-nikāya* sont formulés par les éléments compris dans « *khu dha u i su vi pe the the jā ni pa a bu ca vi a* » (Le *Khuddakapāṭha*, le *Dhammapada*, l'*Udāna*, l'*Itivuttaka*, le *Suttanipāta*, le *Vimānavatthu*, le *Petavatthu*, les *Theragāthā*, les *Therīgāthā*, les *Jātaka*, le *Niddesa*, le *Paṭisambhidāmagga*, l'*Apadāna*, le *Buddhavaṃsa*, le *Cariyāpiṭaka*, le *Vinaya-piṭaka*, l'*Abhidhamma-piṭaka*) (v. 405). A noter dans cette liste la présence de deux éléments dont la présence nous intrigue mais pour lesquels nous n'avons aucune explication : les *Vinaya* et *Abhidhamma* décrits ici comme appartenant au *Khuddaka-nikāya*.

Notons que la strophe 402 considère les éléments de la formule « *su pa sā ma pa* » comme étant les cinq gloses respectives des différents *nikāya* (*pañca-vaṇṇanāsaṃ yathākkamaṃ*). Les quatre premières syllabes sont biens relatives aux commentaires ou *aṭṭhakathā* – les *Sumaṅgalavilāsinī*, *Papañcasūdanī*, *Sāratthapakāsinī*, et *Manorathapūraṇī*, toutefois le dernier élément (*pa* pour *Paramatthajotikā*) n'est la glose que des *Khuddakapāṭha* et *Suttanipāta*. Les autres commentaires du *Khuddaka-nikāya* ne sont pas ici considérés par Ratanapañña.

2. 1. 2. Les abréviations par la fin (*anta-saṅketa*)

Les syllabes sont toutefois à rechercher dans la fin des mots, idées ou vers, comme l'indique la stance introductive (v. 49). Cinq stances constituent cette section dont les quatre premières sont bâties sur le même modèle : l'indication de la syllabe finale (°-*anta*) et du nombre de syllabes qui constituent l'énoncé à deviner. Ce dernier aspect, bien que correspondant à une façon ludique de présenter les enseignements comme on peut le trouver dans certaines devinettes indiennes, n'en est pas moins une manière de mettre en relief les syllabes et la valeur essentielle de chacune. Ce mode d'exposition est également déployé dans la section suivante (*ādy-anta-saṅketa*). Ces arrangements ne présentent pas la forme de *huachai*, et seule la dernière strophe (54) met en évidence une série de syllabes qui pourrait constituer une formule à usage pratique. Ainsi, Ratanapañña embrasse ici diverses thématiques fondamentales de la scolastique bouddhique : les perfections (*pāramī*) ; les trois caractéristiques de l'existence (*ti-lakkhaṇa*) ; les dix qualités du Buddha traitées précédemment ; et les individualités qui séjournent dans les Séjours Purs et que nous aborderons dans la section sur l'Abhidhamma.

Les trois caractéristiques de l'existence (*ti-lakkhaṇa*) forment un principe élémentaire des enseignements du Buddha. Elles sont les propriétés universelles de toutes choses existantes dans le monde phénoménal, de toute chose conditionnée. La perfection spirituelle passe par l'appréhension de la nature même de l'existence par l'expérience (méditative) de ces trois caractéristiques appliquées au corps et au processus mental et « voir les choses telles qu'elles sont ». Ces trois éléments corrélés aux huit syllabes (*aṭṭhakkhara*) sont notamment consignés dans des formules types (*sabbe saṅkhārā...*) déclinées en de nombreux endroits du canon et de la littérature exégétique. Le *Dhammapada* les résume par exemple dans ses vers :

*sabbe saṅkhārā aniccā ti yadā paññāya passati
atha nibbindati dukkhe esa maggo visuddhiyā.* (Dhp 277)

« Toutes les formations conditionnées sont impermanentes »,
Lorsqu'on perçoit cela avec sagesse,
Alors, on est révolté par la souffrance,
Ceci est le chemin de la purification

*sabbe saṅkhārā dukkhā ti yadā paññāya passati
atha nibbindati dukkhe esa maggo visuddhiyā.* (Dhp 278)

« Toutes les formations sont souffrance »,
Lorsqu'on perçoit cela avec sagesse,
Alors, on est révolté par la souffrance,
Ceci est le chemin de la purification

*sabbe dhammā anattā ti yadā paññāya passati
atha nibbindati dukkhe esa maggo visuddhiyā.* (Dhp 279)

« Aucun phénomène n'existe pas soi-même »,
Lorsqu'on perçoit cela avec sagesse,
Alors, on est révolté par la souffrance,
Ceci est le chemin de la purification

1. Le premier élément, l'impermanence (*anicca*), évoque la nature transitoire de toute chose, c'est-à-dire que tout phénomène matériel ou mental est sujet à un changement continu, au déclin et à la destruction. Les derniers mots de Sakka lors du *parinibbāna* du Buddha synthétisent parfaitement cela :

¹²⁰ Ainsi, impermanentes sont toutes les formations conditionnées
Ayant la nature d'apparaître et de disparaître !
Étant apparus elles cessent,
Le bonheur est leur apaisement.

2. *dukkha* caractérise l'existence de tout un chacun dans le *samsāra* et sa nature insatisfaisante. Il recouvre tout un éventail d'états psychologiques, physiques, et existentiels englobés par le terme de « souffrance », comme l'exprime le *Mahāsatipaṭṭhāna-sutta* :

¹²¹ La naissance est souffrance, la vieillesse est souffrance, la maladie est souffrance, la mort est souffrance, les lamentation, douleur, chagrin et désespoir sont souffrance, l'association avec ce qui est déplaisant est souffrance, la séparation avec ce qui est aimé est souffrance, ne pas obtenir ce qui est désiré est souffrance. En bref, les cinq agrégats d'attachements sont souffrance.

3. Enfin l'absence de 'soi' (*anattā*) concerne l'insubstantialité de tout phénomène. Elle découle de l'impermanence et de l'incomplétude des choses, articulées à la nature composite de toute individualité (les cinq agrégats ou *pañca-kkhandā*¹²²) comme s'attache à le démontrer le Bienheureux dans son deuxième discours, l'*Anattā-lakkhaṇa-sutta* (S 22. 59).

Les « supports qui finissent en mi » sont les dix *pāramī* ou perfections (v. 50). Composées de « cinquante-cinq lettres » (*dā na pā ra mī* = 5 + *sī la pā ra mī* = 5 + etc. = 55), ce sont les vertus qui, pratiquées à la perfection, permettent d'atteindre l'Éveil. Cette tradition

¹²⁰ D II 157, 8-9. *aniccā vata saṅkhārā uppāda-vaya-dhammino,
uppajjitvā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukho.*

¹²¹ D II 305, 2-5. *jāti pi dukkhā, jarā pi dukkhā, byādhi pi dukkhā, maraṇaṃ pi dukkhaṃ, soka-parideva-dukkha-domanass'-upāyāsā pi dukkhā, appiyehi sampayogo dukkho, piyehi vippayogo dukkho, yam p' icchaṃ na labhati tam pi dukkhaṃ, saṅkhittena pañcupadāna-kkhandhā dukkhā.*

¹²² Ce sont les cinq aspects qui résument tous les phénomènes physiques et mentaux de l'existence et qui sont aux yeux de l'ignorant son 'soi' ou *ego* : 1. l'agrégat physique ou corporel (*rūpa-kkhandā*), 2. l'agrégat de sensation (*vedāna-*°), 3. l'agrégat de perception (*saññā-*°), 4. l'agrégat des formations mentales ou volitionnelles (*saṅkhāra-*°), 5. l'agrégat conscience (*viññāṇa-*°).

des *pāramī* n'est pas le domaine exclusif des êtres exceptionnels, mais concerne tout aspirant à la délivrance finale. La conduite exemplaire des Bodhisatta dans chacun des *Jātaka* illustre parfaitement la manière de les cultiver. Cette liste de dix *pāramī* figure également dans deux textes canoniques tardifs, le *Buddhavaṃsa* et le *Cariyāpiṭaka* :

1. La générosité, le don (*dāna-pāramī*),
2. La conduite vertueuse (*sīla-pāramī*),
3. La renonciation (*nekkhamma-pāramī*),
4. La sagesse (*paññā-pāramī*),
5. L'effort, l'énergie (*virīya-pāramī*),
6. La patience (*khanti-pāramī*),
7. L'honnêteté, la sincérité (*sacca-pāramī*),
8. La détermination, la résolution (*adiṭṭhāna-pāramī*),
9. La bienveillance (*metta-pāramī*),
10. L'équanimité (*upekkhā-pāramī*).

A noter que cette liste est également tombée dans le domaine de l'ésotérisme sous le nom de *huachai that barami* (หัวใจศบารมี), « *dā si ne pa vi kha sa a me u* » (Thep Sarikabut, 1972 : 213), ou encore représentée graphiquement par le *yan barami 30 that* (ยันต์บารมี ๓๐ ทศ) (Thep Sarikabut, 1975 : 56) qui s'accorde parfaitement avec un *huachai* référencé mais dont le contenu n'est pas encore identifié, « *pa ve sa cce e hi* » (Thep Sarikabut, 1972 : 23). Quoiqu'il en soit il montre une connaissance académique du sujet, renvoyant très certainement aux développements formulés par Dhammapāla dans le commentaire du *Cariyapiṭaka* où il consigne certaines vues sur les *pāramī*¹²³ : les dix perfections peuvent être pratiquées à divers degré d'accomplissement, distingués selon des *pāramī* « basiques », intermédiaires (*upapāramī*), et ultimes (*paramattha-pāramī*). Soit trente *pārami* qui qualifient trois types de Bodhisattas progressant à des allures différentes.

Enfin, la stance qui clôture cette section est « *do nā ggī kho* » (v. 54) construite sur la base de vers du *Dhammapada*,

sukho Buddhānaṃ uppādo, sukhā saddhamma-desanā,
sukhā saṅghassa sāmaggī, samaggānaṃ tapo sukho.

¹²³ Voir l'introduction de Bhikkhu Bodhi pour les circonstances et le contexte d'élaboration de ces données sous l'influence de courants du Mahāyāna (Bhikkhu Bodhi, 1996 : 3–5).

Les quatre vers au sens profond
 Qui se terminent par do nā ggī kho,
 Expliquent la racine du bonheur,
 Ils ont été formulés par le Victorieux, l'Omniscient.

Bien que non référencé dans la littérature spécifique, ce genre de construction à partir de ses éléments finaux est rare mais existe tout de même. Certains *huachai* sont clairement listés, étendant de fait leur définition commune qui focalise uniquement sur l'extraction de la première syllabe. Le *huachai phra narai thot rup* (หัวใจพระนารายณ์ถอดรูป) « *añ dho no to dū ro thi nan ti* » illustre cette assertion (Thep Sarikabut, 1972 : 147). Il se réfère aux mêmes éléments que le *huachai Phutthakhun*, c'est-à-dire les neuf qualités du Buddha (*nava-guṇā*), mais lui emprunte les syllabes finales :

Iti pi so bhagavā araham̐ sammā-sambuddho vijjā-caraṇa-sampanno sugato loka-vidū anuttaro purisa-damma-sārathī satthā deva-manussānam buddho bhagavā ti.

2. 1. 3. Les abréviations par le début et par la fin (*ādy-anta-saṅketa*)

Le mécanisme prévalent dans le troisième chapitre est la combinaison des deux précédents : les énoncés sont résumés à la fois par leurs syllabes initiale (*ādi*) et finale (*anta*). Le procédé à l'œuvre embrasse au sein d'une section conséquente (22 stances) des thèmes hétéroclites systématisés et listés également dans le canon : le Tipiṭaka et ses subdivisions (*nikāya*), les dix voies profitables de l'action (*dasa kusala-kamma-patha*), les dix bases de l'action méritoire (*dasa puñña-kriyā-vatthu*), les bonnes et mauvaises vues (*miccha-diṭṭhi* et *sammā-diṭṭhi*), les sept facteurs d'Éveil (*satta saṃbojjhaṅga*), et une suite d'enseignements adressés aux laïcs.

Le code de bonne conduite peut être élargi également aux dix voies profitables de l'action (*dasa kusala-kamma-patha*) (v. 58). Le *Sāleyyakka-sutta* (MN 41) est le *locus classicus* concernant les voies de l'action (*kamma-patha*), qu'elles soient profitables (*kusala*) ou non-profitables (*akusala*). Tout comme le *Cūḷakammavibhaṅga-sutta* déjà évoqué, ce sermon traite de la nature du *kamma* qui se manifeste au travers d'une des trois portes (*dvāra*) – le corps (*kāya*-°), la parole (*vāci*-°), et l'esprit (*mano*-°) – et de la renaissance qui en résulte. Ainsi, lorsque parfaitement cultivées ces dix voies profitables sont les fondements pour aspirer à une existence ultérieure meilleure. Les dix mots « qui commencent par *pā* et finissent en *hi* » sont :

1. S'abstenir de tuer des êtres vivants (*pāṇātipātā*),
2. S'abstenir de prendre ce qui n'est pas donné (*adinnādāna*),

3. S’abstenir de conduite sexuelle inappropriée (*kāmesu micchā-cāra*),
4. S’abstenir de formuler des mensonges (*musā-vāda*),
5. S’abstenir de parler avec malice (*pisuṇa-vācā*),
6. S’abstenir de parler durement (*pharusa-vācā*),
7. S’abstenir d’avoir des paroles frivoles (*samphappalāpa-vācā*),
8. S’abstenir de toute convoitise (*abhijjhā*),
9. S’abstenir de toute animosité (*vyāpādā*),
10. S’abstenir d’opinion fausse (*micchā-diṭṭhi*).

Les dix bases de l’action méritoire (*dasa puñña-kriyā-vatthu*) forment un groupe d’attitudes prescrit par le Buddha à l’intention des laïcs. Elles sont à développer en vue d’une vie plus équilibrée, leur systématisation servant de guide à leur usage (Bhikkhu Khantipālo, 1968 : 263). Ces mérites permettent à l’esprit de se purifier en accomplissant par une des portes de l’action (*dvāra*) – le corps, la parole, et l’esprit – des actes positifs et profitables (*kusala*). Ils tendent ainsi à éradiquer les racines néfastes (*akusala*) – la convoitise (*lobha*), l’aversion (*dosa*), la confusion (*moha*) –, raffinant et disciplinant ainsi l’esprit en vue d’une vie plus harmonieuse. Ces bases de l’action méritoire sont à l’origine une triade composée du don (*dāna*), de la vertu morale (*sīla*) et de l’entraînement mental (*bhāvanā*), décrits initialement dans les *Puñnakiriyavatthu-sutta* de l’*Itivuttaka* (It 3.2.1/51f.) et *Puñnakiriyavatthu-sutta* de l’*Aṅguttaranikāya* (A 8. 36). Cette liste s’étend à dix items dans la littérature commentariale, et notamment dans l’*Atthasālinī* qui les explique selon son prisme terminologique (As 157, 18–160, 25). Ils sont :

1. Le don (*dāna*),
2. La vertu morale (*sīla*),
3. Le développement mental (*bhāvanā*),
4. Le respect (*apacāyana*),
5. Le fait de rendre service (*veyyāvacca*),
6. Le fait de dédier des mérites (*pattidāna*),
7. Le fait de se réjouir des mérites des autres (*pattānumodanā*),
8. L’écoute du Dhamma (*dhamma-savana*),
9. L’enseignement du Dhamma (*dhamma-desanā*),
10. Le fait de corriger ses opinions (*diṭṭhi-’jju-kamma*).

Comme dans le cas des deux précédentes sections le procédé est capable d'encadrer de vastes sections de texte. Ratanapañña emploi la métaphore de l'arbre, la racine et le sommet, pour convoquer ainsi des extraits du *Vidhurapaṇḍita-jātaka* (n° 545) et du *Mahāsutasoma-jātaka* (n° 537). Le choix du premier de ces textes n'est pas le fruit du hasard. Ces quatre strophes (68 à 72) sont au cœur de l'enseignement de ce qu'est la vie laïque (*gharāvāsa*). En effet, dans le *Vidhurapaṇḍita-jātaka*, la définition de l'idéal du laïc forme une sorte de bref excursus interrompant la linéarité du récit. Elle s'exprime notamment par le terme technique de *saṅgaha*, ou le composé *catu-saṅgaha-vatthu* « quatre comportements favorables » évoqué ici dans le commentaire de ce *jātaka*. Ils sont développés dans l'*Aṅguttara-nikāya* (section 4, *abhiññā-vagga*), *locus classicus* sur le sujet : générosité (*dāna*), parole bienveillante (*peyya-vajja* ou *piya-vācā*), comportement bénéfique (*attha-cariyā*), impartialité (*samānattatā*). L'ensemble de ces comportements est illustré par la figure emblématique de Hatthaka *alias* Aḷavaka auquel deux *sutta* de l'*Aṅguttara-nikāya* (8.3 et 3.35) sont consacrés. Celui-ci est présenté par le Buddha comme étant le meilleur des disciples. Ces *catu-saṅgaha-vatthu* ont d'ailleurs trouvé une place dans les pratiques populaires par l'intermédiaire de la *Saṅgaha-vatthu-gāthā*, récitation appartenant au registre des *anumodana* délivrés par les moines en contrepartie d'offrandes présentées par les laïcs. La *Saṅgaha-vatthu-gāthā* reprend ainsi le *Saṅgaha-vatthu-sutta* (A II 32) :

*dānañ ca peyyavajjañ ca attha-cariyā ca yā idha
 samānattatā ca dhammesu tattha tattha yathārahaṃ
 ete kho saṅgahā loke rathassāṇī va yāyato.
 ete ca saṅgahā nāssu na mātā putta-kāraṇā
 labhetha mānaṃ pūjaṃ vā pītā vā putta-kāraṇā.
 yasmā ca saṅgahā ete samavekkhanti paṇḍitā
 tasmā mahattaṃ papponti pāsamsā ca bhavanti te ti.
 (Somdet Phra Sangkharat, 1970 : 106)*

Ici, la générosité, la parole bienveillante, le comportement bénéfique,
 Et l'impartialité envers toutes les choses,
 Ces comportements favorables sont comme le moyeu d'une roue de charriot,
 On [doit faire] ce qu'il convient ici et là.

Sans ces comportements favorables,
 Les mères et les pères ne recevraient pas de leurs enfants
 Les marques d'estime et de vénération.

C'est pourquoi les sages ont de la considération pour ces comportements favorables,
 Car ils atteignent la grandeur et sont hautement loués.

Cette mise en perspective du maître de maison et de son comportement exemplaire traduit une facette essentielle des enseignements du Buddha. Le développement individuel comme voie

vers l’extinction de la souffrance ne peut se déployer que sur la base d’un ordre social harmonieux qui en favorise l’éclosion. A chaque étage de l’édifice social et relationnel le Buddha distille ses enseignements, la plupart consignés dans l’*Āṅguttara-nikāya*, et promeut ainsi un mode de vie et un sens de la responsabilité qui sont le terreau d’une vie spirituelle équilibrée. Bhikkhu Bodhi résume ainsi parfaitement le rôle impartit au maître de maison,

[...] since the head of the family has a particularly powerful impact on his household, the Buddha tried to promote the positive transformation of society by offering householders guidelines to righteous living. (Bhikkhu Bodhi, 2012 : 35).

Dans cette compilation de préceptes à l’adresse du monde laïque on peut tout de même relever l’absence d’une pièce essentielle telle que le *Maṅgala-sutta*¹²⁴. Ce *sutta* a la spécificité de proposer un cheminement complet et progressif jusqu’au Nibbāna, en invitant les *upāsaka* à une accumulation quantitative d’actions bienfaisantes pour l’atteindre. Il est à ce titre un des *paritta* les plus prisés dans les pays theravādin, à la fois parmi les moines et laïcs. Par ailleurs, le contemporain Sirimaṅgala en a développé les aspects dans sa *Maṅgalatthadīpanī* également très appréciée dans la région encore aujourd’hui.

L’analyse succincte de ces *saṅketa*, à visée mnémotechnique ou protectrice, comme nous le suggère parfois la littérature contemporaine sur l’occulte, montre clairement les racines profondes de leurs contenus : la tradition textuelle et exégétique en pāli, incluant le corpus de textes *Nīti*. Ces abréviations couvrent les notions fondamentales de la doctrine du bouddhisme pāli, aussi bien à l’adresse des moines que des laïcs.

2. 2. Les mécanismes de transformations de la chaîne parlée

Ratanapañña met en exergue trois autres techniques de codage ne portant pas sur la réduction d’éléments comme précédemment, mais sur des opérations complexes de transformation linguistique. L’effet escompté est de leurrer totalement le lecteur incapable de saisir leurs logiques de constructions internes. Ces figures de style interviennent sur le phonème en modifiant son ordre conventionnel d’agencement dans la langue pāli (c’est-à-dire de gauche à droite). Ce type de techniques a des points d’accroches avec le vaste genre indien que couvrent les *citra* dans lesquels les poètes ont excellé (Gerow, 1971 : 175). Basés sur le « jeu de mots » – c’est-à-dire la composition d’énigmes, jeux, devinettes, etc. – ces *citra* étaient initialement les témoins de la virtuosité des auteurs, évoluant avec le temps vers des

¹²⁴ Julien Mazeau a présenté une étude riche et détaillée de ce *sutta* (Mazeau, 2015).

applications plus ésotériques sous l'influence du tantrisme. Cette dimension occulte est également connue de l'épigraphie du Lanna qui a fait usage de certains *citra* à des fins protectrices. C'est le cas de l'inscription CM 36/2 en caractères *tham* qui figure sur une des portes de Chiang Mai (FAD, 2008b : 122). Elle met en œuvre le procédé dit *turaṅga-pada* (litt. « pas du cheval ») dans lequel la lecture de l'énoncé s'effectue à la manière du déplacement du cheval aux échecs (Gerow, 1971 : 182). Voici la translittération de cette inscription présentée sous forme de grille, et sa logique fléchée (les trois premiers mouvements en partant de *ja*) :

		ja	ddha	ha	bhaṃ	
	ye	vā	sa	yā	khe	naṃ
	ccam	bu	pi	ra	rā	sa
	sa	sam	na	bhā	ca	tvā
	tā	sa	ram	vi	na	sa
		su	ga	tu	mā	

On obtient l'énoncé suivant, non sans quelques erreurs de la part du scribe, qui correspond à la première strophe de la *Jinapañjaragāthā*, *paritta* hautement apprécié dans l'espace taï :

jayāsanagatā buddha jetvā māraṃ savāhanaṃ
catusaccaṃ sabhaṃ rasaṃ ye pivisu narāsabhā.

Et telle qu'elle apparaît dans l'édition de Petra Kieffer-Pülz :

jayāsanāgatā buddhā jetvā māraṃ savāhanaṃ
catu-saccāsabhaṃ rasaṃ ye pivimsu narāsabhā. (Jinapañjara 1S)

Les Buddhas assis sur le trône de la victoire, ces héros tels des taureaux,
 Ont défait Māra et son véhicule, ils boivent le nectar que sont les quatre Nobles Vérités.

Ainsi, Ratanapañña distingue trois techniques de composition dans ses vers : « qui s'associe vers le centre », « les syllabes à l'envers », et « le mot collé ».

2. 2. 1. Qui s'assemble vers le centre (*majjha-saṃhata*)

Selon le PED l'adjectif *majjha* renvoie à la notion de « milieu, médian », tandis que *saṃhata* signifie « ferme, compact ». Le terme est également un participe passé en sanskrit qui évoque le fait d'être « réuni, lié, associé ; compact, dense ». Nous l'avons interprété comme « qui s'associe vers le centre » puisqu'il semble que bien qu'obscur dans sa formulation, ce terme technique se laisse saisir si l'on adopte un point de vue spatial pour en rendre compte. En effet, le procédé consiste à agencer les syllabes en liant successivement la première et la dernière disponibles au sein d'un vers ou d'un groupement de vers, ceci dans un mouvement centripète : la première/la dernière, la deuxième/l'avant dernière, etc. Le premier vers de la strophe 79 nous sert d'exemple :

na mi ji ta su su nānaṃ gārarāraṃ tapūmā

Découpé en ses différentes unités syllabiques, cela donne :

na mi ji ta su su nā naṃ gā ra rā raṃ ta pū mā

Selon la consigne, l'ordre d'agencement des syllabes s'effectue de cette manière :

<i>na</i>	<i>mi</i>	<i>ji</i>	<i>ta</i>	<i>su</i>	<i>su</i>	<i>nā</i>	<i>naṃ</i>	<i>gā</i>	<i>ra</i>	<i>rā</i>	<i>raṃ</i>	<i>ta</i>	<i>pū</i>	<i>mā</i>
1	3	5	7	9	11	13	15	14	12	10	8	6	4	2

Ce qui donne ainsi :

namāmi pūjitataraṃ surā sura-nāgānaṃ

Je m'incline devant le plus honoré des dieux, des démons, des Nāga [...].

Notons que le procédé porte sur chacun des deux premiers *pāda* dans les strophes 82 et 83, tandis qu'il s'applique à deux *pāda* successifs pour les autres portions de textes concernées. Nous n'avons pas trouvé de correspondance des strophes qui composent ce chapitre avec des sources extérieures en pāli. Il n'est pas impossible qu'elles soient l'œuvre de l'auteur lui-même. A l'exception de la première de la série (v. 79) qui est une stance d'hommage louant les vertus du Bienheureux, les suivantes exposent toutes un certain nombre de qualités à développer afin d'assurer son bonheur mondain et supramondain. Certainement, la culture de ces dispositions favorables de l'esprit vise à transformer en profondeur l'individu et son rapport au monde, ces éléments faisant ainsi partie d'une sorte de code d'éthique et de conduite. Ces qualités se recoupent parfois dans les différents vers, et rien n'est dit dans le commentaire quant au cadre d'interprétation de chacun de ces items. Nous les résumons ici :

– la longévité (*āyu*), la connaissance (*ñāṇa*), le bonheur (*sukha*), le rire (*hāsa*), l’attention (*sati*), la beauté (*vaṇṇa*), la gloire (*yasa*), la générosité (*cāga*), la conduite vertueuse (*sīla*), la force (*bala*), la peur de mal faire (*tāsa*), la pudeur (*hiri*), l’énergie (*dhiti*), la compassion (*dayā*), soit un total de quatorze qualités (v. 80) ;

– la connaissance (*ñāṇa*), la conduite vertueuse (*sīla*), la confiance (*saddhā*), la générosité (*cāga*), la crainte (*bhiru*), la pudeur (*hiri*), le savoir (*suta*), soit sept « nobles richesses » (v. 81) ;

– la confiance (*saddhā*), la conduite vertueuse (*sīla*), le savoir (*suta*), l’intelligence (*mati*), la compassion (*dayā*), la pudeur (*hiri*), la générosité (*cāga*), la crainte (*bhiru*), soit huit éléments à faire prospérer (v. 82) ;

– et enfin les huit dernières qualités à développer que sont le bonheur (*sukha*), la beauté (*vaṇṇa*), l’attention (*sati*), l’énergie (*dhiti*), la force (*bala*), l’ardeur (*teja*), la vigueur (*thāma*), la longévité (*āyu*) (v. 83).

2. 2. 2. Les syllabes à l’envers (*paṭilomakkhara*)

L’énoncé introductif de cette section est assez clair dans sa formulation. La définition de *paṭiloma* ne pose pas de difficulté de traduction et de compréhension particulière : il est un adjectif signifiant « dans l’ordre inverse, l’opposé, contraire ». Le principe consiste à lire le texte de manière inversé à l’ordre de lecture traditionnel. Le point de départ est la fin du vers, les syllabes se lient les unes aux autres en direction du début du vers. Prenons le premier vers de la strophe 85 comme illustration :

thaṃ nākalondaṃ nimu taṃ mimāna

Découpé en ses différentes unités syllabiques :

thaṃ nā ka lo ndaṃ ni mu taṃ mi mā na

L’ordre de succession des syllabes est donc celui-ci :

<i>thaṃ</i>	<i>nā</i>	<i>ka</i>	<i>lo</i>	<i>ndaṃ</i>	<i>ni</i>	<i>mu</i>	<i>taṃ</i>	<i>mi</i>	<i>mā</i>	<i>na</i>
11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1

Ce qui nous donne :

namamī taṃ munindaṃ loka-nāthaṃ

Je me prosterne devant celui qui est le grand sage, le protecteur du monde [...].

Si les strophes du VSS ne renvoient à aucun texte pāli répertorié, le principe d'énoncer « à rebours » un énoncé n'est pas inconnu de cette tradition. Ce mode d'exposition des enseignements trouve un écho dans les fondamentaux du bouddhisme. En effet, la chaîne de coproduction conditionnée (*paṭiccasamuppāda*), la loi de conditionnalité des phénomènes, est présentée dans le canon sous ses deux formes : progressive (*anuloma*) et inversée (*paṭiloma*). Ce mode de présentation correspond à la description du surgissement de la souffrance et à son remède. On peut trouver ces arrangements conceptuels à divers endroits du canon. Nous renvoyons toutefois le lecteur vers le *Sammādiṭṭhi-sutta* (M 9) qui donne une explication élaborée de ces douze facteurs en lien avec les Quatre nobles vérités ou bien encore le *Paṭiccasamuppāda-vibhaṅga-sutta* (S 12.2).

Ce type de procédé peut-être également rapproché de la figure de style qu'est le palindrome, dont l'ordre des lettres reste le même qu'on le lise de gauche à droite ou de droite à gauche. Des stances extraites du *Jinālaṅkāra*, textes cinghalais composé par Saṅgharakkhita (xii^e siècle), mettent ainsi en lumière le talent de son compositeur et les influences de la poétique sanskrite. Tout d'abord la formule d'hommage qui introduit la dixième section peut être parfaitement lue dans les deux sens sur ce modèle :

a b c d e f g / h / g f e d c b a,

namo tassa yato mahimato yassa tamo na. (Jināl 49)

Honour to him (Buddha) inasmuch as to him deserving of honour no darkness is!¹²⁵

Ou encore la dix-septième section qui comprend deux strophes également élaborées en miroir. La logique interne des *pāda* de la strophe 99 est ainsi constituée :

a b c d d c b a / e f g h h g f e

e f g h h g f e / a b c d d c b a

*lokāyātatayā kālo visesaṃ na na saṃsevi,
visesaṃ na na saṃsevi lokā yātatayā kālo.* (Jināl 99)

The time of thy coming into the world was specially distinguished:
the time of thy coming out from the world was specially distinguished as well.¹²⁶

Tout comme la stance 100 dont les *pāda* a et c, ainsi que b et d sont construits en miroir inversé :

¹²⁵ Jināl trad. 49.

¹²⁶ Jināl trad. 99.

a b c d e f g h / i j k l m n o p

p o n m l k j i / h g f e d c b a

*rājarājayasopetavisesaṃ racitaṃ mayā,
yāmataṃ ciraśaṃsavitapeso yajarājarā.*

The dignity with which the King of Kings is endowed has been treated of by me:
I, full of religious fervour, until I attain undecay, will resort to him, whom without
decay, I have long served.¹²⁷

Les palindromes peuvent à l’occasion sortir du cadre purement poétique et littéraire. Ce type de procédé est également connu dans le Nord de la Thaïlande mais à des fins protectrices. Par exemple, le mur d’enceinte de la ville de Chiang Mai (porte Est dite Tha Pae) porte l’inscription CM 36/2 non datée (FAD, 2008b : 123) ; tout comme le Wat Phra Datu Chang Khoeng où se situe l’inscription CM/177 plus tardive (1848) (FAD, 2008b : 155). A ces deux emplacements est disposée une grille en caractères *tham* que nous adaptons ici en caractères latins :

ve	dā	sā	ku
dā	ya	sā	ta
sā	sā	dhi	ku
ku	ta	ku	bhū

Chaque ligne doit être lue dans les deux sens, donnant deux hémistiches à lire en « miroir » inspirés du *citra* dit *pratilomānuloma* (Gerow, 1971 : 185), et qui prend la forme *a b c d / d c b a*. Ils constituent le *khatha huachai kai thuean* (คาถาหัวใจไถ่ถอน) utilisé « *for protection against fire, and good fortune* » (FAD, 2008b : 123) :

*vedāsaku kusādāve
dāyasāta tasāyadā
sāsādhiku kudhisāsā
kutakubhū bhūkutaku.* (Thep Sarikabut, 1970 : 68)

Ce type de compositions particulièrement apprécié du monde thaï étire probablement ses racines lointaines dans la tradition littéraire en sanskrit, sans que nous puissions le déterminer avec assurance dans le cadre de cette étude.

¹²⁷ Jināl trad. 100.

2. 2. 3. La syllabe collée (*līnantarakkhara*)

Le terme technique au coeur du procédé est *līna*, participe passé du verbe *līnayati*, dont une des définitions selon le PED est « coller, adhérer, attacher à ». Comme le précise la stance introductive, la composition est formée par la liaison successive et alternative des différentes syllabes qui constituent chacun des *pāda*. Ainsi, la première syllabe du premier *pāda* est unie avec la première syllabe du deuxième *pāda*, la deuxième syllabe du premier *pāda* avec la deuxième du second *pāda*, etc. Prenons pour exemple le premier vers la strophe 91,

acobyasīkarāvāte hiraggaharijārijā

Découpé en ses différents *pāda* et unités syllabiques :

a co bya sī ka rā vā te // hi ra ggaha ha ri jā ri jā
1^{er} *pāda* 2nd *pāda*

L'ordre de succession des syllabes est donc celui-ci :

<i>a</i>	<i>co</i>	<i>bya</i>	<i>sī</i>	<i>ka</i>	<i>rā</i>	<i>vā</i>	<i>te</i>	<i>hi</i>	<i>ra</i>	<i>ggaha</i>	<i>ha</i>	<i>ri</i>	<i>jā</i>	<i>ri</i>	<i>jā</i>
1	3	5	7	9	11	13	15	2	4	6	8	10	12	14	16

Ce qui nous donne :

ahi-cora-byaggha-sīha-kari-rājā-vāri-tejā

Le serpent, le voleur, le tigre, le lion, l'éléphant, le roi, l'eau, le feu [...]

Chaque strophe de cette section met en avant une liste de qualités à développer ou à éviter. Toutefois, nous n'avons pas trouvé de correspondances dans la littérature pāli. Comme dans la section *majjha-samhata* ces différents éléments et leur organisation devaient probablement renvoyer l'auditeur à des notions familières puisque le commentaire ne prend pas la peine d'en dire davantage sur leur cadre d'interprétation. Pour résumer et en attendant de nouveaux éléments de compréhension voici ces différentes listes :

– les huit peurs (*aṭṭha bhayehi*) : le serpent (*ahi*), le voleur (*cora*), le tigre (*byaggha*), le lion (*sīha*), l'éléphant (*kari*), le roi (*rāja*), l'eau (*vāri*), le feu (*teja*). On peut rapprocher cette séquence de celle des dix dangers (*antarāya*) exprimés par le Buddha dans le Vinaya, qui sont des cas de force majeurs pour écourter la récitation du *Pātimokkha* :

¹²⁸ Lorsque danger il y a, moines, je vous autorise à réciter le *Pātimokkha* brièvement. Voici ces dangers : le danger du roi (*rāja*), le danger du voleur (*cora*), le danger du feu (*aggi*), le danger de l'eau (*udaka*), le danger des êtres humains (*manussa*), le danger des êtres non-humains (*amanussa*), le danger des animaux sauvages (*vāḷa*), le danger des reptiles (*siriṃsapa*), le danger de la vie (*jīvita*), le danger de la vie monastique (*brahmacariya*).

- les huit excellentes qualités (*aṭṭha varāṇi*) : la santé (*sokhya*), la chance (*bhāgya*), l'intelligence (*dheyya*), la force (*bala*), la gloire (*vasa*), l'énergie (*tejo*), le gain (*lābha*), la longévité (*āyu*).
- les huit excellentes qualités (*aṭṭha varāṇi*) : l'attention (*sati*), la gloire (*tejo*), le succès (*vaso*), la splendeur (*siri*), la sagesse (*mati*), la gentillesse (*dayā*), le relationnel (*ñāti*), la longévité (*āyu*).
- les huit excellents éléments (*aṭṭha pavarā*) : la lucidité (*pabhā*), la chance (*bhāgya*), la beauté (*vaṇṇa*), la gloire (*tejo*), la force (*bala*), le bonheur (*sukha*), la longévité (*āyu*), la splendeur (*siri*).
- les huit éléments (*aṭṭha dhammā*) : le don (*dāna*), la vertu (*sīla*), la bienveillance (*mettā*), la gentillesse (*dayā*), la pudeur (*hiri*), l'endurance (*khamo*), la crainte (*bhiru*), l'intelligence (*ñāṇa*).

2. 3. Les *huachai* (หวัจ)

La valeur ésotérique de l'alphabet et ses composants est une donnée partagée par diverses traditions religieuses tels que la Cabale hébraïque, le Souffisme islamique¹²⁹, ou encore le monde indien. Ce dernier est toutefois remarquable par la place qu'elle donne à la parole (*vāc*) – dans les domaines rituel, religieux, et métaphysique, où l'usage du langage ou des sons de la langue sert de support à diverses pratiques rituelles, mentales ou spirituelles. Les *mantra* occupent une place de choix dans ce cadre conceptuel¹³⁰ puisqu'ils sont des modalités essentielles de la parole comme source d'effectivité. Leurs développements ininterrompus depuis les textes védiques jusqu'aux courants tantriques mettent en relief le

¹²⁸ Vin I 112, 36–113, 2. *anujānāmi bhikkhave sati antarāye saṃkhittena pātimokkhaṃ uddisutū. tatr' ime antarāyā : rājantarāyo corantarāyo aggyantarāyo udakantarāyo manussantarāyo a-manussantarāyo vāḷantarāyo siriṃsapantarāyo jīvitantarāyo brahmacariyantantarāyo.*

¹²⁹ Annemarie Schimmel dédie une section à cet aspect « Letter Symbolism in Sufi Literature » (Schimmel, 1975 : 411-425).

¹³⁰ Les *mantra* constituent un vaste champ d'étude qu'il est impossible ici de synthétiser. Pour davantage d'information se référer aux travaux de Gonda (Gonda, 1963), Padoux (Padoux, 1989, 2003), Wayman (Wayman, 1975). Padoux (Padoux, 2003) synthétise parfaitement les étapes de développements des *mantra*, leurs fonctions et structures.

pouvoir des mots, formules, ou syllabes, aux origines extra-humaines et éternelles, qui permettent de mettre en contact ou d'identifier l'utilisateur avec ces dimensions (Padoux, 2003 : 480). Le tantrisme élargit leurs champs d'applications à tous les types de rituels religieux et actions magiques et inclut dans ces formules nombres d'éléments non-linguistiques, syllabes ou groupes de syllabes dénués de sens mais chargés de pouvoirs en vertu de leurs liens avec la langue sacrée qu'est le sanskrit. Sur ce terreau linguistique et fortement imprégné de cette conception du langage, le bouddhisme Mahāyāna développe dans ses *sūtra* les *dhāraṇī*¹³¹ dès le troisième siècle de notre ère, qu'assimileront de nombreuses cultures asiatiques. Ces syllabes et phonèmes¹³² se distinguent des précédents par leurs capacités de rétention d'informations, et concentrent ou encapsulent un potentiel illimité et inépuisable de sens (Davidson, 2009 : 122). Ils ont de fait des sens et fonctions plus vastes que les *mantra* (mémorisation, *mantra*, encryptage de notions canoniques, signes de réalités ultimes, rituels spécifiques, etc.) que dicte leur contexte de manifestation (Davidson, 2009 : 140-142). Leur portée sotériologique est évidente, animée par le pouvoir exceptionnel des écritures sacrées que les courants tantriques ou Vajrayāna porteront à leur apogée.

En dépit de leur absence dans les *nikāyas* theravādin, tout un éventail de formules à usage pratique ou apotropaïque a trouvé ses voies d'expression dans le bouddhisme pāli du sud-est asiatique. Celles-ci sont « sœurs » dans leur structure et fonction de celles que nous étudions dans le contexte thaï décrites ci-après : dans le bouddhisme khmer, les *paṇṭūl* (kh. « coeurs », « ce qui croît à partir du centre ») existent bien dans certaines pratiques populaires et systèmes de méditations (de Bernon, 1998 : 54 ; 2000 : 340-363), bien que leur présence ne soit pas attestée dans les inscriptions khmères anciennes, ni même dans celles de l'époque moyenne (de Bernon, 2000 : 354). La tradition birmane fait également un emploi de ces formules, parfaitement identifiées dans les usages textuels et notamment dans les formules finales des colophons (Bechert, 1979 : 25-26 ; Pruitt, 1994 : 243-246), ainsi que dans les procédés ésotériques tels que les *yantra* ou diagrammes magiques dans lesquels ils sont insérés (Bizot, 1981 : 159, fig. 2 et 161, fig. 4). La dimension « magique » y est bien présente¹³³, toutefois nous ne sommes pas en mesure d'évaluer sa présence et son poids dans l'orthopraxie.

¹³¹ Ils sont également un champ complexe d'investigation et de développements. Voir à ce sujet Braarvig, 1985 ; Castro Sánchez, 2011 ; Davidson, 2009, 2014.

¹³² Par exemple la formule « *iṭi miṭi kiṭi bhi kṣānti svāhā* » extrait du *Bodhisattvabhūmi* (cité par Braarvig, 1985 : 20).

¹³³ Voir par exemple Hildburgh, 1909 qui faisait l'inventaire des objets à visée protectrice et prophylactique dans le monde birman.

Caractérisée par sa « culture de l'abréviation » (Skilling, 2016 : 4), la société thaïe accorde une place essentielle aux lettres et à leurs manipulations. Inclues dans des séquences de lettres faciles à mémoriser ou bien à manipuler de multiples manières, elles sont techniquement désignées comme *huachai*¹³⁴ (หัวใจ)¹³⁵ et utilisées comme *gāthā* (คาถา, th. *khatha*), c'est-à-dire une incantation ou formule magique et non pas au sens métrique du terme¹³⁶. Hans Penth a proposé la définition la plus récente de ces *huachai* (Penth, 1997a : 496),

huajai 'heart' here has to be understood as 'principle letters'. It is a technical expression which means the letters at the beginning of key words of a certain text; these 'heart letters' thus represent the entire text in a very succinct form. Such a short string of letters or open syllables forms a gāthā that is easy to memorize and can quickly be recited when necessary. There are many of these heart letter gāthās.

Comme nous le verrons, ces formules renferment grâce aux syllabes, comme une gemme, un corps d'informations ou des notions spécifiques appartenant essentiellement à la scolastique bouddhique. Ces abréviations opèrent ainsi selon un « principe de correspondance », c'est-à-dire la conception d'un lien étroit voire ontologique entre les mots et les choses désignées (Bronkhorst, 1996 : 179). Par ailleurs la composition des *khatha* ne se limite pas à l'adoption d'un unique *huachai*. D'un point de vue formel ils peuvent en combiner plusieurs en leur sein, ou encore réordonner les syllabes d'une formule à loisir¹³⁷, laissant ainsi toute latitude aux spécialistes du genre pour composer.

Certaines de ces formules ont été popularisées dans les publications occidentales par les travaux de François Bizot et ses collaborateurs, du fait de leur présence active dans les

¹³⁴ Le terme est difficile à traduire littéralement. Anuman Rajathon parle de « *core of the heart* » (Phya Anuman Rajathon, 1968 : 275) ; Hans Penth de « *heart* » ou « *heart letters* » (Penth, 1997a : 496) ; Peter Skilling de « *formulas, heart formulas, heart syllables, etc.* » (Skilling, 2012 : 4) ; Baker et Pasut de « *heart formulas* » (Baker et Pasut, 2013 : 224).

¹³⁵ La terminologie vernaculaire nous semble plus adéquate que le terme *mantra* souvent utilisé dans les études occidentales pour désigner le phénomène, bien qu'il en partage de nombreuses propriétés : 1. d'une part, la société thaïe a assimilé des termes techniques indiens, tels que *āgama*, *veda*, et *mantra*, mais ils renvoient à divers usages occultes de la langue plutôt qu'à leur définition la plus stricte (Phya Anuman Rajathon, 1968 : 305–306) ; 2. les formes, pratiques, formulations, et les théories indiennes sur les *mantra* sont nombreuses. A cela s'ajoute la variété d'usages depuis les temps védiques jusqu'aux temps présents dans l'hindouisme, dans le jaïnisme ou dans le bouddhisme tantrique, qui forment une représentation générale de ces formules (Padoux, 1989 : 300–301).

¹³⁶ Les *khatha* ne se réduisent pas à l'utilisation de *huachai*, ces incantations peuvent cependant, voire très souvent, les inclure dans leurs formulations.

¹³⁷ Par exemple le *Phra khatha khrop cakrawan* (พระคาถาครอบจักรวาล) constitué de sept *huachai*, « *ca bha ka sa / ka sa ja na / ba sa ba la / a ma dha lā / na ma ba da / na mo bu ddhā ya / i svā su* » (Urakhint Wiriyaburana, 1973 : 255), etc.

systèmes de méditation tels que le *kammaṭṭhāna*¹³⁸. Il les englobe dans une vision embryologique du processus méditatif où la valeur des lettres et de l'alphabet sont chargés d'un potentiel créatif et sotériologique. Toutefois, ce domaine d'utilisation ne constitue qu'une facette du phénomène. L'autre versant est bien plus visible. En effet, ces agencements de lettres sont familiers et visibles de tout un chacun, laïcs et religieux, leur visée la plus commune étant avant toute chose mondaine. Manipulés dans l'optique de s'attirer la sécurité et l'obtention de bénéfices en tout genre, ils occupent ainsi un rôle essentiel et vital dans l'espace individuel et social. Leur maîtrise par des spécialistes rend ainsi possible la manipulation de forces



Cliché François Lagirarde © EFEO
Samut Prakan, Thaïlande, 1984

invisibles dans deux perspectives opposées : 1. contrecarrer les événements et éléments négatifs, c'est à dire prévenir et protéger contre toute forme de dangers, maladies, et autres calamités ; 2. mais également orienter le destin dans une voie propice, tel que l'amour, le commerce, les jeux de loteries, la naissance, etc. Communs et très courants, ils figurent sur une très large variété de supports et de matériels en différentes écritures (*khom*, *tham*, *thaï*). Les *yantra* (ยันต์, th. *yan*) ou diagrammes magiques sont des véhicules privilégiés de leur expression, les développements propres à l'Asie du Sud-est les ayant intégrés pleinement à ces figures aux côtés d'autres éléments visuels (figures légendaires, imagerie animale, symboles du Buddha, nombres, etc.) (Baker, 2013 : 226–228). Ils se distinguent nettement de ceux rencontrés dans le monde indien, qui servent avant toute chose l'expérience méditative par l'action polarisante qu'ils exercent sur la conscience en vue d'une union avec la divinité (Chenet, 1986 : 65). Leur fonction en contexte thaï est apotropaïque et prophylactique. « L'usage intensif » qui en est fait dans la péninsule indochinoise, pour reprendre les mots de Bizot (Bizot, 1981), prend de multiple formes visibles (par exemple dans les taxis, les devantures de commerce, etc.) ou plus discrètes : amulettes (Lefèvre-Pontalis, 1926 : 18 ; McDaniel, 2012a) ; tatouages¹³⁹ ; tissus (ผ้าประเจียด, th. *pha prachiat*), chemises de

¹³⁸ Voir Becchetti, 1991, 1994 ; de Bernon, 1988, 2000 ; Bizot, 1973, 1976, 1980, 1981a, 1981b, 1992, 2000 ; Bizot et von Hinüber, 1994 ; Bizot et Lagirarde, 1996.

¹³⁹ François Lagirarde esquisse l'histoire et les développements du tatouage en Asie du sud-est, et autant que possible parmi les populations thaïes, à travers diverses sources ethnographiques et picturales (Lagirarde, 1989).

protection (เสี้ยยันต์, th. *sua yan*), et toute une palette d'autres objets sur lesquels prennent place ces *huachai* (feuille en métal roulée, ตะกรุด, th. *takrut* ; couteaux rituels, มีด หมอ, th. *mit mo* ; etc.) (Phya Anuman Rajathon, 1968 : 305–324).

Les *huachai* trouvent également une voie d'expression dans des textes liturgiques : dans les récitations rituelles des brahmanes de Patthalung et des textes de récitation en langue thaï tels que le *Phra Aphitham plae* (พระอภิธรรมแปล) (cité par Skilling, 2012 : 8) ; dans des textes utilisés pour des contextes funéraires mélangeant du pāli et du thaï du Nord, comme l'*Aphitham chet Khamphi ruam* (อภิธรรมเจ็ดคัมภีร์รวม) (McDaniel, 2009 : 96–97) ; ou encore dans des textes protecteurs (*paritta*) en pāli tel que le *Yot phrakan traipidok*¹⁴⁰ (ยอดพระกัณฑ์ไตรปิฎก) attribué par la tradition au célèbre moine Somdet To, et toujours objet de célébration au Wat Rakhang Khositaram (วัดระฆังโฆสิตาราม) de Bangkok ; etc.

Ces *huachai* sont inclus dans des listes traditionnelles de cent-huit éléments (voir annexe 5) dont la composition peut toutefois varier : la composition même de la liste¹⁴¹, la nature des syllabes à l'intérieur d'un même *huachai*¹⁴², ou encore la dénomination de certaines formules¹⁴³. Ces disparités témoignent assurément de la dimension orale qui a présidé à leur transmission, erreurs comprises, ce qui nous indique un élément de compréhension de ces phénomènes : tout comme les *dhāraṇī* (Davidson, 2009 : 125) c'est l'encodage graphique et sonore de l'alphabet qui anime ces *huachai*, qui fait « effet », bien plus que le sens réel caché derrière les lettres. De fait, le nombre de ces *huachai* n'est pas fini, d'autant plus que les maîtres en la matière peuvent intervenir dans ce champ et composer à loisir. Leurs contenus balayent essentiellement des éléments de doctrine bouddhique en pāli (concepts, personnages

Les motifs magiques, les inscriptions, les *yantra* sont attestés par les Portugais dès le xvi^e siècle (Lagiarde, 1989 : 35–36).

¹⁴⁰ Cette synthèse des enseignements bouddhiques exprime des séquences de *huachai*, dans sa neuvième section : *kusalā dhammā iti pi so bhagavā a ā yāvajīvaṇ buddhaṇ saraṇaṇ gacchāmi jambhūḍīpañca issaro kusalā dhammā namo buddhāya namo dhammāya namo saṅghāya pañca buddhā namāmihaṇ ā pā ma cu pa dī ma saṇ aṇ khu saṇ vi dhā pu ka ya pa u pa sa ja sa he pāsāyaso so so sa a a a ni te ja su ne ma bhū ca nā vi ve a saṇ vi su lo pu sa bu bha i svā su su svā i kusalā dhammā cittivi atthi.* (Yot phrakan traipidok, n. d. : 22)

Ainsi que dans la douzième section : *namo buddhāya ma a u dukkhaṇ aniccaṇ anattā yāvatassa hāyo mona u a ma dukkhaṇ aniccaṇ anattā u a ma u vandā namo buddhāya na a ka ti nisaraṇa arapa khuddaṇ ma a u dukkhaṇ aniccaṇ anattā.* (Yot phrakan traipidok, n. d. : 26)

¹⁴¹ Par exemple le *huachai that chat* (หัวใจศชาติ, p. *dasa jāti*), « *te ja su ne ma bhū ca nā vi ve* » — les dix derniers Bodhisatta présents dans les *Jātaka*, sont absents de la liste en annexe mais présents dans Thep Sarikabut, 1970 : 98 ; etc.

¹⁴² Par exemple le *huachai ayantu phonto* (หัวใจยันต์โพนโต) « *a ni kha ni* » (annexe 4 n° 107) est « *a ni kha mi* » dans Thep Sarikabut, 1970 : 98 ; etc.

¹⁴³ Par exemple le *huachai korani* (หัวใจกรณีย์) « *ca bha ka sa* » est *huachai that korani* (หัวใจธาตกรณีย์) dans Thep Sarikabut, 1970 : 88, le *huachai korani* (หัวใจกรณีย์) étant « *ca a bha ga* ».

mythiques, textes, etc...) ¹⁴⁴, ou semble jouer avec sa terminologie ¹⁴⁵, mais également d'autres éléments populaires ou liturgiques en circulation dans le monde thaï ¹⁴⁶. La dénomination de ces *huachai* indique souvent la chose incarnée par ces syllabes. Toutefois il faut bien accepter le fait que le sens de ces dernières nous échappe bien souvent, la littérature sur le sujet n'offrant pas tous les éclairages désirés.

Très nombreuses et accessibles dans l'actuelle Thaïlande, les publications sur ce domaine de l'ésotérisme (*khatha*, *yan*, etc.) comprennent bien souvent des explications de doctrine et des prescriptions religieuses. Elles témoignent de la vitalité de ce champ d'activité et de l'engouement qu'il génère. Certains lieux tels que les marchés aux amulettes dans les grandes villes brassent et transmettent de multiples manières ces éléments ¹⁴⁷ ; tout comme nombre de monastères qui contribuent également à vivifier ce domaine par la production régulière d'amulettes, statuettes de moines, etc.

Les travaux de Thep Sarikabut, figure de référence en Thaïlande qui a savamment collecté tout un savoir occulte hérité des « anciens maîtres », sont ici utiles pour appréhender la représentation sous-jacente qui anime ces *huachai*. Son entrée sur le *huachai korani* ¹⁴⁸ (หัวใจกรณี) « *ca bha ka sa* » (Thep Sarikabut, 1972 : 75) révèle une conception allégorique de son origine : il aurait été formulé par le Buddha lui-même dans un dialogue avec Sāriputta à propos de la dégénérescence graduelle du Sāsana et sa fin inéluctable. Le Bienheureux assura à son disciple que l'unique manière de préserver les enseignements du Tipiṭaka était l'emploi d'une technique concise et ferme pour les mémoriser, afin de les délivrer dans des temps plus opportuns. La source de cette discussion reste non-identifiée mais éclaire sur la propriété de ces syllabes : encapsulés et protégés, les mots du Maître sont impérissables. Ils présentent ainsi un caractère de permanence qui favorise la diffusion de la parole du Buddha. Cette qualité résonne avec une des définitions de la syllabe (*akkhara*), telle que nous l'avons présentée dans notre première section, son étymologie met en avant sa propriété d'indéfectibilité (*a-kkhara*, « qui ne périt pas »). Certaines extrapolations concernant la philosophie du langage et le sens caché des lettres semblent être tapies derrière ces formules.

¹⁴⁴ Le procédé *ādi-saṅketa* qui suit nous donne l'opportunité de présenter nombre de concepts et textes appartenant au champ bouddhique en pāli. Les personnages fameux y sont largement représentés, tel que Mālaya (annexe 4 n° 66), Mahājanaka (annexe 4 n° 61), Vipassi (annexe 4 n° 31), etc.

¹⁴⁵ Par exemple le *huachai ngu* (หัวใจงู) « *a hi sa ppo* » (annexe 4 n° 88). L'équivalence est ici entre le nom de la formule, *ngu* (le serpent), et *ahi* et *sappo*, deux synonymes pāli de « le serpent ».

¹⁴⁶ Par exemple Khun phaen (annexe 4 n° 74), Hanuman (annexe x n° 81), Īśvara (annexe 4 n° 79), Mongkut (annexe 4 n° 28), etc.

¹⁴⁷ Nous laissons de côté les aspects mercantiles et économiques générés par ce champ d'activité, qui a été traité par Pattana Kitiarsa (Pattana Kitiarsa, 2012).

¹⁴⁸ La dénomination des *huachai*, *khatha*, *yantra*, etc., inclut souvent des termes en pāli. Nous donnons leur translittération en fonction de leur désignation et prononciation en thaï.

Toutefois les éléments manquent pour déterminer assurément le fond conceptuel qui anime ces phénomènes. Toutefois, ils sont partie intégrante du bouddhisme thaï sans que celui-ci ne souffre de tensions particulières entre ce qui relève de l' « orthodoxie » et du domaine de l'ésotérisme. Certains moines ou lieux religieux sont d'ailleurs prescripteurs de ces diverses méthodes occultes, voire même spécialisés dans des domaines d'expertise particuliers, tel le Wat Bang phra (วัดบางพระ) à Nakhon Pathom connu pour les vertus de ses tatouages (สักยันต์, th. *sak yant*).

2. 3. 1. Les origines

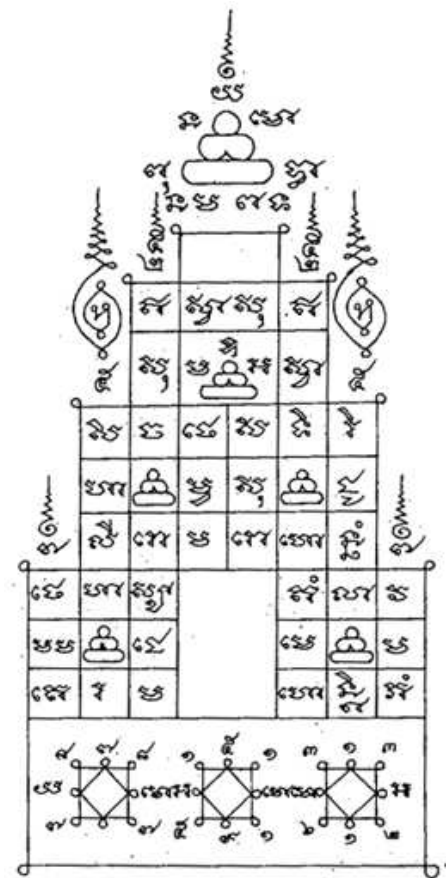
L'origine de ces *huachai* est encore malaisée à déterminer. Le monde thaï s'inscrit dans un contexte régional où les échanges et influences religieuses ont été dynamiques et divers à travers les siècles. De nombreuses traditions ou écoles ont laissé leurs empreintes localement et ainsi pu influencer sur la conception de ces *huachai*.

George Cœdès mentionnait par exemple la présence d'un *yantra* dans un monument khmer d'Angkor du x^e siècle, qui témoigne de l'influence des vues tantriques dans les pratiques (Cœdès, 1952). Le savant français, connaisseur de la région, pointait d'ailleurs l'intérêt de l'ancienneté de cette découverte, évoquant les *yantra* qui « sous le nom de *yon*, jouent un rôle si considérable dans la vie quotidienne des Cambodgiens et de leurs héritiers culturels, les Siamois et les Laotiens » (Cœdès, 1952 : 476). Soulignons que la dimension accordée aux lettres est ici prépondérante, puisque cette figure est constituée de quarante-huit syllabes sanskrits arrangées sous forme de lotus. Cette influence extérieure est également soulignée par Charles Duroiselle à propos des Arī de Birmanie dont il révélait les contours dans un article éclairant (Duroiselle, 1915) : secte bouddhique influencée par le tantrisme et provenant du nord de l'Inde ou du Bengale au vi^e siècle, elle a parfaitement coexisté avec les adeptes du bouddhisme pāli depuis le xii^e siècle jusqu'au xviii^e siècle. Dans ce cadre, ils employaient toute une palette de méthodes occultes, *mantra*, amulettes, etc., où Bizot voyait « le prototype de l'hérésie theravādin de toute la péninsule indochinoise » (Bizot, 1976 : 37). Toutefois, rien ne nous assure cette filiation directe avec la Birmanie. Les bouddhismes Mahāyāna et Vajrayāna ont joué un rôle étendu au Sri Lanka entre les iii^e et xii^e siècles, véhiculés par la secte Abhayagiri qui se référait également au canon pāli. En plus d'avoir distillé certaines conceptions et pratiques propres au Mahāyāna, telles que la place du Bodhisattva comme « idéal », elle introduit dès le viii^e siècle nombre d'éléments tantriques dans les *paritta* (Thero Rangama Chandawimala, 2007 : 212–226). Pour exemple, citons le *Sīvalī-paritta* encore très

apprécié des cinghalais (Ariyapala Perera, 2000 : 210–211 ; Thero Rangama Chandawimala, 2007 : 218–221) et qui est, à notre connaissance, inconnu en Thaïlande bien que les représentations de ce moine fameux (Sīvali) soient répandues dans les monastères du Nord. Voici un extrait :

na jā lī tī ti jālitam ā ī ū āma isvahā,
Buddhasāmi Buddhasatyām
 (Ven. Polgampola, 2008 : 149)

Outre les diverses syllabes et *dhāraṇī* qui se réfèrent aux différentes parties du corps, figure également la formule « *na jā lī ti* ». Étonnamment, celle-ci est parfaitement identifiée comme *huachai chimphli* (หัวใจพระนิมพลี) « *na ja li ti* » (Thep Sarikabut, 1972 : 184), composante de nombreux *khatha* et *yantra*¹⁴⁹. Nul besoin de souligner la familiarité de ces deux formules malgré l'absence d'élément nous permettant d'esquisser leur histoire commune. Quoi qu'il en soit, cela montre la variété des sources possibles d'influence concernant ce champ linguistique. La présence de conceptions indiennes est effective, comme le montre l'inclusion de certains éléments caractéristiques de la structure des *dhāraṇī* dans des *paritta* ou *khatha* (Castro Sánchez, 2011 : 70–75) : par exemple l'inclusion de séquences de syllabes dénuées de sens comme dans les *Mahādibbamanta* « *hulu hulu hulu svāhā* » (Mdm 67, v. 38) ou dans le *Yot prakhan traipidok* « *vitti vitti vitti mitti mitti mitti citti citti vatti vatti mayasu suvatthi hontu hulū hulū hulū savāhāya* » (Yot prakhan traipidok, n. d. : 24) ; ou encore la dans le *khatha* qui anime le *yan thong phra chimphli* (ยันตร์ธงพระนิมพลี) « *karamatha kirimithi kurumuthu keremethe* » (Thep Sarikabut, 1975 : 134). Mais également la présence dans de très nombreux *khatha* des marqueurs que sont *oṃ* et *svāhā* (et ses dérivés) comme pour le *yan mahachaymongkhon* (ยันต์มหาชัยมงคล) : « *oṃ jeyya jeyya mahājeyya sabbajeyya savahāpa savāhāya om a i sabbajana mara siddhi savāhapa* » (Urakhin Wiriaburana, 1966 : 94 ; Thep Sarikabut, 1975 : 70).



yan phra chimphli yay
 (ยันตร์พระนิมพลีใหญ่)

¹⁴⁹ Citons par exemple les *yan phra chimphli* (ยันตร์พระนิมพลี) (Urakhin Wiriaburana, 1966 : 73) ou le *yan phra chimphli yan* (ยันตร์พระนิมพลีใหญ่) (Urakhin Wiriaburana, 1966 : 239) ; ou encore le *khatha* dit *phra khatha phra chimphli* (พระคาถาพระนิมพลี) pour le « succès » (Thep Sarikabut, 1970 : 206).

Les sources primaires thaïes nous éclairant sur les racines de ce phénomène sont peu nombreuses. La littérature populaire du xvii^e siècle confirme la présence et l'importance de ces *huachai* dans le tissu social, notamment le poème épique *khun Chang khun Phaen* (Baker, 2008 : 16–19 ; Baker et Pasuk, 2013 : 224–237). La qualité protectrice de ces libellés est clairement avérée, tout comme le maniement expert des forces invisibles au moyen de diverses méthodes (*huachai*, *yantra*, etc.) comme part essentielle et structurante de la société siamoise. Il faut se tourner vers la littérature pāli pour voir la plus ancienne trace d'un *huachai*. Elle est circonscrite dans un texte pāli du Nord de la Thaïlande et contemporain du VSS, le *Saddabinduvicchaya* (xv^e siècle) sur lequel nous reviendrons ci-après. Ainsi, les sources épigraphiques sont-elles les plus anciennes, connues en pays thaï depuis le xiv^e siècle. Les inscriptions de Sukhothai marquent ainsi concrètement la présence de ces *huachai* dans l'espace social, religieux et laïc :

– l'inscription dite *khatha huachai phra sut* (คาถาหัวใจพระสูตร), en caractères *khom Sukhothai*, datée du xiv^e ou xv^e siècle (FAD, 1986 : 47–49) :

*dī [ma] saṃ aṃ [khu] ca [bha] ka sa
bud dha saṃ mi uddhaṃ a do ma a u*

Quatre *gāthā* sont ici formulées : *dī ma saṃ aṃ khu* et *ca bha ka sa* que nous avons déjà détaillé, *bud dha saṃ mi*, *uddhaṃ a do*, et *ma a u*.

– le *khatha huachai phra Phutthakun* (คาถาหัวใจพระพุทธคุณ) datée du xiv^e ou xv^e siècle, en caractères *khom sukhothai* (FAD, 1986 : 49–52) :

*a saṃ vi su lo pu sa bhu [bha]
saṃ vi dhā pu ka ya pa ā [pā] ma cu pa*

Trois *khatha* figurent ici, déjà décrits dans nos précédents développements : *a saṃ vi su lo pu sa bhu bha*, *saṃ vi dhā pu ka ya pa*, et *ā pā ma cu pa*.

– l'inscription provenant du Wat Phra Jetuphon, datée de 2057 B. E. (1514) :

*a ma u
dukkhaṃ aniccaṃ anattā
buddhaṃ pathamaṃ va
nde dhammaṃ vande du
tiyakaṃ saṃghaṃ ta
tiyakaṃ vande āca
riyañ cattuthakaṃ / ra
ttanattayaṃ namassitvā
sirasā jānuyuggale
antarāyampi dhāṭare*

*sarabbasatrū vidhaṃ satu /
siddhi sarabbasvatti jeyya*

Le *khatha ma a u* introduit ici l'énumération des trois caractéristiques (*lakḥaṇa*) de l'existence et l'hommage aux trois joyaux.

– l'inscription sur une dalle de pierre du Wat Tham Phra Bat, non datée, dans la province de Sukhothai (cité par Lorillard, 2001 : 49–51) : sur sa deuxième face figure ces deux lignes,

*samadat
namabhada cabhakasa ma a u isvāsu*

Seul le premier terme, *samadat*, n'est pas identifié. La seconde ligne laisse ainsi apparaître quatre *khatha* bien connu de la région : *na ma bha da*, *ca bha ka sa*, *ma a u*, et *i svā su*.

– enfin l'épigraphie introduit un autre élément d'appréciation. L'inscription en siamois du roi Dharmarāja I, alias Lidaya, datée de 1357 relate les innombrables qualités de son souverain et loue également sa dextérité dans de multiples activités. Il est notamment habile dans le maniement de certains jeux : « *he knows how to play skā and caturaṅga, how to make yantras, [...] ¹⁵⁰* » (FAD, 2005 : 66 ; trad. Griswold et Prasert, 1973a : 104–105). On peut sans trop prendre de risque penser que les *yantra* évoqués sont bien les figures graphiques et magiques qui intègrent pleinement les *huachai* en leur sein, ce qui attesterait également de leur présence.

2. 3. 2. Présence dans le Nord de la Thaïlande

La présence de ces *huachai* est affirmée dans le Lanna dès la moitié du xv^e siècle, soit durant son « âge d'or », dans l'épigraphie ainsi que dans la littérature pāli.

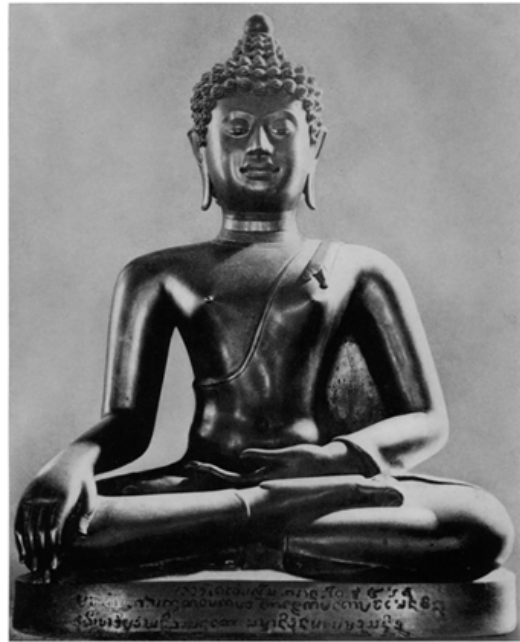
2. 3. 2. 1. Dans l'épigraphie du Nord de la Thaïlande

Le corpus disponible d'inscriptions du Nord contient sur cet intervalle de temps une unique formule, mais dupliquée à de nombreuses reprises. Hans Penth a déjà attiré l'attention sur une strophe appelée *khatha pathamang 4 dan* (คาถาปถมัง ๔ ด่าน), localisée en divers endroits de la région entre 1465 et 1540 (Penth, 1997a : 499), soit durant l'intervalle de temps où les productions culturelles (inscriptions sur pierre ou bronze, représentations iconiques, manuscrits) ont connu leur apogée dans la région (von Hinüber, 2000a : 122–123). Ce *khatha*

¹⁵⁰ La traduction de Griswold et Prasert nous semble ici plus appropriée que celle de Cœdès qui traduit littéralement le terme *yanta* par « machine » (Cœdès, 1919 : 27)

est placé essentiellement, mais pas uniquement, sur les piédestaux de statues du Buddha dont le style est caractéristique de cette période et de cette aire culturelle, le Buddha Sihing ou Phra Phuttha Sihing¹⁵¹. Le succès de cette formule, pour des raisons qui nous échappent, est certain puisqu'on décèle vingt fois sa trace dans les catalogues spécialisés¹⁵².

Différents auteurs se sont déjà penchés sur l'étude de ce *khatha* (Penth 1997 ; Veidlinger, 2007 : 119–120 ; Surasawasdi, 2013 : 170–171). Cependant sa formulation reste abstruse et pose certaines difficultés de traduction. Il existe des traductions en thaï mais comme le précise Hans



**Phra Phuttha Sihing daté de 1491
(Griswold, 1969 : Plate XVI)**

Penth, elles sont insatisfaisantes (Penth, 1997a : 499), tout comme la dernière en date, celle de Veidlinger¹⁵³ (Veidlinger, 2007 : 119). Voici notre interprétation suivie de certaines considérations quant à la logique interne de cet énoncé :

¹⁵⁴*pathamaṃ saka-lakkhaṇam eka-padaṃ
dutiyaṃ padassa nidassanato
sa-ma-ni du-ni-ma sa-ma-du sa-ni-du
vibhajje kamato pathamena vinā.*

¹⁵¹ Le Buddha est assis les jambes croisées ou *vajrāsana*, et accomplit le geste dit *Māravijayamudrā* ou victoire sur Māra, signifiant le moment de son Éveil. Pour davantage de descriptions iconographiques et historiques voir les études d'Alexander B. Griswold (Griswold, 1957 : 29–60) et Carol Stratton (Stratton, 2004 : 163–186).

¹⁵² Penth identifie les occurrences suivantes (Penth, 1976) : n. 1 (1 4 6 5) ; n. 3 (1 4 7 3–1474) ; n. 5 (1 4 8 2) ; n. 6 (1 4 8 2) ; n. 19 (1 5 2 0) ; inscriptions recensées mais non publiées : n. 2 8 2 (entre 1 4 9 0 et 1 5 2 0) ; n. 2 8 5 (entre 1 4 9 0 et 1 5 2 0). Ces sept inscriptions appartiennent à un corpus de 312 inscriptions dont 92 contenant du pāli. Sur la période s'étalant de 1465 à 1600 elles représentent plus du cinquième des inscriptions datées contenant du pāli (5 sur 24).

Nos recherches nous amènent à inclure également dans ce corpus d'autres témoignages qui touchent au même intervalle de temps défini par Penth (1465-1540), à l'exception d'une inscription datée de 1573. Ainsi, on trouve à huit reprises cette *gāthā* dans LNI : Vol. 1 Wat Wat Dòn Yāng (1480) ; Vol. 5 Museum Nān (1490) et Museum Nān (1537) ; Vol. 8 Wat Phra Thāt Doi Suthep (1476) et Wat Kao Tū (1573) ; Vol. 11 Wat Pū Pia (1475) et Wat Luang (1485) ; Vol. 13 Wat Tā Laung (n. d.).

Présentées par Griswold, ajoutons cinq illustrations de statues du Buddha qui comportent notre inscription sans qu'il en ait été fait mention (Griswold, 1957) : pl. IX, Monastery of the Fifth King, Bangkok (1484) ; pl. XIV, Monastery of the Dipterocarpus Grove, Chiang Mai Province (1488) ; pl. XV, Great Relic Monastery, Lampun (1489) ; pl. XVI, Monastery of the Fifth King, Bangkok (1491) ; pl. XXVI, private collection, Chiang Mai province (1503).

¹⁵³ « *The first word contains the marks of the first (noble truth). There is a division of the others showing (the noble truth) In terms of sa-ma-ni du-ni-mā sa-ma-du sa-ni-du without the first term accordingly.* »

¹⁵⁴ Dans son étude sur ce *khatha*, Veidlinger souligne parfaitement les divergences orthographiques qui apparaissent sur les différentes versions de cette stance, due au processus oral de transmission. Nous avons gardé ici la version « corrigée ».

On analyse dans l'ordre [les séquences]
sa-ma-ni, du-ni-ma, sa-ma-du, sa-ni-du, privés de leurs premières [syllabes],
 En prenant pour base la deuxième [séquence]
 [On obtient] la dénomination de la première [syllabe de chaque composé].

Le *khatha* s'articule autour de *du sa ma ni*, séquence de syllabes connue sous le nom de *huachai pathamang 4 dan* (หัวใจปถม้ง ๔ ด้าน) ou *huachai pathamang* (หัวใจปถม้ง) (Thep Sarikabut, 1972 : 168). Il se réfère aux quatre Nobles Vérités telles qu'énoncées dans le sermon inaugural du Buddha, le *Dhammacakkappavattana-sutta* (S 56-11) : *du* est pour *dukkha* (la souffrance), *sa* est pour *samudaya* (l'origine de la souffrance), *ma* est pour *magga* (le Chemin), et *ni* pour *nirodha* (la cessation [de la souffrance]).

En bref, le texte explique que chacune des syllabes de la deuxième séquence (*du-ni-ma*), est celle manquante pour compléter respectivement les trois autres séquences. Elle doit être positionnée en première position de chacune d'entre elles. Nous obtenons ainsi trois séquences de quatre syllabes, les Nobles Vérités dans différents ordres : ***du-sa-ma-ni***, ***ni-sa-ma-du***, ***ma-sa-ni-du***.

Cet ensemble gagne davantage de sens si l'on considère des données contemporaines sur le sujet. En effet, ce *khatha* existe dans une version étendue, et est la première strophe d'une série de quatre bâties sur le même modèle (Urakhin Wiriyaburana, 1966 : 24 ; Penth, 2006 : 204, note 3). Les voici traduites :

¹⁵⁵2. On analyse dans l'ordre [les séquences]
du-ni-ma, sa-ma-du, sa-ni-du, sa-ma-ni, privées de leurs deuxièmes [syllabes],
 En prenant pour base la deuxième [séquence]
 [On obtient] la dénomination de la troisième [syllabe de chaque composé].

3. On analyse dans l'ordre [les séquences]
*sa-ma-du, sa-ni-du, sa-ma-ni, du-ni-ma*¹⁵⁶, privées de leurs troisièmes [syllabes],
 En prenant pour base la quatrième [séquence]
 [On obtient] la dénomination de la troisième [syllabe de chaque composé].

4. On analyse dans l'ordre [les séquences]
*sa-ni-du*¹⁵⁷, *sa-ma-ni, du-ni-ma, sa-ma-du*, privées de leurs quatrièmes [syllabes],

¹⁵⁵ 2. *duṭṭiyaṇ saka-lakkhaṇaṃ eka-padaṇ duṭṭiyādi-padassa nidassanato du-ni-ma sa-ma-du sa-ni-du sa-ma-ni vibhajje kamato duṭṭiyena vinā.*

3. *tatiyaṇ saka-lakkhaṇaṃ eka-padaṇ duṭṭiyādi-padassa nidassanato du-ni-ma sa-ma-du sa-ni-du sa-ma-ni vibhajje kamato tatiyena vinā.*

4. *catutthaṇ saka-lakkhaṇaṃ eka-padaṇ duṭṭiyādi-padassa nidassanato du-ni-ma sa-ni-du sa-ma-ni du-ni-ma sa-ma-du vibhajje kamato catutthena vinā.*

¹⁵⁶ Nous suggérons qu'à la place de *du ni ma* la formule correcte devrait être *ni ma du* dans le but d'éviter la répétition des mêmes syllabes dans les trois séquences ainsi obtenues : si l'on suit le texte on obtient *sa ma du du, sa ni ni du, sa ma ma ni*. Probablement, cette inversion est due au processus de transmission orale, l'aspect performatif de ces compositions précédant toute autre considération.

¹⁵⁷ A la place de *sa ni du* nous proposons *du sa ni* pour les mêmes raisons que précédemment, car si nous suivons l'énoncé on obtient *sa ma ni sa, du ni ma ma*, et *sa ma du du*.

En prenant pour base la première [séquence]
 [On obtient]la dénomination de la quatrième [syllabes de chaque composé].

La composition dans son ensemble figure uniquement dans la littérature contemporaine. Elle ne peut donc nous indiquer si elle était connue dans le Lanna à une époque reculée ou bien si elle est de composition récente. Quoiqu'il en soit, on obtient diverses séquences qui animent les *yantra* concomitants, le *yan huachai pathamang 4 dan* (ยันต์หัวใจปถมัง ๔ ด้าน) (Urakhin Wiriyaburana, 1970 : 209 ; Thep Sarikabut, 1975 : 62) et le *yan pathamang* (ยันต์หัวใจปถมัง) (Thep Sarikabut, 1972 : 171). L'importance de cette dernière figure est attestée par exemple par l'inscription CM 36/2 non-datée (FAD, 2008b : 124), logée sur une borne encastrée dans le mur d'enceinte de la ville de Chiang Mai (porte d'entrée Tha Phae) :

du	sa	ma	ni
sa	ma	ni	du
ma	ni	du	sa
ni	du	sa	ma

La diffusion du *khatha pathamang 4 dan* reflète l'intérêt de la communauté monastique pour ce type de composition énigmatique. Lisible uniquement par des lettrés habiles à déchiffrer le pāli, il n'en reste pas moins que la part de jeu inhérente à cette strophe ne s'opposait pas à un cadre solennel et à une certaine orthopraxie. Le jeu autour des composantes essentielles de la langue, les syllabes, combiné à une volonté certaine d'en voiler le contenu, n'est pas étranger à la démarche opérée à grande échelle dans le VSS. La formule concentre le cœur des enseignements bouddhiques, ses occurrences sur des représentations du Buddha lui conférant une expression solennelle compréhensible uniquement par des personnes initiées. Cette dimension allusive renforce d'autant son aspect ésotérique, et met en valeur le caractère extraordinaire de ces syllabes. Reste en suspens la question de savoir pourquoi ce *huachai* a connu une telle popularité, et pourquoi aucun autre n'apparaît dans le corpus d'inscriptions du Nord à cette époque.

2. 3. 2. 2. Dans la littérature pāli

A notre connaissance, la littérature pāli offre uniquement un texte plus ancien que le VSS mentionnant ce type de construction linguistique. Il est attesté dans le *Saddabinduviniṇṇaya*, un commentaire d'une grammaire pāli de Birmanie, le *Saddabindu* que nous aurons le loisir de revoir. Le *Saddabinduviniṇṇaya* est remarquable à bien des égards, et partage certaines vues ou conceptions théoriques avec le VSS que nous aurons également l'opportunité de discuter dans un tout autre cadre. Composé à Lamphun¹⁵⁸ (pāli *haripuñjaya*) par Saddhammakitti Mahāphussadeva à la fin du xv^e siècle, cette œuvre est relativement proche du VSS temporellement et géographiquement. Ces auteurs partageaient certainement un même fond culturel et académique.

La section qui traite des *sandhi* ou combinaisons euphoniques est d'un intérêt certain dans le présent contexte. Comme dans la grammaire de *Kaccāyana*, cette section décrit le syllabaire pāli, mais l'auteur y développe des vues singulières sur le sujet : les diverses syllabes (*akkhara*) sont capables de convoyer divers sens ou qualités. Ainsi, considérant la possibilité d'arranger certains enseignements selon un nombre défini de syllabes (de une à quatre), une composition basée sur seulement quatre syllabes est mise en avant :

¹⁵⁹ Ainsi, quatre syllabes ont été composées par les anciens, comme suivent : ca ba ka sa.

Abandonne (*caja*) la fréquentation des méchants,
Prends (*bhaja*) la compagnie des vertueux,
Fais (*kara*) des actes méritoires jour et nuit,
Rappelle-toi (*sara*) toujours de l'impermanence.

Cette stance nous est familière, elle évoque le *huachai korani* (หัวใจกรณี) qui constitue les vers 39 du VSS que nous discuterons dans la section suivante. Rien n'est signifié concernant la fonction ou le but de ces syllabes. Mais il semble qu'aucune précision n'ait été nécessaire : Saddhammakitti raccorde ces vers à une lignée plus ancienne (*porāṇehi*), ajoutant dans son développement que « leur sens est très connu » (*tesaṃ attho ativiya pākato yeva*. Sadd-v 91, 20). Certainement la formule était déjà active dans la région et la technique connue des milieux monastiques. Rien n'est dit quant à cette conception de l'*akkhara* habile à concentrer certaines données essentielles ; sans doute d'ailleurs qu'aucune explication n'étaient nécessaire afin de justifier ce qui était de l'ordre de l'évidence.

¹⁵⁸ Nous rectifions ici l'erreur de Friedgard Lottermoser qui mentionne Lampang dans son édition du *Saddabinduviniṇṇaya* (Sadd-v 80).

¹⁵⁹ Sadd-v 91, 16–19. *tathā caturo akkharā porāṇehi bandhitā atthi, taṃ yathā ca, ba, ka, sā ti :*
caja dujjanasaṃsaggamaṃ
bhaja sādhu samāgamaṃ
kara punnnnnnaṃ ahorattiṃ
sara niccaṃ aniccataṃ ti.

L'inclusion de cette formule dans ce type de texte nous éclaire sur un point : la frontière qui sépare la grammaire et certaines compositions à visées performatives n'est pas hermétique. Bien au contraire, l'auteur lie naturellement ces deux aspects. La formule est investie du caractère sacré de l'alphabet pāli qui surimpose sa propriété « essentielle », c'est la raison de son insertion dans la section des *sandhi* qui traite systématiquement des éléments primaires du syllabaire pāli. Et la grammaire garantit la préservation des écritures sacrées comme le précise la *Saddanīti* « l'étude des textes est la base des enseignements [du Buddha] » (*pariyatti yeva hi sāsanaṃ mūlaṃ*. Sadd 927, 9), assurant une juste composition et une bonne transmission.

2. 3. 2. 3. Dans la littérature spécialisée

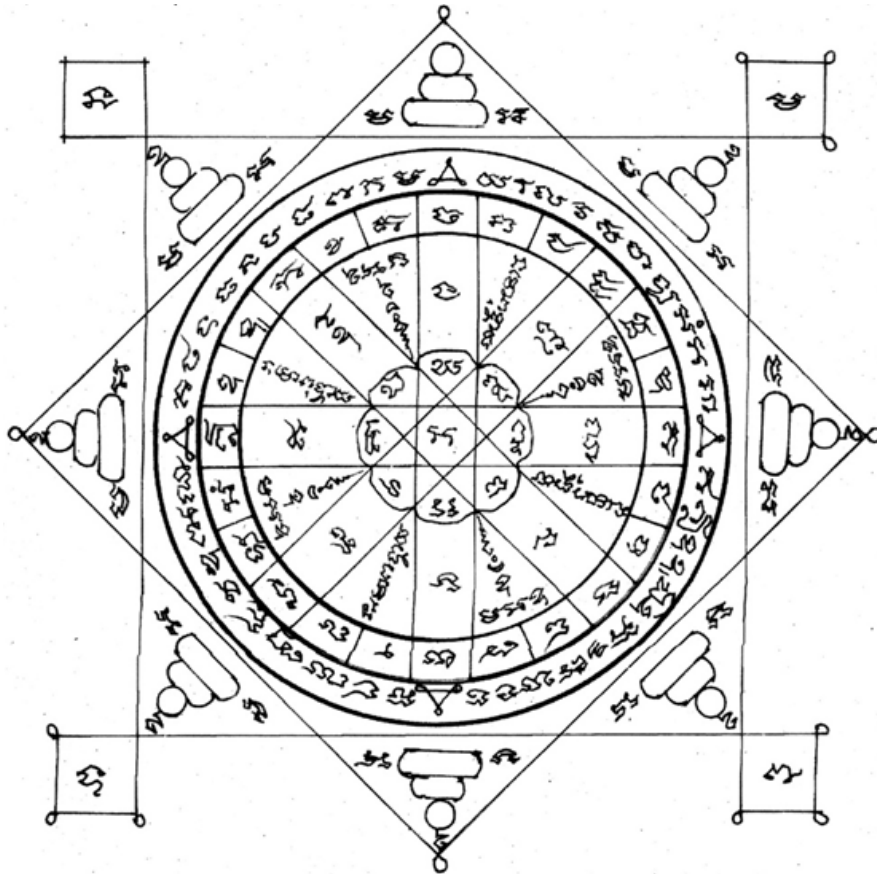
Cette relation étroite entre la grammaire et les méthodes qui traitent de l'occulte n'appartient pas uniquement au passé. Elle continue jusqu'au temps présent. La littérature spécialisée dans le domaine offre des exemples témoignant de cette nette utilisation de l'alphabet pāli à des fins magiques. Sans prétention à l'exhaustivité, voici quelques exemples empruntés à la littérature spécialisée :

- la structuration du syllabaire pāli¹⁶⁰ offre des ressources pour l'extraction de certains *huachai* : le *hua jai sonthi* (หัวใจสนธิ) est constitué de quatre des cinq lettres finales des *vagga* : « ṇa ña na ma » (Thep Sarikabut, 1972 : 179 ; Urakhin Wiriaburana, 1973 : 252). Le *huachai phayanchana* (หัวใจพยัญชนะ) « ga ja ḍa da ba » (Thep Sarikabut, 1972 : 223) s'appuie également sur l'organisation des consonnes pāli puisqu'elles constituent l'ensemble des sonores non-aspirées. Ou encore le *khatha* suivant, sans dénomination, à utiliser dans l'instant qui suit une blessure causée par une morsure canine : « ka kha ga gha ṇa » (Thep Sarikabut, 1972 : 243). Cette séquence correspond au premier *vagga* du syllabaire pāli.
- les lettres de l'alphabet prises comme un ensemble sont également l'agent de pouvoirs protecteurs. Par exemple, le *khatha kae phit sunak kat*¹⁶¹ (คาถากัฬพิษสุนัขกัด) a pour objet de faire obstacles à l'empoisonnement dû aux morsures de chien. En cas de symptômes délirants il est ainsi prescrit de réciter les 33 consonnes et les 8 voyelles de l'alphabet pāli dans l'ordre inverse de leur exposition classique : « aṃ, ḷa, ha, ..., ga, kha, ka, ..., i, ā, a ». (Chisanuphong et Pawinnut, 2014 : 368). Ou enfin le diagramme dit *yan mongkhon pathom akkhara* (ยันต์

¹⁶⁰ C'est à dire la distribution des différentes consonnes en tenant compte du lieu d'articulation (*thāna*) et de la manière d'articuler (*payatana*).

¹⁶¹ Trad. « *khatha* pour guérir de l'intoxication liée aux morsures de chiens ».

มงคลปฐมอักขระ) présent dans de nombreux manuels (Urakhin Wiriyaburana, 1966 : 102 ; Thep Sarikabut, 1975 : 43) qui a la propriété de rendre invulnérable à toutes sortes d'armes. La compréhension de la structure interne de ce *yantra* met en lumière la caractéristique de l'alphabet pāli, capable d'offrir sécurité et protection de par sa nature intrinsèque. En effet, le coeur de cette figure est constitué d'un enchevêtrement de cercles et de diagonales, dont le centre (la lettre *a*) est le point de départ d'un circuit complexe qui comprend les 8 voyelles et les 33 consonnes de l'alphabet pāli.



yan mongkhon pathom akkhara (ยันตมงคลปฐมอักขระ)

2. 3. 3. Conclusion

La présence de *huachai* dans le VSS est essentielle dans ce registre du savoir. Unique œuvre en pāli dans laquelle ce procédé est développé, le VSS opère ici tel un passeur d'éléments circulant en son temps. Tout un arrière-plan savant préside à l'élaboration de ces formules qui prend racine dans le canon pāli et son corpus exégétique, incluant nombre d'autres éléments en circulation dans le bouddhisme des Thaïs. Cette tradition y est encore vivante et très active. La très large diffusion de ces formules prend des aspects multiformes qui colorent subtilement l'espace social de ces éléments, et créent un vaste complexe de sens rendant possible et durable la présence du Buddha et de ses enseignements. Enfin, soulignons

que ce foisonnant champ de l'occulte (*huachai, khatha, yantra*, etc.) n'a jamais fait l'objet d'une investigation approfondie : il est pourtant riche en contenus savants, et est un aspect essentiel des croyances passées et présentes de la culture thaïe. Son étude approfondie contribuerait ainsi à mieux saisir l'intrication entre les pratiques et l'érudition.

2. 4. Les listes de Buddhas

Le chapitre 19 place en deux endroits des stances qui sont à mettre en perspective : les vers 197 et 345 qui embrassent le même thème, celui du nombre de Buddhas, présentés sous forme de listes. Au nombre de 24 pour la première stance (*va* = 4 ; *re* = 2), 28 pour la seconde (*da* = 8 ; *re* = 2), ces séries occupent certainement une place capitale dans l'esprit de Ratanapañña, motif pour lequel leur sont rendus ces hommages. Avant d'en dire davantage rappelons ces vers,

¹⁶²Après avoir rendu hommage aux excellents Buddha
Qui vont de *dī* et *ko* jusqu'à *ka* et *go*,
Je vais exposer les vingt-quatre monosyllabes
Pour développer la perspicacité des auditeurs. (VSS 197)

¹⁶³Je rends hommage à
taṃ me sa dī ko maṃ su re so a pa nā pa su
su pi a dha si ti phu vi si ve ka ko ka go
Qui sont les vingt-huit. (VSS 345)

La VSS-ṭ donne la liste de ces Buddhas représentés ici par leurs syllabes initiales : 1. Taṇhaṃkara, 2. Medhaṃkara, 3. Saraṇaṃkara // 4. Dīpaṃkara, 5. Koṇḍañña, 6. Maṅgala, 7. Sumana, 8. Revata, 9. Sobhita, 10. Anomadassi, 11. Paduma, 12. Nārada, 13. Padumuttara, 14. Sumedha, 15. Sujāta, 16. Piyadassi, 17. Atthadassi, 18. Dhammadassi, 19. Siddhattha, 20. Tissa, 21. Phussa, 22. Vipassi, 23. Sikhi, 24. Vessabhū, 25. Kakusandha, 26. Koṇāgamana, 27. Kassapa, et enfin 28. Gotama.

La liste de vingt-quatre (vers 197 « *de dī et ko jusqu'à ka et go* ») exclut les trois premiers éléments ainsi que le dernier (Gotama). Celle-ci est bien connue, consignée dans le *Buddhavaṃsa* sur lequel nous reviendrons. Les traditions thaïe, lao, et khmère associent

¹⁶² VSS 197. *dī-ko-ādi-ka-go'-ante vare Buddhe 'bhivandīya,*
sotūnaṃ cheka-bhāvāya vakkhām' ekakkhare va-re.

¹⁶³ VSS 345. *name taṃ me sa dī ko maṃ su re so a pa nā pa su*
su pi a dha si ti phu vi si ve ka ko ka go da-re.

plus volontiers les cinq Buddhas de notre *kappa* dans un certain nombre de pratiques culturelles (cf. Dasab), la série de vingt-huit étant moins familière. Afin d'apporter un éclaircissement sur ce constat, voyons tout d'abord les grandes lignes de développements de ces Buddhas du passé dans la tradition pāli. Nous effectuerons par la suite un détour par le champ des pratiques bouddhiques pour s'assurer de leur présence.

2. 4. 1. Éléments de contexte

Les premiers éléments de doctrine concernant les Buddhas du passé appartiennent aux couches anciennes du canon pāli. Logé dans le *Dīgha-nikāya*, le *Mahāpadāna-sutta* (D 14) évoque six Buddhas passés précédant Gotama : Vipassin, Sikhin, Vessabhū, Kakusandha, Konāgamana, et Kassapa. Toutefois, ce nombre semble promis à une évolution certaine puisque certains textes cosmologiques du *Dīgha-nikāya* introduisent des unités de temps « incalculables » (*asaṅkhyeyya*), impliquant que l'univers n'a pas de commencement. Elles laissent ainsi la voie ouverte à d'innombrables Buddhas passés et futurs (Gombrich, 1980 : 64–65).

La source de référence qui énumère ces Buddhas passés est le *Buddhavaṃsa*. Ce texte canonique tardif apporte un développement significatif concernant leur nombre. Il standardise une liste de vingt-quatre Buddhas précédant Gotama dont la présence s'étire sur un intervalle de temps démesuré¹⁶⁴, et, pour la première fois dans la littérature pāli, mentionne les dix-huit premiers. Un développement biographique accompagne la description de chacun d'entre eux (rang social, nom de famille, nom des parents, lieu de naissance, nom de l'arbre de la Bodhi, etc.). Cette trame narrative favorise ainsi le dessin d'une mythologie de l'ensemble dont la carrière du Bodhisatta sera la pierre angulaire (Gombrich 1980 : 68, 42). En effet, le *Buddhavaṃsa* introduit dorénavant différentes obligations qui ponctuent la carrière du Bodhisatta ou Buddha en devenir. Le texte établit un lien direct entre le Bodhisatta futur Gotama et chacun des vingt-quatre Buddhas qui le précèdent, tandis qu'auparavant seule une mention dans le *Ghaṭikāra-sutta* (M II 45–54) formulait un lien entre le brahmane Jotipāla (le Bodhisatta) et le Buddha Kassapa. La carrière du Bodhisatta débute ainsi avec l'avènement de l'ascète Sumedha qui formula sa résolution (*abhinīhara*) à atteindre l'état de Buddha devant le Buddha Dīpaṅkara, ce dernier lui faisant la prédiction (*vyākaraṇa*) qu'il sera un Buddha du nom de Gotama dans d'innombrables éons futurs (*aparimeyye ito kappe*). Cette prédiction d'accomplissement de son vœu sera par la suite formulée par chacun des Buddhas du passé. De plus, la tradition pāli soutient qu'avant de recevoir la première prédiction, celui

¹⁶⁴ Cet intervalle de temps est dit *dūre-nidāna*, 4 *asaṅkhyeyya* et 100 000 *kappa*.

qui aspire à une telle carrière doit répondre à huit conditions¹⁶⁵ (*aṭṭha-dhammā*), ainsi que l’accomplissement des dix perfections (*pāramī*, Bv II vs 117 et suiv.) qu’illustrent le *Cariyāpiṭaka* ainsi que le corpus des *Jātaka*. Le *Buddhavaṃsa* mentionne en outre dans son ultime section *Buddha-pakiṇṇaka-kaṇḍa* (« Section des miscellanées concernant les Buddhas ») trois Buddhas qui précèdent Dīpaṅkara, description succincte qui tient en une strophe,

¹⁶⁶Quatre guides existaient il y a d’immensurables *kappa* :
Ces Vainqueurs, Taṇhaṅkara, Medhaṅkara,
Ainsi que Saraṇaṅkara et l’Éveillé Dīpaṅkara,
Étaient dans un seul *kappa*.

Leur supplément élargit ainsi le nombre des Buddhas à vingt-huit et suggère un intérêt à étendre la carrière du Bodhisatta au-delà de Dīpaṅkara.

Cette liste étendue à vingt-huit est actée dans les commentaires qui précisent bien la raison du traitement spécifique accordé à ce groupe de trois. La *Madhuratthavilāsinī*, commentaire du *Buddhavaṃsa*, dit que

¹⁶⁷La prédiction (*vyākaraṇaṃ*) du Bodhisatta n’a pas eu lieu en leurs présences, c’est pourquoi ils n’y sont pas exposés.

L’explication est simple et aucun élément ne vient enrichir leurs biographies. L’introduction au corpus des *Jātaka* (la *Nidānakathā*) reprend à son compte cette assertion¹⁶⁸, et malgré ce manque hagiographique contribue à faciliter sa diffusion et sa popularité (Gombrich 1980 : 69, 26–30), et donc cette liste de vingt-huit dans les diverses traditions pāli d’Asie du sud-est.

¹⁶⁵ Bv II 59. *manussattaṃ liṅga-sampatti-hetu satthāra-dassanaṃ,*
pabbajā guṇa-sampatti adhikāro ca chandatā,
aṭṭha-dhamma-samodhānā abhinīhāro samijjhati.

Le commentaire est ici utile (Bv-a 91, 18–92, 22). Nous le résumons : le Bodhisatta doit être 1. un être humain (*manussattaṃ*), 2. il est de sexe masculin (*liṅga-sampatti*), 3. ses perfections sont telles qu’il pourrait atteindre l’état d’Arahant dès à présent (*hetu*), 4. il a l’opportunité de voir un Buddha en personne (*satthāra-dassanaṃ*), 5. il est soit un moine soit un reclus (*pabbajjā*), 6. il possède des pouvoirs extraordinaires (*guṇa-sampatti*), 7. il se dévoue à l’extrême pour parvenir à la perfection (*adhikāro*), 8. il a la ferme volonté d’atteindre son but (*chandatā*).

¹⁶⁶ Bv XXVIII, 66. *aparimeyye ito kappe, caturo āsuṃ vināyakā,*
Taṇhaṅkaro Medhaṅkaro, athopi Saraṇaṅkaro
Dīpaṅkaro ca sambuddho, eka-kappamhi te jinā.

¹⁶⁷ Bv-a 131, 28–29. *tesaṃ santike bodhisattassa vyākaraṇaṃ n’ atthi, tasmā te idha na dassitā.*

¹⁶⁸ Ja I 43, 28–44, 2. *yasmaṃ pana kappe Dīpaṅkara-dasa-balo udapādi tasmaṃ aññe pi tayo Buddhā ahesuṃ.*
tesaṃ santikā Bodhisattassa vyākaraṇaṃ n’ atthi, tasmā te idha na dassitā, aṭṭhakathāyaṃ pana tamhā kappā
paṭṭhāya sabbe Buddhē dassetuṃ [...] (« De plus, le kappa dans lequel Dīpaṅkara aux dix pouvoirs apparut,
trois Buddhas y apparurent également. Il n’y a pas eu de prédiction pour le Bodhisatta en leurs présences, c’est pourquoi ils ne sont pas exposés ici mais dans le commentaire pour exposer tous les Buddhas de ce *kappa* [...]. »).

Soulignons tout de même l'exception qu'est la *Dhammapada-aṭṭhakathā* qui glisse la possibilité d'accroître grandement ce nombre en signifiant l'existence de « plusieurs centaines et milliers de Buddhas passés » (Dhp-a I 11, 4. *anekāni pana buddha-satāni buddha-sahassāni atītāni [...]*), et qui rencontrera un écho dans la littérature plus tardive. Quoi qu'il en soit, la littérature canonique et commentariale arrête une série de vingt-huit Buddhas dont les trois premiers se distinguent des suivants par leur absence de lien significatif avec le Buddha Gotama.

2. 4. 2. Le *Sotattakā-mahānidāna*

Il faut attendre quelques siècles pour qu'un texte dont l'origine exacte est inconnue comble ces insuffisances hagiographiques¹⁶⁹, le *Sotattakā-mahānidāna* composé par un moine dénommé Buddhaghosa avant le XIV^e siècle¹⁷⁰ (Derris, 2000 : 17). L'histoire personnelle de ces trois Buddhas y est développée et articulée selon les mêmes modalités que dans le *Buddhavaṃsa*. Nous citons ici les portions de texte concernées puisqu'elles sont jusqu'à présent inconnues de la recherche occidentale. Ainsi, pour ce qui concerne Taṇhaṅkara,

¹⁷¹Là, le Bodhisatta Taṇhaṅkara, après avoir accompli les *pāramī* durant 16 000 000 innombrables *kappa*, après être sorti du ventre de la reine Sunandā dans la cité de Pupphavati du roi Sunanda, après y avoir résidé 10 000 ans puis quitté la vie de foyer par le Grand renoncement, après avoir fourni des efforts durant 7 jours, pénétra l'Omniscience au pied de l'arbre Sattapanna. Le Bodhisatta, après avoir fait son aspiration [à devenir un Buddha] près de celui-ci, après avoir obtenu la déclaration, renaquit après la mort dans le monde des dieux. Ainsi, le Bienheureux Taṇhaṅkara, après avoir résidé 100 000 ans, après avoir accompli les obligations propres au Buddha, s'éteignit sans renaître.

¹⁶⁹ Nous nous proposons d'en faire l'édition critique sur la base de diverses éditions et manuscrits. Peu d'informations existent à propos de ce texte. Citons le travail de thèse de Karen A. Derris qui a étudié la période « pré-Sumedha » sur la base d'une édition thaïe (Smn), sans toutefois rendre disponible le texte pāli (Derris, 2000) ; Peter Skilling qui en fait une mention détaillée dans un développement sur les Buddhas passés (Skilling, 1996) ; Waldemar Sailer qui apporte des éléments de contextes utiles à l'édition thaïe précitées (Sot, 1982). Nous apportons ici d'autres éléments d'informations à cet ensemble.

¹⁷⁰ Soulignons d'emblée qu'une autre œuvre en pāli est très proche dans son contenu du *Sotattakā-mahānidāna*, c'est le *Mahāsampīṇḍa-nidāna* (Derris, 2000 : 4). Seule une étude comparative de ces deux textes nous éclairerait sur leurs histoires, et leurs influences communes.

¹⁷¹ Smn 46, 20- 47, 4. *tesu Taṇhaṅkara-bodhisatto kappa-satasassādhikāni soḷasa asaṅkhyeyyāni pāramiyo pūretvā, Pupphavatiyā nagare Sunanda-rañño aggamahesiyā Sunandāya nāma deviyā kucchimhi nibbattitvā, dasa-vassa-sahassāni agāre vasitvā, tato mahābhinnikkhamanaṃ nikkhamitvā, sattadivasāni padhānaṃ katvā, sattapaṇṇa-rukkha-mūle sabbaññutaṃ paṭivijjhi. bodhisatto pī tassa santike adhikāraṃ katvā, byākaraṇaṃ alabhivā, tato cuto deva-loke nibbatti. Taṇhaṅkaro Bhagavāpī vassa-satasahassāyukaṃ itatvā, sabba-buddha-kiccaṃ katvā, parinibbāyi.*

et Medhaṅkara,

¹⁷²Puis, suit dans le même *kappa* Sāramaṇḍa le Bodhisatta Medhaṅkara, [qui] après avoir accompli les *pāramī*, après être sorti du ventre de la reine Yasodharā dans la cité de Yaghara du roi Sudeva, après y avoir résidé 8 000 ans puis avoir quitté la vie de foyer par le Grand renoncement, après avoir fourni des efforts durant deux semaines, pénétra l'Omniscience au pied de l'arbre de l'Éveil Kimsuka. Le Bodhisatta, après avoir fait son aspiration [à devenir un Buddha] près de celui-ci, après avoir obtenu la déclaration, renaquit après la mort dans le monde des dieux. Ainsi, le Bienheureux Medhaṅkara, après avoir résidé 90 000 ans, après avoir accompli les obligations propres au Buddha, s'éteignit sans renaître.

et enfin Saraṇaṅkara,

¹⁷³Puis, suit dans le *kappa* Sāramaṇḍa le Bodhisatta Saraṇaṅkara, [qui] après avoir accompli les *pāramī*, après être sorti du ventre de la reine Yasavati dans la cité de Vipula du roi Sumaṅgala, après y avoir résidé 7 000 ans puis avoir quitté la vie de foyer par le Grand renoncement, après avoir fourni des efforts durant un mois, pénétra l'Omniscience au pied de l'arbre de l'Éveil Pāṭali. Le Bodhisatta, après avoir fait son aspiration [à devenir un Buddha] près de celui-ci, après avoir obtenu la déclaration, renaquit après la mort dans le monde des dieux. Ainsi, le Bienheureux Saraṇaṅkara, après avoir résidé 80 000 ans, après avoir accompli les obligations propres au Buddha, s'éteignit sans renaître.

Cette œuvre méconnue ne s'arrête pas là, son objet est la carrière du Buddha Gotama qu'elle étend et développe considérablement, le texte embrassant une période de temps de vingt *asaṅkheyya* et 100 000 *kappa*. C'est-à-dire la durée totale de la voie du Bodhisatta jusqu'à l'Éveil, découpée en plusieurs intervalles correspondant aux différents types de résolutions (*abhinīhara*) de ce Buddha en devenir. En plus des récits concernant des périodes présente (*santike*) et proximale (*avidūre*) relatives au Buddha Gotama et aux vingt-sept Buddhas qui le précèdent, le *Sotatthakī-mahānidāna* mentionne : le récit de [la période] extérieure (*bāhira-nidāna*) durant laquelle débute la carrière du Bodhisatta, la résolution de devenir un Buddha s'effectuant en l'absence d'un Buddha ; celui de [la période] intérieure (*abbhantara-nidāna*), la résolution se faisant également en l'absence d'un Buddha mais avec un lien qui existe avec

¹⁷² Smn 47, 5–10. *tato aparabhāge tasmim yeva kappe Medhaṅkara-bodhisatto pāramiyo pūretvā, Yaghara-nagare Sudeva-rañño aggamahesiyā Yasodharāya nāma deviyā kucchimhi nibbattitvā, aṭṭha-vassa-sahassāni agāre vasitvā, tato mahābhiniikkhamanaṃ nikkhamitvā, aḍḍhamāse padhānaṃ katvā, Kimsuka-bodhi-rukkha-mūle sabbaññutaṃ paṭivijjhi. bodhisatto tassa santike adhikāra katvā byākaraṇaṃ alabhitvā, tato cuto deva-loke nibbatti. Medhaṅkaro Bhagavāpī navuti-vassa-sahassāyukaṃ thatvā, sabba-buddha-kiccaṃ katvā, parinibbāyi.*

¹⁷³ Smn 47, 11–16. *tato aparabhāge tasmim yeva Sāramaṇḍa-kappe Saraṇaṅkaro bodhisatto pāramiyo pūretvā, Vipule nāma nagare Sumaṅgala-rañño aggamahesiyā Yasavatiyā nāma deviyā kucchimhi nibbattitvā, satta-vassa-sahassāni agāre vasitvā, tato mahābhiniikkhamanaṃ nikkhamitvā, māsamattaṃ padhānaṃ katvā, Pāṭali-bodhi-rukkha-mūle sabbaññutaṃ paṭivijjhi. bodhisatto tassa santike adhikāraṃ katvā, byākaraṇaṃ alabhitvā, tato cuto deva-loke nibbatti. Saraṇaṅkaro Bhagavāpī asīti-vassa-sahassāyukaṃ thatvā, sabba-buddha-kiccaṃ katvā, parinibbāyi.*

celui-ci ; le récit de grande [période] (*mahā-nidāna*) durant laquelle la résolution est purement mentale (*mano-paṇidhāna*) en présence d'un Buddha, le Bodhisatta rencontrant 125 000 Buddhas ; le récit de [la période] très distante (*atidūra-nidāna*), le Bodhisatta ayant formulé oralement (*vacī-paṇidhāna*) son aspiration à devenir lui-même un Buddha devant 387 000 Buddhas.

Le *Sotattakhī-mahānidāna* a rencontré un succès certain dans le monde theravādin et laissé des traces évidentes de sa rapide diffusion dans cet espace social. Il est présent dans la littérature, l'épigraphie, l'iconographie, au Sri Lanka, en Birmanie, Thaïlande, au Cambodge et au Laos : le contexte birman en témoigne dans les inscriptions de Kalyāṇi¹⁷⁴ datée de 1442 (Bode, 1909 : 104, § 95) et de Bassein des xv^e et xvi^e siècles (cité par Skilling, 2009 : 142). Les représentations picturales de Pagan du xiii^e siècle s'en inspirent largement (Samerchai 2014 : 37). Cette oeuvre est citée dans le *Gandhavaṃsa*¹⁷⁵ (composé en 1831) qui liste les oeuvres birmanes et cinghalaise en pāli (Gv 63, 7). Enfin plus récemment l'illustre moine birman Ledi Sayādaw (19^e-20^e siècle) le mentionne à de nombreuses reprises dans sa *Pāramī Dīpanī*¹⁷⁶ (trad. U Tin Oo, 2015). La tradition cinghalaise en fait également mention dans le *Saddharmamaṅkāraya* composé au xiv^e siècle (cité par Derris, 2000 : 17, 9). Le *Sotattakhī-mahānidāna* fait plus tardivement partie du lot de manuscrits adressés par le roi du Siam à la cour de Kandy en 1756, ainsi réintroduit dans le circuit monastique cinghalais¹⁷⁷ (von Hinüber, 1988 : 175, 14). Par ailleurs des traductions de ce texte existent en Birmanie, au Sri Lanka, au Laos et au Cambodge (Derris, 2000 : 19).

Le *Sotattakhī-mahānidāna* a également fait une entrée rapide dans les royaumes de Sukhothai et d'Ayutthaya. La littérature s'y réfère à deux reprises : dans la neuvième section du *Saddhammasaṅgaha*¹⁷⁸ déjà évoqué est énumérée une liste d'oeuvres en pāli « composée par les Thera » dans laquelle figure notre texte (Saddhamma-s 63, § 34) ; tout comme la *Traibhumikathā* composée par le roi Lidaya dès 1345 qui s'en inspire et le fait savoir dans sa section liminaire¹⁷⁹ (Coedès et Archambault, 1973 : 4, § 20 ; Reynolds et Reynolds, 1982 :

¹⁷⁴ Elle y figure sous le nom de *Jātattakī-sotattakī-nidāna aṭṭhakathā*. Le *Gandhavaṃsa* précise que ce sont en fait deux textes distincts attribués à Cullabuddhaghosa : *Cullabuddhaghoso nāmācariyo Jātattagīnidānaṃ Sotattagīnidānaṃ nāma dve pakaraṇaṃ akāsi*. « Le Maître Cullabuddhaghosa fit les deux oeuvres intitulées *Jātattagīnidāna* et *Sotattagīnidāna* ».

¹⁷⁵ Il y figure sous l'intitulé *sotattagīnidānaṃ*.

¹⁷⁶ Le *Sotattakhī* y est mentionné pas moins de vingt-deux fois.

¹⁷⁷ Il y est présenté sous le nom de *Soḷasakīnidāna*.

¹⁷⁸ Le texte y figure sous le titre de *Sodattabhīnidānakā*. Curieusement la traduction de Bimala Churn Law s'abstient de le mentionner (Law, 1999 : 93, § 34).

¹⁷⁹ Sous le nom de *Mahānidāna*.

46). Les sources épigraphiques en attestent également. Elles nous fournissent de plus une appréciation utile quant au prestige dont le *Sotatthakī-mahānidāna* bénéficiait certainement, puisque le corpus d'inscriptions de Sukhothai n'a pas pour habitude de citer des titres d'œuvres en pāli. Ainsi, l'inscription dite numéro 2 composée en 1341 par le roi Lodaya de Sukhothai (père de Lidaya) fait l'éloge du Mahāthera Srisaddha et mentionne dans son texte « 'Mettaiyyo... Gotamo': this stanza is in the Mahānidāna » (trad. Cœdès, 1924 : 71 ; trad. Griswold et Prasert, 1972 : 124). Waldemar Sailer dans l'introduction en anglais à l'édition thaïe de ce texte (Smn 9–10) fait remarquer que cette portion de texte est fortement endommagée et qu'elle devrait être plutôt « Mettaiyyo Uttamo », c'est-à-dire les deux premiers Bodhisattas à venir dont le *Sotatthakī-mahānidāna* donne le détail¹⁸⁰. Cette interprétation serait corroborée par l'inscription dite « du bois des manguiers » composée en l'honneur du roi Lidaya par le Mahāthera Udumbara-mahāsami (Cœdès, 1917 : 32, 1–2), qui mentionne les « dix bodhisattvas, à commencer par Ariyametteyya » (Cœdès, 1917 : 32 ; Griswold et Prasert, 1973a : 165 ; FAD, 2005 : 317, l. 12). Un texte de protection semble avoir hérité des spéculations quant aux nombres de Buddhas, la *Sambuddhe-gāthā* qui est bien connue au Siam. Sa première strophe évoque 512 028 Buddhas¹⁸¹, que Peter Skilling associe parfaitement avec les données contenues dans la *Jinakālamālī* (Skilling, 1996 : 162). Toutefois il faut remonter au *Sotatthakī-mahānidāna* pour voir les prémisses d'une telle conception. Les pratiques populaires ont également assimilé ces données puisqu'un *yantra*

¹⁸⁰ Smn 632. *Metteyyo Uttamo Rāma,*
Paseno Kosalobhibhū,
Dīghasoṇī ca Caṅkī ca,
Subho Todeyya-brāhmaṇo,

Metteyya, Uttama Rāma,
Pasena Kosala, Abhibhū,
Et Dīghasoṇi, Caṅki,
Subha, et Todeyya-brāhmaṇa.

Smn 633. *Nāḷāgiri Pālileyyo,*
Bodhisattā ime dasa
anukkamena sambodhiṃ
pāpuṇissanti 'nāgate ti.

Nāḷāgiri, Pālileyyo,
Sont respectivement les dix Bodhisattas
Qui atteindront l'Éveil dans le futur.

Les noms de ces Bodhisattas sont sensiblement différents de ceux mentionnés dans l'*Anāgatavaṃsa* (Anāg 37) et qui constituent la trame narrative du *Dasa-bodhisatta-uddesa* (cf. Dasab).

¹⁸¹ Suat monphiti, 54. *sambuddhe aṭṭhavāsaṇca dvādasaṇca saḥassake*
pañcasatasahassāni namāmi sirasā ahaṃ.

Je rends hommage avec la tête
 Aux cinq cent-douze mille vingt-huit Buddhas.

leur est dédié, le *yan samphutthe* (ยันต์สัมพุทธะ) dont le *khatha* est constitué des premières lignes du *paritta* (Urakhin Wiriaburana, 1970 : 122).

Le Lanna a également été conquis par les données de ce texte. Bien qu'il ne soit pas explicitement nommé sa trace peut être décelée dans deux textes qui concernent directement notre auteur Ratanapañña. Tout d'abord dans la chronique de Chengtung (xv^e siècle) qui est comme nous l'avons déjà expliqué, une production du lignage Pa Daeng : ses deux premières strophes introductives évoquent les grandes lignes de partage temporel de ces Buddhas passés, mais non sans difficultés. Nous reproduisons l'extrait ici,

1. [...] *Cintitaṃ satta asaṅkheyye mātudhāra samuddaṃ taranakāle pathama buddha devoti* [From the time he took his mother accross the ocean, the Bodhisatta (Buddha-to-be) made a Mental Resolve for seven incalculable world cycles to attain Enlightenment].

2. *Sathā [the Master], that is to say, our Lord Sabbaññū [Omiscient] Buddha, from the time he was mātudhāraka [mother-carrier] when he took [his] mother across the ocean, aspired to the Enlightenment in his mind without speaking out for seven incalculable world cycles, [during which he] beheld one hundred forty-seven thousand Buddhas beginning with Taṇhaṅkara Pathamadevo Buddha. Next he aspired to the Enlightenment by word, for nine incalculable world cycles [during which he] beheld three hundred forty-seven thousand Buddhas beginning with Porāṇagotama. Next he aspired to the Enlightenment by word and body, for four incalculable world cycles and one hundred thousand eons and received predictions in the residences of 462,027 Buddhas beginning with Dīpaṅkara Buddha. The total number of all Buddhas met was 446,027.* (Sāimöng Mangrāi, 1981 : 99–100)

Quelques erreurs se sont possiblement glissées dans ces strophes, qui appellent dès lors une relecture des sources thaïes. En effet, les durées des trois incalculables (*asaṅkheyya*) périodes de temps traversées par les Bodhisattas jusqu'au Buddha Gotama sont bien identifiées bien que partiellement¹⁸². Le nombre de Buddhas croisés durant le premier intervalle de temps pose questions, 175 000 alors qu'il est dans le *Sotatthakī-mahānidāna* de 125 000. Il est stipulé que le premier Buddha de cette épopée est Taṇhaṅkara Pathamadeva Buddha, chose non confirmée par le *Sotatthakī-mahānidāna* qui mentionne Brahmadeva Buddha. De plus, il est dit que durant la dernière période (qui associe résolution verbale et physique) un nombre de 462 027 Buddhas croise le chemin du Bodhisatta, alors qu'il est dans la tradition pāli clairement et uniquement constitué des 24 Buddhas précédant Gotama. Enfin, le dernier chiffre, le total de 446 027 Buddhas rencontrés durant toute la carrière du Bodhisatta, ne renvoie à rien d'identifiable et est d'autant plus curieux qu'il est inférieur au

¹⁸² Le *mahānidāna* s'étend sur 7 *asaṅkheyya* et 100 000 *kappa*; le *atidūre-nidāna* 9 *asaṅkheyya* et 100 000 *kappa* ; et le *dūre-nidāna* dure 4 *asaṅkheyya* et 100 000 *kappa*.

nombre de Buddhas croisés durant le dernier intervalle de temps (462 027). Ce total s'élève selon le *Sotattakhī-mahānidāna* à 512 028¹⁸³. Les erreurs potentielles soulignées ne renvoient pour l'heure à rien d'identifié dans ce champ de savoir. Toutefois, l'ensemble des éléments laisse penser que la trame temporelle du *Sotattakhī-mahānidāna* est bien ici à l'œuvre.

Par ailleurs, la *Jinakālamālī* est également tributaire du *Sotattakhī-mahānidāna*. Jayawickrama, le traducteur de l'édition PTS, ne le mentionne pourtant pas dans son introduction. Il rattache les larges portions qui traitent des périodes antérieures aux vingt-huit Buddhas à d'autres sources cinghalaises véhiculant les mêmes informations (Jayawickrama, 1968 : xix) : le *Mahāsaṃpiṇḍitanidāna*, le *Saddharmaratnākara* composé à la fin du XIV^e siècle, et le *Saddharmāṅkāra* au XV^e siècle qui cite explicitement le *Sotattakhī-mahānidāna* comme étant une de ses sources. Cette influence du *Sotattakhī-mahānidāna* sur la *Jinakālamālī* a été relevée par Cœdès, « il a peut-être servi de source à la *Jinakālamālī* où l'on retrouve des phrases et des stances identiques » (Cœdès, 1966 : 88), bien qu'on ne trouve nulle trace de ce qui a motivé cette assertion. L'éminent chercheur avait toutefois vu juste, ce que mettent en évidence les prémices de notre travail à venir : par exemple, les stances 7, 9, 10, et 11 de la *Jinakālamālī*¹⁸⁴ trouvent une correspondance exacte dans le *Sotattakhī-mahānidāna*, sans toutefois que l'on puisse présager avec certitude de son influence directe. Elle peut parfaitement avoir été médiatisée par les textes cinghalais cités par Jayawickrama, mais seule une étude comparative de l'ensemble de ces sources pourrait nous apporter des conclusions définitives.

Enfin et jusqu'à une époque récente, les manuscrits de ce texte étaient encore copiés dans la région, les plus anciens datant de 1830, et sont encore présents dans diverses bibliothèques monastiques¹⁸⁵. Il existe par ailleurs une version du Lanna de ce texte avec des vers pāli composée à la même période¹⁸⁶.

En bref, l'ensemble de ces éléments fait du *Sotattakhī-mahānidāna* une pièce maîtresse dans la transmission et la publicité des vingt-huit Buddhas. Nous n'inférons pas que Ratanapañña s'en soit inspiré directement pour composer ses stances dans le VSS. Les idées qu'elles véhiculaient étaient toutefois et sans doute dans « l'air du temps ». A ce propos, nous répondons ici uniquement au questionnement concernant cette liste close. Ses

¹⁸³ 125 000 + 357 000 + 28 = 582 028.

¹⁸⁴ Par exemple Jinak 7 = Smn 50 ; Jinak 9 = Smn 53 ; Jinak 10 = Smn 54 ; Jinak 11 = Smn 55 ; etc.

¹⁸⁵ Sont accessibles sur la base de données Lannamanuscripts.org sept manuscrits de la *Sotattakhī* (*Sodantakī*, *Sodatakīmahānidāna*, *Sottatakī*, etc.) et quatre *vohara* ou gloses. En caractères *tham* ils proviennent de quatre monastères différents.

¹⁸⁶ Cf. *Sotattakhī samnuan lanna. Lān-Na Sotattakhī* (Bamphen Rawin, 1992).

développements contiennent cependant d'autres données chiffrées, nombre de Buddhas passés ou à venir, qui ont eu une influence sur la littérature protectrice tels que le *Sambuddhe* (Skilling, 2009) ; ou encore sur les représentations picturales dès le XIII^e siècle à Pagan (Samerchai, 2014). Nous n'abordons pas ces derniers points dans le cadre de cet exposé mais le *Sotattakhī-mahānidāna* semble bien avoir joué un rôle prépondérant dans la constitution de différentes listes de Buddhas, en vogue à partir du XIV^e siècle.

2. 4. 3. Les vingt-huit Buddhas dans le champ des pratiques bouddhiques

Force est de constater que cette liste tient une place importante dans certains pays theravādin. Dans son édition de la *Jinabodhāvalī* Jinadasa Liyanaratne souligne l'importance des Buddhas du passé dans le bouddhisme cinghalais, modèles à suivre pour tout un chacun allant de pair avec la conception de la carrière du Bodhisatta (Jina-b 56) : idéal répandu aussi bien chez les rois au X^e siècle que chez beaucoup de scribes du XVIII^e siècle qui formulent le souhait de devenir un Buddha. Ce culte est toujours en vigueur, comme le montre l'installation de nouvelles liturgies (*Aṭavisi Buddha pūjā*) sur l'île encore récemment, qui s'appuient sur des traditions plus anciennes (cf. Gombrich, 1981).

Richard Gombrich suggère par ailleurs que cette liste aurait une place prédominante dans le domaine birman, « *with Gotama one can thus recognise twenty-eight Buddhas, and I am told that this, rather than twenty-four, is the number which became standardised in Burma* » (Gombrich, 1980 : 68, 11–14). Ceci est confirmé par les travaux de Pierre Pichard (Pichard, 1985 : 311–314) qui mettent en lumière le succès certain dont ont joui nos vingt-huit Buddhas dans l'iconographie des monuments de Pagan (peintures murales et statuaire). Le très riche corpus de données recueillies par Luce à Pagan en témoigne également¹⁸⁷ (Luce, 1969, 1970). L'influence de Pagan s'est étendue au Lanna et certains de ses monuments tel que le Wat Umong, où les vingt-huit Buddhas semblent figurés sur les murs de la crypte interne au *stūpa* principal (Samerchai, 2014 : 41–42). Par ailleurs, les copistes birmans font grand usage des abréviations telles qu'obtenues par le système *ādi-saṅketa* dans les colophons des manuscrits. La formule exposée dans le VSS est l'une de celles possiblement utilisées et recensées dans la littérature contemporaine sur le sujet (Bechert, 1979 : 25). L'épigraphie de Sukhothai montre également un intérêt pour ces vingt-huit. Un *Buddhapāda* (ou pied du Buddha) daté entre

¹⁸⁷ Ces vingt-huit buddhas sont présents dans les statuaire et reliefs (Luce et Bo-Hmu Ba Shin, 1969 : 17, 204, 292, 314, 386 ; 1970 : 105), les inscriptions en mōne et pāli (Luce et Bo-Hmu Ba Shin, 1969 : 25, 99, 391 ; 1970 : 54, 55, 56), les tablettes votives (Luce, 1969 : 101, 192 ; 1970 : 8, 53, 56), les peintures murales (Luce et Bo-Hmu Ba Shin, 1969 : 245, 261, 389, 391, 411).

1358 et 1457 et retrouvé au Wat Sadet (วัดเสด็จ), mentionne clairement les treize premiers Buddhas de la liste en commençant par Taṇhaṅkara (FAD, 2005 : 342).

La littérature en pāli à visées dévotionnelle ou protectrice (*paritta*) invoque ces vingt-huit Buddhas à de nombreuses reprises. Sans prétendre à l'exhaustivité, voici un tour d'horizon de ces pièces témoins de leur implantation et diffusion. Commençons par le contexte cinghalais et la *Jinabodhāvalī*, texte du XIV^e siècle composé par Devarakkhita, qui a pour objet l'adoration de ces vingt-huit Buddhas, l'arbre de la Bodhi sous lequel chacun atteint l'Éveil, ainsi que la résolution (*abhinīhāra*) formulée par le Bodhisatta devant les Buddhas. Le terme de ce texte résume parfaitement cette assertion,

*iti aṭṭhavīsati jina-bodhi-vandan' atthāya katā abhinīhāra-dīpanī nāma
Jinabodhāvalī samattā.* (Jina-b 69, § 32)

Ainsi s'achève l'exposé des résolutions (*abhinīhāra-dīpanī*) intitulé *Jinabodhāvalī*, rédigée pour vénérer les vingt-huit Vainqueurs et arbres de la Bodhi.

L'*Aṭṭhavīsati Buddha-vandanā-gāthā* (« Stance d'hommage aux vingt-huit Buddhas ») traite exclusivement de cette série, déclinant pour chacun d'entre eux une formule d'hommage. Ce texte semble avoir eu une présence significative en Birmanie puisqu'il est cité dans le *Gandhavaṃsa* (Gv 66, 3-4). L'ultime stance de ce *paritta* précise l'objet de cette dévotion,

*atthavīsati' ime Buddhā,
nibbān'-amata-dāyakā,
namāmi sirasā niccam,
te mam rakkhantu sabbadā.*

Ces vingt-huit Buddhas,
Qui offrent l'immortalité, le Nibbāna,
Je leur rends toujours hommage avec la tête,
Qu'ils me protègent pour toujours !

L'*Aṭṭhavīsati paritta*¹⁸⁸ inclus dans l'*Āṭānāṭiya-paritta* du *Suat Monphiti*, fameux recueil thaï de chants protecteurs, occupe une place importante dans la dévotion des fidèles. Il est un hommage versifié à chacun de ces Buddhas,

*Taṇhaṅkaro mahā-vīro, Medhaṅkaro mahā-yaso,
Saraṇaṅkaro loka-hito, Dīpaṅkaro jutin-dharo, [...].* (Suatmonphiti : 72)

Taṇhaṅkara le grand héros, Medhaṅkara à la vaste réputation,
Saraṇaṅkara le bénéfique pour le monde, Dīpaṅkara le lumineux, [...].

¹⁸⁸ Ou *Aṭṭavīsati-paritta* dans le contexte cinghalais.

Un autre texte particulièrement apprécié mentionne cette série : l'*Uppātasanti*, composé à Chiang Mai par le Mahāthera Sīlavaṃsa. Aux noms de chacun d'eux le texte ajoute d'autres signalements d'identité tels que la taille, la couleur, etc. Un total de cinquante-huit strophes (sur 271) leurs sont dédiées, débutant par

*Taṇhaṅkaro mahāvīro sabba-lokānukampako
vanta-saṁsāra-gamano sabba-kāma-dado sadā, [...].* (Uppātasanti, 2013 : 4)

Taṇhaṅkara le grand héros, plein de compassion pour l'ensemble du monde,
Il a rejeté le *saṁsāra*, il offre tous les plaisirs toujours [...].

Toujours dans le contexte thaï, la non moins fameuse *Jinapañjara-gāthā* (« Strophes sur l'armure du Vainqueur ») se réfère également à cette liste. Ce *paritta* dont l'origine est mal connue semble avoir été composé à Chiang Mai au XVI^e siècle, et est le chant pāli le mieux connu en Thaïlande aujourd'hui. Laïques et religieux l'apprécient, appris, lu, écouté, récité ou visualisé sous forme de *yantra* (McDaniel, 2011 : 77–85). Le célèbre moine Somdet To a rendu ce texte extraordinairement populaire alors qu'il était Suprême Patriarche durant le règne de Rama IV, et il est toujours objet de célébration au Wat Rakhang Khositaram de Bangkok. Il est également connu au Sri Lanka et en Birmanie où ces vingt-huit Buddhas sont célébrés dans ses strophes introductives,

*jayāsanāgatā buddhā jetvā māraṃ savāhanaṃ
catu-saccāsabhaṃ rasaṃ ye pivīṃsu narāsabhā.* (Jinapañjara 1S)

Les Buddhas assis sur le trône de la victoire, ces héros tels des taureaux,
Ont défait Māra et son véhicule, ils boivent le nectar que sont les quatre Nobles Vérités.

*Taṇhaṅkarādayo Buddhā aṭṭhavīsati-nāyakā,
sabbe paṭiṭṭhitā mayhaṃ matthake te munissarā.* (Jinapañjara 2)

Les vingt-huit Buddhas qui débutent par Taṇhaṅkara
Sont tous établis sur le sommet de mon crâne, ils sont les seigneurs des sages [...].

La littérature thaïe qui a trait au magique et à l'ésotérique n'est pas en reste. Dans le *Namo Buddhāya Siddhaṃ* en vers (Bizot et von Hinüber, 1994 : 195–207), l'ordre des strophes est dicté par la succession des syllabes qui composent « *na-mo bud-dhā-ya sid-dhaṃ* » suivie des différentes lettres de l'alphabet en commençant par les voyelles. Chacun des vers qui composent ces stances débutent par les syllabes correspondantes. Les strophes *ka* à *la* font ainsi l'éloge de chacun de ces vingt-huit Buddhas dans un énoncé parfois obscur dont Bizot n'a pas toujours été en mesure de découvrir le sens. Cette section débute par,

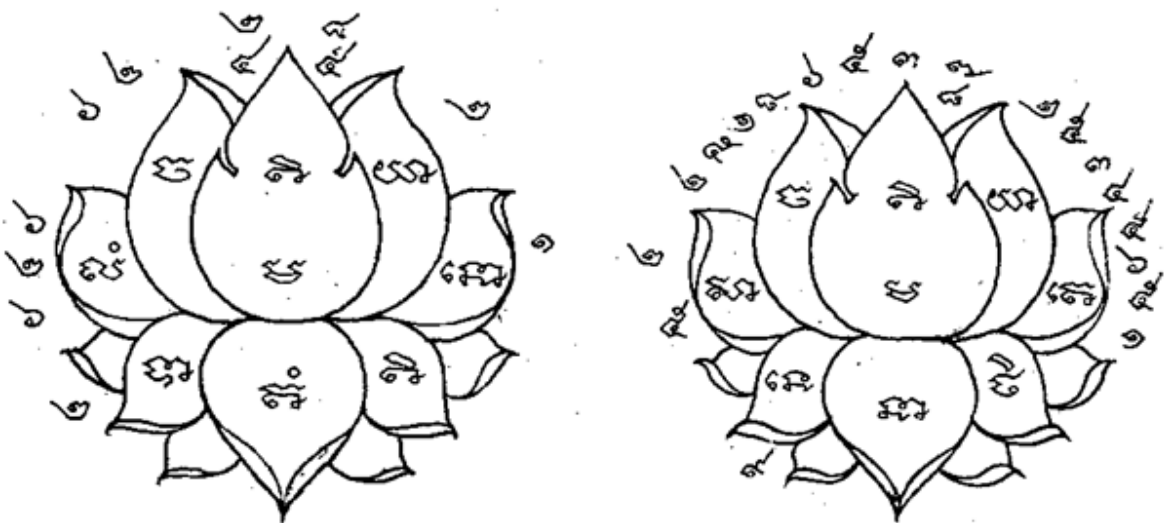
*karo karadhiro karo, karākaraṃ hitaṃkaro,
karākaraṃ karo karo,
Taṇhaṃkaraṃ namāmi 'haṃ.* (Bizot et von Hinüber, 1994 : 199)

Enfin, une formule ou *khatha* est consignée dans cette littérature prolifique : le *Phra khatha Phra cao 28 Phra ong* (พระคาถาพระเจ้า ๒๘ พระองค์), dont l'incantation s'appuie sur les premières syllabes de chacun des vingt-huit Buddhas (Urakhin Wiriyaburana, 1970 : 10). Elle nous renseigne ainsi sur une des possibles utilisations de notre formule en contexte thaï,

*taṇ me sa di ko maṇ su re so a pa nā pa su su pī a da sa ti pu ri si ve ku ko ka go
namāmi 'haṃ.*

Je rends hommage à *taṇ me sa di ko maṇ su re so a nā pa su su pī a da sa ti pu ri si ve
ku ko ka go !*

Cette réplique approximative de la VSS-ṭ présente de nombreuses coquilles glissées dans son texte, déformations probables liées à la dimension orale qui anime sa transmission¹⁸⁹. On la trouve également dans le *khatha* qui insuffle le *yan bua khu* (ยันต์บัวคู่), mais de manière inversée : « *taṇmesadiko maṇsure soapanā pasusupi adasiti puvisiveku kokago namāmi 'haṇ* » (UrakhinWiriyaburana, 1966 : 152 ; Thep sarikabut, 1975 : 138).



yan bua khu (ยันต์บัวคู่)

¹⁸⁹ *pī* devrait être *pi* pour Piyadassin ; *da* devrait être *dha* pour Dhammadassin ; *sī* devrait être *si* pour Siddhatta ; *sa* devrait être *si* pour Sikkhi ; *ku* devrait être *ka* pour Kakusandha.

2. 4. 4. Conclusion

Les listes de Buddhas mises en avant par Ratanapañña, celles de vingt-quatre et de vingt-huit, ont toutes deux leurs sources dans le canon pâli. Si la première de ces séries est bien celle « officielle » dans les premiers siècles qui suivent sa formalisation par le *Buddhavaṃsa*, la séquence de vingt-huit se fait plus présente à l'esprit et dans les pratiques bouddhiques aux alentours du XIV^e siècle, sous l'influence notamment d'un texte tel que le *Sotatthakī-mahānidāna*. La tradition birmane est celle qui a sans conteste le plus mis en valeur ces vingt-huit Buddhas dans le cours de son histoire, ou tout du moins celle qui a laissé le plus de traces de la ferveur qu'ils ont pu susciter. Le contexte thaï a eu néanmoins rapidement vent de ce thème, et accorde toujours à ces vingt-huit Buddhas une place essentielle dans les pratiques et littératures à visée apotropaïques. Enfin, nous clôturons cette section par une interrogation sous forme de constat. S'il existe bien différentes listes de Buddhas (5, 24, 28, 125 000, etc.), nous restons en peine de savoir la valeur et le sens spécifique que revêtent chacune d'entre elles, et ainsi le choix qui préside à leurs intégrations dans telles ou telles productions culturelles et religieuses.