



HAL
open science

Le Dhamma par le jeu d'esprit et de la langue : le Vajirasāratthasaṅgaha, texte pāli du Nord de la Thaïlande (XVI^e siècle)

Javier Schnake

► To cite this version:

Javier Schnake. Le Dhamma par le jeu d'esprit et de la langue : le Vajirasāratthasaṅgaha, texte pāli du Nord de la Thaïlande (XVI^e siècle). Littératures. Université Paris sciences et lettres, 2018. Français. NNT : 2018PSLEP025 . tel-02141367

HAL Id: tel-02141367

<https://theses.hal.science/tel-02141367>

Submitted on 27 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Le Dhamma par le jeu d'esprit et de la langue :
le *Vajirasāratthasaṅgaha*, texte pāli du Nord de la Thaïlande (XVI^e siècle).

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : HISTOIRE DES RELIGIONS ET ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE

Soutenue par :
Javier SCHNAKE
le 15 juin 2018

Dirigée par :
Nalini BALBIR

COMPOSITION DU JURY :

M. Michel ANTELME

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

Rapporteur

M. Oskar von HINÜBER

Université de Freiburg (Allemagne)

Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres

Rapporteur

M. François LAGIRARDE

École Française d'Extrême-Orient

Président

M. Peter SKILLING

École Française d'Extrême-Orient

Examineur

M. Chanwit TUDKEAO

Université de Chulalongkorn (Thaïlande)

Examineur



École Pratique
des Hautes Études



THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Le Dhamma par le jeu d'esprit et de la langue :
le *Vajirasāratthasaṅgaha*, texte pāli du Nord de la Thaïlande (xvi^e siècle).
Volume I. Texte pāli

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : HISTOIRE DES RELIGIONS ET ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE

Soutenue par :
Javier SCHNAKE
le 15 juin 2018

Dirigée par :
Nalini BALBIR

COMPOSITION DU JURY :

M. Michel ANTELME

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

Rapporteur

M. Oskar von HINÜBER

Université de Freiburg (Allemagne)

Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres

Rapporteur

M. François LAGIRARDE

École Française d'Extrême-Orient

Président

M. Peter SKILLING

École Française d'Extrême-Orient

Examineur

M. Chanwit TUDKEAO

Université de Chulalongkorn (Thaïlande)

Examineur

Abréviations pour les sources utilisées

Vajirasāratthasaṅgaha :

B	éd. Bangkok
C	ms. Colombo
Cha	ms. Chaiya
P	ms. Paris
Ph	ms. Phrae
Pp	ms. Phnom Penh
Y	ms. Yangon

Vajirasāratthasaṅgaha-ṭīkā :

P ^c	ms. Paris
Pp ^c	ms. Phnom Penh
Ph ^c	ms. Phrae
Y ^c	ms. Yangon

Table des matières

Prologue.....	4
Chapitre 1. ādi-saṅketa	8
Chapitre 2. anta-saṅketa	24
Chapitre 3. ādy-anta-saṅketa	26
Chapitre 4. majjha-saṃhata.....	34
Chapitre 5. paṭilomakkhara	37
Chapitre 6. līnantarakkhara	39
Chapitre 7. dvatthaka	41
Chapitre 8. loka-saññāṅkita-saṅkhyā.....	48
Chapitre 9. vaṇṇa-saṅkhyā	49
Chapitre 10. silesaka	53
Chapitre 11. ādi-padottara	58
Chapitre 12. majjha-padottara	59
Chapitre 13. anta-padottara	60
Chapitre 14. pañha-samottara	62
Chapitre 15. saddatthaka.....	65
Chapitre 16. gulha-padatthaka.....	67
Chapitre 17. paheli	69
Chapitre 18. yamaka	84
Chapitre 19. pakīṇṇaka	95
Envoi.....	190
Colophon VSS.....	191
Colophon de la VSS-ṭ.....	193

[Prologue]

¹Namo tassa Bhagavato Arahato Sammā-sambuddhassa.

[Com.] ²nam' atthu.

vajira-ñāṇa-sambuddhaṃ dhamman tena sudesitaṃ,
Saṅghañ c' ass' orasaṃ puttāṃ vandāmi hotu sotthi me.

1. santāṃ santehi pūjitaṃ Buddhaṃ Buddhena desitaṃ,
Dhammaṃ Dhamma-varaṃ laddhaṃ Saṅghaṃ Saṅgha-varaṃ name.

[1.] ahaṃ bhaddanta-siri-Ratanapañño nāma *santāṃ* rāgādi-kilesa-pariḷāha-vūpasamitaṃ *santehi* sappurisehi *pūjitaṃ Buddhaṃ* Sammā-sambuddhaṃ *name* namāmi *Buddhena* Sammā-sambuddhena³ *desitaṃ*, *Dhammaṃ* sapariyattikaṃ nava-lokuttara-Dhammaṃ *name* namāmi *Dhamma-varaṃ* magga-phala-nibbāna-saṅkhātaṃ agga-dhammaṃ *laddhaṃ* paṭiladdhaṃ, *Saṅgha-varaṃ* khattiya-brāhmaṇādi-samūhānaṃ uttamaṃ *Saṅghaṃ* aṭṭha-ariya-puggala-samūhaṃ *name* namāmi.

2. b'-ādi-ghanta-ttayaṃ vande kā-vā-mā-tividhāraṃ,
tass' eva ānubhāvena sotthi me hotu sabbadā.

[2.] ahaṃ *ādaraṃ* katvā *b'-ādi-ghanta-ttayaṃ* bu-ādi-gha-pariyosānaṃ ratana-ttayaṃ *kā-vā-mā-tividhā* kāya-vācāna-māna-saṅkhātehi tīhi dvārehi *vande* vandāmi. *sotthi tass' eva* tassa eva ratana-ttayaṃ tassā eva vandana-kriyāya vā *ānubhāvena me sabbadā hotu*.

¹ Uniquement dans C. P *namatthu*. Y *namo tassa bhagavato arahato sammā-sambuddhassa, koṭisahassa-hatthināṃ bala-dhāraṃ tatthāgataṃ abhivandiya vakkhāmi attha-vara-saṅgahaṃ*.

² Y^c *namo tassa Bhagavato Arahato Sammā-sambuddhassa*.

³ P^c *Sambuddhena*.

3. ⁴pubbācariya-sīhānaṃ mataṃ nissāya sādhukaṃ,
sāratthaṃ uddharitvāna ganthantarodadhara.
4. ⁵nānā-sukhuma-saṅketa-gatesv atthesu sotūnaṃ,
gambhīra-buddhi-cāratthaṃ Bajrasāratthasaṅgahaṃ
5. pavakkhāmi samāseṇa, nisāmayantu sādhukaṃ,
tan nindāpagatā santā buddhi-visada-kāmino.

[3.–5.] ahaṃ *sāratthaṃ* sāratthavantaṃ bandha-jātaṃ *ganthantarodadhara* nānā-añña-gantha-saṅkhāta-samudda-gabbhato *uddharitvāna* porāṇācariyehi racita-bandhaṃ lakkhaṇa-gaḥaṇa-vasena ukkhipitvāna, *pubbācariya-sihānaṃ mataṃ sādhukaṃ nissāya* nissayaṃ katvā, *sotūnaṃ* janānaṃ *nānā-sukhuma-saṅketa-gatesu atthesu gambhīra-buddhi-cāratthaṃ* gambhīra-ñña-pavattanattaṃ *Bajrasāratthasaṅgahaṃ* vajira-khandha-sadisa-sāratthavantaṃ bandha-jātaṃ samuccayaṃ pakaraṇaṃ *samāseṇa pavakkhāmi. santā* sappurisā, *buddhi-visada-kāmino* ñña-tikkha-bhāvaṃ icchantā, *nindāpagatā* garahato apagatā mayā vuccamānaṃ *taṃ* Bajrasāratthasaṅgahaṃ, *sādhukaṃ nisāmayantu* suṇantu upaparikkhantu vā.

6. ādi-anta-tad-ubhaya-saṅketaṃ majjha-saṃhatam,
paṭilomakkharaṃ līnantarakkharāṇ ca dvatthakaṃ,
7. loka-saññaṅkita-saṅkhyāṃ vaṇṇa-saṅkhyāṃ silesakaṃ,
ādi-pādottaraṃ majjha-anta-pādottaraṃ tathā
8. pañha-samottaraṃ saddatthakaṃ guḥha-padatthakaṃ,
paeḷi-yamakaṃ c' eva pakiṇṇakaṃ ti mātikā.

⁴ Les vers a et b se trouvent également dans la *Paramatthabindu-ṭīkā* (ms. *Paramatthabindu-ṭīkā*, ole 3, ligne 7).

⁵ Cf. Sadd 236, 1–2. *nānā-sukhuma-saṅketa-gatesv atthesu viññānaṃ, gambhīra-buddhi-cāratthaṃ pavakkhāmi yathābalaṃ.*

[6.– 8.] “*ādi-anta-tad-ubhaya-saṅketam ādi-saṅketam anta-saṅketam, ādy-anta-saṅketam, majjha-saṃhatam, paṭilomakkharam, līnantarakkharam ca, dvatthakam, loka-saññānkita-saṅkhyam, vaṇṇa-saṅkhyā, silesakam, ādi-pādottaram, majjha-pādottaram, anta-pādottaram, tathā pañha-samottaram, saddatthakam, guḷha-padatthakam, paheḷi, yamakaṇi c’ eva, pakiṇṇakam*” iti ekūnavīsati-ppabhedā *mātikā* veditaṇ ca.

tatrāyaṃ vacanattho. “*ādi-bhūtam yev’ akkharam saṅketam saṅketa-kāraṇena dassitam etthā*” ti *ādi-saṅketam*. “*bandham anta-bhūtam yev’ akkharam saṅketam saṅketa-kāraṇena dassitam etthā*” ti *anta-saṅketam* bandham. “*ādi-anta-bhūtā yev’ akkharā saṅketā saṅketa-kāraṇena dassitā etthā*” ti *ādy-anta-saṅketam*. “*pādassa ādi-anta-bhūtakkarā ca tad’ anantarā ca akkharā ca majjhe saṃhatā pādassa majjhamhi aññamañña-payutta-vasena saṃharitā saṅghatitā etthā*” ti *majjha-saṃhatam*. “*paṭilomena vācitam⁶ akkharam etthā*” ti *paṭilomakkharam*. “*līnantara-bhūtā akkharā aññamaññaṃ payuttā etthā*” ti *līnantarakkharam*. “*saddattha-saṅkhyattha-saṅkhātā dve atthā etassā*” ti *dvatthakam*. “*loke pākaṭā loka-saññaṃ Sineru-samuddādi-nāmaṃ loka-saññāya aṃkitā lakkhitā saṅkhyā etthā*” ti *loka-saññānkita-saṅkhyam*.

⁷“*kāḍḍiritā nava-saṅkhyā kamena ṭādi-yādi ca,*

pādayo pañca-saṅkhyā ti suñña nāma sarā-ñā-nā” ti

iminā Saddabindu-pakarāṇe vutta-lakkhaṇena vuttāya akkhara-lekhāya likkhitā saṅkhyā etthā” ti *vaṇṇa-saṅkhyam*. “*ekam eva padaṃ silisati anekattham allīyati vācaka-vasena etthā*” ti *silesakam*. “*ādi-pādamhi ṭhitam uttaram visajjanam etassā*” ti *ādi-pādottaram*. “*majjha-pādamhi ṭhitam uttaram etassā*” ti *majjha-pādottaram*. “*anta-pādamhi ṭhitam uttaram etassā*” ti *vā⁸ anta-pādottaram*. “*pañhena samaṃ sadisaṃ uttaram etthā*” ti *pañha-samottaram*. “*sadde⁹ yeva attho etassā*” ti *saddatthakam*. “*guḷho¹⁰ siliṭṭha-pada-sandhinā lino apākaṭo padattho etthā*” ti *guḷha-padatthakam*. “*paheḷeti upaṇḍeti parihāsaṃ karoti paṇḍita-mānino maṇḍa-pañño tesam māna-maddanattham etāyā*” ti *paheḷi* bandha-jātikā sā

⁶ P^c vācikaṃ

⁷ Sadd-b 2.

⁸ Ce mot ne figure pas dans Y^c.

⁹ Y^c saddo

¹⁰ P^c guḷhā.

¹¹“yāte dutiyan nilayaṃ garumhi saka-gehato,
pāpuṇeyyāma niyataṃ sukham ajjhayanādīnā.

¹² kālo ghasati bhūtāni sabbān’ eva sah’ attanā,
yo ca kāla-ghaso bhūto sa bhūta-pacaniṃ pacī” ty ādikā.

“yamā sama-suti-vasena yugalā padakkharā atthi etthā” ti *yamakaṃ* kin taṃ ¹³“sujanā
’sujanā sabbe’ ty ādikaṃ bandha-jātaṃ. “nāna-ppakārā atthākiṇṇā vikiṇṇā etthā” ti
pakiṇṇakaṃ nāna-ppakāra-vikiraṇattha-vacana-pabandhanaṃ.

ayaṃ *mātikā* padānaṃ viggaho.

¹¹ Subodh 112. (=VSS 146)

¹² Ja II 260, 20–21*.

¹³ Subodh 27.

[Chapitre 1. ādi-saṅketa]

9. ādy-akkharaṃ va dasseti bandha-cheko kavissaro
yattha taṃ ādi-saṅketaṃ viññeyyaṃ bandha-viññunā

[9.] idāni lakkhaṇaṃ dassetuṃ “ādy-akkharaṃ vā” ity ādi vuttam.

bandha-cheko bandhamhi dakkho kavissaro, *yattha* bandhe, *ādy-akkharaṃ va* ādi-bhūtaṃ akkharaṃ eva saṅketa-vasena, *dasseti taṃ bandha-viññunā* bandha-lakkhaṇa-vijānana-pañḍitena¹⁴, “*ādi-saṅketaṃ*” iti *viññeyyaṃ*.

10. *bu dha saṃ* maṅgalaṃ loke dukkha-nāsa-karaṃ varaṃ.
bu dha saṃ saraṇaṃ gaccha sukha-kāmo si ce tuvaṃ.
¹⁵vuttam pi c’ etaṃ.

[10.] lakkhyaṃ dassetuṃ “*bu dha san*” ty ādi vuttam. tatrāyaṃ yojanā :

loke sakala-loke, *maṅgalaṃ* maṅgala-bhūtaṃ, *varam* uttamaṃ, *bu dha saṃ* Buddha-ratanaṃ Dhamma-ratanaṃ Saṅgha-ratanaṃ, *dukkha-nāsa-karaṃ* ti-saraṇa-gatānaṃ saggānaṃ Apāyādi-dukkha-vināsa-karaṃ hoti. *tuvaṃ ce sukha-kāmo si tuvaṃ, bu dha saṃ* Buddha-ratanaṃ dhamma-ratanaṃ saṅgha-ratanaṃ saraṇaṃ upeti, *gaccha* gacchāhi ti.

11. ¹⁶Buddho maṅgala-sambhūto Sambuddho di-pad’-uttamo
Buddha-maṅgalaṃ āgamma sabba-dukkhā pamuccati¹⁷.

12. ¹⁸dhammo maṅgala-sambhūto gambhīro duddaso aṇuṃ
dhamma-maṅgalaṃ āgamma sabba-dukkhā¹⁹ pamuccati²⁰.

¹⁴ P^c et Pp^c bandha-lakkhaṇaṃ vijānana-pañḍitena.

¹⁵ Seulement dans C et Ch et Pp.

¹⁶ Mdb 2.

¹⁷ Éd. (Mdb) pamuñcatu, C pamuccare, P pamuñcati.

¹⁸ Mdb 3.

13. ²¹saṅgho maṅgala-sambhūto dakkhiṇeyyo anuttaro
saṅgha-maṅgalaṃ āgamma sabba-dukkhā²² pamuccatī²³.

[11.–13.] “*Buddho maṅgala-sambhūto*” ty ādi sādha-ka-vacaṇaṃ suviññeyy’
atthaṃ²⁴.

14. “*bu dha saṃ*” ty akkharaṃ ādi-saṅketam racitam mayā,
yāma taṃ maṅgalaṃ seṭṭham saraṇaṃ ti mayaṃ sadā.

[14.] “*bu dha saṃ*” ty akkharaṃ “*bu dha saṃ*” iti akkharavantaṃ, ādi-saṅketam
ādy-akkharena lakkhitam bandham, mayā racitam, mayaṃ sadā maṅgalaṃ maṅgala-
bhūtam, seṭṭham taṃ Buddhādi-ratana-ttayaṃ, saraṇam iti yāma gacchāma.

15. yassa dasakkharā a saṃ vi su lo a pu sa bu bha,
vacasā paṇḍā tv attho manasā so sukham labhi.

[15.] “*a saṃ vi su lo a pu sa bu bhā*” iti dasakkharā, yassa puggalassa gahaṭṭhassa
vā pabbajitassa vā, vacasā paṇḍā attho tu manasā paṇḍo so puggalo, sukham labhi yena
puggalena “*Arahaṃ Sammā-sambuddho*” ty ādini dasa-padāni vāc’-uggatāni
paṇḍāni katvā, tesam attham manasi-paccakkham katvā, tad-anusārena sakala-
bandha-guṇā satataṃ anussaritā, so diṭṭha-dhammika-samparāyika-sukham nibbāna-
sukhañ ca paṭilabhī ti adhippāyo.

¹⁹ Éd. (Mdb) sabbabhayā.

²⁰ Éd. (Mdb) pamañcatu, P pamañcatī ti.

²¹ Mdb 4.

²² Éd. (Mdb) sabba-roga.

²³ Éd. (Mdb) pamañcatu. C et Ch pamuccatī ti.

²⁴ *suviññeyy’ attham est suviññeyyan ti dans Y^c.*

16. rasa-dvārā “ca so ghā ji kā mā” ti yena saṃvutā,
sa yogī labhate go-go-pada-cakkān’ ihāpare.

[16.] *rasa-dvārā cha-dvārā “ca so ghā ji kā mā” ti “cakkhu-dvāraṃ sota-ghāna-jivhā-kāya-dvāraṃ mano-dvāraṃ” iti, yena yoginā, saṃvutā sutṭhu rakkhitā, sa so yogī, ihāpare imasmiṃ loke aparasmiṃ loke ca, go-pada-cakkāni manussa-loka-sampatti deva-loka-sampatti nibbāna-sampatti yo, labhate va paṭilabhati.*

17. “sa sī hi o su cā pā²⁵” ti yass’ imānantare siyūṃ,
²⁶adaliddo ti taṃ āhu amoghan tassa jīvitāṃ.

[17.] “sa sī hi o su cā pā²⁷” ti “saddhā-dhanaṃ, sīla-dhanaṃ, hiri-dhanaṃ, ottappa-dhanaṃ, suta-dhanaṃ, cāga-dhanaṃ, paññā-dhanan” ti imāni satta-dhanāni yassa puggalassa antare citte siyūṃ ariyā, taṃ puggalaṃ adaliddo ti āhu, tassa puggalassa jīvitāṃ amoghaṃ atucchaṃ hoti.

18. “ca ha a ma i ga pā” iti satta-vasū bhūpālino,
“sa dha vi pī pa sa ū” ti satta-vasū sayambhūno.

[18.] *bhūpālino cakkavatti-rājassa, “ca ha a ma i ga pā” iti satta-vasū “cakkaratanāṃ, hatthi-assa-maṇi-itthi-gahapati-parināyaka-ratanāṃ” iti satta-ratanāni honti yathā.*

tathā *sayambhūno* dhamma-rājassa saddhamma-cakkavattino Sammā-sambuddhassa, “sa dha vi pī pa sa u” iti satta-vasū “sati-sambojjhaṅgo dhammavicaya-viriya-pīti-passaddhi-samādhi-upekkhā-sambojjhaṅgo” iti satta-ratanāni honti.

²⁵ Tous les manuscrits consultés indiquent *pī*. Cependant, la VSS-ṭ indique bien que la syllabe se réfère à *paññā* et devrait donc être *pā*.

²⁶ Ces vers sont présents dans littérature canonique et commentariale (S I 232, 26 ; A II 57, 11 ; Th 508cd ; etc.), mais également plus tardive (Kdn 176kl).

²⁷ Tous les manuscrits consultés indiquent *pī*. Cependant, la VSS-ṭ indique bien que la syllabe se réfère à *parināyaka-ratanāṃ* et devrait donc être *pā*.

cakka-ratanādīni ken' aṭṭhena "ratanānī" ti vuccanti rati-jananaṭṭhena²⁸ cittikatādy-atthehi ca. vuttaṃ h' etaṃ :

²⁹"cittikataṃ mahagghañ ca, atulaṃ dullabha-dassanaṃ,
anoma-satta-paribhogaṃ, ratanan tena vuccatī" ti.

evaṃ sati-sambojjhaṅgādayo pi :

³⁰sati-sambojjhaṅgādi-ratanānaṃ pana cakka-ratanādīhi sadisatā evaṃ veditabbā : yath' eva hi cakkhavattino cakka-ratanaṃ ratanānaṃ pure-caraṃ carati, evaṃ sati-sambojjhaṅga-ratanaṃ sabbesaṃ catu-bhummi-kadhammānaṃ pure-caraṃ caratī ti, pure caraṇ'-aṭṭhena cakkavatti-rañño cakka-ratana-sadisāṃ hoti.

yathā cakkavattino ratanesu mahā-kāyūpapannaṃ accugataṃ vipulaṃ mahantaṃ hatthi-ratanaṃ hoti, evaṃ dhamma-vicaya-sambojjhaṅga-ratanaṃ mahākāyūpapannaṃ accugataṃ vipulaṃ mahantaṃ ti hatthi-ratana-sadisāṃ hoti.

yathā cakkavattino assa-ratanaṃ sīghaṃ lahu javāṃ hoti, evaṃ viriya-sambojjhaṅga-ratanaṃ sīghaṃ lahu javāṃ ti imāya sīgha-lahu-javatāya assa-ratana-sadisāṃ hoti.

yathā cakkavattino maṇi-ratanaṃ andhakāraṃ vidhamati, ālokaṃ dasseti, evaṃ pīti-sambojjhaṅga-ratanaṃ ekanta-kusalattā kilesandhakāraṃ vidhamati, saha-jāta-paccayādi-vasena ñāṇālokaṃ dasseti ti iminā andhakāra-vidhamana-āloka-dassana-bhāvena maṇi-ratana-sadisāṃ hoti.

yathā cakkavattino itthi-ratanaṃ kāya-citta-darathaṃ paṭipassambheti, pariāhaṃ vūpasameti, evaṃ passaddhi-sambojjhaṅga-ratanaṃ kāya-citta-darathaṃ paṭipassambheti, pariāhaṃ vūpasameti ti, evaṃ passaddhi-

²⁸ P^c et Ph^c -janaṭṭhena-.

²⁹ Spk III 152, 19–20 ; Nidd-a I 266, 31–32 ; Pj I 170, 9–10 ; Sv II 443, 26–27 ; etc.

³⁰ Cf. Spk III 154, 19–155, 13. La VSS-ṭ suit le commentaire mais réduit certains développements relatifs à chacune des notions expliquées.

bojjhaṅga-ratanam kāya-citta-daratham paṭipassambheti pariāham
vūpasameṭi ti itthi-ratana-sadisam hoti.

yathā cakkavattino gahapati-ratanam icchit'-icchita-kkhaṇe dhana-dānena
vikkhepam pacchinditvā cittaṃ ekaggaṃ karoti, evaṃ samādhi-
sambojjhaṅga-ratanam yath' icchitādi-vasena appanam uppādentam
vikkhepam pacchinditvā cittaṃ ekaggaṃ karoti ti gahapati-ratana-sadisam
hoti.

yathā cakkavattino pariṇāyaka-ratanam sabbattha kicca-sampādanena
appossukkattam karoti, evaṃ upekkhā-sambojjhaṅga-ratanam
cittuppādam līn'-uddhacato mocetvā payoga-majjhatte ṭhappayamānam³¹
appossukkattam karoti ti pariṇāyaka-ratana-sadisam hoti ti.

ayam attho Bojjhaṅgasamyutta-vaṇṇanāyam vutto.

19. *di-sam pa vā-kaṃ-ā sī vā-sa-sa sa sam sabhāvato*
sa-lo sī-do pa-mo hantvā akatam adhigacchati.

[19.] “*di san*” ti dvakkharehi *diṭṭhi-saṅkappā* gahitā, “*pā*” ti *paññā-kkhandho*
gahito, “*vā kaṃ ā*” ti ti-m-akkharehi *vācā-kammantam ājīvā* gahitā, “*sī*” ti *sīla-*
kkhandho gahito, “*vā sa sā*” ti ti-m-akkharehi *vāyāma-sati-samādhiyo* gahitā. “*sa*” iti
samādhi-kkhandho gahito. “*san*” ti saṅgahitā ty attho.

“*sa-lo*” ti dvakkharehi samādhi-kkhandha-lobha-kkhandhe dasseti, “*sī-do*” ti *sīla-*
kkhandha-dosa-kkhandhe, “*pa-mo*” ti *paññā-kkhandha-moha-kkhandhe*. *sammā-*
saddho maggaṅgādhikā ratā payojetabbo.

tatrāyam yojanā. *di* sammā-diṭṭhi *sam* sammā-saṅkappo *pa* paññā-kkhandhena
saṅgahitā ; *vā* sammā-vācā *ka* sammā-kammanto *ā* sammājīvo *sī* sīla-kkhandhena *sa*
saṅgahitā ; *vā* sammā-vāyāmo *sa* sammā-sati *sa* sammā-samādhi *sa* samādhi-
kkhandhena saṅgahitā, *sabhāvato* puggalo.

³¹ Y^c et Pp^c pavattayamānam. P^c pavattamānam.

sa samādhi-kkhandhena lo lobha-kkhandham hantvā, sī sīla-kkhandhena do dosa-kkhandham hantvā, pa pañña-kkhandhena mo moha-kkhandham hantvā.
akataṃ nibbānaṃ adhigacchati.

20. sa kā pī byā vi thī mi su u ku vi vi ime siyuṃ
añña-mañña-paṭipakkhā pahātabba-pahāyakā.

[20.] “sa kā pī” ty ādi jhānaṅga-nivaraṇa-dhamme sandhāya vuttaṃ.

“samādhi kāma-chando pīti byāpādo, vitakko thīna-middham, sukham uddhaccaṃ kukkuccaṃ³², vicāro vicikicchā” ti ime dhammā añña-mañña-paṭipakkhā honti.

kāma-chando samādhissa, byāpādo pītiyā, thīna-middham vittakkassa, sukhas’ uddhacca-kukkuccaṃ, vicikicchā vicārassa paṭipakkhā. yathārahaṃ samādhi-ādayo te ca kāma-chandādīnaṃ siyuṃ kāma-chandādīnaṃ kāma-chandādayo pañca-nivaraṇa-dhammā pahātabbā nāma-samādhi-ādīhi jhānaṅgehi pahātabbattā.

³³na hi etesu appahīnesu jhānaṃ uppajjati, ten’ ass’ etāni pahānaṅgāni ti vuccanti. kiñcāpi jhāna-kkhaṇe aññe pi akusalā dhammā³⁴ pahīyanti, tathā pi etān’ eva visesena jhānaṅantarāya-karāni.

kāma-cchandena hi nānā-visaya-palobhitam cittam na ekattārammaṇe samādhīyati, kāma-cchandabhibhūtam vā tam na kāma-dhātu-ppahānāya paṭipadam paṭipajjati, byāpādena³⁵ ca ārammaṇe paṭihaññāmānaṃ na nirantaram pavattati. thīna-middhābhibhūtam akammaññaṃ hoti, uddhacca-kukkuccaṃ paretam avūpasantaṃ eva hutvā paribbhamati. vicikicchāya upahataṃ jhānādhigama-sādhika-paṭipadam³⁶ nārohati, iti visesena jhān’-antarāya karattā etān’ eva pahānaṅgāni ti vuccanti³⁷.

³² P^c uddhacca-kukkuccaṃ.

³³ Vism 146, 7–18.

³⁴ P^c et Pp^c akusala-dhammā.

³⁵ Éd. (Vism) vyāpādena.

³⁶ Éd. (Vism) jhānādhigama-sādhikam paṭipadam.

³⁷ Éd. (Vism) vuttāni.

21. *pa bha ā da sa ghā sā phu saṃ tī vo jo ta cu ki bh'-yā*
pa bhā vi saṃ ti vo jo ta cu thā na-yaṃ pakāsitaṃ.

[21] “*pa paṭisandhi-kiccaṃ, bha bhavaṅga-kiccaṃ, ā āvajjana-kiccaṃ, da dassana-kiccaṃ, sa savana-kiccaṃ, ghā ghāyana-kiccaṃ, sā sāyana-kiccaṃ, phu phussana-kiccaṃ, saṃ sampaticchanna-kiccaṃ, tī tīraṇa-kiccaṃ, vo voṭṭhapana-kiccaṃ, jo javana-kiccaṃ, ta tadārammaṇa-kiccaṃ, cu cuti-kiccaṃ*” iti *bh'-yā* catuddasa ki kiccāni honti.

“*pa paṭisandhi-tṭhānaṃ, bha bhavaṅga-tṭhānaṃ, ā āvajjana-tṭhānaṃ, vi viññāṇa-tṭhānaṃ, sa sampaticchana-tṭhānaṃ, tī tīraṇa-tṭhānaṃ, vo voṭṭhapana-tṭhānaṃ, jo javana-tṭhānaṃ, ta tadārammaṇa-tṭhānaṃ, cu cuti-tṭhānaṃ*” iti *na-yaṃ* dasavidhaṃ *thā thānaṃ* ācāriyehi *pakāsitaṃ*.

22. *saṃ vi dhā pu ka ya pādi pā³⁸ pā ma cu pa r-ādikā³⁹,*
dī ma saṃ aṃ khu pubbā ca sakalattha-ppakāsakā.

[22.] akkhara-samūhā *saṃ-vi-dhā-pu-ka-ya-pādi* saṃ-kāra-vi-kāra-dhā-kāra-pu-kāra-ka-kāra-ya-kāra-pa-kāra-ādikā, *pā-pā-ma-cu-pa-r-ādikā* pā-kāra-pā-kāra-ma-kāra-cu-kāra-pa-kāra-ādikā, *dī-ma-saṃ-aṃ-khu-pubbā ca* dī-kāra-ma-kāra-saṃ-kāra-aṃ-kāra-khu-kāra-pubbā ca, *sakalattha-ppakāsakā* honti.

“*Saṅgaṇī⁴⁰, Vibhaṅgo, Dhātukathā, Puggalapaññatti, Kathāvatthu, Yamakaṃ, Paṭṭhānaṃ*” iti sattavidhaṃ Abhidhamma-piṭakaṃ. “*Pārājika-kaṇḍaṃ, Pācittiyaṃ, Mahāvaggo, Cuḷavaggo⁴¹, Parivāro*” iti pañcavidhaṃ Vinaya-piṭakaṃ. “*Dīgha-nikāyo, Majjhima-nikāyo, Saṃyutta-nikāyo, Aṅguttara-nikāyo, Khuddaka-nikāyo*” iti

³⁸ Les manuscrits B, C, Cha, Ph, Y écrivent *ā* au lieu de *pā*. Le commentaire est clair sur l’abréviation en question qui doit être *pā*. Cf. discussion vol. III § 2. 1. 1. 3.

³⁹ Excepté Ch qui dit *v-ādikā*, tous les manuscrits indiquent uniquement *ādikā*. Toutefois, nous suivons le commentaire qui indique dans tous les manuscrits *r-ādikā*.

⁴⁰ Pp^c saṅgiṇī.

⁴¹ Y^c Cullavaggo.

pañca-nikāyā ca niravasesa-parivajjitabba-paṭipajjitabba⁴²-attha-ppakāsakattā sakalattha-ppakāsakā nāma hontī ti adhippāyo.

23. “a dī ba a du va a ma a ma nī u du pī” ti me
cuddasa gambhīrā pañhā Sambuddhena viyākatā.

24. “i pi cha vi pa so do u kā va pa i a a” iti
cuddasa gambhīrā pañhā Sambuddhena viyākatā.

25. “va ra di brā su sa kha laṃ u dvi paṃ ku a maṃ nā ti⁴³
ti-pañca gambhīrā pañhā Sambuddhena viyākatā.

26. gāthā-tayassa imassa attha-byākhyā imā pana
gāthāyo buddhimantehi viññeyyā kamato ’dhunā.

27. “appāyukā dīghāyukā bahv-ābādhappa-bādhakā,
dubbaṇṇā vaṇṇavanto ca appesakkha-mahesakkhā,

28. appa-bhogā mahā-bhogā nīca-kulocca-kulīno,
duppaññā paññavanto ca” iti cuddas’ ime matā.

[23., 27. et 28.] “a dī bā” ity ādī Subha-sutte āgata-pañhe sandhāya vuttaṃ. Subho hi māṇavo Todeyya-putto Bhagavantam upasaṅkamtivā, cuddasa-pañhe pucchi :

⁴⁴“dissanti, bho Gotama, manussā appāyukā, dissanti dīghāyukā ; dissanti bahv-ābādhā, dissanti appābādhā ; dissanti dubbaṇṇā, dissanti

⁴² Il doit y avoir un problème de transmission : P^c et Ph^c Pp^c indiquent -*paṭipajjitabba*-, Y^c indique *paripajjitabbā*. Nous rectifions en -*paṭipajjitabba*- pour que le texte s’ajuste au sens recherché.

⁴³ Tous les manuscrits consultés indiquent *nī* à l’exception de Cha qui indiquent *nā*. Nous gardons cette dernière version qui correspond le mieux au terme abrégé *nāga*.

⁴⁴ M III 202, 19–203, 3 ; Sv-aṭ II 195, 1–4. Ces questions sont également posées par le roi Milinda à Nāgasena dans le *Milindapañha* (Mil 65, 11–16) : *kena kāraṇena manussā na sabbe samakā, aññe appāyukā, aññe dīghāyukā, aññe bahvābādhā aññe appābādhā, aññe dubbaṇṇā, aññe vaṇṇavanto, aññe appesakkhā, aññe*

vaṇṇavanto ; dissanti appesakkhā, dissanti mahesakkhā ; dissanti appa-
bhogā, dissanti mahā-bhogā ; dissanti nīca-kulīnā, dissanti ucca-kulīnā ;
dissanti duppaññā, dissanti paññavanto. ko nu kho, bho Gotama, hetu ko
paccayo yena manussānaṃ yeva satamaṃ manussa-bhūtānaṃ dissanti hīna-
pañītataṃ” ti ?

Bhagavā tassa vitthārena kathesi, ayaṃ paṇ’ ettha saṅkhepattho :

“pāṇātipātā-kammaṇa hi manussā appāyukā honti, pāṇātipātā viramati-
kammaṇa dīghāyukā ; sattānaṃ viheṭhana-kammaṇa⁴⁵ bahv-ābādhā,
avihedhana-kammaṇa appābādhā ; kodhana-kammaṇa dubbaṇṇā, akodhana-
kammaṇa vaṇṇavanto ; issāyana-kammaṇa appesakkhā anissāyana-kammaṇa
mahesakkhā ; adāna-kammaṇa appa-bhogā dāna-kammaṇa mahā-bhogā ;
māna-thaddhā n’ abhivādanādī va kammaṇa nīca-kulīnā abhivādanādī
kammaṇa⁴⁶ ucca-kulīno ; aparipucchana-kammaṇa duppaññā paripucchana-
kammaṇa paññavanto hontī” ti.

29. “issā-macchariyaṃ piyāpiyaṃ chando vitakkito,
papañco somanassaṃ ca domanassaṃ c’ upekkhakā,

30. tathā kāya-samācāro vaciyā cāram eva ca,
pariyesanatā c’eva tathā indriya-saṃvaro,
aneka-dhātu accanta-niṭṭhā cā” ti catuddasa.

[24., 29. et 30] “i pi cha vī” ty ādi Sakka-pañhe sandhāya vuttaṃ, tathā hi :

mahesakkhā, aññe appa-bhogā, aññe mahā-bhogā, aññe nīca-kulīnā, aññe mahā-kulīnā, aññe duppaññā, aññe paññavanto” ti.

⁴⁵ Tous les manuscrits de la VSS-ṭ écrivent *vihedhana-kammaṇa* que nous rectifions par *viheṭhana-kammaṇa*.

⁴⁶ Y^c abhivādāna-kammaṇa.

⁴⁷“kiṃ saṃyojanā nu kho, mārisa, devā manussā nāgā gandhabbā ye c’ aññe santi puthukāyā te averā adaṇḍā asapattā abyāpajjhā⁴⁸ viharemu averino ti iti ce nesam hoti, atha ca pana saverā sadaṇḍā sasapattā sabyāpajjhā viharanti saverino⁴⁹ ” ti ?
imam attham⁵⁰ Sakko devānam indo Bhagavantam pucchi, tassa Bhagavā pañha-
puttho⁵¹ byākāsi :

issā-macchariya-saṃyojanā kho, te devānam inda, devā manussā, la⁵², sa-byāpajjhā viharanti saverino ti.

“issā-macchariyam pana, mārisa, kiṃ-nidānam kiṃ-samudayam kiṃ-jātikam kiṃ-pabhavam ; kismiṃ sati issā-macchariyam hoti ; kismiṃ asati issā-macchariyam na hoti ” ti ?

“issā-macchariyam kho, devānam inda, piyāpiya-nidānam piyāpiya-samudayam, la, piyāpiye asati issā-macchariyam na hoti ” ti.

“piyāpiyam pana, mārisa, kiṃ-nidānam, la, kismiṃ asati piyāpiyam na hoti ” ti ?

“piyāpiyam kho, devānam inda, chanda-nidānam, la, chande asati piyāpiyam na hoti ” ti.

“chando pana, mārisa, kiṃ-nidānam⁵³, la, kismiṃ asati chando na hoti ” ti ?

“chando kho, devānam inda, vitakka-nidāno, la, vitakkā asati chando na hoti ” ti.

“vitakko pana, mārisa, kiṃ-nidāno, la, kismiṃ asati vitakko na hoti ” ti ?

“vitakko kho, devānam inda, papañca-saññā-saṅkhā-nidāno, la, papañca-saññā-saṅkhāya asati vitakko na hoti ” ti.

“katham paṭipanno pana, mārisa, bhikkhu papañca-saññā-saṅkhā-nirodha-sārappa-gāminī paṭipadam paṭipanno hoti ” ti ?

somanassam pāham⁵⁴, devānam inda, duvidhena vadāmi sevitabbam pi asevitabbam pi. yaṃ jaññā somanassam imam kho somanassam sevato “akusalā dhammā

⁴⁷ D II 276, 3-283, 13. La VSS-ṭ suit le texte initial et sa progression, mais écarte certains développements pour ne garder qu’une forme ‘résumée’ du texte.

⁴⁸ Est une variante d’avyāppajjhā dans l’éd. (D II). Idem par la suite.

⁴⁹ Est une variante de verino dans l’éd. (D II). Idem par la suite.

⁵⁰ Est une variante de ittham dans l’éd. (D II). Idem par la suite.

⁵¹ Éd. (D II) et Pp^c pañham puttho.

⁵² Uniquement dans Y^c.

⁵³ Pp^c -nidāno.

abhivaḍḍhanti, kusalā dhammā parihāyanti” ti evarūpaṃ somanassaṃ na sevitabbaṃ. yaṃ jaññā somanassaṃ “imaṃ kho me somanassaṃ pi sevato akusalā dhammā parihāyanti, kusalā dhammā abhivaḍḍhanti” ti evarūpaṃ somanassaṃ sevitabbaṃ.

“domanassaṃ pāhaṃ, devānam-inda, pe⁵⁵, upekkham pāhaṃ, devānam inda, duvidhena vadāmi sevitabbaṃ pi asevitabbaṃ pi. yaṃ jaññā upekkham, la, kusalā dhammā abhivaḍḍhanti” ti, eva-rūpā upekkhā sevitabbā.

“katham paṭipanno pana, mārīsa, bhikkhu pāṭimokkha-saṃvarāya paṭipanno hotī” ti ?

“kāya-samācāram pāhaṃ, devānam inda, duvidhena vadāmi sevitabbaṃ pi asevitabbaṃ pi. vacī-samācāram pāhaṃ, pariyesanam pāhaṃ, la.

“evaṃ paṭipanno kho, devānam inda, bhikkhu pāṭimokkha-saṃvarāya paṭipanno hotī” ti.

“katham paṭipanno pana, mārīsa, bhikkhu indriya-saṃvarāya paṭipanno hotī” ti ?

“cakkhu-viññeyyaṃ rūpam pāhaṃ, devānam inda, duvidhena vadāmi sevitabbaṃ pi asevitabbaṃ pi. sota-viññeyyaṃ saddam pāhaṃ, ghāna-viññeyyaṃ gandham pāhaṃ, jivhā-viññeyyaṃ rasam pāhaṃ, kāyā-viññeyyaṃ phoṭṭhabbam pāhaṃ, mano-viññeyyaṃ dhammam pāhaṃ, devānam inda, duvidhena vadāmi sevitabbaṃ pi asevitabbaṃ pi, la.

evaṃ paṭipanno kho, devānam inda, bhikkhu indriya-saṃvarāya paṭipanno hotī” ti.

“sabbe va kho, mārīsa, samaṇa-brāhmaṇā ekanta-vādā ekanta-sīlā ekanta-chandā ekanta-ajjhosānā” ti ?

“na kho, devānam inda, sabbe samaṇa-brāhmaṇā ekanta-vādā, la, ekanta-ajjhosānā” ti.

“kasmā pana, mārīsa, na sabbe samaṇa-brāhmaṇā ekanta-vādā, la, ekanta-ajjhosānā” ti ?

⁵⁴ Éd. (D II) p' ahaṃ.

⁵⁵ Dans P^c uniquement.

“aneka-dhātu nānā-dhātu kho, devānam inda, loko. tasmā⁵⁶ aneka-dhātu-nānā-dhātusmiṃ loke yaṃ yad eva dhātuṃ sattā abhinivisanti, tan tad eva thāmasā parāmāsā⁵⁷ abhinivissa vohāranti “idam eva saccaṃ moghaṃ maññan” ti. tasmā na sabbe samaṇa-brāhmaṇā, la, ekanta-ajjhosānā” ti.

“sabbe va nu kho, mārisa, samaṇa-brāhmaṇā accanta-niṭṭhā accanta-yoga-kkhemī accanta-brāhma-cārī accanta-pariyosānā” ti ?

“na kho, devānam inda, sabbe samaṇa-brāhmaṇā, la, accanta-pariyosānā” ti.

“kasmā pana, mārisa, na sabbe samaṇa-brāhmaṇā, la, accanta-pariyosānā” ti ?

“ye kho, devānam inda, bhikkhu taṇhā-saṅkhaya-vimuttā te accanta-niṭṭhā accanta-yoga-kkhemī accanta-brāhma-cārī accanta-pariyosānā ti. tasmā na sabbe samaṇa-brāhmaṇā, la, accanta-pariyosānā” ti.

ettāvata ca Bhagavatā *cuddasa-pañhā byākatā* honti tattha “issā-macchariyaṃ eko pañho, piyāpiyaṃ eko⁵⁸, chando eko, vitakko eko, papañco eko, somanassaṃ eko, domanassaṃ eko, upekkhā eko, kāya-samācāro eko, vaci-samācāro eko, pariyosānā eko, indriya-saṃvaro eko, aneka-dhātu eko, accanta-niṭṭhā eko” ti.

31. vammiko ratti dhūmāyi divā pajjali brāhmaṇo,
Sumedho c’eva satthañ ca khaṇanā laṅgim eva ca,

32. uddhumāyi dvidhā-patho paṅkavārañ ca kummako,
asī ca maṃsa-pesī ca nāgo ca pannaras’ ime.

[25., 31 et 32] “*va ra di brā*” ty ādi Vammika-sutte āgata-pañhe sandhāya vuttaṃ. āyasmā hi Kumārakassapo brahmanā abhisankhate paṇṇarasa-pañhe ādāya Bhagavantaṃ upasaṅkamtivā pucchi :

⁵⁶ Éd. (D II) et Ph^c et Pp^c tasmim.

⁵⁷ Est une variante pour *parāmassa* dans l’éd. (D II).

⁵⁸ Y^c et Ph^c eko pañho.

⁵⁹“ko nu kho, bhante, vammiko, kā rattim dhumāyanā, kā divā pajjalanā, ko brāhmaṇo, ko sumedho, kiṃ satthaṃ, kiṃ abhikkhaṇaṃ, kā laṅgī, kā uddhamāyikā, ko dvidhā-patho, kiṃ paṅkavāraṃ, ko kummo, kā asi-sūnā, kā maṃsa-pesi, ko nāgo” ti ?

bhagavā tassa kathesi :

– “vammiko’ ti kho, bhikkhu, imass’ etaṃ cātu-mahā-bhūtikassa kāyassa adhivacanaṃ. yaṃ kho, bhikkhu, divā kammante ārabha rattim anuvitakketi anuvicāreti⁶⁰, ayaṃ rattim dhumāyanā. yaṃ kho, bhikkhu, rattim anuvitakketvā anuvicāretvā divā kammante payojeti kāyena vācāya, ayaṃ divā pajjalanā. “brāhmaṇo” ti kho, bhikkhu, Tathāgatass’ etaṃ adhivacanaṃ. “sumedho” ti, bhikkhu, sekhass’ etaṃ bhikkhuno adhivacanaṃ. “satthan” ti kho, bhikkhu, ariyāy’ etaṃ paññāya adhivacanaṃ. “abhikkhaṇaṃ” ti kho, bhikkhu, vīriyāraṃbhass’ etaṃ adhivacanaṃ. “laṅgī” ti kho, bhikkhu, avijjāy’ etaṃ adhivacanaṃ. “uddhamāyikā” ti kho, bhikkhu, kodh’-upāyāsass’ etaṃ adhivacanaṃ. “dvedhā-patho⁶¹” ti kho, bhikkhu, vicikicchāy’ etaṃ adhivacanaṃ. paṅkavāraṃ” ti kho, bhikkhu, pañcann’ etaṃ nivaraṇānaṃ adhivacanaṃ. “kummo” ti kho, bhikkhu, pañcann’ etaṃ upādāna-kkhandhānaṃ adhivacanaṃ. “asi-sūnā” ti kho, bhikkhu, pañcann’ etaṃ kāma-guṇānaṃ adhivacanaṃ. “maṃsa-pesī” ti kho, bhikkhu, nandī-rāgass’ etaṃ adhivacanaṃ. “nāgo” ti kho, bhikkhu, khīṇāsavass’ etaṃ bhikkhuno adhivacanaṃ” ti.

ayam ettha saṅkhepo. viṭṭhāro pana Vammika-suttatṭhakathāto gahetabbo.

⁵⁹ M I 143, 33–145, 8. La VSS-ṭ suit le texte mais ne garde pas tous les développements relatifs à chacun des termes expliqués.

⁶⁰ Éd. (M I) anuvicarati..

⁶¹ Éd. (M I) dvidhā-patho.

33. *“du sa na so”* ti Sambuddho catur-ādi'-kkharaṃ muni ,
gāthaṃ katvā pakāsesi Pasenadissa rājino.
34. ⁶²dujjīvitam ajīvimhā yesan no na dadāmhase,
vijjamānesu bhogesu dīpaṃ nākamham attano.
35. ⁶³saṭṭhī-vassa-sahassāni paripuṇṇāni sabbaso,
niraye paccamānānaṃ kadā anto bhavissati.
36. ⁶⁴natthi anto kuto anto na anto paṭidissati,
tadā hi pakataṃ pāpaṃ mama tuyhañ ca mārisā.
37. ⁶⁵so 'haṃ nūna ito gantvā yonī laddhāna mānusi,
vadaññū sīla-sampanno kāhāmi kusalaṃ bahuṃ⁶⁶.
38. *“ca bha ka sā”* ti dhīrena ṭhapītāni catu-'kkharā⁶⁷
ekeken' eka-pādan tu kataṃ dve caturo pī vā.
39. ⁶⁸caja dujjana-samsaggaṃ bhaja sādhu-samāgamaṃ,
kara puññaṃ aho-rattaṃ⁶⁹ sara niccam aniccatam.
40. icc' ekekena vaṇṇena katam'-ekeka-pādakam,
pun'-ekekena vaṇṇena dve dve pādā katā katham.

⁶² Ja III 47, 3 ; Pv IV, 15.3 ; Spk I 143, 32–33 ; Dhp-a II 10, 20–21 ; Ndd 187.

⁶³ Ja III 47, 8 ; Pv IV, 15.1 ; Spk I 143, 23–24 ; Dhp-a II 11, 4–5 ; Ndd 188.

⁶⁴ Ja III 47, 11 ; Pv IV, 15.2 ; Spk I 143, 29–30 ; Dhp-a II 11, 6–7 ; Ndd 189.

⁶⁵ Ja III 47, 14 ; Pv IV, 15.4 ; Spk I 143, 26–27 ; Dhp-a II 11, 8–9 ; Ndd 190.

⁶⁶ P et Pp bahun ti.

⁶⁷ B, P, Pp, Ph, et Y écrivent *catur-akkharā* mais cela ne tient pas métriquement.

⁶⁸ Ln 42 ; Dn 411 ; Kdn 178 ; Sadd-v 91, 18–19.

⁶⁹ Eds. (Ln, Dn) ahorattim.

41. ⁷⁰cajeyya dummittaṃ bālaṃ āsīvisaṃ va māṇavo,
bhañjeyya pāpakaṃ kammaṃ naḷāgāraṃ va kuñjaro.
42. ⁷¹kareyya kusalaṃ sabbaṃ sivaṃ nibbānaṃ āvahaṃ,
sareyya aniccaṃ khandhaṃ⁷² nibbidā-nāṇa-gocaraṃ.
43. icc' ekekena vaṇṇena katā dve dve ca pādakā,
kathaṃ ekeka-vaṇṇena catu-catukka-pādakā.
44. catta-pāpo jino jantū caturāpāya-tāraṅko,
catta-dāna-varo Buddhho catu-saccāvabodhako.
45. ⁷³bhagga-rāgo bhagga-doso, bhagga-moho anāsavo,
bhagg' assa⁷⁴ pāpakā dhammā, Bhagavā tena vuccati⁷⁵.
46. karoti Bhagavā nāthaṃ kata-puññassa jantuno,
katheti pubbikaṃ kathaṃ karoti sagga-mocanaṃ.
47. sammā sāmañ ca Sambuddho sambodheti pare Jino,
saddhamma-raṃsiyā loke sabbaṃ tamaṃ vinodayi.

[33.–47.] “*du sa na so, ca bha ka sā*” ty ādi saṅketassa viṭṭhārassa gāthā⁷⁶
suviññeyyā.

⁷⁰ Ndd 156.

⁷¹ Ndd 227.

⁷² B niccaṃ, C dukkhaṃ.

⁷³ Sp I 123, 31–32 ; Vism 211, 10–11 ; Pj I : 108, 17–18 ; Nidd-a I 265, 17–19.

⁷⁴ Eds. (Vism, Sp I, Nidd-a I) bhaggā 'ssa.

⁷⁵ Eds. (Sp I et Pj I) pavuccati.

⁷⁶ Ph^c vitthāra-gāthā. Y^c viṭṭhāra-kathā.

48. icc' ekekena vaṇṇena catu-catukka-pādakā,
aññe pādakkharā⁷⁷ ñeyyā ādi-saṅketa-dassanā⁷⁸.

ādi-saṅketam paṭhamam.

[Com.] ādi-saṅketa-vaṇṇanā niṭṭhitā.

⁷⁷ Tous les manuscrits consultés indiquent *pādikkharā*, cependant il nous est difficile d'expliquer la présence de ce *i*.

⁷⁸ C -dassitā. Ch et Pp -dassinā.

[Chapitre 2. anta-saṅketa]

49. antakkharaṃ va dasseti bandha-cheko kav' -issaro,
yattha taṃ anta-saṅketaṃ viññeyyaṃ bandha-viññunā.

[49.] *bandha-cheko kavissaro yattha bandhe, antakkharaṃ va anta-bhūtam akkharam eva dasseti, taṃ bandhaṃ bandha-viññunā "anta-saṅketaṃ" iti viññeyyaṃ.*

50. *mīntā* dasa-padā pañcapaññāsa-vaṇṇalaṅkatā,
pūritā yena so loke agga-puggalataṃ gato.

[50.] "*mīntā*" ty ādi dasa-pāramiyo sandhāya vuttaṃ.

pañcapaññāsa-vaṇṇalaṅkatā mīntā mi-kārantā "dāna-pārami sīla-pārami nekkhamma-pārami paññā-pārami viriya-pārami khanti-pārami sacca-pārami adhiṭṭhāna-pārami mettā-pārami upekkhā-pāramī" ti, *dasa-padā* dasa-pārami dhamma-koṭṭhāsā, *yena* puggalena, *pūritā so loke agga-puggalataṃ gato.*

51. *vāntā* dasa-padā pañcapaññāsa-vaṇṇalaṅkatā,
suciṇṇā vacasā yena citten' attho tuso sukhī.

[51.] "*vāntā*" ty ādi dasa-Buddha-guṇa-koṭṭhāse sandhāya vuttaṃ.

⁷⁹"iti pi so bhagavā, arahāṃ, sammā-sambuddho, vijjā-caraṇa-sampanno, sugato, lokavidū, anuttaro purisa-damma-sārathi, satthā deva-manussānaṃ, buddho bhagāvā" ti.

dasa-padā dasa-Buddha-guṇa-koṭṭhāsā, *vāntā* vā-kārantā *pañcapaññāsa-vaṇṇalaṅkatā*, *yena* puggalena, *vacasā suciṇṇā* suṭṭhu-paricayā katā *attho tu cittena suciṇṇo*, *so sukhi* kāyika-cetasika-sukha-samaṅgi hoti.

⁷⁹ La formule est présente en de nombreux endroits de la littérature canonique et extra-canonique : D I 49, 17–19 ; V III 1, 12–15 ; M I 37, 16–19 ; Vsm 198, 4–7 ; etc.

52. ti-padaṃ manasākāsi tāntaṃ aṭṭhakkharaṃ sadā,
yo so ce 'ntima-dehaṭṭho sivaṃ dukkha-kkhayaṃ gato.

[52.] *yo puggalo, tāntaṃ tā-kāraṇaṃ, aṭṭhakkharaṃ aṭṭhakkharavantaṃ*⁸⁰ “a-ni-
ccaṃ du-kkhaṃ a-na-ttā” ti, *ti-padaṃ sadā manasākāsi, so ce antima-dehaṭṭho* pacchima-
bhavikatta-bhāve ṭhito, *sivaṃ dukkha-kkhayaṃ nibbānaṃ gato.*

53. ṭhāne pañcavidhe ṭṭhānte tayo puggalam uttamā,
vasanti te pabhedena pannarasa pakāsītā.

[53.] “anāgāmi-phalaṭṭho arahatta-maggaṭṭho arahatta-phalaṭṭho” ti *tayo*
*puggalam uttamā, Suddhāvāsa-bhūmi-saṅkhāte ṭṭhānte Akanitṭha-pariyante*⁸¹,
pañcavidhe ṭṭhāne vasanti te puggalā, pabhedena pannarasa pakāsītā.

54. do-nā-ggī-kho-pariyantā sukha-mūla-ppakāsakā,
catu-ppadā⁸² mahatthā va⁸³ sabbaññū-jina-desitā.

[54.] “do-nā-ggī-kho-pariyantā” ty ādi

⁸⁴“ sukho Buddhānaṃ uppādo, sukhā saddhamma-desanā,
sukhā saṅghassa sāmaggī, samaggānaṃ tapo sukho” ti

imaṃ gāthaṃ sandhāya vuttaṃ.

anta-saṅketaṃ dutiyaṃ.

[Com.] anta-saṅketa-vaṇṇanā niṭṭhitā.

⁸⁰ P^c et Ph^c et Y^c aṭṭhavantaṃ.

⁸¹ Y^c Akaniṭṭhānte Akaniṭṭhā pariyante.

⁸² C et Ch -padā. Ph et Y -pādā.

⁸³ Ch et Y ca.

⁸⁴ Dhṃ 194.

[Chapitre 3. ādy-anta-saṅketa]

55. yatth' ādy-antakkhare viññū dasseti na ca sesake,
tan tu ādy-anta-saṅketaṃ viññeyyaṃ bandha-viññunā.

[55.] *viññū yattha bandhe ādy-antakkhare ādi-anta-bhūte akkhare dasseti sesake akkhare na ca dasseti, tan tu taṃ pana bandhaṃ, bandha-viññunā "ādy-anta-saṅketaṃ" iti viññeyyaṃ.*

56. th'-antā tipītakā ādi desitāpī visuṃ visuṃ,
ekekamaṃ uddharitvāna vibhaje⁸⁵ paṭipāṭiyā.

[56.] *ādi a-kārādi, thantā tha-kārantā, tipītakā. idaṃ* ⁸⁶*"aneka-jāti-saṃsāran [...]" ty ādi paṭhama-Buddha-vacanañ ca* ⁸⁷*[...] appamādena sampādethā" ti pacchima-Buddha-vacanaṃ sandhāya vuttaṃ.*

*ādī ti cetanā*⁸⁸, *ādī ti tṭhite tesu vuddhī ti*⁸⁹ *ādinā ā-kārassa lopamaṃ katvā a-kārassa dīghe kate sijjhati.*⁹⁰

57. yantā usuvidhā ny-ādī bheda-gambhīra-saṃyuttā,
dīpenti sabba-pāṇīnaṃ go-go-padānugāmināṃ.

[57.] *bheda-gambhīra-saṃyuttā attha-gambhīra-dhamma-gambhīra-desanā-gambhīra-paṭivedha-gambhīra-saṅkhātehi catu-gambhīrehi saṃyuttā, yantā ya-kārantā, ny-ādī ni-kāra-ādikā*⁹¹, *usuvidhā pañcavidhā-nikāyā, sabba-pāṇīnaṃ go-go-*

⁸⁵ Ph et Cha vibhajje.

⁸⁶ Dh 153a.

⁸⁷ Cf. D II 156, 1–2. *vayadhammā saṃkhārā appamādena sampādethā ti.*

⁸⁸ Ph^c et Pp^c cetamaṃ a.

⁸⁹ Ph^c su. Pp^c visuddhī ti.

⁹⁰ Cette portion de texte n'est pas encore claire pour nous.

⁹¹ Ph^c ni-kārādikā.

padānugāminam manussa-loka-deva-loka-nibbāna-gāmini paṭipadam *dīpentī*. go-saddo c' ettha pathavi-sagga-vācako,

⁹²“go-saddo sagga-ramsīsu vajirājūnavārisu,

disā-nayana-candesu pasumhi vacane bhūvī” ti hi Visvappakāse⁹³ vuttam.

pada-saddo nibbāna-vācako.

58. *thy-antā* dasa-padā *pādī* yassa tiṭṭhanti paṇḍare,
mahi-go-pada-cakkāni labhate so na saṃsayo.

[58.] *thy-antā* sammā-diṭṭhi-pariyantā *pādi* pāṇātipātā-veramaṇi-ādikā *dasa-padā* dasa-kusala-kamma-patha-dhamma-kotṭhāsā *yassa* puggalassa *paṇḍare* hadaye *tiṭṭhanti*, so *mahi-go-pada-cakkāni* manussa-sampatti deva-sampatti nibbāna-sampatti yo *labhate saṃsayo na* hoti. *cakka-saddo* c' ettha sampatti-vācako Abhidhānappadīpikāyaṃ hi

“⁹⁴rathaṅge lakkhaṅge dhammoracakkesv iriyāpathe⁹⁵,

cakkaṃ sampattiyam cakka-ratane maṇḍale bale

⁹⁶kulāla-bhaṇḍe āṇāyam āyudhe dāna-rāsisū” ti vuttam.

59. *mantā* dasa-padā *dādi* cattāḷisakkharānvitā,
vaḍḍhanti paṇḍare yassa labhate so sukhaṃ varam.

[59] “dānam sīlam bhāvanā pattidānam pattānumodanā veyyāvaccam apacāyo dhamma-desanā dhamma-savanaṃ diṭṭhujūkamman” ti *mantā* ma-kārantā, *dādi* dā-kārādikā, *cattāḷisakkharānvitā* *dasa-padā* puñña-kriyā-vatthu-saṅkhātā dasa-dhamma-kotṭhāsā, *yassa* puggalassa, *paṇḍare* hadaye *vaḍḍhanti*, so *varam sukhaṃ labhate*.

⁹² = VSS-ṭ 225. Cf. *Viśvaprakāśa* 4cd-5ab.

*gauḥ svarge vṛṣabhe raśmau vajre candramasi smṛtaḥ
arjune netra-dig-bāna-bhū-vāg-vāriṣu gaur matā.*

⁹³ Pp^c visuppakāse.

⁹⁴ Abh 781.

⁹⁵ P^c et Y^c dhammorathacakkesu 'riyāpathe.

⁹⁶ Abh 782ab.

60. micchā-dādi pathā dhy-antā catur-āpāya-gāmikā,
sammā-dādi-pathā dhy-antā amata-pura-gāmikā.

[60.] *pathā* aṭṭha-maggaṅgā micchā-diṭṭhi-ādikā micchā-samādhy-antā *catur-āpāya-gāmikā*, *pathā* aṭṭha-maggaṅgā sammā-diṭṭhi-ādikā sammā-samādhy-antā *amata-pura-gāmikā* nibbāna-nagara-gāminī paṭipadā honti.

61. sādī satta-padā kkhā'-ntā bhūpāla-vasū sannibhā,
sutā ca bhāvitā⁹⁷ yena nirogo so sukhī sadā.

[61.] *satta-padā* satta-bojjhaṅga-dhamma-kotṭhāsā *sādī kkh'-antā* sati-sambojjhaṅga-ādikā⁹⁸ upekkhā-sambojjhaṅga-pariyosānā *bhūpāla-vasū sannibhā* cakkavatti-rañño satta-ratana-sadisā, *yena* puggalena *sutā ca bhāvitā*⁹⁹ ca so *sadā nirogo sukhi* hoti.

62. cattāro kira nigrodhā sīta-cchāyā manoramā,
Indapattha-pure ramme Vidhūrena su-ropitā.

63. *na*-mūlo paṭhamo rukkho *du*-aggo pana dutiyo,
saṃ-mūlo¹⁰⁰ tatiyo rukkho *te*-aggo pana pacchimo.

64. ete kho caturo rukkhā paññā-bhoga-dadā idha,
sakkaccaṃ payirupāseyya atthiko vara-buddhimā.

65. anagghā caturo rukkhā ananta-phala-dāyakā,
Kassapa-loka-nāthena mahā-dayena ropitā.

⁹⁷ B dhāritā.

⁹⁸ Y^c sati-bojjhaṅga-ādikā.

⁹⁹ P^c et Ph^c dhāritā.

¹⁰⁰ C et Ph sa-mūlo.

66. sa-mūlo paṭhamo rukkho yo-aggo pana dutiyo,
jū-mūlo tatiyo rukkho ja-aggo pana pacchimo.
67. ete kho caturo rukkhā sādḥūnaṃ phala-kāmināṃ,
sādḥukaṃ paṭipannānaṃ madhura-pphala-dāyakā.
68. katame caturo rukkhā Vidhurena suropītā,
katame caturo rukkhā Kassapa-jina-ropītā.
69. ¹⁰¹na sādḥāraṇa-dār' assa, na bhuñje sādum ekako¹⁰²,
na seve lokāyatikaṃ, n' etaṃ paññāya vaḍḍhanaṃ¹⁰³.
70. ¹⁰⁴sīlavā vatta-sampanno appamatto vicakkhaṇo,
nivātavutti atthaddho¹⁰⁵ surato sakhilo¹⁰⁶ mudu.

[63., 69. et 70.] “na-mūlo paṭhamo rukkho” ti idaṃ vacanaṃ “na sādḥāraṇa-dārassā” ty ādi gātham sandhāya vuttaṃ. tatrāyaṃ attho.

¹⁰⁷sādḥāraṇa-dāro na assa yo paresaṃ dāresu aparajjhati so sādḥāraṇa-dāro nāma, tādiso na bhavēyya. “na bhuñje sādum ekako” ti sādum-rasaṃ paṇīta-bhojanaṃ aññesaṃ adatvā ekako va na bhuñjēyya. “na seve lokāyatikan” ti anatta-nissitaṃ sagga-maggānaṃ adāyakaṃ aniyyānikaṃ vitaṇḍa-sallāpaṃ lokāyatika-vādaṃ na seveyya. “n' etaṃ paññāya vaḍḍhan” ti na hi etaṃ lokāyatikaṃ paññāya vaḍḍhanaṃ.

¹⁰¹ Ja VI 286, 28–29 ; Dn 192 ; Ndd 202.

¹⁰² Éd. (Ja VI) ekato. Idem dans la VSS-ṭ.

¹⁰³ Éd. (Ja VI) vaddhanaṃ.

¹⁰⁴ Ja VI 286, 30–31 ; Dn 193 ; Ndd 203.

¹⁰⁵ Ph et Y et Cha athaddho.

¹⁰⁶ Éd. (Ndd) sakhito.

¹⁰⁷ Ja VI 287, 12–17. La VSS-ṭ suit parfaitement le texte, à l'exception des termes à gloser qui sont ceux de VSS 69 et 70.

¹⁰⁸Lokāyatam nāma “sabbam ucchiṭṭham sabbam an-ucchiṭṭham¹⁰⁹ ; seto kāko kālo bāko iminā ca iminā ca kāraṇenā” ti evam ādi-niratthaka-kāraṇa-paṭisaṃyuttam tiṭṭhiya-sattham, yaṃ loke “vitaṇḍa-satthan” ti vuccati. āyatim hitam tena¹¹⁰ loko na yatati na ihatī ti lokāyatam, kin tam ? vitaṇḍa-sattham tam hi gantham nissāya sattā puñña-kriyāya cittam pi na uppādentī. lokāyatam eva lokāyatikam¹¹¹ aññatthā pi evam vuttam “lokāyata-sippan ti ‘kāko seto aṭṭhīnam setattā, balākā rattā lohitassa rattattā’ ti evam ādi-naya-ppavattam paraloka-nibbānānam paṭisedhakam vitaṇḍa-sattha-sippan” ti.

“*du-aggo pana dutiyo*” ti idaṃ “*sīlavā*” ty ādi-gātham sandhāya vuttam.

¹¹²“*sīlavā*” ti akhaṇḍehi pañcahi sīlehi samannāgato, “*vatta-sampanno*” ti gharāvāsa-vattena rāja-vattena ca upagato, “*appamatto*” ti kusala-kammesu appamatto, “*nivāta-vuttī*” ti atimānam akatvā nīca-vutti ovādānusāsaniya-paṭicchako. “*athaddho*¹¹³” ti thaddha-macchariya-rahito. “*surato*” ti soraccena samannāgato, “*sakhilo*” ti pemaṇīya-vacano, “*mudū*” ti kāya-vācā-cittehi aphaṛuso.

71. ¹¹⁴saṅgahetā va mittānam saṃvibhāgī vidhānavā,
tappeyya anna-pānena, sadā samaṇa-brāhmaṇe.

72. ¹¹⁵dhamma-kāmo sutādhāro bhavyeṃya paripucchako,
sakkaccaṃ¹¹⁶ payirupāseyya¹¹⁷ sīlavante bahu-ssute.

[63.-71.-72.] “*saṃ*¹¹⁸-*mūlo tatiyo rukkho*” ti idaṃ “*saṅgahetā*” ty ādi-gātham sandhāya vuttam.

¹⁰⁸ Cf. Sadd 361, 22-32. La VSS-ṭ reprend cette portion de texte en apportant quelques variations.

¹⁰⁹ Éd. (Sadd) n’ ucchiṭṭham.

¹¹⁰ P^c et Ph^c et Pp^c hitena.

¹¹¹ *lokāyatam eva lokāyatikam* ne figure pas dans l’éd. (Sadd).

¹¹² Ja VI 287, 17-22.

¹¹³ Ph^c et Pp^c et Y^c athaddho.

¹¹⁴ Ja VI 287, 1-2 ; Dn 194 ; Ndd 204.

¹¹⁵ Ja VI 287, 3-4 ; Dn 195 ; Ndd 205.

¹¹⁶ Éd. (Ja VI) sakacca.

¹¹⁷ Éd. (Dn) payirupāse.

¹¹⁸ P^c sa.

¹¹⁹“saṅgahetā¹²⁰ va mittānan” ti mitta-saṅgaha-karo dānādisu yo yena saṅgahaṃ gacchati, tassa ten’ eva saṅgāhako. “saṃvibhāgī” ti dhammika-samaṇa-brāhmaṇaṃ c’ eva kapaṇādīnañ ca saṃvibhāga-rato¹²¹. “vidhānavā” ti “imasmim kāle kasitum vaṭṭati, imasmim kāle¹²² vapitun” ti evaṃ sabba-kiccesu vidhāna-sampanno. “tappeyyā” ti gahita-gahita-bhājanāni pūretvā dadamāno tappeyya.

“te-aggo pana pacchimo” ti idaṃ “dhamma-kāmo” ty ādi-gāthaṃ sandhāya vuttaṃ.

¹²³“dhamma-kāmo” ti paveṇiya¹²⁴ dhammam pi sucariṃ dhammaṃ kāmayaṃ māno patthayaṃ māno. “sutādhāro” ti sutassa ādhāra-bhūto. ¹²⁵“sutādharo” ti pi sutassa ādhārako ti attho. “paripucchako” ti dhammika-samaṇa-brāhmaṇe upasaṅkamtivā “kiṃ bhante kusalan” ti ādi vacanehi pucchana-sīlo. “sakkaccan” ti sakkaccena gāravena.

¹²⁶gharam āvasamānassa gahaṭṭhassa sakaṃ gharaṃ,

khemā vutti¹²⁷ siyā evaṃ evaṃ nu assa saṅgaho.

¹²⁸abyāpajjhaṃ¹²⁹ siyā evaṃ sacca-vādī ca māṇavo,

asmā lokā paraṃ lokaṃ evaṃ pecca na socati¹³⁰.

¹³¹evaṃ ‘sakaṃ gharaṃ’ saṅkhātaṃ gharāvāsaṃ vasantassa gahaṭṭhassa ‘khemā’ nibbhayā ‘vutti siyā’. “evaṃ nu assa saṅgaho” ti catubbidha-saṅgaha-vatthusaṅkhāto¹³² saṅgaho pi ‘ssa evaṃ kato nāma bhavēyya. ¹³³“abyāpajjan” ti nidukkhato, “sacca-vādī” ti evaṃ paṭipanno sabhāva-vādī¹³⁴ nāma, ¹³⁵“peccā” ti gantvā.

¹¹⁹ Ja VI 287, 22–27. La VSS-ṭ suit parfaitement le texte, excepté l’inclusion de certaines portions de texte.

¹²⁰ Éd. (Ja VI) saṅgahe.

¹²¹ Éd. (Ja VI) saṃvibhāga-karo.

¹²² Ne figure pas dans l’éd. (Ja VI).

¹²³ Ja VI 287, 27–30. La VSS-ṭ suit parfaitement le texte, elle inclut une glose supplémentaire.

¹²⁴ Éd. (Ja) paveṇi-dhammam.

¹²⁵ Cette phrase ne figure pas dans l’éd. (Ja VI).

¹²⁶ Ja VI 287, 5–6.

¹²⁷ Éd. (Ja VI) vatti.

¹²⁸ Ja VI 287, 7–8.

¹²⁹ Éd. (Ja VI) avyāpajjho. Y^c avyāpajjhaṃ.

¹³⁰ Ph^c socatī ti.

¹³¹ Ja VI 287, 30–36, excepté cette première phrase. La VSS-ṭ suit parfaitement le texte tout en y incluant certains éléments.

¹³² Le composé ne figure pas dans l’éd. (Ja VI).

¹³³ *avyāpajjan ti nidukkhato* ne figure pas dans l’éd. (Ja VI).

¹³⁴ Éd. (Ja VI) saccavādī.

¹³⁵ *peccā ti gantvā* ne figure pas dans l’éd. (Ja VI).

evaṃ mahā-satto asamadhuro Vidhura-pañño¹³⁶ gharāvāsa-
paññaṃ kathetvā pallaṅkā oruyha rājānaṃ vandi. rājā pi 'ssa mahā-sakkāraṃ katvā
ekasata-rāja-parivuto attano nivesanam eva gato.

gharāvāsa-pañño¹³⁷.

73. ¹³⁸saki-d-eva¹³⁹ mahā-rāja¹⁴⁰, sabbhi hoti¹⁴¹ samāgamo,
sā naṃ saṅgati pāleti, nāsabbhi bahu-saṅgamo.

74. ¹⁴²sabbhi-r' eva samāsetha sabbhi kubbetha santhavaṃ¹⁴³,
sataṃ saddhammam aññāya seyyo hoti na pāpiyo.

75. ¹⁴⁴jūranti ve rāja-rathā sucittā,
atho sarīram pi jaraṃ upeti,
satañ ca dhammo na jaraṃ upeti,
santo have sabbhi pavedayanti.

76. ¹⁴⁵nabhañ ca dūre paṭhavī ca dūre,
pāraṃ samuddassa tath^{146'} āhu dūre,
tato have dūratarāṃ vadanti
satañ ca dhammaṃ asatañ ca rāja.

[73.–76.] “*sa-mūlo paṭhamo rukkho*” ty ādi pana “*saki¹⁴⁷-d-eva mahā-rāja*” ty ādi
satāraha-gāthāyo sandhāya vuttaṃ.

¹³⁶ *evaṃ mahā-satto asamadhuro Vidhura-pañño Korabyassa rañño* ne figure pas dans l'éd. PTS. Y figure
evaṃ m. rañño.

¹³⁷ Éd. (Ja VI) gharāvāsa-paññaṃ.

¹³⁸ Ja V 483, 10–11 ; Ndd 121.

¹³⁹ Éd. (Ndd) et C et Ph sakiṃ deva. Est également une variante dans éd. (Ja V).

¹⁴⁰ Éd. (Ja) Sutasoma. Éd. (Ndd) kulaputta.

¹⁴¹ Est une variante pour *hotu* dans éd. (Ja V).

¹⁴² Ja V 483, 12–13 ; S I 17, 3–4 ; Ln 41 ; Cf. Ndd 119 et 120 : les vers d sont respectivement *paññaṃ labhati*
nāññāto et *sabbadukkhā pamuccatti*.

¹⁴³ Éd. (Ndd) et Y sandhavaṃ.

¹⁴⁴ Ja V 483, 15–18 ; Dhṃ 151 ; S III 71, 7–10 .

¹⁴⁵ Ja V 483, 19–22 ; It-a I 9, 9–12 ; Th-a II 116, 1–4 ; etc.

^{146'} Éd. (Ja) et Ph tad.

¹⁴⁸tattha “*saki-d-evā*” ti ekavāram eva. “*sabbhī*” ti sappurisehi saddhiṃ¹⁴⁹. “*sā nan*” ti ¹⁵⁰sātehi saha saṅgati samāgamo ekavāram attam eva pavattanto¹⁵¹ pi taṃ puggalaṃ pāleti rakkhati gopeti. “*nāsabbhī*” ti asappurisehi *bahu* ciraṃ pi kato *saṅgamo* eka-ṭṭhāne nivāso na pāleti, n’ aṭṭhāvaho ahoṣī ti attho. “*samāsethā*” ti saddhiṃ nisīdeyya, desanā sīsa-vasen’¹⁵² etaṃ vuttaṃ, sabbe pi iriyā-pathe paṇḍiteh’ eva saddhiṃ pavatteyyā ti attho. “*santhavan*” ti mitta-santhavaṃ, “*sataṃ saddhamman*” ti paṇḍitānaṃ Buddhādinaṃ sattatimsa-bodhi-pakkhiya-dhamma-saṅkhātaṃ saddhammaṃ. “*seyyo hotī*” ti etaṃ dhammaṃ ñatvā vuḍḍhi yeva hoti, *na pāpīyo* hāni natthī ti attho. “*rāja-rathā*” ti rājūnaṃ ārohaniya-rathā. “*sucittā*” ti suṭṭhu-parikamma-katā. “*sabbhi pavedayanti*” ti Buddhādayo santo sappurisā. “*sabbhī*” ti saṅkhyāṃ gataṃ sobhaṇaṃ uttamāṃ nibbānaṃ pavedayanti vaṇṇenti, so nibbāna-saṅkhāto sataṃ dhammo jaraṃ na upeti na jīrati. “*nabhan*” ti ākāso. “*dūre*” ti pathavī hi sappatitṭhā saṅgahaṇā, ākāso nirālambo ti attho. iti ubho te ekabaddhā pi visamyoga-ṭṭhena ca anupalitta-ṭṭhena ca dūre nāma honti. “*pāran*” ti orima-tīrato para-tīraṃ.

satāraha-gāthā-vaṇṇanā.

77. iminā naya-dānena ñeyyaṃ saṅketa-dassinā,
aṅṅaṃ p’ ādy-anta-saṅketaṃ kavindena yathārahaṃ.

[77.] *aṅṅaṃ pi ādy-anta-saṅketaṃ saṅketa-dassinā kavindena iminā naya-dānena yathārahaṃ ñeyyaṃ.*

ādy-anta-saṅketaṃ tatiyaṃ.

[Com.] ādy-anta-saṅketa-vaṇṇanā niṭṭhitā.

¹⁴⁷ P^c et Ph^c sakim.

¹⁴⁸ Ja V 483, 23–484, 7. La VSS-ṭ suit parfaitement le texte tout en y incluant de nombreuses variantes.

¹⁴⁹ Ne figure pas dans l’éd. (Ja V).

¹⁵⁰ *sātehi saha* est *sā sabbhi* dans l’éd. (Ja V).

¹⁵¹ Ph^c pavattento.

¹⁵² P^c et Pp^c sisen’.

[Chapitre 4. majjha-saṃhata]

78. pādass' ādo ca anto ca akkharā majjha-saṃhatā,
yattha taṃ bandhanaṃ ñeyyaṃ majjha-saṃhata-nāmakam.

[78.] *yattha bandhe pādassa ādo ca anto ca akkharā majjha-saṃhatā pādassa majjhe aññamaññaṃ payutta-vasena saṃharitā saṅghatitā taṃ bandhanaṃ “majjha-saṃhata-nāmakam” iti viññeyyam.*

79. na mi ji ta su su nānaṃ gārārāraṃ tapū mā,
na ma su pī di su daṃ thaṃ nākhanam tārarārā,
a ka ga ra va di setaṃ tṭhaṃ hi tā dena nāne.
ji va va da su ṇa lā yo bhī mañā dorarono.

(namāmi pūjita-taraṃ surāsura-nāgānaṃ,
narāmarāsura-pīt'-ādinam sukha-daṃ nātham,
aneka-nāga-nara-devatādihi seṭṭham,
yo jino varo varadado suñānaṃ alābhi.)

[79.] *“namāmi pūjita-taraṃ surāsura-nāgānaṃ” ty ādinā pādassa majjhe saṃharitabbam. yo jino varo varadado suñānaṃ alābhi agga-magga-ñāṇa-pada-tṭhānaṃ sabbaññuta-ñāṇa-saṅkhātaṃ sundara-ñāṇam alābhi paṭilabhi paṭibujjhi, aham surāsura-nāgānaṃ pūjitataraṃ narāmarāsura-pīt'-ādinam sukha-daṃ nātham ti lokassa nātha-bhūtaṃ, aneka-nāga-nara-devatādihi seṭṭham taṃ jinaṃ namāmi ti yojanā.*

80. añāsuhā savaya soṇṇoti so khaṃ ṇaṃ yu,
cāsī batā hi dhi dayā tiriso laṃ laṃgo,
ādy-anta-vaṇṇa-payuttā paramattha-bhūtā,
vaḍḍhantu dhamma-garuno tava maṅgalāya.

(āyu ñāṇaṃ sukhaṃ hāso sati vaṇṇo yaso,
cāgo sīlaṃ balaṃ tāso hiri dhiti dayā,
ādy-anta-vaṇṇa-payuttā paramattha-bhūtā,
vaḍḍhantu dhamma-garuno tava maṅgalāya.)

[80.] *“āyu ñāṇaṃ sukhaṃ hāso sati vaṇṇo yaso cāgo sīlaṃ balaṃ tāso hiri dhiti dayā”* iti ime cuddasa-dhammā *ādy-anta-vaṇṇa-payuttā paramattha-bhūtā dhamma-garuno tava maṅgalāya vaḍḍhantu.*

“tāso” ti ottappaṃ.

81. ñāsīsacābhīhisutaṃ riru goddhalāṃ ṇaṃ,
sattāriya-ddhana-varā paripūraṇīyā,
kāmena gantum amataṃ nagaraṃ sukhemaṃ,
vaṭṭesu khinna-hadayena budhena kāmaṃ.

(ñāṇaṃ sīlaṃ saddhā cāgo bhīrū hiri sutāṃ,
sattāriya-ddhana-varā paripūraṇīyā,
kāmena gantum amataṃ nagaraṃ sukhemaṃ,
vaṭṭesu khinna-hadayena budhena kāmaṃ.)

[81.] *“ñāṇaṃ sīlaṃ saddhā cāgo bhīrū hiri sutāṃ”* iti *sattāriya-ddhana-varā amataṃ sukhemaṃ nagaraṃ gantum kāmena vaṭṭesu khinna-hadayena budhena kāmaṃ paripūraṇīyā.*

“bhīrū” ti ca ottappaṃ vuccati.

82. sasīsumatitaṃladdhā dahicābhīrugo riyā,
mahī-go-pada-cakkāni labhate so na saṃsayo.
(saddhā sīlaṃ suttaṃ mati dayā hiri cāgo bhīrū,
mahī-go-pada-cakkāni labhate so na saṃsayo.)

[82.] “saddhā sīlaṃ suttaṃ mati dayā hiri cāgo bhīrū” iti ime dhammā yassa hadaye vaḍḍhanti, so mahī-go-pada-cakkāni labhate saṃsayo na hoti.

83. su va sa dhi ti tiṇṇokhaṃ ba te thā ā yu mo jo laṃ,
atth’ ime pavarā dhammā vaḍḍhantu sīla-dhārino¹⁵³.
(sukhaṃ vaṇṇo sati dhiti balaṃ tejo thāmo āyu,
atth’ ime pavarā dhammā vaḍḍhantu sīla-dhārino.)

[83.] “sukhaṃ vaṇṇo sati dhiti balaṃ tejo thāmo āyu” iti ime attha-pavarā dhammā va sīla-dhārino tava vaḍḍhantū ti yojanā.

majjhasaṃhatam catuttham.

[Com.] majjha-saṃhata-vaṇṇanā niṭṭhitā.

¹⁵³ Ph -vārino. Cha -cārino.

[Chapitre 5. paṭilomakkhara]

84. paṭiloma-kkamen' eva vāceti akkharam vidū,
yattha viññūhi viññeyyam "paṭilomakkharan" ti taṃ.

[84.] *vidū paṇḍito yattha bandhe, paṭiloma-kkamen' eva akkharam vāceti taṃ bandhaṃ viññūhi "paṭilomakkharam" iti viññeyyam.*

85. thaṃnākalondaṃ nimu taṃ mimāna,
sīhemajopūrasurāsunoji
bhilāṇaññūbbasayo dahāma
thonākalodo rava rovarovī.

(namāmi taṃ munindaṃ loka-nāthaṃ,
jino mahesi surāsura-pūjo mahesi,
mahā-dayo sabbaññuta-ñāṇa-lābhi,
vīro varo varado loka-nātho.)

[85.] *"namāmi taṃ munindaṃ loka-nāthan" ty ādinā paṭilomato vācetaḥ paṇḍitehi. "yo jino mahesi surāsura-pūjo, sabbaññuta-ñāṇa-lābhi mahā-dayo, loka-nātho varado varo vīro, ahaṃ loka-nāthaṃ munindaṃ taṃ jinaṃ namāmi"* ti yojanā.

86. naye tācipanathenā yādattāmetidhitisa
sotārihitimalaṃsī gocāmimānanaṃjitaṃ.

(sati dhiti mettā dayā nāthena pacitā yena,
taṃ jinaṃ namāmi cāgo sīlaṃ mati hiri tāso.)

[86.] *yena nāthena "cāgo sīlaṃ mati hiri tāso sati dhiti mettā dayā" iti ime dhammā pacitā taṃ jinaṃ namāmi.*

87. tāvibhāsu nayettā me yādatamṣutimatisa
laṃsīnaṃdātīdhīsotā tebhalakhaṃsuronaso.
(sati mati sutam dayā mettā yena subhāvitā,
so naro sukham labhate tāso dhīti dānaṃ sīlaṃ.)

[87.] “*mettā dayā sutam mati sati sīlam dānaṃ dhiti tāso*” iti ime dhammā yena
subhāvitā so naro sukham labhate.

88. ronamokākhasucesa lokkūṭipakkhadu diya
pīcidākayyarekana paṃpāññaṃ puyyanecisu.
(yadi dukkha-paṭikkūlo sace sukha-kāmo naro,
suci neyya puññaṃ pāpaṃ na kareyya kadāci pī.)

[88.] *naro sace sukha-kāmo yadi dukkha-paṭikkūlo kadāci pī pāpaṃ na kareyya
puññaṃ suci neyya.*

89. tvam simokākhasucesa cesi lokkūṭipakkhadu,
hire pūññaṃ pupampā tvam picidāka sirokamā.
(dukkha-paṭikkūlo si ce sace sukha-kāmo si tvam,
mā karosi kadāci pi tvam pāpaṃ puññaṃ pūrehi.)

[89.] *tvam sace sukha-kāmo 'si, ce dukkha-paṭikkūlo 'si tvam puññaṃ pūrehi kadāci 'pi
pāpaṃ mā karosi.*

paṭilomakkharam pañcamaṃ.

[Com.] paṭilomakkhara-vaṇṇanā niṭṭhitā.

[Chapitre 6. līnantarakkhara]

90. ādi-dutiya-pādānaṃ sesā sesehi yatth' etaṃ,
ādi-vaṇṇā payuttakā līnantarakkharaṃ maṃ.

[90.] *yattha* bandhe *ādi-dutiya-pādānaṃ* paṭhama-pāda-dutiya-pādānaṃ *ādi-vaṇṇā* ādi-bhūtā akkharā, *payuttakā* payujjitā *sesā* dvinnaṃ pādānaṃ dutiya-tatiya-sesakkarā *sesehi* payuttā, *etaṃ* bandhaṃ “*līnantarakkharaṃ*” iti mattaṃ.

91. acobyaśikarāvāte hiraggha harijārijā,
varaḍ' aṭṭha bhayehy āso rakkha maṃ māraji jina.
(ahi-cora-byaggha-sīha-kari-rājā-vāri-tejā,
varaḍ' aṭṭha bhayehy āso rakkha maṃ māraji jina.)

[91.] bhante *māraji jina āso* tvaṃ *varado* “*ahi-cora-byaggha-sīha-kari-rājā-vāri-tejā*”
iti *aṭṭha bhayehi* aṭṭhahi bhayehi *maṃ rakkha* rakkhāhi pālehi.

92. sobhādhebayatelāā khyagyayya lasajo bhayū,
aṭṭha varān' imān' eva vaḍḍhantu jina-tejasā.
(sokhya-bhāgya-dheyya-bala-yasa-tejo lābha-āyu,
aṭṭha varān' imān' eva vaḍḍhantu jina-tejasā.)

[92.] “*sokhya-bhāgya-dheyya-bala-yasa-tejo lābha-āyu*” iti *imān' eva aṭṭha varāni* jina-
tejasā mama vā tava *vaḍḍhantu*.

93. sateyasimadaññā tijosoritiyātiyu,
imāni aṭṭha-varāni vaḍḍhantu yasa-dhārino.

(sati tejo yaso siri mati dayā ñāti āyu,
imāni aṭṭha-varāni vaḍḍhantu yasa-dhārino.)

[93.] “sati tejo yaso siri mati dayā ñāti āyu” iti imāni aṭṭha-varāni yasa-dhārino yassa
Bhagavato tava vaḍḍhantu.

94. pabhāvate basu āsi bhāgyaññajolaṃ khaṃyuri,
aṭṭh’ ime¹⁵⁴ pavarā dhammā vaḍḍhantu sīla-dhārino.

(pabhā bhāgya-vañña-tejo balaṃ sukhaṃ āyu siri,
aṭṭh’ ime pavarā dhammā vaḍḍhantu sīla-dhārino.)

[94.] “pabhā bhāgya-vañña-tejo balaṃ sukhaṃ āyu siri” iti ime aṭṭha pavarā dhammā
sīla-dhārino tava vaḍḍhantu.

95. dāsīmedahikhabhīññā naṃlamttāyārimoraṇaṃ,
sambhatā yen’ ime aṭṭha¹⁵⁵ labhate so sukhaṃ varaṃ.

(dānaṃ sīlaṃ mettā dayā hiri khamo bhīru ñāṇaṃ,
sambhatā yen’ ime aṭṭha labhate so sukhaṃ varaṃ.)

[95.] “dānaṃ sīlaṃ mettā dayā hiri khamo bhīru ñāṇaṃ” iti ime aṭṭha dhammā¹⁵⁶
yena sambhatā so varaṃ sukhaṃ labhate.

Īnantarakkharaṃ chaṭṭhaṃ.

[Com.] Īnantarakkhara-vaññanā niṭṭhitā.

¹⁵⁴ B aṭṭha’ me.

¹⁵⁵ P r-aṭṭha.

¹⁵⁶ Ph^c varā dhammā.

[Chapitre 7. dvatthaka]

96. dve atthā yattha gayhanti saddattha-gaṇanattathato,
“dvatthakan” ti pakāsentī taṃ bandhaṃ bandha-dassino.

[96.] *yattha* bandhe *saddattha-gaṇanattathato* abhidhānattha-saṅkhyattha-bhedato *dve atthā* paṇḍitena *gayhanti bandha-dassino* kavino *taṃ bandhaṃ “dvatthakaṃ” iti pakāsentī*.

97. anaññūna-virī bhūri anañña-vādi v’ udadhi,
anañña-dutiyo Meru, tassa kampittha tejasā.

[97.] yo Bhagavā *anaññūna-virī bhūri* pathavī viya *anañña-anuna-viriyavā*, *anañña-vādi v’ udadhi* samuddo viya *anañña-vādi*, *anañña-dutiyo Meru* Sineru pabbato viya *anañña-dutiyo* hoti, *tassa* Bhagavato, *tejasā ānubhāvena*.

a-na-ññū-na-vi-rī bhūri catu-nahutādhika-dvi-yojana-sata-sahassa-bahalā mahā-pathavī, *a-na-ñña-vā-di vudadhi* caturāsīti-yojana-sahassa-gambhūro mahā-samuddo ca, *a-na-ñña-du-ti-yo Meru* attha-satthi-sahassa-yojana-sata-sahassa-bbedho Sineru pabbata-rājā, ca paṭisandhi-gahaṇa-kālādisu *kampittha*.

98. pamoci jino jaṭa-litta-je nare,
namāmi naṃ nabbhi-rajamaṃ kavi’-tthakamaṃ,
anīgha-d-aggamaṃ atidhova-kappanaṃ,
ananta-yātaṃ gati-rassakā-vanaṃ.

99. ghan’-iddhi-lūnaṃ dulabha-kkul’-uppanaṃ,
anīraṃ akkaṃ ku-dahaṃ bhava-llunaṃ,
phuṭaṅga-lūlaṃ yasagg’āri -puññaṃ,
div’-āri-lu’ ggāṇ’ iha viddhi-’bhiññaṃ.

[98.–99.] catuvīsati-samanta-Paṭṭhāna¹⁵⁷-desaka-Sammā-sambuddha-vandanañ
c’ eva akkhara-saṅkhyāya Paṭṭhāna-pucchā-gaṇanañ ca dassetum “*pamoci jino*” ty ādi
vuttaṃ. tattha¹⁵⁸ abhidhānattho tāva veditabbo.

jīno yo pañca-māra-jitavā Buddho, *jaṭa-litta-je* taṅhā-saṅkhāta-jaṭāya lipīta-hetu jāte
taṅhā-saṅkhāta-jaṭa-sampayutta-dhammehi jāte vā, *nare* satte, apāya-dukkhato
c’ eva¹⁵⁹ saṃsāra¹⁶⁰-dukkhato ca¹⁶¹ Paṭṭhāna-dhamma-desana-ppadānaya *pamoci*.

ahaṃ n abbhi-rajam abbh’-ādi upakilesāpagata-puṇṇa-candaṃ viya rāga-rajādi-kilesa-
mala-virahitaṃ. *kavi’tthakaṃ* kavīnaṃ paṇḍita-ppadhānānaṃ sattānaṃ hita-karaṃ
vuḍḍhi-karaṃ, *anīghaṃ* cetasika-dukkha-rahitaṃ kilesāturādi-dukkhābhāvena
nidukkhaṃ vā, *aggamaṃ* uttamaṃ, *ati-dhova-kappanaṃ* sattānaṃ rāgādi-kilesa-malānaṃ
ñāṇodakena atisaya-dhovana-karaṃ, *ananta-yātaṃ* nibbāna-gataṃ nibbāna-
sampāpakaṃ vā ñāṇa-gatīyā ananta-visaya¹⁶²-gataṃ vā, *gati-rassakaṃ* pañca-gatīnaṃ
rassa-karaṃ vināsa¹⁶³-karaṃ, *a-vanaṃ* nikkilesaṃ kilesa-vana-rahitaṃ vā.

ghan’-iddhi-lūnaṃ adhiṭṭhānādīhi mahanta-iddhihi rāgādi-paṭipakkha-dhamma-
chedana-karaṃ, *dulabha-kkul’-uppanaṃ* appa-puññehi dulabhitabbe asambhinna-
Mahāsammata-kulato āgate Sakya-rāja-kule jātaṃ, *anīraṃ* samādhi-vasena acalaṃ
samādhivantaṃ vā loka-dhammehi akampaniyaṃ vā, *akkaṃ* suriya-sadisam, *ku-dahaṃ*
kucchita-pāpa-dhamma-jjhāpakaṃ, *bhava-llunaṃ* ti-bhava-cchedana-karaṃ, visesato
paṭisandhi-saṅkhāta-bhavassa, sāmāññato pañca-kkhandha-saṅkhāta-bhavassa ca
tassa hetuno ca chedana-karaṃ, *phuṭaṅga-līlaṃ* pākataṃ sarīra-līlaṃ pākata-aṅgena
vilāsaṃ vā, *yasaggaṃ* ti-bhava-patthata-yasa-pattaṃ, *ari-puññakaṃ* Devadattādīnaṃ
paccatthikānaṃ puñña-karaṃ, *div’-āri-lu* vibhavānaṃ pabbajitāri-bhūtānaṃ rāgā-
taṅhā-aratī-saṅkhātānaṃ māra-dhitūnaṃ chedana-karaṃ, deva-putta-māra-

¹⁵⁷ Y^c -Paṭṭhānaṃ.

¹⁵⁸ Ph^c tatth’.

¹⁵⁹ Y^c ca.

¹⁶⁰ Ph^c saṅkhāra-.

¹⁶¹ Y^c c’eva.

¹⁶² P^c et Y^c et Pp^c écrivent ici *-visa-*, cependant la version proposée par Ph^c *-visaya-* nous semble plus appropriée.

¹⁶³ P^c et Ph^c vināsana-.

bhañjanam vā, *aggāṇam* seṭṭha-āṇavantam *iha* imasmim loke, *viddhi-’bhiññavam* visesa-iddhi-ñāṇavantam *visiṭṭha-samiddhābhiññā* ñāṇavantam vā.

nam tam *jinam namāmi*.

saṅkhyattho pana evaṃ veditabbo.

kriyā dve catu-nam-ante hitvāna paṭilomato kādi-saṅketa-saṅkhyāhi paṭṭhāna-gaṇanā naye paṇḍito. ‘kriyā-dve’ “pamoci namāmī” ti kriyā-dvayañ, ca ‘catu-nam-ante’ tatiya-catuttha-pañcama-chaṭṭha-pādānam ante ṭhitam nam-sadda-catukkañ ca ‘hitvāna’ vajjetvāna, ‘kādi-saṅketa-saṅkhyāhi’

¹⁶⁴“ka-ṭa-yādi-jha-dha-ḷantā nava-saṅkhyā pakittitā,

pādi-mantā pañca-saṅkhyā, suññā nāma sarā ña-nā” ti

iminā lakkhaṇena kādi-akkhara-saṅketa-saṅkhyāhi, ‘paṭilomato’ paṭiloma-kamena, “paṭṭhāna-gaṇanam” ti kādi paṭṭhānesu laddha-pucchānam gaṇanam, ‘naye’ jāneyya.

tika-paṭṭhāne hi laddha-pucchā vīsati-koṭiyo chaddhāsiti-lakkhā ekatimsasahassam aṭṭhuttara-aṭṭhasatañ ca “*ji no ja ṭa li tta je na re*” ti navakkharehi lakkhitabbā.

duka-paṭṭhāne laddha-pucchā sattarasakoṭiyo ekacatāḷisa-lakkhā catu-satādhika-dvāsīti-sahassañ ca “*nam na bbhi ra jam ka vi ttha kan*” ti navakkharehi lakkhitabbā.

duka-tika-paṭṭhāne laddha-pucchā nava-catāḷis’-eka-satādhika-sahassa-koṭiyo satṭhi-lakkhā catu-satādhika-aṭṭha-timsa-sahassañ ca “*a nī gha da ggam a ti dho va ka ppa*” iti ekādasakkharehi lakkhitabbā.

tika-duka-paṭṭhāne laddha-pucchā dvāsattati-eka-satādhika-catu-sahassa-koṭiyo tesatṭhi-lakkhā cha-satādhika¹⁶⁵-eka-satṭhi-sahassañ ca “*a nan ta yā tam ga ti ra ssa kā va*” iti ekādasakkharehi lakkhitabbā.

¹⁶⁴ Sadd-b 2.

¹⁶⁵ Y^c -satādhik’ -

tika-tika-paṭṭhāne laddha-pucchā catudasa-ti-satādhika-sahassa-koṭiyo aṭṭhatimṣa-lakkhā tisahassaṅ caturādhika-nava-sataṅ ca “gha ni ddhi lū naṃ du la bha kku lu ppa” iti ekādasakkharehi lakkhitabbā.

duka-duka-paṭṭhāne laddha-pucchā aṭṭhacattālīsa-catusatādhika-timṣa-sahassa-koṭiyo ekāsiti-lakkhā dvisatādhika-paṇṇarasasahassaṅ ca “a nī ra ma kkaṃ ku dha haṃ bha va llu” iti ekādasakkharehi lakkhitabbā.

sampiṇḍitā pana chakka-paṭṭhāne laddha-pucchā tevis’-eka-satādhika-dasa-sahassa-koṭiyo eka-satta-ti-lakkhā tettiṃsa-sahassam¹⁶⁶ dvādasādhika-timṣataṅ ca “phu taṅ ga lī laṃ ya sa ggā ri pu ñña kan” ti dvādasakkharehi lakkhitabbā.

catuvīsati-samanta-Paṭṭhānesu sabbā pucchā catunavuti catusatādhika-cattālīsa-sahassa-koṭiyo pañcāsītilakkhā tettiṃsa-sahassaṃ aṭṭha-catālīsādhika-dvisataṅ ca “di vā ri lu ggā ni ha vi ddhi bhi ñña van” ti dvādasakkharehi lakkhitabbā.

100. asiñci vīro nayanambunā nare,
namāmi naṃ nīra-saraṃ rusan-tapaṃ,
an-īraṅ’-iddhīdh’ atulaṃ akampīnaṃ,
an-ādi-bhiññāri-nataṃ an-abbhinaṃ.

101. khayāṇavantaṃ dhaja-kutti-khepanaṃ,
anuttam’-ejā-dhunakaṃ ku-ga-llunaṃ,
ti-lola-dosaṅ ca vadhaṃ yasādhinaṃ,
bhavagga-lokāsadisaṃ sad-ujjalaṃ.

[100.–101] evaṃ aṭṭhakathā-nayena Paṭṭhāna-gaṇanaṃ dassetvā, idāni ṭikā-nayena dassetuṃ “asiñci vīro” ty ādim āha. tatrāyaṃ yojanā :

vīro yo catu-sampadāna-viriyavā Sammā-sambuddho, nayanambunā akkhi-saṅkhātena jalena Paṭṭhāna-naya-ppadānena nānā-naya-udakena vā, nare devādikata-puññe satte, asiñci osiñci, ahaṃ nīra-saraṃ kampana-rahitaṃ udaka-sara-sadisam,

¹⁶⁶ P^c -sahassa-.

rusan-tapaṃ dosa-tāpana-karaṃ, *an-īraṇ'-iddhi* kampana-rahitaṃ iddhivantaṃ, *idha* imasmiṃ loke, *atūlaṃ* sīlādi-guṇehi a-sadi-puggala-rahitaṃ, *akampinaṃ* samādhi-sampannaṃ, *an-ādi'-bhiññaṃ* ādi-rahitaṃ ñeyya-dhamma-jānantaṃ, *ari-nataṃ* arihi namassaniyaṃ arīsu mettā-karuṇāya namana-karaṃ vā, *an-abbhinaṃ* kilesa-megha-rahitaṃ.

khayānavantaṃ nibbānaṃ paṭicca āṇāvantaṃ nibbānaṃ sampāpetuṃ sammā-paṭipattiyaṃ niyojana-karaṃ vā, *dhaja-kutti-khepanaṃ* sattānaṃ māna-kriyā-khepana¹⁶⁷-karaṃ, *anuttam'-ejā-dhunakaṃ* nihīna-taṇhā-dhamsana-karaṃ, *ku-ga-llunaṃ* sattānaṃ kucchita-kriyāsu pavattana-chedakaṃ, *ti-lola-dosañ ca vadhaṃ* rāga-dosa-moha-saṅkhāta-ti-lola-aparādha-vighāṭakaṃ, *yasādhinaṃ* parivāra-saṅkhāta-yasavantaṃ, *bhavagga-lokāsadisam* yāva bhavaggato loke asadisam, *sad' ujjalaṃ* sabbadā ñāṇālokena ujjalantaṃ taṃ viram namāmi.

saṅkhyattho pana evaṃ veditabbo.

tika-Paṭṭhāne laddha-pucchā vīsatiakoṭiyo tilakkhā catuvisādhika-sahassañ ca “*vī ro na ya nam bu nā na re*” ti navakkharehi lakkhitabbā.

duka-paṭṭhāne laddha-pucchā soḷasakoṭiyo dvilakkhādhika-sattati-lakkhā dvinahutā dvisatādhika-sattasahassañ ca “*naṃ nī ra sa raṃ ru san ta pan*” ti navakkharehi lakkhitabbā.

duka-tika-paṭṭhāne laddha-pucchā tikoṭi-eka-satādhika-sahassa-koṭiyo ekūnasattati-lakkhā nava-nahutā dvi-satādhika-pañca-sahassañ ca “*a ni ra ñi ddi dha tu laṃ a kam pī*” ti ekādasakkharehi lakkhitabbā.

tika-duka-paṭṭhāne laddha-pucchā cha-ḷ-ādhika-catu-sahassa-koṭiyo aṭṭhasata-catusahassādhika-dvilakkhā ca “*a nā di bhi ññā ri na taṃ a na bbhi*” ti ekādasakkharehi lakkhitabbā.

¹⁶⁷ Pp^c et Y^c māna-kriyā-khepanaṃ.

tika-tika-paṭṭhāne laddha-pucchā ekasaṭṭhikoṭi-dvisatādhikasahassakoṭiyo ekūnanavuti-lakkhā catusahassādhika-chanahutā dvādasādhika-pañcasatañ ca “*kha yā na van taṃ dha ja ku tti khe p*” iti ekādasakkharehi lakkhitabbā.

duka-duka-paṭṭhāne laddha-pucchā ekādasādhika-tisata-tisahasassa-koṭiyo chasata-pañcasahasam¹⁶⁸ aṭṭhanahūta-navalakkhā ca “*a nu tta me jā dhu na kaṃ ku ga llu*” iti ekādasakkharehi lakkhitabbā.

sampiṇḍitā pana chakka-paṭṭhāne laddha-pucchā ekūnasādhika-sattasatanavasahasassa-koṭiyo chacattāḷisalakkhā chattimsa-tisatādhika aṭṭhasahasasattanahutā ca “*ti lo la do sañ ca va dhaṃ ya sā dhi*” iti ekādasakkharehi lakkhitabbā.

catuvīsati-samanta-Paṭṭhanesu sabbāsu laddhā-pucchā sattasattati-aṭṭhasata-aṭṭhasahasādhika-tinahutā-koṭiyo ekanahutā-sattāsītilakkhā catucattāḷisatīsatādhika-tisahasassañ ca “*bha va gga lo kā sa di saṃ sa du jja lan*” ti dvādasakkharehi lakkhitabbā.

102. anaññaṅkaṅkhiṇā ’nūna-ravenānūna-kārinā,
’nūna-vāhā varā vuttā khandhā tipītake vare.

[102.] *vare tipītake anūna-vāhā* uttama-vāhanasadisā *varā seṭṭhā khandhā* dhamma-kkhandhā, *anaññaṅkaṅkhiṇā* aññaṃ lābha-sakkāraṃ apatṭhentaṃ sattānaṃ hita-sukham eva paṭṭhentaṃ, *anuna-ravena* uttama-ravena mañju-visatṭhādy-aṭṭhaṅga-brahma-ssara-sampannaṃ, *anuna-kārinā* sattānaṃ hita-pariyāya¹⁶⁹ anuna-viriyena mahā-ussāhavantena Sammā-sambuddhena, *vuttā* desitā.

saṅkhyāyan tu Vinaya-pītake “*a na ñña kaṃ khī*” ti pañcakkharehi lakkhitā ekavīsatisahasassa-ppamāṇā, Abhidhamma-pītake “*nā nu na ra ve*” ti pañcakkharehi lakkhitā dvā-cattāḷisa-sahasassa-ppamāṇā, Suttanta-pītake “*nā nu na kā ri*” ti pañcakkharehi lakkhitā ekavīsatisahasassa-ppamāṇā ca iti *vare seṭṭhe tipītake vuttā* desitā, “*nā nu na vā hā*” ti pañcakkharehi lakkhitā caturāsītisahasassa-ppamāṇā *varā seṭṭhā khandhā* dhamma-kkhandhā viññuhi viññeyyā ti attho. vuttam pi c’ etaṃ

¹⁶⁸ Y^c et Ph^c -pañcasahasassa-

¹⁶⁹ Y^c et Ph^c -cariyāya.

“ekavīsatisahassāni-khandhā Vinaya-piṭake,
ekavīsatisahassāni tathā Suttanta-piṭake,
dvācatāḷisa-sahassāni khandhābhidhamma-piṭake” iti
taṃ Buddha-vacanaṃ caturāsītisahassaṃ khandhato nameti.

dvatthakaṃ sattamaṃ.

[Com.] dvatthaka-vaṇṇanā niṭṭhitā.

[Chapitre 8. loka-saññāṅkita-saṅkhyā]

103. loka-saññāya lakkhenti saṅkhyāṃ yattha vicakkhaṇā
“loka-saññāṅkita-saṅkhyāṃ” iti taṃ bandham abravuṃ.

[103.] *vicakkhaṇā yattha bandhe loka-saññāya loke pākaṭa-saññāya saṅkhyāṃ gaṇanaṃ lakkhenti bandha-dassino taṃ bandhaṃ “loka-saññāṅkita-saṅkhyāṃ” iti abravuṃ.*

104. pādap’ eko bhava-kkhandho sara-sākho bahū-dalo,
Sineru’-ggo su-phala-do “a vi su” iti nāmako.

105. sādhihi nara-devehi mahito vara-pādapo,
bhavaggo dvādasa-sākho na-ra¹⁷⁰-ppatto bhava-pupphiyo,
sindhu-phalo bhavaṅkūro dvi-mūlo jina-ropīto.

[104.] *eko pādapo rukkho, bhava-kkhandho ti-kkhandho, sara-sākho pañca-sākho, bahu-dalo aneka-patto, Sineru’-ggo ekaggo, su-phala-do sampanna-phala-dāyako, “a vi su” iti nāmako hoti tipīṭakaṃ¹⁷¹ Buddha-vacanaṃ sandhāy’ etaṃ vuttaṃ.*

vara-pādapo seṭṭha-rukkho, bhavaggo ti-aggo, na-ra¹⁷²-ppatto vīsati-patto, sindhu-phalo catu-phalo. paṭicca-samuppāda-dhamme desanaṃ¹⁷³ sandhāy’ etaṃ vuttaṃ

“ti-y-addhaṃ dvādasaṅgaṇā ca vīsati’-ākāraṃ abravi,
ti-sandhi catu-saṅkhepaṃ ti-vaṭṭaṇā ca dvi-mūlakaṃ” ti.

idam ettha sādhaṃ.

loka-saññāṅkita-saṅkhyāṃ aṭṭhamaṃ.

[Com.] loka-saññāṅkita-saṅkhyā-vaṇṇanā niṭṭhitā.

¹⁷⁰ Ph et Y n’-ra.

¹⁷¹ Pp^c et Y^c tepīṭakaṃ.

¹⁷² P^c et Pp^c n’-ra.

¹⁷³ Ph^c et Pp^c paṭicca-samuppāda-dhamma-desanaṃ.

[Chapitre 9. vaṇṇa-saṅkhyā]

106. vaṇṇa-lekhāya lakkhenti saṅkhyāṃ yattha vicakkhaṇā,
“vaṇṇa-saṅkhyā” ti taṃ bandhaṃ bandhaññū kusalā ’bravum.

[106.] *vicakkhaṇā yattha bandhe vaṇṇa-lekhāya akkhara-saṅketa-lekhāya saṅkhyāṃ lakkhenti bandhaññū kusalā paṇḍitā taṃ bandhaṃ “vaṇṇa-saṅkhyā” iti abravum.*

107. kamhi kamh’ eva vaṃ cittaṃ gamhi gamh’ eva vaṃ bhava,
yan tu camh’ eva haṃ samhi ka-ṭamhi jaṃ sa-ṭamhi yaṃ.

[107.] *vaṃ cittaṃ catubbidhaṃ cittaṃ kamhi kamh’ eva ekekasmim y’ eva bhava uppajjati, vaṃ catubbidhaṃ cittaṃ gamhi gamh’ eva tividhe yeva bhava uppajjati, yan tu ekaṃ pana cittaṃ camh’ eva chabbidhe yeva bhava uppajjati, haṃ atthavidhaṃ cittaṃ samhi sattavidhe bhava uppajjati, jaṃ atthavidhaṃ cittaṃ ka-ṭamhi ekādasavidhe bhava uppajjati, yaṃ ekaṃ cittaṃ, sa-ṭamhi sattarasavidhe bhava uppajjati.*

108. ka-ramhi ghaṃ pha-ramhi k’-yaṃ la-kkhamhi khaṃ va-ramhi raṃ,
khan tu mañ ca ma-re n’-yan tu g’-yañ ca ta-re na-lamhi bh’-yaṃ.

[108] *ghaṃ catubbidhaṃ cittaṃ ka-ramhi ekavīsatividhe bhava uppajjati, k’-yaṃ ekādasavidhaṃ cittaṃ, pha-ramhi dvāvīsatividhe bhava uppajjati, khaṃ duvidhaṃ cittaṃ la-kkhamhi tevīsatividhe bhava uppajjati, raṃ duvidhaṃ cittaṃ va-ramhi catuvīsatividhe bhava uppajjati, khan tu pañcavidhaṃ cittaṃ ma-re pañcavīsatividhe bhava uppajjati, n’-yan tu g’-yañ ca dasavidhaṃ cittaṃ ca terasavidhaṃ cittaṃ ta-re chabbīsatividhe bhava uppajjati, bh’-yaṃ cuddasavidhaṃ cittaṃ na-lamhi tiṃsavidhe bhava uppajjati.*

“kamhi kamh’ eva vaṃ cittaṃ, gamhi gamh’ eva vaṃ bhava” ti idaṃ

¹⁷⁴“arūpesv’ ekam ekasmiṃ rūpe ādi-ttike pi ca,
tike ca tatiye ekaṃ dve honti dutiya-ttike” ti etaṃ sandhāya vuttaṃ.

“*yan tu camh’ evā*” ti idaṃ

¹⁷⁵“antima-rūpa-pākan¹⁷⁶ tu chasu Vehapphalādisū” ti etaṃ sandhāya
vuttaṃ.

“*ham samhī*” ti idaṃ

¹⁷⁷“kāma-sugatiyaṃ yeva mahāpākā pavattare” ti etaṃ sandhāya vuttaṃ.

“*ka-ṭamhi jan*” ti idaṃ

¹⁷⁸“ghāyanādi-ttayaṃ kāme paṭigha-dvayam eva cā” ti etaṃ sandhāya.

“*sa-ṭamhi yan*” ti idaṃ

¹⁷⁹“sattarasesu paṭhamaṃ amalaṃ mānavādisū” ti etaṃ sandhāya.

[Com. 108.]

“*ka-ramhi ghan*” ti idaṃ

¹⁸⁰“ariyāpāya-vajjesu caturādi-phalādikā” ti etaṃ sandhāya.

“*pha-ramhi k’-yan*” ti idaṃ

¹⁸¹“apāyārūpa-vajjesu hāsa-rūpa-subha-kriyā” ti etaṃ sandhāya.

“*la-kkhamhi khan*” ti idaṃ

¹⁸²“apāy’-uddha-ttayaṃ hitvā hot’ ākāsa-subha-kriyan” ti etaṃ sandhāya.

“*va-ramhi ran*” ti idaṃ

¹⁸³“tathāpāy’-uddha dve hitvā viññāṇa-kusala-kriyan” ti etaṃ sandhāya.

¹⁷⁴ Sacc 253.

¹⁷⁵ Sacc 254.

¹⁷⁶ Éd. (Sacc) et Ph^c antimam rūpa-pākan.

¹⁷⁷ Sacc 254.

¹⁷⁸ Sacc 255.

¹⁷⁹ Sacc 255.

¹⁸⁰ Sacc 256.

¹⁸¹ Sacc 256. *apāyaruppavajjesu hāsarūpasubhakkriyā*.

¹⁸² Sacc 257.

¹⁸³ Sacc 257.

“khan tu ma-re” ti idaṃ

¹⁸⁴“bhavaggāpāya-vajjesu ākiñcañña-subha-kriyan” ti etaṃ sandhāya.

“mañ ca ma-re” ti idaṃ

¹⁸⁵“diṭṭhi-kañkhā-yuttā Suddhe vinā sabbāsu bhūmisu” ti etaṃ sandhāya.

“n’-yan tu ta-re” ti idaṃ

¹⁸⁶“anāruppe mano-dhātu dassana-ssava-tīraṇaṃ” ti etaṃ sandhāya.

“g’-yañ ca ta-re” ti idaṃ

¹⁸⁷“amalāni ca tīṇ’ ante bhavagge ca subha-kriyā,
mahākriyā ca hont’ ete teras’ evānapāyisū” ti etaṃ sandhāya.

“na-lamhi bh’-yan” ti idaṃ

¹⁸⁸“voṭṭhabbaṃ kāma-puññañ ca diṭṭhi-hīnaṃ sa-uddhavaṃ¹⁸⁹,
cuddas’ etāni cittāni tiṃsa-bhūmisu jāyare” ti etaṃ sandhāya vuttaṃ.

109. ¹⁹⁰cha-laṃ ka-vaṃ bha-maṃ ī-śaṃ¹⁹¹ ja-vaṃ bha-van tu kāmisu,
jha-laṃ ma-laṃ pa-laṃ Vehapphalādi-tatiye tale.

[109.] *cha-la* sattatiṃsavidhaṃ, *ka-vaṃ* ekacattālīsavidhaṃ, *bha-maṃ* catupaññāsavidhaṃ, *ī-śaṃ* paññāsavidhaṃ, *ja-vaṃ* atṭhacattālīsavidhaṃ, *bha-vaṃ* catucattālīsavidhaṃ cittaṃ *kāmisu* ekādasa-kāma-bhūmisu tṭhittānaṃ duggati-ahetuka-sugati-ahetuka-dvihetuka-tihetuka-puthujjanānaṃ sotāpanna-sakadāgāmi-anāgāmi-arahantānañ ca yathārahaṃ uppajjati, *jha-laṃ* ekūnacattālīsavidhaṃ *ma-laṃ* pañcatīṃsavidhaṃ *pa-laṃ* ekatiṃsavidhaṃ cittaṃ *Vehapphalādi-tatiye tale* Vehapphale

¹⁸⁴ Sacc 258.

¹⁸⁵ Sacc 258.

¹⁸⁶ Sacc 260.

¹⁸⁷ Sacc 259.

¹⁸⁸ Sacc 261. Le vers d est *jāyare tiṃsa bhūmisu* dans l’éd. (Sacc).

¹⁸⁹ P^c et Y^c sa-uddhaccaṃ.

¹⁹⁰ Cf Pb 7. *cha-laṃ ka-vaṃ bha-maṃ ī-śaṃ ja-vaṃ bha-vaṃ kāmisu ca,*
jha-laṃ ma-laṃ pa-laṃ rūpe ruppe bh’-raṃ n’-raṃ m’-y’-uddh’ ekunaṃ.

¹⁹¹ Cf. Vol. III § 5. 7. 3. 1. pour une discussion concernant la présence de *śaṃ*.

ca paṭhama-jjhāna-bhūmi-ttaye ca tatiya-jjhāna-bhūmi-ttaye t̥hitānaṃ tihetuka-
puthujjana-sotāpanna-sakadāgāmi-anāgāmi-arahantānaṃ yathārahaṃ uppajjati.

110. dutiye tu na-bhaṃ cā-gaṃ pha-laṃ Suddhe ma-laṃ ka-li,
catuke tv arūpe cittaṃ kamā ¹⁹²bh'-raṃ n'-raṃ m'-y' uddhekunaṃ.

[110.] *dutiye tu* dutiya-jjhāna-bhūmi-ttaye pana t̥hitānaṃ tesāṃ puggalānaṃ
na-bhaṃ cattāḷisavidhaṃ, *cā-gaṃ* chattimsavidhaṃ, *pha-laṃ* dvattimsavidhaṃ cittaṃ
yathārahaṃ uppajjati, *Suddhe* Suddhāvāsa-pañcake t̥hitānaṃ anāgāmi arahantānaṃ,
ma-laṃ pañcatimsavidhaṃ, *ka-li* ekatimsavidhaṃ cittaṃ yathākkamaṃ uppajjati,
catuke tu arūpe t̥hitānaṃ tihetuka-puthujjana-catu-phalat̥thānaṃ puggalānaṃ *kamā bh'-*
raṃ catuvīsatividhaṃ, *n'-raṃ* vīsatividhaṃ, *m'-yaṃ* paṇṇarasavidhaṃ cittaṃ
uddhekunaṃ uddhaṃ ekūnaṃ uppajjati.

citta-sarūpaṃ pana parato pakīṇṇake Tebhūmmakathāyaṃ¹⁹³ vakkhāmi.

111. ¹⁹⁴acetanāyaṃ paṭhavī aviññāya sukhaṃ dukkhaṃ,
Vessantarassa tejena cha-kkhaṇaṃ sut̥thu kampayī.

[111.] *cha-kkhaṇaṃ* ti sattakkhattuṃ.

vaṇṇa-saṅkhyāṃ navamaṃ.

[Com.] vaṇṇa-saṅkhyā-vaṇṇanā niṭṭhitā

¹⁹² Pb 7d.

¹⁹³ Ph^c tibhūmmakathāyaṃ.

¹⁹⁴ Cf. Cp 124. *acetanāyaṃ paṭhavī, aviññāya sukhaṃ dukkhaṃ,*
āpi dāna-balā mayhaṃ, sattakkhattuṃ pakampatha.

Cette strophe relative au prince Vessantara est reprise de nombreuses fois dans les commentaires et sous-commentaires.

[Chapitre 10. silesaka]

112. yam anekābhidhey' eka-padāyuttam silesakam,
tam tan tu 'neka-bhedam va bhinna-padādi-bhedato.

[112.] ¹⁹⁵*anekābhidheyam* anekatthavantam *eka-padāyutam* anekattha-sādhāraṇattā tulyena sadda-rūpena yuttam *yam* bandham atthi tam *silesakam* nāma, *tan tu tam* pana silesakam *bhinna-padādi-bhedato aneka-bhedam va* hoti ādi-saddena abhinna-pada-bhinna-padādikam saṅgahitam.

113. tiṇaggaṃ khādati bhekaṃ gilati, kāla-pupphito,
nāgo deva-manussānaṃ dhammaṃ deseti kevalam.

[113.] tattha abhinna-pada-silesakan tāva dassetuṃ “*tiṇaggaṃ*” ty ādi vuttam.
nāgo tiṇaggaṃ khādati, nāgo bhekaṃ maṇḍakaṃ *gilati, nāgo kāla-pupphito* hoti, *nāgo deva-manussānaṃ kevalam* asammissam *dhammaṃ deseti. nāga-saddo c' ettha* yathākkammaṃ hatth'-uraga-rukkha-Buddha-saṅkhāta-catukkattha-vācako abhinna-pada-silesa samābhāve t̥hitattā¹⁹⁶.

114. ¹⁹⁷kalyāṇa-dāraṃ kantāraṃ yuddham sabhāya bhaṇituṃ,
a-satthā gantum icchanti bālā pujā na viññuhi.
abhinna-pada-silesa¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Cf; Subodh-aṭ 238, 14–15. *anekābhidheyam eka-padā-yutam ubhayattha-sādhāraṇattā tulyena sadda-rūpena yuttam yam vacanam atthi so silesa nāma.* La VSS-ṭ s'appuie sur cet extrait pour sa glose jusqu'à *tam silesakam nāma.*

¹⁹⁶ Ph^c t̥hitatto.

¹⁹⁷ Cf. Dn 328 et Mhn 141. *kalyāṇamittam kantāraṃ yuddham sabhāyam bhasitum asatthā gantum icchanti mūlḥā te caturo jana.*

¹⁹⁸ B n'indique jamais la nature du procédé.

[114.] ye janā a-satthā kalyāṇa-dāraṃ icchanti, a-satthā kantāraṃ gantum icchanti, a-satthā yuddhaṃ gantum icchanti, a-satthā sabhāya bhāṇitum icchanti, te janā bālā nāma viññuhi pūjā pūjanīyā pasamsaniyā na honti.

a-sattha-saddo c' ettha yathākkamaṃ a-dhana-a-gaṇa-an-āvudha-a-gantha-jana-vācako abhinna-pada-silesa.

115. ¹⁹⁹sāradāmalakābhāso samānīta-parikkhayo,

kumudākara-sambodho pūṇeti janataṃ sudhī.

bhinna-pada-vākya-silesa.

[115.] ²⁰⁰sārado sārada-kāla-sambhuto, amalakābhāso nimmalakābhāso, samānīta-parikkhayo kaṇha-pakkhe sutṭhu kamena²⁰¹ ānīta-parikkhayo. kumudākara-sambodho kumuda-samuha-vikāsano, sudhī cando. janataṃ jana-samuhaṃ pīṇeti. sarade sarada-kāle bhavo sārado. “amalako nimmalo ābhāso assā” ti amalakābhāso, “sammā ānīto parikkhayo kalā-hāni²⁰² anenā” ti samānīta-parikkhayo, kumudānaṃ ākaro samuho kumudākaro, “kumudākarassa sambodho vikāso assā” ti kumudākara-sambodho. “sudhā amataṃ assa²⁰³ atthī” ti sudhī cando athavā.

sāra-do veneyyānaṃ nibbāna-sāra-dāyako. amala-kābhāso nimmala-ketu-mālāya samannāgato. samānīta-parikkhayo samaṃ santim ānītaṃ kilesa-parihāni-saṅkhāta-parikkhayo. ku-mudākara-sambodho ku-saṅkhāta-pathavī-nissitānaṃ janānaṃ pīti-janana-catu-saccāvabodhena samannāgato. su-dhī sundara-pañṇava²⁰⁴ Sammā-sambuddho, janataṃ jana-samuhaṃ pīṇeti. “sāraṃ nibbānaṃ dadāti” ti sāra-do. “kamhi matthake ābhāso kābhāso ketu-mālā ; amalo nimmalo kābhāso ketu-mālā assā” ti amala-kābhāso. “samaṃ vūpasamaṃ ānīto parikkhayo kilesa-sattuto hāni anenā” ti samānīta-parikkhayo. “kuyā pathaviyā nissitānaṃ sattānaṃ mudam pītim

¹⁹⁹ Subodh 290.

²⁰⁰ Cf. Subodh-aṭ 240, 10–241, 3. La VSS-ṭ 115 s'appuie sur cet extrait, mais les arrange différemment et y ajoute certaines données.

²⁰¹ Ph^c kamen'.

²⁰² Pc et M^c kaṇhāni.

²⁰³ P^c ass'.

²⁰⁴ Ph^c -pañño.

karotī” ti ku-mudākaro “kumudākaro sambodho catu-saccāvabodho assā” ti *kumudākara-sambodho*, “su sobhaṇā dhī buddhi assā” ti *su-dhī* Sammā-sambuddho.

ubhaya-pakkhesu padaṃ bhinditvā atthassa yojanato ayaṃ bhinna-padaṃ vākya-silesa nāma.

116. ²⁰⁵andhakāro haro²⁰⁶ hārī samāruḷho mahodayaṃ,
rājate raṃsi-mālī ’yaṃ bhagavā bodhayañ jane.
abhinna-pada-vākya-silesa.

[116.] ²⁰⁷*mahodayaṃ* mahantaṃ udayaṃ pabbataṃ sabbaññu pathavī²⁰⁸-
saṅkhāta-mahābhivuddhiṃ vā, *samāruḷho* sampatto vā, *andha-kāro haro*²⁰⁹ cakkavāḷa-
gabbhe patthata-pakati-ghanandhakārassa ñāṇa-locanassa andha-karaṇato
andhakāro ti vutta-mohassa vā viddhaṃsako, *hārī* ten’ eva manuñño, *raṃsi-mālī*
attano raṃsi-mālāya samannāgato, *jane* pakati-niddāya kilesa-niddāya vā
samannāgate satte, *bodhayaṃ* bodhayanto, *ayaṃ bhagavā* bhaga-saṅkhāta-sirimā²¹⁰
divākaro chahi bhaga-dhammehi sammanāgato Buddho vā *rājate* dippati²¹¹.

“andhakāraṃ pakati-andhakāraṃ mohandhakāraṃ vā harati viddhaṃsetī” ti
andhakāro hāro. ²¹²“etesam o lope” ti suttena majjhe o-kārāgamo yathā
“tapodhanan” ti.

²¹³“mahanto ca so udayo pabbato cā” ti mahodayo ; “mahanto ca so udayo
abbhodayo abhivuddhi cā” ti mahodayo vā. “raṃsīnaṃ mālā raṃsi-mālā sā assa
atthī” ti *raṃsī mālī*. “bhago sirī assa sūriyassa atthī” ti *bhagavā*. “bhago sirī kāma-
payatanādi-ppakāro assa Satthuno atthī” ti Bhagavā Buddho. vuttaṃ hi

²⁰⁵ Subodh 289.

²⁰⁶ *andhakāro haro* est *andhantamaharo* dans l’éd. (Subodh).

²⁰⁷ Subodh-aṭ 239, 8–16.

²⁰⁸ Éd. (Subodh-aṭ) et Ph^c -padavi-.

²⁰⁹ Éd. (Subodh-aṭ) andhatamaharo.

²¹⁰ Le composé ne figure pas dans l’éd. (Subodh-aṭ).

²¹¹ Éd. (Subodh-aṭ) dibbatī.

²¹² Kacc 183.

²¹³ Cf. Subodh-aṭ 239, 17–21. La VSS-ṭ reprend ce passage, qu’elle complète.

²¹⁴“sirī kāmo payutto ca dhammo issariyaṃ yaso,
chahi etehi dhammehi yutto so Bhagavā tato” ti.

dvīsu pakkhesu padānaṃ samānabhāvena ṭhitattā ayaṃ abhinna-pada-vākya-silesa
nāma.

117. ²¹⁵samāhitatta²¹⁶-vinayo ahīna-mada-maddano,
sugato visadam pātu pāṇinaṃ so vināyako.

[117.] ²¹⁷samāhitatta-vinayo sammā āhitāya ṭhapitāya sarīrassa savisaye gatiyā
samannāgato *ahīna-mada-maddano* nāga-rājūnaṃ mada-maddano, *su-gato* pakkha-
vāta-vegena samudda-jalaṃ dvidhā katvā, tasmim̐ anekībhūte²¹⁸ yeva nāga-
bhavanaṃ gantvā, nāge gahetvā gamane samatthattā sundara-gamano, *vi-nāyako*
pakkhīnaṃ nāyako, *so* garuḷa-rājā, *visadam* ghora-visattā visa-dāyakam̐, *pāṇinaṃ* nāga-
lokaṃ, *pātu* ahimsana-vasena pāletu.

²¹⁹attassa sarīrassa vinayo atta-vinayo, samāhito atta-vinayo yassa garuḷassa so
samāhita-atta-vinayo, ahīnaṃ inā sāmīno nāyakā ahinā, ahinānaṃ nāga-rājūnaṃ mado
ahīna-mado “ahīna-madam̐²²⁰ maddatī” ti *ahīna-mada-maddano*. sundaram̐ gataṃ
gamaṇam̐ yassa *so sugato*, vīnaṃ pakkhīnaṃ nāyako *vināyako*.

²²¹athavā *samāhitatta-vinayo* sammā āhitena ṭhapitena citta-damanena samannāgato, *a-*
hīna-mada-maddano a-hinānaṃ uttamānaṃ Baka-brahmādinam̐ pi mada-maddano,
sugato samantabhaddaka-aneka-pakāra-gamano, *vināyako* veneyye vinento *so*
Sammā-sambuddho *pāṇinaṃ* sakala-satta-lokaṃ, *visadam̐* visāradaṃ katvā *pātu*
ahitāpanayana-hitopanayanena rakkhatu.

²¹⁴ La référence n’est pas identifiée. Toutefois, on peut trouver une formalisation voisine dans un texte dont nous ignorons l’auteur et la date, le *Suttavandanā*. Il témoigne d’une source connue des deux auteurs :

issariyaṃ yaso dhammo,
kāmo sirī payattī ti,
bhagyehi chahi sampannaṃ,
vandāmi loka-nāyakaṃ. (Sut-v 24)

²¹⁵ Subodh 291.

²¹⁶ Éd. (Subodh) et Y samāhitatta.

²¹⁷ Subodh-aṭ 241, 21–242, 1. La VSS-ṭ supprime certaines portions du texte.

²¹⁸ P^c et Ph^c anekabhūte-.

²¹⁹ Subodh-pt 241, 13–17. La VSS-ṭ s’appuie sur ce passage sans en reprendre tous les éléments.

²²⁰ Y^c ahinānaṃ madam̐.

²²¹ Subodh-aṭ 241, 21–242, 3. La VSS-ṭ place ici les sections supprimées précédemment.

²²²attassa cittassa vinayo damanaṃ atta-vinayo, samāhito atta-vinayo yassa Tathāgatassa so samāhitatta-vinayo, hīnehi aññe ahīnā uttamā, ahinānaṃ uttamānaṃ mado ahīna-mado, taṃ “maddatī” ti *ahīna-mada-maddano*, veneyya-jane vinetī ti *vināyako*. imasmiṃ pakkhe “visadan” ti kriyāvisesanaṃ.

ubhaya-pakkhesu “ahīnamadamaddano” icc’ ādikehi bhinnehi “samāhitatta-vinayo” icc’ ādikehi abhinnehi padehi samānnāgatattā ayaṃ bhinnābhinna-pada-vākya-silesa nāma.

silesakaṃ dasamaṃ.

[Com.] silesaka-vaṇṇanā niṭṭhitā.

²²² Cf. Subodh-aṭ 242, 3–10. La VSS-ṭ reprend l’ensemble dans un ordre différent, et modifie certains contenus.

[Chapitre 11. ādi-padottara]

118. bandhassa ādi-pādamhi uttaraṃ yassa saṅghitaṃ,
“ādi-pādottaraṃ” ty etaṃ viññeyyaṃ bandha-viññunā.

[118.] *yassa bandhassa ādi-pādamhi saṅghitaṃ uttaraṃ visajjanaṃ hoti, etaṃ bandhaṃ bandha-viññunā “ādi-pādottaraṃ” iti viññeyyaṃ.*

119. bhū 'dakaṃ vāyu yatindo kā satte dharaṇiṃ ca kaṃ,
dhāreti ko jalaṃ sīlaṃ ko ko dasa-balaṃ vada.

[119.] – *kā satte dhāreti ? (pucchā) – bhū pathavi satte dhāreti. (visajjanaṃ)*
– *kaṃ dharaṇiṃ ca dhāreti ? – udakaṃ.*
– *ko jalaṃ dhāreti ? – vāyu.*
– *ko sīlaṃ dhāreti ? – yati pabbajito.*
– *ko dasa-balaṃ dhāreti ? – tvaṃ vada yatindo yati-rājā Sammā-sambuddho dasa-balaṃ dhāreti.*

120. thi niraṃ sā dhūmo pāpaṃ kā-r-isīnaṃ kaṃ aggīnaṃ,
ko 'jānaṃ ko ravindūnaṃ kaṃ malaṃ puñña-cetaso.

[120.] – *kā isīnaṃ pabbajitānaṃ ari ? – thi itthi.*
– *kaṃ aggīnaṃ ari ? – niraṃ udakaṃ.*
– *ko ajānaṃ ari ? – sā sunakho.*
– *ko ravindūnaṃ suriya-candānaṃ ari ? – dhūmo.*
– *kaṃ puñña-cetaso kusala-cittassa malaṃ hoti ? – pāpaṃ lobha-macchariyādi-akusalaṃ.*

ādi-pādottaraṃ ekādasamaṃ.

[Com.] ādi-pādottara-vaṇṇanā niṭṭhitā.

[Chapitre 12. majjha-padottara]

121. bandhassa majjha-pādamhi uttaram yassa saṅghitaṃ,
“majjha-pādottaran” ty etaṃ viññeyyaṃ bandha-viññunā.

[121.] *yassa bandhassa majjha-pādamhi saṅghitaṃ uttaram hoti, etaṃ bandhaṃ bandha-viññunā “majjha-pādottaram” iti viññeyyaṃ.*

122. pajambujaṃ vikāsi ko bhākar’-uttama-nāyako,
sita-ramṣī varo nātho kumudaṃ ko pabodhayi.

[122.] – *ko pajambujaṃ vikāsi bodhetabba-satta-padumaṃ vikāsesi ? (pucchā) – bhākar’-uttama-nāyako suriyottama-Sammā-sambuddho pajambujaṃ vikāsi. (visajjanam)*

– *ko kumudaṃ bodhetabba-jana-kumudaṃ pabodhayi vikāsayi ? – sita-ramṣi varo candottamo nātho.*

123. ²²³kamalaṃ ko kumudaṃ ko narapaṃ ko pabodhayi,
ravindu paṇḍito nātho tāresi ko bhava-ttayaṃ.

[123.] – *ko kamalaṃ pabodhayi ? – ravi suriyo.*

– *ko kumudaṃ pabodhayi ? – indu cando.*

– *ko narapaṃ rājānaṃ pabodhayi ? – paṇḍito.*

– *ko bhava-ttayaṃ tāresi ? – nātho.*

majjha-pādottaraṃ dvādasamaṃ.

[Com.] majjha-pādottara-vaṇṇanā niṭṭhitā.

²²³ Cf. Ndd 253. *kumudaṃ ko pabodhayi, nātho ravindu paṇḍito; kamalaṃ ko kumudaṃ ko, narapaṃ ko pabodhayi.*

[Chapitre 13. anta-padottara]

124. bandhassa anta-pādamhi uttaraṃ yassa saṅghitaṃ,
“anta-pādottaraṃ” ty etaṃ viññeyyaṃ bandha-viññunā.

[124.] *yassa bandhassa anta-pādamhi saṅghitaṃ uttaraṃ visajjanam hoti, etaṃ bandhaṃ bandha-viññunā “anta-pādottaraṃ” iti viññeyyaṃ.*

125. sīlaṃ ko pāti ko pāti kuṃ kuyā ko susundaro,
ko bodheti pajambujaṃ yati rājā ravissaro.

[125.] – *ko sīlaṃ pāti rakkhati ? – yati pabbajito.*

– *ko kuṃ pathaviṃ pāti rakkhati ? – rājā.*

– *ko kuyā pathaviyā susundaro atisobhaṇo ? – ravi.*

– *ko pajambujaṃ bodhetabba-jana-kamalaṃ bodheti ? – ravissaro suriyassa issaro Bhagavā.*

126. ko kañjaṃ sāmikaṃ kā ko bodhety aṭṭha-catu-jane,
sabhākko ko bhavakko ko ravi rājā kav'-uttaro.

[126.] – *ko kañjaṃ padumaṃ bodheti ? – ravi suriyo.*

– *kā sāmikaṃ bodheti ? – rāja-sampatti²²⁴.*

– *ko aṭṭha-catu-jane dvattiṃsa-jane bodheti ? – ravi-rājā indo.*

– *ko sabhākko sabhāyaṃ suriya-sadiso hoti ? – kavi paṇḍito.*

– *ko bhāvakko bhāva-ttaye pākaṭo suriya-sadiso hoti ? – kav'-uttaro kavīnaṃ uttamo Bhagavā.*

²²⁴ Il faut probablement prendre *rāja-sampatti* comme un composé pour qu'il s'accorde avec *kā* au féminin.

127. kaṃ saraṃ maṇḍitaṃ kaṃ kaṃ ko kañjaṃ narapañ ca ko,
ti-bhūmaṃ ko narānaṃ ko kañj' aḷi kavi-bhūpati.

[127.] – *kaṃ katamaṃ saraṃ maṇḍitaṃ*²²⁵? – *kaṃ udakaṃ.*

– *kaṃ katamaṃ kaṃ udakaṃ maṇḍitaṃ* ? – *kañjaṃ padumaṃ.*

– *ko kañjaṃ padumaṃ maṇḍito* ? – *aḷi bhamaro.*

– *ko narapañ ca rājānaṃ maṇḍito* ? – *kavi.*

– *ko ti-bhūmaṃ*²²⁶ *ti-bhavānaṃ maṇḍito* ? – *vibhū Bhagavā.*

– *ko narānaṃ maṇḍito* ? – *bhūpati rājā.*

128. ko khe dhamme ca kā ko c' abbhantare yāti ko 'ṇṇataṃ,
k' oṇataṃ ko aghantaṃ ko vī dhi māna-raho-'rahā.

[128.] – *ko khe ākāse yāti* ? – *vī sakuṇo.*

– *kā dhamme yāti* ? – *dhi paññā.*

– *ko ca abbhantare antarikkhe*²²⁷ *yāti* ? – *mā cando.*

– *ko uṇṇataṃ yāti* ? – *māno.*

– *ko oṇataṃ yāti* ? – *māna-raho māna-rahito.*

– *ko aghaṃ dukkhaṃ yāti* ? – *raho sokī.*

– *ko aghantaṃ dukkhass' antaṃ yāti* ? – *arahā.*

antapādottaraṃ terasamaṃ.

[Com.] anta-pādottara-vaṇṇanā niṭṭhitā.

²²⁵ La forme *maṇḍitaṃ* est innatendue syntaxiquement, on attendrait plutôt un verbe transitif. *maṇḍitaṃ* semble être compris comme un substantif (« qui est l'ornement de... »). Idem pour *maṇḍito* par la suite.

²²⁶ Il y a un problème de transmission du texte puisque P^c, Ph^c et Y^c écrivent *-bhūnaṃ*, que l'on trouve également dans Cha et Y.

²²⁷ Il faut probablement lire *antarikkhe*, puisque les manuscrits consultés écrivent Y^c sikkhe, P^c antasikkhe, Ph^c antalikkhe, le composé ne figure pas dans Pp^c.

[Chapitre 14. pañha-samottara]

129. vuccati uttaram yattha pañhena sama-sūtikaṃ,
“pañha-samottaran” ty etaṃ viññeyyaṃ bandha-viññunā.

[129.] *yattha bandhe pañhena sama-sutikaṃ uttaram vuccati, etaṃ bandhaṃ bandha-viññunā "pañha-samottaram" iti viññeyyaṃ.*

130. ²²⁸dehīnaṃ ko kaṃ icchanto kuyā nihacca jāṇukaṃ²²⁹,
kasmim katvā 'ñjaliṃ nāthaṃ yācati dhammam īrituṃ.

[130.] *ko katamo dehīnaṃ sattānaṃ kaṃ katamaṃ icchanto, kuyā pathaviyā²³⁰ jāṇukaṃ nihacca nihantvā ghattetvā, kasmim katarasmim añjali kara-pūjaṃ katvā, dhammam īrituṃ dhammaṃ desetū desāpetū nāthaṃ yācati, pucchā.*

ko Sahampati²³¹-nāmako brahmā dehinaṃ kaṃ sukhaṃ icchanto, kuyā pathaviyā jāṇukaṃ nihacca, kasmim attano sīse añjaliṃ dasa-nakha-samujjalaṃ kara-pūjaṃ katvā paggahetvā dhammam īrituṃ nāthaṃ yācati, vissajjanaṃ.

131. kaṃ khā sītaṃ pati kasmim kaṃ khenāpī na passati,
kaṃ khaṃ karoti ko loke kaṃ khe vindati ko sadā.

[131.] – *kaṃ katamaṃ sītaṃ khā ākāsato kasmim katarasmim pati ? (pucchā) – kaṃ vassodakaṃ sītaṃ khā ākāsato kasmim udake pati, (vissajjanaṃ)*

²²⁸ La strophe se réfère à la requête faite par Sakka au Buddha, exposée dans le *Brahmāyācana-sutta* du *Samyutta-nikāya* : *atha kho brahmā sahampati ekamsaṃ uttarāsaṅgaṃ karitvā dakkhiṇa-jāṇu-maṇḍalaṃ pathaviyaṃ nihantvā yena bhagavā ten' añjaliṃ paṇāmetvā bhagavantaṃ etad avoca – “desetu, bhante, bhagavā dhammaṃ, desetu sugato dhammaṃ [...].* On trouve celle-ci sous une forme versifiée dans Jin 291 :

*gantvā mahītale jānuṃ, nihacca sirasañjaliṃ
paggayha bhagavā dhammaṃ, desetū iti ādinā.*

²²⁹ Cha et Y jānukaṃ.

²³⁰ Ph^c kataratthāne. Pp^c kataratthāne.

²³¹ P^c sahapati-. Ph^c sahapati.

– jano *kaṃ* katamaṃ *khenāpi* ākāsenāpi²³² *na passati* ? – jano *kaṃ* vātaṃ *khenāpi* *na passati*.

– *ko loke kaṃ khaṃ* suññaṃ *karoti* ? – *ko vāto loke kaṃ udakaṃ khaṃ* suññaṃ *karoti*.

– *ko sadā khe* ākāse *kaṃ vindati* *labhati* ? – *ko brahmā sadā khe kaṃ sukhaṃ vindati*.

132. ko *kaṃ* *seneti* ko *kantaṃ* ko *kaṃ* *thambheti* *kun-dharaṃ*,
kaṃ *ver' icchati* *saṅgāme* *kaṃ* *icch' ejā* *ku-kantare*.

[132.] – *ko* *katamo* *ko kantaṃ* *kataraṃ* *katara-pariyantaṃ* *kaṃ* *katamaṃ* *seneti* *bandhati* ? – *ko vāto ko-kantaṃ* *upari-hetthā* *ca* *brahma-jala-pariyantaṃ* *kaṃ* *udakaṃ* *seneti*.

– *ko kun-dharaṃ kaṃ thambheti* *dhareti* ? – *ko vāto kun-dharaṃ* *pathavi-dharaṃ* *kaṃ* *udakaṃ* *thambheti* *dhareti*.

– *veri paccatthiko saṅgāme kaṃ icchati* ? – *veri saṅgāme kaṃ arīnaṃ sīsaṃ icchati*.

– *ejā taṇhā ku-kantare kaṃ katamaṃ icche icchati* ? – *ejā taṇhā ku-k'-antare* *pathavi-* *brahma-loka-antare kaṃ sukhaṃ icche icchati*.

133. ²³³*uṇhakāle* *kaṃ* *icchanti*, *kaṃ* *icchanti* *pipāsītā*,
paccāmittā *kaṃ* *icchanti*, *kaṃ* *icchanti* *dukkhaṭṭitā*.

[133.] – *janā uṇha-kāle kaṃ katamaṃ icchanti* ? – *uṇha-kāle kaṃ vātaṃ icchanti*.

– *pipāsītā kaṃ icchanti* ? – *kaṃ* *udakaṃ icchanti*.

– *paccāmittā kaṃ icchanti* ? – *kaṃ sīsaṃ icchanti*.

– *dukkhaṭṭitā janā kaṃ icchanti* ? – *kaṃ* *sukhaṃ icchanti*.

²³² P^c ākāsenā pi.

²³³ Sadd 281, 23–25.

134. ²³⁴k'-āyassa kassa ko āyo ko nātho kassa bhūtale,
kassa kaṃ jhāna-jaṃ sātamaṃ kassa' aṅgesu ca kaṃ varam²³⁵.

[134.] – ko k'-āyassa ku āyassa kassa āyo patitṭhāna-bhūto ? – ko vāto k'-āyassa
kuyā pathaviyā āyassa patitṭhāna-bhūtassa kassa udakassa āyo patitṭhāna-bhūto.

– ko bhū-tale pathavi-tale kassa nātho ? – ko attā bhū-tale kassa attano nātho.

²³⁶“attā hi attano nātho, ko hi nātho paro siyā” ti hi vuttaṃ.

– kañ jhāna-jaṃ kassa sātamaṃ ? – kaṃ sukhaṃ jhāna-jaṃ kassa brahmano sātamaṃ.

– kassa aṅgesu kaṃ varam²³⁷ seṭṭham ? – kassa attano aṅgesu kaṃ sīsam varam²³⁸ seṭṭham.

pañhasamottaram²³⁹ cuddasamaṃ.

[Com.] pañhāsamottara-vaṇṇanā niṭṭhitā.

²³⁴ Sadd 281, 25–26.

²³⁵ Éd. (Sadd) et C et Cha param.

²³⁶ Dhp 160ab.

²³⁷ Ph^c param.

²³⁸ Ph^c param. Le terme *varam* correspond mieux avec la glose *seṭṭham*.

²³⁹ P^c et Ph^c yattha bandhetu pañhasamottaram.

[Chapitre 15. saddatthaka]

135. saddo yeva padattho tu yattha bandhe padassito,
“saddatthakan” ti viññeyyaṃ taṃ bandhaṃ bandha-dassinā.

[135.] *yattha bandhe tu saddo yeva padattho iti padassito taṃ bandhaṃ bandha-dassinā paṇḍitena “saddatthakaṃ” iti viññeyyaṃ.*

136. itthī gacchati ty ādīsu itthī ti ca²⁴⁰ puriso ti ca,
brāhmaṇo ti ca icc’ ādi padaṃ²⁴¹ kattu-nidassanaṃ.

137. puñjaṃ²⁴² konto maṇḍāmāli²⁴³ maramañcā²⁴⁴ anappami,
bālo manniññā hīnaññā²⁴⁵ tīsūti²⁴⁶ vāvata²⁴⁷ sahu²⁴⁸.

138. vo²⁴⁹ ve lolemaramañcā²⁵⁰ mañcā²⁵¹ puñjaṃ²⁵² duggāpara²⁵³,
bālo mara-mara-mañcā²⁵⁴ sumāsūti²⁵⁵ satā²⁵⁶ sahu²⁵⁷.

139. kāmātittaṃ komātittaṃ mārā-mārā²⁵⁸ tikā tiko²⁵⁹,
taṃ tittāko²⁶⁰ ko jettāko²⁶¹ ko jettā²⁶² se suhallatā²⁶³.

²⁴⁰ Ne figure pas dans P et C et Cha et Ph et Y.

²⁴¹ P pada.

²⁴² Y puññaṃ.

²⁴³ Cha et P maṇḍamāri. C et Ph maṇḍāmāri. Pp maṇḍamāri. Y maṇḍanāri.

²⁴⁴ Cha marimaññā. C maramaññā. Y narapañcā.

²⁴⁵ Cha himaññā. C et P himañcā. Pp himmañcā. Y hipañcā.

²⁴⁶ C tīsūma timrāva. Pp tīsuti. Y tisuta.

²⁴⁷ C ?tā. P rāvattā. Cha et Y rāvattā. Pp vāvattā.

²⁴⁸ Cha et P sahū. Y lahu.

²⁴⁹ P ro. Y te.

²⁵⁰ Cha lolemāmarimaññā. P lparimaramañcā. Pp loleparamañcā. Y heloparamañcā.

²⁵¹ Cha maññā. Y pañcā.

²⁵² Y puñca.

²⁵³ C duggacamara. Cha et P et Pp duggammara. Y duggampara.

²⁵⁴ Cha maraparamaññā. P maramañcā. Y paramaramañcā.

²⁵⁵ Cha sūmāsūti. C samāsati.

²⁵⁶ Y sabhā.

²⁵⁷ Cha et P et Pp sahū.

²⁵⁸ Y -māro.

²⁵⁹ P ko. Y thiko.

²⁶⁰ Y taṃkitā.

[136.-139.] *itthī gacchati ty ādisu, itthī gacchati puriso gacchati brahmaṇo gacchati ty ādi*²⁶⁴ *payoge*²⁶⁵. “*itthī*²⁶⁶” iti ca “*puriso*” iti ca “*brāhmaṇo*²⁶⁷” iti ca *icc’ ādi*²⁶⁸-*padam kattu*²⁶⁹-*nidassanam*.

*padattha-vipariyesa-kārinā*²⁷⁰ iti *saddena*²⁷¹ *yutto sadda-ppayogo sadda-padatthako nāma hoti, ses’-udāharaṇam suviññeyyam*²⁷².

saddatthakaṃ pannarasamaṃ.

[Com.] saddatthaka-vaṇṇanā niṭṭhitā.

²⁶¹ P jittāko. Pp jetāko.

²⁶² Pp jetā.

²⁶³ C suhallagā. Cha svahallatā. P suhalutā. Pp sūhallaṭṭā. Y suhallāṅgā.

²⁶⁴ Ph^c ādisu.

²⁶⁵ Ph^c et Y^c payogesū.

²⁶⁶ Ne figure pas dans Y^c.

²⁶⁷ Les différents manuscrits écrivent *brahmaṇo*.

²⁶⁸ Ph^c ādam.

²⁶⁹ Y^c katthu-.

²⁷⁰ Y^c kārino.

²⁷¹ Ph^c sadenana.

²⁷² Y^c viññeyyam.

[Chapitre 16. guḷha-padatthaka]

140. yattha guḷho padattho tu siliṭṭha-pada-sandhinā,
guḷha-padatthakaṃ ñeyyaṃ taṃ bandhaṃ bandha-dassinā.

[140.] *yattha tu bandhe siliṭṭha-pada-sandhinā guḷho līno apākaṭo padattho hoti taṃ bandhaṃ bandha-dassinā paṇḍitena “guḷha-padatthakaṃ” iti viññeyyaṃ.*

141. yādhara-rāda-jāt’-akkho ekakkanvaya-jo bhūvi,
adharaṃ dharamāno va sāvātāvani-jaṃ pajam.

[141.] *yo adhara-ārada-jāt’-akkho oṭṭha-dantaja-nāmo, bhūvi pathaviyaṃ ekakkanvaya-jo asadisa-suriya-vaṃsa-jāto. so adharaṃ adharanto atitṭhanto dharamāno va titṭhamāno viya avani-jaṃ pajam pathavi-jātam pathavi-nissitam sakala-satta-lokaṃ avatu pāletu.*

142. thī vasīn’ āri rāgena sikhin’ āri niraṃ rasā,
go-mā ’ri vanado channā ’dhīrān’ āri a-dhī rasā.

[142.] *thī itthi vasīnaṃ pabbajitānaṃ rāgena rāga-hetunā ari, niraṃ udakaṃ sikhīnaṃ agginaṃ rasā kiccena ari, vanado megho channā chādanato go-mā ’ri suriya-candānaṃ ari, a-dhī bālo dhīrānaṃ paṇḍitānaṃ rasā kiccena ari.*

143. ²⁷³mahā-rāja m’ ah’ ārāja mahā-rāja mam’ ev’ ahi,
n’ etassa iti vatvāna dve janā kalahaṃ karuṃ.

[143.] ²⁷⁴“mahā-rāja m’ ah’ ārāja” iti paṭhama-pādassa ādi-padam ālapanam. dutiya-pade “me ahi, m’ ahi” ti chedo ²⁷⁵“puttā me atthi, puttā m’ atthī” ti viya, “m’

²⁷³ Sadd 346, 21–22.

ahi arāja, m' ah' arāja" iti ca chedo "yo pi ayam, ²⁷⁶yo p' āyan" ti viya. ettha arāja-saddo ākhyāta-parokkhā-vibhattiko daṭṭhabbo, "arāja virocāti" ti attho. dutiya-pāde pi "mahā-rājā" ti padaṃ ālapanam eva.

ayam pana gāthāya piṇḍattho : "mahā-rāja me ahi arāja virocā, mahā-rāja mama eva ahi arāja virocā na etassa iti vatvāna dve ahi-kuṇḍikā²⁷⁷ janā kalaham karuṃ karimsū" ti.

144. dameyy' ādo va s' attānaṃ maññeyy' aññaṃ 'nusāsituṃ,
s' attān' agge paveseyya y' assa paraṃ 'nusāsako.

[144.] "dameyy' ādo" ty ādimhi "dameyya ādo vaso attānaṃ maññeyyo aññaṃ anusāsituṃ so attānaṃ agge yo assa paraṃ anusāsako" ti chedo.

yo puggalo aññaṃ anusāsituṃ maññeyya so ādo va paṭhamam eva attānaṃ dameyya. yo paraṃ anusāsako anusāsitukāmo assa bhavēyya so attānaṃ agge silādi-setṭha-guṇe paveseyyā ti yojanā.

guḥhapadatthakaṃ soḷasamaṃ.

[Com.] guḥha-padatthaka-vaṇṇanā niṭṭhitā.

²⁷⁴ Cf. Sadd 346, 23–30. La VSS-ṭ agence différemment cette section et modifie certains éléments.

²⁷⁵ Dhp 62ab.

²⁷⁶ J VI 226, 15.

²⁷⁷ P^c et Pp^c -guṇṭhikā. Le PED souligne la difficulté à donner une étymologie fiable du composé. On trouve ainsi diverses orthographes : ahi-guṇṭhika, °-guṇḍika, °-guṇṭika, °-kuṇḍikā, °-tuṇḍika.

[Chapitre 17. paheli]

145. pahelēti yati-pote yattha kavissaro varo,
tam-mati-visadatthāya “paheli” iti sā matā.

[145.] *varo kavissaro yattha bandha-jātiyaṃ yattha vā yāya bandha-jātiyā yati-pote pahelheti* uppaṇḍeti parihāsaṃ karoti, *tam mati-visadatthāya* tesam yati-potānaṃ paññā-visada-bhāvāya sā bandha-jāti “paheli” iti matā kathitā jānitabbā vā.

146. ²⁷⁸yāte dutiyan nilayaṃ garumhi²⁷⁹ saka-gehato,
pāpuṇeyyāma niyataṃ sukham ajjhayanādinā.

[146.] ²⁸⁰*garumhi ācariye, saka-gehato attano vāsāgārato dutiyan nilayaṃ* dutiyaṃ gharaṃ *yāte gate sati, niyataṃ ekantena, ajjhayanādinā* uggahaṇādinā, *sukhaṃ pāpuṇeyyāmā* ti ayam an-icchitatto.

garumhi surācariye, saka-gehato attano jāta-rāsito, dutiyan nilayaṃ dutiya-rāsiṃ, *yāte gate sati anukulattā, niyataṃ pi ekantena, ajjhayanādinā* uggahaṇādinā, *sukhaṃ mānasikaṃ sukhaṃ, no ce sukha-kāraṇaṃ bandha-parisampatti²⁸¹ pāpuṇeyyāmā* ’ti icchitatto ’yaṃ.

ettha ajjhayana-sadda-sannidhānena payutta-garu²⁸²-saddassa ācariyattha-vācakatte pi icchitatha-gopanaṭṭhaṃ payuttattā aduṭṭho ti.

²⁷⁸ Subodh 112.

²⁷⁹ Éd. (Subodh) gurumhi.

²⁸⁰ Cf. Subodh-aṭ 117, 13–20. A l’exception de certains énoncés, la VSS-ṭ reprend les éléments de cette glose en agençant différemment l’ensemble.

²⁸¹ Éd. (Subodh-aṭ) -parisamattim. Ph^c -parisampattim.

²⁸² Éd. (Subodh-aṭ) -guru-.

147. rathena sāgaram yanti nāv' āruyhanti pabbataṃ,
pāpena sugatiṃ yanti puññaena yanti duggatiṃ.

[147.] janā nāvāya sāgaram yanti gacchanti, rathena pabbataṃ āruyhanti, puññaena sugatiṃ, yanti, pāpena duggatiṃ yanti.

148. a. ekūnavīsati nārī nahānāya nadim gatā,
tāsv ekaṃ kumbhīlo gaṇhi vīsati gharam āgatā.
b. ekū na vīsati nārī nahānāya nadim gatā,
tāsv ekaṃ kumbhīlo gaṇhi vīsati gharam āgatā.

[148.] vīsati nārī nahānāya ṇhān'²⁸³ attham nadī gatā, tāsu nārisu ekaṃ nārī kumbhīlo gaṇhi, ekūnavīsati nārī gharam āgatā.

149. ²⁸⁴porāṇācariyeh' esā paheli pana soḷasa
samāgatādi niddiṭṭhā, tatr' idaṃ lakkhaṇaṃ matam :

[149.] ayam ukkantā nāma pahelikā “bahu-guṇe” ty ādinā āvi-bhavissati esā paheli pana samāgatādi soḷasa porāṇācariyehi niddiṭṭhā. tatra pahelikāsu idaṃ lakkhaṇaṃ amhehi paṇḍitehi vā matam jānitabbaṃ.

150. ²⁸⁵samāgatā nāma siyā gulhatthā pada-sandhinā,
vañcitā 'ññattha-rūhena yattha saddena vañcanā.

[150.] ²⁸⁶pada-sandhinā padānaṃ sandhānato, gulhatthā apākaṭatthā pahelikā, samāgatā nāma siyā.

²⁸³ Pp^c nhān'.

²⁸⁴ Cf. Subodh-ṭṭ 54, 2–3. pahelikā pana pubbācariyehi soḷasa niddiṭṭhā samāgatāvañcitādikā. tath' idaṃ lakkhaṇaṃ.

²⁸⁵ Subodh-ṭṭ 54, 4–5 ; Subodh-aṭ 56, 10–11.

²⁸⁶ Subodh-aṭ 56, 26–27.

²⁸⁷yattha paheḷikāyaṃ, aññattha ruḷhena saddena aññasmiṃ atthe pasiddhena ruḷhi-saddena vañcanā hoti, sā vañcitā nāma siyā.

151. ²⁸⁸ukkantā 'tibyāvahita-ppayogā moha-kārinī,
siyā pamussitā yassā dubbodhatthā padāvali.

[151.] ²⁸⁹atibyāvahita-ppayogā atisayena antarita-payujjamāna-pada-yuttā tato²⁹⁰
yeva, moha-kārinī sammoha-kārikā paheḷikā, ukkantā nāma.

yassā paheḷikāya padāvali pada-panti dubbodhatthā duranubodhābhidheyā hoti²⁹¹, sā
pamussitā nāma siyā.

152. ²⁹²samāna-rūpā 'mukhyatthāropāhita-padā siyā,
pharusā paccayādīhi jāta-saddā kathañci pi.

[152.] ²⁹³amukhyatthāropāhita-padā appadhānatthe mukhyattha-ppakāsaka-saddānaṃ kiñci sādhammaṃ²⁹⁴ nissāya āropanato upatṭhita-pada-yuttā paheḷikā²⁹⁵,
samāna-rūpā nāmā siyā.

paccayādīhi paccayādesādīhi, kathañci pi yena kena ci pakārena jāta-saddā nipphanna-saddā, paheḷikā pharusā nāma.

153. ²⁹⁶sañkhyātā nāma sañkhyānaṃ yattha byāmoha-kāraṇaṃ,
aññathābhāsate yattha vākyattho sā pakappitā.

²⁸⁷ Subodh-aṭ 56, 29–57, 2.

²⁸⁸ Subodh-pt 54, 6–7 ; Subodh-aṭ 56, 12–13.

²⁸⁹ Subodh-aṭ 57, 3–6.

²⁹⁰ Toutes les manuscrits consultés mentionnent *gato*. Nous suivons toutefois l'éd. (Subodh-aṭ) *tato*.

²⁹¹ Ne figure pas dans l'éd. (Subodh-aṭ).

²⁹² Subodh-pt 54, 8–9 ; Subodh-aṭ 56, 14–15.

²⁹³ Subodh-aṭ 57, 7–10.

²⁹⁴ Est une variante pour *sadhammaṃ* dans l'éd. (Subodh-aṭ).

²⁹⁵ Ne figure pas dans l'éd. (Subodh-aṭ).

²⁹⁶ Subodh-pt 54, 10–11 ; Subodh-aṭ 56, 16–17.

[153.] ²⁹⁷*yattha*²⁹⁸ *yassaṃ paheḷikāyaṃ saṅkhyānaṃ gaṇanaṃ*²⁹⁹ *byāmoha-kāraṇaṃ*
hoti *sā*³⁰⁰ *saṅkhyātā nāma* siyā.

yattha *yassaṃ paheḷikāyaṃ vākyattho samudāyattho aññathā* aññena *pakārena ābhāsate*
viññāyate sā pakappitā nāma.

154. ³⁰¹*sā nāmantarikā*³⁰² *yassā nāme nānattha-kappanā*,
nibhūtā 'vaṭṭhitāññatthā *tulyattha-suti-hetuto*.

[154.] ³⁰³*yassā paheḷikāya nāme payuttābhidhāṇe nānattha-kappanā*³⁰⁴ *sambhavati*
sā nāmantarikā nāma.

*tulyattha-suti-hetuto samānattha-saddānaṃ payoga-hetuto yā paheḷikā*³⁰⁵,
*avaṭṭhitāññatthā*³⁰⁶ *hoti, sā nibhūtā nāma*.

155. ³⁰⁷*samāna-saddā sā iṭṭha-sadda-pariyāya-sādhitā*,
sammūḷhā mūḷhatāy' *eva niddiṭṭhatthā pi sādhukaṃ*.

[155.] ³⁰⁸*yā paheḷikā iṭṭha-sadda-pariyāya-sādhitā icchita-saddassa* *vevacanehi*
nippḥādītā hoti, sā samāna-saddā nāma.

*sādhukaṃ niddiṭṭhatthā pi dassitattha-yuttā pi eva*³⁰⁹ *yā paheḷikā mūḷhatāya sammoha-*
*bhāvatthaṃ bhavati*³¹⁰ *sā sammūḷhā nāma*.

²⁹⁷ Subodh-aṭ 57, 11–14.

²⁹⁸ Erreur dans l'éd. (Subodh-aṭ) tattha.

²⁹⁹ Éd. (Subodh-aṭ) gaṇanaṃ vuttaṃ api.

³⁰⁰ Éd. (Subodh-aṭ) sā paheḷikā.

³⁰¹ Subodh-pt 54, 12–13 ; Subodh-aṭ 56, 18–19.

³⁰² B et P et Pp nāmantaritā. Idem dans la VSS-ṭ pour P^c et Pp^c.

³⁰³ Subodh-aṭ 57, 15–18.

³⁰⁴ Éd. (Subodh-aṭ) nānattha-kappanā vividhābhidheyya-kappanā.

³⁰⁵ Cette glose est *samānattha-saddānaṃ payog-hetuyā* dans éd. (Subodh-aṭ).

³⁰⁶ Éd. (Subodh-aṭ) *avaṭṭhitāññatthā patitṭhita-aññatthā*.

³⁰⁷ Subodh-pt 54, 14–15 ; Subodh-aṭ 56, 20–21.

³⁰⁸ Subodh-aṭ 57, 19–22.

³⁰⁹ Se trouve à la suite de *mūḷhatāya* dans l'éd. (Subodh-aṭ).

³¹⁰ Éd. (Subodh-aṭ) *eva bhavati*.

156. ³¹¹yassā sambandha-bāhullā³¹² nāmaṃ sā pārihārikī,
ekacchannā bhave byañjyādheyyaṃ³¹³ nissaya-gopanā.

[156.] ³¹⁴yassā pahlīkāya viracane nāmaṃ³¹⁵ dassiyamānaṃ nāmaṃ sambandha-
bāhullā sambandhassa bāhulla³¹⁶-bhāvato bhavati, sā pārihārikī nāma.

yassā pahlīkāya ādheyyaṃ byañjya³¹⁷ pakāsetvā nissaya-gopanā ādhāra-gutti bhavati, sā
ekacchannā nāma bhavē³¹⁸.

157. ³¹⁹sā bhavē ubhayacchannā yassā ubhaya-gopanā,
saṅkiṇṇā nāma sā yassā nānā-lakkhaṇa-saṅkaro³²⁰.

[157.] ³²¹yassā pahlīkāya³²² ubhaya-gopanaṃ ubhinnaṃ ādhārādheyyānaṃ
gopanaṃ³²³ bhavati, sā ubhayacchannā nāma bhavē.

yassā pahlīkāya³²⁴ nānā-lakkhaṇa-saṅkaro samāgatādi-nānāvidha-lakkhaṇānaṃ
saṅkaro hoti, sā saṅkiṇṇā nāma siyā.

idāni samāgatādīnaṃ lakkhiyaṃ dassetaṃ³²⁵.

158. ³²⁶pabhav-ānata-vitthinnā tav' āṇā mahatī satī,
cirāya jayatan nātha pahūta-phala-sādhīnī ti
ayaṃ samāgatā.

³¹¹ Subodh-ṭ 54, 16–17 ; Subodh-aṭ 56, 22–23.

³¹² Éd. (Subodh-pt, Subodh-aṭ) -bāhulyā. Idem dans la VSS-ṭ.

³¹³ B et P et Ph et Cha byajjhāddheyyaṃ.

³¹⁴ Subodh-aṭ 57, 23–26.

³¹⁵ Ne figure dans aucun manuscrit.

³¹⁶ Éd. (Subodh-aṭ) bahula.

³¹⁷ P^c byajjhaṃ. Ph^c byajjha.

³¹⁸ Ne figure pas dans l'éd. (Subodh-aṭ).

³¹⁹ Subodh-pt 54, 18–19 ; Subodh-aṭ 56, 24–25.

³²⁰ Ph et Cha -saṅkaro ti.

³²¹ Subodh-aṭ 57, 27–30.

³²² Éd. (Subodh-pt) payoge.

³²³ Éd. (Subodh-pt) gopana.

³²⁴ Ne figure pas dans l'éd. (Subodh-pt).

³²⁵ Éd. (Subodh-pt) kamena evaṃ nātabbaṃ.

³²⁶ Subodh-pt 55, 5–6 ; Subodh-aṭ 58, 1–2.

[158.] “*pabhava-ānata-vitthiṇṇā*” ty ādi vuttam.

³²⁷*nātha tava* pabhavato patthāya *nata-vitthiṇṇā* onata³²⁸-vasena patthaṭā ti evaṃ atthe³²⁹ sati nadī viya dissati. ayam attho na icchito.

“*pabhava-ānatam*” iti chedo, “*pabhu ānatam*” iti vā chedo. ayam ubhaya-pakkhesu attho. *pabhava* pakaṭṭha-sobhāvanta, bho *nātha tava* tuyham *mahatī satī* mahantī samānā, *āṇā ānata-vitthiṇṇā* attani natesu janesu patthaṭā.

athavā bho *nātha tava* tuyham *mahatī satī āṇā pabhav'-ānata-vitthiṇṇā* pabhusmiṃ issara-bhūte attani natesu janesu patthaṭā. ³³⁰*pahuta-phala-sādhani* bahulattha-nipphādanī, *cirāya* cirakālam, *jayatam* jayatu ukkaṃsa-bhāvena pavattatū ti. ettha “*pabhava-ānata*” iti ³³¹ “*pabhu ānata*” iti vā sandhinā attho gulho.

ayam samāgatā.

159. ³³²*bhaddam evopaseveyya vidhūta-mada-kibbisam,*
sompāpaye puram khemam bhaddanto 'tta-nisevinan ti
ayam vañcitā.

[159.] ³³³*puggalo vidhūta-mada-kibbisam* vināsita-mada-dosam *bhaddam eva* uttama-puriam *eva upaseveyya* kim attham *bhaddanto* uttama-puriso *attani sevitam* attānam upasevitam janam *khemam* nidukkham *puram* nibbānam *sompāpaye*.

ettha uttamatthato añña-bhadda-hatthi-atthe ruḷhena nibbānatthato añña-nagaratthe ruḷhena saddena vañcanā.

ayam vañcitā.

³²⁷ Cf. Subodh-aṭ 58, 4–7. La VSS-ṭ suit le texte et y insère certains commentaires.

³²⁸ Éd (Subodh-aṭ) onata.

³²⁹ Ne figure pas dans l'éd. (Subodh-aṭ).

³³⁰ Subodh-aṭ 58, 7–9.

³³¹ *pabhu ānata iti* est seulement dans Y^c. Ne figure pas dans l'éd. (Subodh-aṭ).

³³² Cf. Subodh-pṭ 55, 8–9 ; Subodh-aṭ 58, 10–11. *bhaddanto* est *sa danto* dans les éds. (Subodh-pṭ, Subodh-aṭ).

³³³ Cf. Subodh-aṭ 58, 13–21. La VSS-ṭ écourte cette section et modifie certains des éléments.

160. ³³⁴bahū guṇe paṇamati dujjanānam py³³⁵ ayañ jano,
hitam pamudito niccam sugatam sam-anussaran ti
ayam ukkantā.

[160.] ³³⁶bahū guṇe anantattā bahū-guṇe sīlādi-guṇe, sam-anussaram samma-d-eva
³³⁷anussaranto, pamudito pahattho ayam jano satta-nikāyo, dujjanānam pi
asappurisānam pi Devadattādīnam, niccam satatam, hitam hita-bhūtam, sugatam
sabbaññum Sammā-sambuddham, paṇamati namassati. ettha padānam atthāna-
payogato “bahu-guṇe paṇamati” ty ādi byavahita-ppayogā moho jāyatī ti byākīṇṇatam.
³³⁸byākīṇṇa-dosatte sati pi pahelīkārulhatā³³⁹ esā iṭṭhā. vuttam hi “pahelīkāyam ārulhā
na hi duṭṭhā kiliṭṭhatā” ti
ayam ukkantā.

161. ³⁴⁰mukha-phullam giṅgamakam³⁴¹ nidhuruggatthanunnatam³⁴²,
paḷa-cchādī³⁴³ varo³⁴⁴ poso bhīruyā dhārayantiyā ti
ayam pamussitā.

[161.] ³⁴⁵mukha-phullam tilakādī, giṅgamakam evam-nāmakam pasādhanam,
nidhuruggatthanunnatam nidhuram valayam, uggatthanam payodhara-paṭam, unnatam
nalāṭa-paṭādīkam, mukhato unnatābharāṇaṅ ca, dhārayantiyā bhīruyā itthiyā, paḷa-
cchādī jīṇṇa-vattha-nivāsi, poso puriso, varo uttamo. ettha bahu-payoga-rahitehi hi
giṅgamamakādi-saddehi racitattā atthassa duravabodhatā.

³³⁴ Subodh-aṭ 58, 22–23 ; Subodh-ṭ 70, 7–8.

³³⁵ Ph p’.

³³⁶ Cf. Subodh-ṭ 70, 9–15 et Subodh-aṭ 70, 9–21. La VSS-ṭ combine les éléments de ces deux gloses.

³³⁷ Y^c m-anussaranto.

³³⁸ Subodh-aṭ 58, 25–27.

³³⁹ Éd. (Subodh-aṭ) et Pp^c pahelīkārulhattā.

³⁴⁰ Cf. Subodh-aṭ 59, 1–2. .

³⁴¹ Les différents manuscrits des VSS et VSS-ṭ écrivent hikamakam (B, C, P, Pp, P^c, Pp^c), tikamakam (Ph).
hiṅkamakam (Cha). Nous gardons la version de Subodh-aṭ.

³⁴² Éd. (Subodh-aṭ) niyuggatthanunnatam. Par la suite, niyura est également remplacé par nidhura.

³⁴³ Éd. (Subodh-aṭ) paṭa-jjarī. Y paṭa-cchādi.

³⁴⁴ Éd. (Subodh-aṭ) et Y varam.

³⁴⁵ Cf. Subodh-ṭ 59, 4–8. La glose est de VSS-ṭ à l’exception des termes qui divergent dans le texte source.

ayaṃ pamussitā.

162. ³⁴⁶nav' agga-ratanān' asmiṃ dissanti ratanākare,
purisān' ettha aṭṭhannaṃ aṭṭhā 'sādhāraṇā 'paran
ti ayaṃ samāna-rūpā.

[162.] ³⁴⁷*asmiṃ ratanākare agga-ratanāni nava dissanti. ettha imesu ratanesu nava-ratanesu, aṭṭha ratanāni aṭṭhannaṃ purisānaṃ asādhāraṇāni, ekam ekassa santakattā, aparaṃ ratanaṃ sādharmaṇaṃ.*

iha nava-lokutarāni cittikatādi-atthena “ratanāni” ti kappitāni, Sammā-sambuddho ca ta-ppabhavatthena “ākaro” ti kappito ti amukhyatthesu ratanādi-saddānam āropanaṃ hoti.

ayaṃ samāna-rūpā.

163. ³⁴⁸vindanti deva-gandhabbā Himavanta-mahātale,
rasavante sare satta na nāgā pi uposathā
ti ayaṃ pharusā.

[163.] ³⁴⁹*Himavanta-mahātale Himālayassa matthake, rasavante sodake, Anotattādike satta sare, deva-gandhabbā devā ca gandhabbā ca, vindanti sevanti, uposathā nāgā pi na vindanti na sevanti.*

ayaṃ apar' attho. *himavanta-mahā-tale* canda-raṃsi-yutte mahā-pāsāda-tale, *deva-gandhabbā* kīlamānā gandhabbā, *rasavante* madhura-guṇa-yutte, *satta sare* vūṇāya chajjādike satta sare *vindanti* anubhavanti. *nāgā pi* ariyā pi, *uposathā pi na vindanti* nānubhavanti.

³⁴⁶ Subodh-aṭ 59, 10–11.

³⁴⁷ Cf. Subodh-aṭ 59, 13–17. La VSS-ṭ reprend cette section en y insérant quelques éléments.

³⁴⁸ Subodh-aṭ 59, 18–19.

³⁴⁹ Subodh-aṭ 59, 21–27. La VSS-ṭ suit le texte en y insérant d'autres éléments.

“dibbanti kīlanti ramantī” ti *devā*. ³⁵⁰“gandhaṃ abbanti bhuñjantī” ti *gandhabbā*.
“gandhaṃ vīṇaṃ vādentī” ti *gandhabbā*. “uposatho etesam atthī” ti *uposathā* ti
viggaho. iha paccayādesādīhi yena kena vipakārena sadda-nipphatti hoti.
ayaṃ pharusā.

164. ³⁵¹gīta-sadde sarā dve dve dve chajjāññatra cha-sarā,
pañca-vaṇṇaṃ yathā cakkhu cha-bbaṇṇā nāsikā tathā
ti ayaṃ saṅkhātā.

[164.] ³⁵²gīta-sadde sarā dve honti chajjāññatra chajjato aññatra chajjaṃ vajjetvā
“usabho gandhāro majjhimo pañcamo dhevato nisādo” ti *dve dve gīta-saddā cha-sarā*
cha-saravanto honti. *yathā cakkhu pañca-vaṇṇaṃ* hoti *tathā* evaṃ *nāsikā cha-bbaṇṇā* hoti.
tatrāyam adhippāyo : gīta-sadde ī-kāra-a-kāra-dvaya-sambhavato³⁵³ evaṃ vuttaṃ.
“usabho gandhāro” ti *dve gīta-saddā cha-sarā* honti ekekasmim sarānaṃ tividdhattā.

tathā “majjhimo pañcamo” ti *dve* “dhevato nisādo” ti *dve*. tattha “usabho” ti
goṇānaṃ sara-sadiso viṇā-saro. “gandhāro” ti ajānaṃ sara-sadiso. “majjhimo” ti
koñcā-sakuṇa-sara-sadiso. “pañcamo” ti kokilādī-sara-sadiso. “dhevato” ti assa-sara-
sadiso. “nisādo” ti gaja-sara-sadiso. “chajjo” ti mayūra-sara-sadiso. so pana
ayugaḷato idha na gahito. tena vuttaṃ “chajjāññatrā” ti.

³⁵⁴“cakkhū” ti sara-byañjana-vasena pañcannaṃ vaṇṇānaṃ sambhavato pañca-vaṇṇaṃ
ti vuttaṃ. “nāsikā” ti channaṃ vaṇṇānaṃ sambhavato “cha-bbaṇṇā” ti vuttaṃ. idha
vutta-saṅkhyā gītādi-sadda-sanniṭṭhānato sammoha-kārinī hoti.

ayaṃ saṅkhyātā.

³⁵⁰ Abhid-ṭ 24.

³⁵¹ Subodh-aṭ 60, 3–5.

³⁵² Subodh-aṭ 60, 6–10. La VSS-ṭ suit le texte mais y insère d’autres éléments.

³⁵³ Éd. (Subodh-aṭ) et Ph^c sabbhāvato. Idem par la suite.

³⁵⁴ Subodh-aṭ 60, 10–13. La VSS-ṭ reprend cette section mais supprime et modifie certains éléments.

165. ³⁵⁵pātu vo udito rājā sirimā ratta-maṇḍalo,
sakanti-gaha-nakhatta-saṅgha-yutto sulakkhaṇo
ti ayam pakappitā.

[165.] ³⁵⁶sirimā sirimanto, *ratta-maṇḍalo* anuratta-jana-maṇḍalo, anuratta-
amacca-maṇḍalo vā³⁵⁷ sak' *anti-gahana-kkhatta-saṅgha-yutto* sakassa attano ante samīpe
gahanehi aviraḷehi khatta³⁵⁸-saṅghehi khattiya-samuhehi yutto saṃyutto, *sulakkhaṇo*
pasatṭha-purisa-lakkhaṇo³⁵⁹, *udito* pasiddho³⁶⁰, rājā narindo, vo tumhe, pātu rakkhatū
ti. ayam an-adhippetattho.

sirimā "lakkhiyā vāsatṭhānan³⁶¹" ti vuttattā sirimanto, *ratta-maṇḍalo sakanti-gaha-*
nakkhatta-saṅgha-yutto kanti-sahitehi³⁶² gaha-nakkhatta-tāra-gaṇehi yutto, *sulakkhaṇo*
sutṭhu lakkhaṇo³⁶³, *udito* uggato, rājā cando, vo tumhe, pātu rakkhatū ti. ayam
adhippetattho. ubhaya-pakkhassa sādharāṇa-guṇa-guṇī-pada-pariggahena idha
vākyatthassa aññathā dissamanatā hoti.

ayam pakappitā.

166. a. ³⁶⁴vuccat' ādo isi ty eko sumahantopakāravā,
sanātano ca n' ev' eso isi nāpi sanātano
b. vuccat' ādo isi ty eko sumah' anto pa-kāravā,
sanātano ca n' ev' eso isi nāpi sanātano ti
ayam nāmantarikā.

³⁵⁵ Subodh-aṭ 60, 14.

³⁵⁶ Subodh-aṭ 60, 17–26. La VSS-ṭ suit parfaitement le texte mais omet certains éléments.

³⁵⁷ La glose est uggamane-rattamaṇḍalo dans Y^c.

³⁵⁸ Ph^c khattiya-.

³⁵⁹ Éd. (Subodh-aṭ) pasatṭha-purisa-lakkhaṇo. Y^c sajjha-lakkhaṇo.

³⁶⁰ Y^c uggato. Pp^c pasatṭho.

³⁶¹ Éd. (Subodh-aṭ) vāsatṭhānattā.

³⁶² Ph^c kanti-saṅgahitehi.

³⁶³ Éd. (Subodh-aṭ) sasalakkhaṇo.

³⁶⁴ Subodh-aṭ 60, 27–28. Le VSS modifie sensiblement les vers c et d, *sanātano ca na isi na sakhā na sanātano*.

[166.] ³⁶⁵eko ādo pubbe “isī” ti vuccati, sumahantopakāravā atimahantopakāra-samannāgato, sanātano ca sassato ca hoti, eso isi nāma n’ eva hoti, nāpi sanātano sassato pana hoti ti, ayam gamyamānattho.

sumahā atimahanto eko, ādo nāmādimhi isī ti vuccati, anto majjhe pa-kāravā pa-kārena samannāgato anto avasāne sanātano ca sassato ca hoti, eso isi nāma n’ eva hoti nāpi sanātano, sanātano pi sassato visaṇū³⁶⁶ vā na bhavati. Isipatano nāma migadāyo vihāro ti gahetabbaṃ. ettha Isipatana-nāme isi-ādinam gamyamānatthā³⁶⁷ nānattha-kappanā hoti.

ayam nāmantarikā.

167. ³⁶⁸dhāvantaṃ udayā atthaṃ muhuttaṃ na nivattati,
na canda-maṇḍalaṃ etaṃ nāpi ādicca-maṇḍalan ti
ayam nibhūtā.

[167.] ³⁶⁹udayā udayato pabhūti atthaṃ yāva atthaṃ dhāvantaṃ javantaṃ, muhuttaṃ muhutta-kālam, na nivattati na punāvattati³⁷⁰. etaṃ canda-maṇḍalaṃ pi na hoti, ādicca-maṇḍalaṃ pi na hoti.

udayā paṭisandhito atthaṃ yāva cuti.

“dhāvantaṃ” ti āyu-kiccato āyu-candādīnaṃ atthānaṃ tappakāsaka-saddānañ ca tulyattā ettha patitṭhita-candādi-atthantarānaṃ sambhavo.

ayam nibhūtā.

³⁶⁵ Subodh-aṭ 61, 2–10. La VSS-ṭ suit le texte mais modifie sensiblement certains passages correspondant aux vers modifiés.

³⁶⁶ P^c bhisānū.

³⁶⁷ Ph^c et Pp^c gamyamānatthā.

³⁶⁸ Subodh-aṭ 61, 11–12.

³⁶⁹ Subodh-aṭ 61, 14–19.

³⁷⁰ P^c et Pp^c na puna vā vattati.

168. ³⁷¹deviṃ Kitti-mahī-nāmaṃ KālārAtthavhayaṃ puriṃ³⁷²,
hitvā na sari so dhīro karonto p' Uttamavhayan³⁷³ ti
ayaṃ samāna-saddā.

[168.] ³⁷⁴*Kitti-mahī-nāmaṃ* kitti-mahīnaṃ dvinnaṃ nāmena samannāgataṃ,
deviṃ agga-mahesiṃ, ca *KālārAtthavhayaṃ puriṃ* KālārAtthānaṃ dvinnaṃ nāmena
samannāgataṃ puriṃ nagarañ ca so *dhīro* so mahā-satto, *hitvā* pariccajitvā³⁷⁵,
Uttamavhayaṃ Uttama-nāmena samannāgataṃ viriyaṃ *karonto api*, na sari sampattiṃ
na anussari³⁷⁶. Yasodharā-deviñ ca Kapilavatthu-puriñ ca hitvā viriya-saṅkhāta-
padhānaṃ karonto mahā-satto sampattiṃ na sari ty attho. etthābhimata-
Yasodharādi-saddānaṃ pariyaēyehi, Kittimahī-saddādīhi racitattā samāna-sadda-
bhāvo.

ayaṃ samāna-saddā.

169. ³⁷⁷catuddisā-mukhā bandhā cattāro sindhavā hayā³⁷⁸,
paribhuñjanti nikkhattaṃ tiṇaṃ majjhe yathāsukhaṃ ti
ayaṃ sammulhā.

[169.] ³⁷⁹*sindhavā cattāro hayā* assā, *catuddisā-mukhā* yathā catūsu disā-
sammukhā³⁸⁰ honti, tathā *bandhā majjhe nikkhattaṃ tiṇaṃ* sayāṃ *yathāsukhaṃ*
paribhuñjanti. aññamaññaṃ piṭṭhiṃ katvā bandhā viya khāyati, te pana sammukhaṃ
katvā bandhā honti³⁸¹. ettha “*catu-ddisā-mukhā bandhā*” ti niddiṭṭhattā piṭṭhiṃ katvā
bandhā ti sammulhatā hoti.

ayaṃ sammulhā.

³⁷¹ Subodh-aṭ 61, 20–21.

³⁷² Cha et Y puraṃ.

³⁷³ Est une variante pour *Uyyamahvan* dans l'éd. (Subodh-aṭ). Idem dans la VSS-ṭ.

³⁷⁴ Subodh-aṭ 61, 23–62, 5. La VSS-ṭ suit le texte, modifie et inclut d'autres éléments.

³⁷⁵ Ph^c et Y^c parivajjitvā.

³⁷⁶ Éd. (Subodh-aṭ) nānusari.

³⁷⁷ Subodh-aṭ 61, 6–7.

³⁷⁸ Éd. (Subodh-aṭ) sayāṃ.

³⁷⁹ Subodh-aṭ 62, 9–13.

³⁸⁰ Éd. (Subodh-aṭ) catu-ddisā-sammukhā. Ph^c catu-disā-sammukhā.

³⁸¹ Ph^c viya honti.

170. ³⁸²jano jīvana-jānanda-kara-bandhussa bhāsitaṃ³⁸³,
sakkaronto va pappoti puññāri-kkhaya-gocare ti
ayaṃ pārihārikī.

[170.] ³⁸⁴jīvana-jānanda-kara-bandhussa jīvanato udakato jātānaṃ padumānaṃ
ānanda-karassa suriyassa bandhussa Sammā-sambuddhassa, *bhāsitaṃ* vacanaṃ,
*sakkaronto va*³⁸⁵ pūjento va jano, *puññāri-kkhaya-gocare* puññānaṃ paṭipakkhattā
puññāri-saṅkhātānaṃ akusalānaṃ khayassa nimittā bhūtaṃ nibbānaṃ ārammaṇaṃ
katvā upanne magga-phale *pappoti* pāpuṇāti. ettha jīvanajānaṃ ānandakarassa
bandhusseti ca puññārīnaṃ khayassa nimittaṃ³⁸⁶ ārammamaṇaṃ katvā pavatteti ca
iminā Buddho magga-phalā ca pārampariyena sambandhena vuttā ti sambandhānaṃ
bahula-bhāvo³⁸⁷.

ayaṃ pārihārikī.

171. ³⁸⁸na gaṇhāti mahantaṃ pi saddaṃ na ca vibhūsaṇaṃ,
catu-ppadassa kassāpi kaṇṇo 'yan na kilāphalo ti
ayaṃ ekacchannā.

[171.] ³⁸⁹kassā pi catu-ppadassa kaṇṇo mahantaṃ pi saddaṃ na gaṇhāti ārammaṇaṃ
na karoti, *vibhūsaṇaṃ na gaṇhāti*, tathā-pi *ayaṃ kaṇṇo aphalo na kila aphalako*³⁹⁰
nipphalo na hoti kira. assakaṇṇo rukkho. ettha kaṇṇo ti ādheyyaṃ vatvā³⁹¹
tadādhārassa assassa³⁹² avacanato nissaya-gutti.

³⁸² Subodh-aṭ 62, 14–15.

³⁸³ Éd. (Subodh-aṭ) bhāsitaṃ.

³⁸⁴ Subodh-aṭ 62, 17–25.

³⁸⁵ Ne figure pas dans l'éd. (Subodh-aṭ). Idem par la suite.

³⁸⁶ Éd. (Subodh-aṭ) khaya-nimittaṃ.

³⁸⁷ Éd. (Subodh-aṭ) bāhulla-bhāvo. Y^c bahulla-bhāvo.

³⁸⁸ Subodh-aṭ 62, 26–27.

³⁸⁹ Subodh-aṭ 33: 63, 2–5.

³⁹⁰ Éd. (Subodh-aṭ) saphalato.

³⁹¹ Éd. (Subodh-aṭ) katvā. Ph^c katvā vatvā.

³⁹² Ne figure pas dans l'éd. (Subodh-aṭ).

ayaṃ ekacchannā.

172. a. ³⁹³alaṅkaronto bhuvanaṃ sassiriko sadevakaṃ,
kasmim sañjāta-saṃvaddho ko na ten' upalimpati
b. alaṅkaronto bhuvanaṃ sassiriko sad' eva kaṃ,
kasmim sañjāta-saṃvaddho ko na ten' upalimpati ti
ayaṃ ubhayacchannā.

[172.] ³⁹⁴“*sassiriko sadevakaṃ bhuvanaṃ alaṅkaronto*” ti Buddho viya khāyati. *bhuvanaṃ* bhuvana-sañkhātaṃ *kaṃ* jalaṃ *sadā eva alaṅkaronto sassiriko* lakkhiyā samannāgato, *kasmim*³⁹⁵ jale *sañjāta-saṃvaddho ko* kataro *tena jalena na upalimpati* na limpati. “*padumo*” ti visajjanaṃ. “*padumo*” ti³⁹⁶ napuṃsaka-liṅgo. iha jala-padumānaṃ dvinnāṃ pi chāditattā ubhayachanna-bhāvo³⁹⁷.

ayaṃ ubhaya-cchannā.

173. ³⁹⁸ādo so yeva yo ante majjhimass' ādi majjhimo,
siddhantādīsu vattantaṃ asaṅkhata-padaṃ vadā ti
ayaṃ saṅkiṇṇā.

[173.] ³⁹⁹*ante avasāne yo hoti ādo pi so yeva hoti, majjhimassa ādi bhūto majjhimo* eva hoti. *siddhaṃ nipphannaṃ, tādīsu ariyesu vattantaṃ asaṅkhata-padaṃ vada* kathehi ti ayam aparattho.

ādo ādimhi, so yeva sa-kāro ante pariyoṣāne yeva yo ya-kāro yeva, majjhimo majjhima- bhūto vaṇṇo, *majjhimassa saddassa, ādi ma-kāro, siddhantādīsu paccakkha-siddha-* samavāya-khaṇa-kālādīsu *vattantaṃ vācaka-bhāvena vattantaṃ, asaṅkhata-padaṃ*

³⁹³ Subodh-aṭ 63, 6–7.

³⁹⁴ Subodh-aṭ 63, 10–15.

³⁹⁵ L'éd. (Subodh-aṭ) écrit *tasmim* au lieu du monosyllabe *kasmim* parfaitement glosé (*ka* = eau).

³⁹⁶ Éd. (Subodh-aṭ) hi.

³⁹⁷ Éd. (Subodh-aṭ) ubhayachannā nāma.

³⁹⁸ Subodh-aṭ 63, 16–17.

³⁹⁹ Subodh-aṭ 63, 19–32. La VSS-ṭ reprend cette section mais modifie certaines constructions grammaticales.

saṅkhatato aññattā asaṅkhata-bhūtaṃ paññattiṃ, *vada* kathehi. samaya-saddo ti nāma-paññatti. ettha siddhanta-saddena saha ādi-saddassa gahitattā tādī attho labhatī ti atthassa guḥhatāya samāgata-lakkhaṇena ca “so” ti “yo” ti “asaṅkhata-padan” ti aññattha-atthena ruḥhena saddena vañcitā lakkhaṇena ca, samaya-sadde nānattha-kappanato nāmantarikā lakkhaṇena cā ti tīhi lakkhaṇehi missaṃ hoti.

ayaṃ saṅkiṇṇā.

sesesu pi saṅkiṇṇattaṃ evaṃ eva veditabbaṃ. tatta tatta vutta-lakkhaṇānusāren’ eva samāgatādīnaṃ anvattha-saññatā veditabbā.

paheḷi sattarasamaṃ.

[Com.] sattarasamiṃ paheḷi-vaṇṇanā niṭṭhitā.

[Chapitre 18. yamaka]

174. sarūpe yuggaḷe sadde yattha ācariyāsabho
vadati yamakan ty etaṃ viññeyyaṃ bandha-viññunā.

[174.] *ācariyāsabho yattha bandhe sarūpe samasutike yuggaḷe yuggaḷa-bhūte sadde vadati, etaṃ bandhaṃ “yamakan” ti bandha-viññunā viññeyyaṃ.*

175. tividhaṃ tañ ca pādānaṃ ādi-majjhanta-gocaraṃ,
abyapetañ ca byapetaṃ ubhaya-missakañ ca taṃ.

[175.] ⁴⁰⁰*tañ ca taṃ pana yamakaṃ pādānaṃ gāthā-pādānaṃ ādi-majjhanta-gocaraṃ “ādi-gocaraṃ majjha-gocaraṃ anta-gocaraṃ⁴⁰¹” iti visaya-vibhāga-niyamena tividhaṃ hoti.*

⁴⁰²*taṃ yamakaṃ aññehi vaññehi abyavahitattā abyapetañ ca⁴⁰³ vaññantarehi byavahitattā byapetañ ca ubhaya-missakattā ubhaya-missakañ ca tehi aññaṃ abyapeta-byapetañ cā ti tividhaṃ hoti.*

176. ⁴⁰⁴*uttamaṃ uttamaṅgena paṇamāmi⁴⁰⁵ mahesino,*
nibbāna-madhudam pāda-paṅkajaṃ sajjanāḷinaṃ.
paṭhama-pādādi-yamakam abyapetaṃ.

[176.] *ahaṃ sajjan-āḷinaṃ sappurisa-saṅkhāta-bhamarānaṃ, nibbāna-madhudam nibbāna-sukha-saṅkhāta-madhu-rasa-dāyakaṃ, uttamaṃ seṭṭhaṃ, mahesino Sammā-*

⁴⁰⁰ Cf. Subodh-ṭ 43, 14–16. La VSS-ṭ s'appuie sur cet extrait : *tañ ca yamakaṃ visaya-vibhāga-niyamena gāthā-pādānaṃ ādi-gocaraṃ majjha-gocaraṃ anta-gocaraṃ iti tividhaṃ hoti.*

⁴⁰¹ P^c et Ph^c et Y^c ādi-gocara-majjha-gocara-anta-gocaraṃ. Nous suivons l'éd. (Subodh-ṭ).

⁴⁰² Subodh-aṭ 43, 12–14.

⁴⁰³ Éd. (Subodh-aṭ) abyapetaṃ.

⁴⁰⁴ Jina-c 1.

⁴⁰⁵ Éd. (Jina-c) namassitvā.

sambuddhassa, *pāda-paṅkajam* pāda-yuggala⁴⁰⁶-saṅkhāta-vikasita-padumam,
uttamaṅgena sirasā panamāmi.

177. ⁴⁰⁷manohara hara klesam Jina ceto-bhavam mama,
nanu tvam pāramī-sarāmata-bhāvitam osadham.
paṭhama-pāda-majjha-yamakam abyapetaṃ.

[177.] ⁴⁰⁸manohara Jina mama ceto-bhavam, klesam santāpaṃ, hara apanaya,
tvam pāramī-sarāmata-bhāvitam, osadham nanu tvam dibb'-osadham nanu.

178. ⁴⁰⁹sādhunā rañjaya jaya-ddhaninā pūrayī mahim,
yo nam jina-varan dhīram atthakāmo 'si ce tuvaṃ.
paṭhama-pādanta-yamakam abyapetaṃ.

[178.] ⁴¹⁰yo jina-varo sādhunā jaya-ddhaninā veneyya-jaya-ghosena mahim
pathaviṃ pūrayi pūresi, tuvaṃ sappurisa ce atthakāmo asi, dhīram nam tam jina-varam,
rañjaya abhiramāpehi.

179. ⁴¹¹guṇāguṇena saha te sādhave 'sādhave janā,
vigāhante⁴¹² saman nātha cittaṃ citte kathan na⁴¹³ te.
dutiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ.

[179.] ⁴¹⁴nātha bho nātha te tuyham citte sādhave asādhave ca janā guṇāguṇena
sakasaka⁴¹⁵-guṇena aguṇena ca, saha samaṃ ekajjham, kathan na vigāhante ⁴¹⁶"kathan" ti

⁴⁰⁶ Y^c yuggala.

⁴⁰⁷ Subodh-pt 48, 8–9 ; Subodh-aṭ 50, 1–2.

⁴⁰⁸ Subodh-aṭ 50, 3–4.

⁴⁰⁹ Subodh-pt 48, 11–12 ; Subodh-aṭ 50, 6–7. L'éd. Subodh-aṭ ajoute un *jaya* en trop.

⁴¹⁰ Cf. Subodh-aṭ 50, 8–10. *yo jinavaro sādhunā jayaddhaninā veneyyajayaghosena mahim āpūrayi, dhīram tam jinavaram tuvaṃ sappurisa ce atthakāmo asi, rañjaya abhiramāpehi.*

⁴¹¹ Subodh-pt 47, 25–26 ; Subodh-aṭ 48, 24–25.

⁴¹² P et Ph et Cha et Y vigāhante.

⁴¹³ Éd. (Subodh-pt, Subodh-aṭ) nu.

⁴¹⁴ Subodh-aṭ 49, 1–4. La VSS-ṭ ajoute certains éléments à cette section.

⁴¹⁵ Ph^c saka-. Pc et Ppc sakala-.

ca “nā” ti ca paṭisedho, dvi-paṭisedho pakati-vācako ti⁴¹⁷ vacanato vigāhante evā ti attho, *cittam* acchariyam “sujana-dujjanesu sama-mettā acchariyā” ti adhippāyo.

180. ⁴¹⁸bhūmito utṭhito⁴¹⁹ yāva brahma-lokā vidhāvati,
acci accimato loke ḍayhamānamhi⁴²⁰ tejasā.
tatiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ.

[180.] *loke okāsa-loke tejasā agginā ḍayhamānamhi accimato aggissa acci jālā, bhūmito pathavito, utṭhito yāva Brahma-lokā vidhāvati.*

181. amarenda-piyo di-padenda-piyo bhujagenda-piyo garuḍenda-piyo,
asurenda-piyo vibudhenda-piyo sugato sugato pana⁴²¹ me ti⁴²² sutam⁴²³.
catuttha-pādādi-yamakam abyapetaṃ.

[181.] “amarenda-piyo” ty ādimhi attho suviññeyyo.

182. ⁴²⁴kusalā ’kusalā sabbe pabalā ’pabalā ’tha vā,
no yātā tāv’ ahosittam sukha-dukkha-ppadā siyum.
paṭhama-dutiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ.

[182.] ⁴²⁵*pabalā āsevanādi-lābhena balavanto, atha vā apabalā tadabhāvena dubbalā, sabbe kusalākusalā dhammā ahosittam bala-dānābhāvato pavattimattataṃ, yāva yattakam kālam, no yātā appattā, tāva tattakam, sukha-dukkha-ppadā yathākkamam sukha-dukkha-ppadāyino, siyum bhavanti.*

⁴¹⁶ La glose ne figure pas dans l’éd. Subodh-aṭ.

⁴¹⁷ Ne figure pas dans Ph^c.

⁴¹⁸ Vism 367, 25–26 ; As 601, 300–10 ; Sadd 39, 16 ; Lok-d 165, 18–19.

⁴¹⁹ Éd. (Sadd) utṭhitā. Éd. (Vism et As) vutṭhitā.

⁴²⁰ Éd. (As) ḍayhamān pi.

⁴²¹ P et Cha paṇa.

⁴²² Ne figure pas dans P et Ph et Cha et Y.

⁴²³ P et Ph et Cha et Y sugataṃ.

⁴²⁴ Subodh 28.

⁴²⁵ Subodh-aṭ 45, 5–11. La VSS-ṭ reprend cette section en omettant une phrase.

“ahosī” ti vattabbassa bhāvo *ahosittam*. “ehi-passiko” ti ādisu viya kriyā-padato pi nādi-paccayā honti.

183. ⁴²⁶sādaram sā daram hantu vihitā vi-hitā mayā,
vandanā vandanā-māna-bhājane ratana-ttaye.
paṭhama-dutiya-tatiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ.

[183.] ⁴²⁷*vandanā-māna-bhājane* dvāra-ttayena vidhiyamāna-pañāma-pujānaṃ ādhāra-bhūte, *ratana-ttaye* rati-jananādi-atthena ratana-saṅkhātānaṃ Buddhādīnaṃ taye, *mayā* sā vandanā⁴²⁸ *sādaram* ādara-sahitaṃ, *vihitā* katā, *vi-hitā* lokiya-lokuttara-sampatti-sādhanato visesena hitā, *sā vandanā daram* mayhaṃ kāya-citta-darathaṃ *hantu* vināsetu.

184. ⁴²⁹kamalaṃ kam alaṅkattum vana-do ‘vanado’ mbaraṃ,
sugato sugato lokaṃ sahitaṃ sahitaṃ karam.
pāda-catukkādi-yamakam abyapetaṃ.

[184.] ⁴³⁰*kamalaṃ* padumaṃ *kaṃ* jalaṃ *alaṅkattum* pañcavidha-paduma-sañchannassa udakassa ramaṇiyattā sajjetaṃ hoti, *avana-do* kāle vuṭṭhi-sampadāya sassa-sampadādīnaṃ kāraṇattā āraṅkhaṃ dento, *vana-do* megho *ambaraṃ* ākāsaṃ, *alaṅkattum* jala-dhāra-bhāra⁴³¹-bharitambara-kucchiyā dassaṇiyattā sajjetaṃ hoti, *sahitaṃ* sampuṇṇaṃ *hitaṃ* abhivuddhiṃ, *karaṃ* karonto, *sugato* citrakathī mañju-bhāṇī⁴³² sundaraṃ nibbānaṃ gato vā, so *sugato* Tathāgato. *lokaṃ* loka-ttayaṃ *alaṅkattum* cittikatādi⁴³³-kāraṇehi tādisassa aññassa loka-rāmaṇeyya-ssābhāvā sajjetaṃ hoti.

⁴²⁶ Subodh 29.

⁴²⁷ Subodh-aṭ 45, 23–27.

⁴²⁸ Ne figure pas dans P^c et Ph^c et Pp^c. Y^c sā vanda. Nous avons choisi de suivre l’éd. (Subodh-pt).

⁴²⁹ Subodh 30

⁴³⁰ Subodh-aṭ 47, 1–9.

⁴³¹ Ne figure pas pas l’éd. (Subodh-aṭ).

⁴³² Ne figure pas pas l’éd. (Subodh-aṭ).

⁴³³ Est une variante proposée dans l’éd. (Subodh-aṭ).

185. ⁴³⁴piyena vacasā sabbe pi yenāppiya-bhāṇino,
pādānate jino 'kāsi so dhammo hantu te⁴³⁵ 'ppiyam.
paṭhama-dutiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ.

[185.] ⁴³⁶jino appiyya-bhāṇino pi sabbe jane yena piyena vacasā pādā-nate akāsi, piya-
vācā-saṅkhāto⁴³⁷, so dhammo te appiyam hantu.

ettha api-sadda-pariyāyassa pi-saddassa gahitattā yatibhaṅgo natthi.

186. ⁴³⁸sa-malam sam alaṅkattum suci-raṃs'-uci⁴³⁹ rañjaye,
suciram suci-r-aṅgan taṃ sam alam samalam̐bhi yo.

pathama-catuttha-dutiya-tatiya-pādādi-yamakam abyapetan dukkaram̐.

[186.] ⁴⁴⁰suci-raṃs'-uci sobhaṇa-raṃsinā uci-yutto, yo jino, sam santim̐ nibbānam,
samalam̐bhi alabhi, alam̐ accantaṃ atisayena, suci-r-aṅgam̐ visuddha-deham̐, taṃ jinam̐
paṇḍito puggalo, samalam̐ jallikā-saṅkhātena rāgādi⁴⁴¹-saṅkhātena vā malena sahitaṃ,
sam̐ attānam̐, alaṅkattum̐ nimmalam̐ katvā sajjetaṃ, suciram̐ cīra-kālam̐, rañjaye
abhiram̐apeyya.

idaṃ paṭhama-catuttha-dutiya-tatiya-pāda-yamakam̐. "samalam̐ samalam̐, suciram̐
suciran" ti visadisehi vaṇṇehi abyavahitattā abyapetaṃ, "samalam̐ samalan" ti
pubbāpara-yuggala-dvayam̐⁴⁴² "kattum" icc'⁴⁴³ ādi bhinna-vaṇṇehi, "suciram̐ suciran"

⁴³⁴ Subodh-pt̐ 48, 1–2 ; Subodh-aṭ̐ 49, 6–7.

⁴³⁵ Éd. (Subodh-pt̐, Subodh-aṭ̐) vo.

⁴³⁶ Subodh-aṭ̐ 49, 8–10.

⁴³⁷ Ne figure pas dans l'éd. (Subodh-aṭ̐).

⁴³⁸ Subodh-pt̐ 48, 4–5 ; Subodh-aṭ̐ 49, 12–13.

⁴³⁹ Le découpage de *suciraṃsuci* pose problème et diffère ici de l'éd. PTS (*suciraṃ suci*). Le terme *uci* n'existe pas en pāli, toutefois tous les manuscrits de la VSS-ṭ̐ en font bien mention (*uci-yutto*). Cette glose diffère de l'éd. PTS (*rucci-yutto*), mais se trouve à l'identique dans l'éd. CSCD. Des investigations ultérieures seront nécessaires afin de clarifier cette portion de texte.

⁴⁴⁰ Subodh-aṭ̐ 49, 15–23. La VSS-ṭ̐ reprend les mêmes éléments mais ne suit pas le même ordre d'exposition.

⁴⁴¹ Éd. (Subodh-aṭ̐) rāgādi-kucchita-.

⁴⁴² Le composé, que l'on retrouve ensuite dans le texte, est une variante dans l'éd. (Subodh-aṭ̐).

⁴⁴³ Éd. (Subodh-aṭ̐) iti.

ti pubbāpara-yuggaḷa-dvayaṃ “jaye⁴⁴⁴” ti bhinna-vaṇṇehi ca byavahitattā byapetañ ca hoti.

187. ⁴⁴⁵manaṃ manaṃ satthu dadeyya ce yo,
manaṃ manaṃ pīṇayat’ assa satthu,
manaṃ manaṃ tena dadeyya ce na,
manaṃ manaṃ p’ assa na sādhu-pujjaṃ⁴⁴⁶.

pāda-catukkādi yamakam abyapetam eka-rūpan dukkaraṃ.

[187.] ⁴⁴⁷yo puggalo *manaṃ* attano cittaṃ *satthu* jinassa *manaṃ* khaṇa-mattam pi *dadeyya ce, satthu* Munindassa, *manaṃ* cittaṃ, *assa* puggalassa, *manaṃ* cittaṃ, *pīṇayati* sampīṇeti. *tena* tasmā, *manaṃ* attano cittaṃ, *satthu* jinassa, *manaṃ* muhuttam pi, *dadeyya ce na* yadi na dadeyya, *assa* puggalassa, *manaṃ* cittaṃ muhuttam pi⁴⁴⁸, *sādhu-pujjaṃ*⁴⁴⁹ sādhu pūjitabbaṃ na hoti.

188. ⁴⁵⁰samunnate nate satā,
kathan na te na te siyuṃ,
yato nate ’nate pito,
siyuṃ na te nate subhā.

pāda-catukka-majjha-yamakam abyapetam eka-rūpaṃ dukkaraṃ.

[188.] *nate* namitabbe ratana-ttaye *yato nate* yasmim⁴⁵¹ natena⁴⁵² mane⁴⁵³ *pīto* pīti somanassa-jāto tvaṃ, *samunnate* saṃ suṭṭhu ucca-bhūte, *nate* namitabbe ratana-ttaye,

⁴⁴⁴ P^c et Y^c rajaye.

⁴⁴⁵ Subodh-aṭ 51, 15–18.

⁴⁴⁶ *sādhu-pūjjaṃ* est une variante dans l’éd. (Subodh-aṭ). Cha sādhu-pūjjaṃ.

⁴⁴⁷ Subodh-aṭ 51, 20–25.

⁴⁴⁸ La séquence est *manaṃ cittaṃ manam pi muhuttam pi* dans l’éd. (Subodh-aṭ). Elle est *manaṃ pi muhuttam pi* dans Ph^c.

⁴⁴⁹ Tous les manuscrits écrivent ici *sādhu-pūjjaṃ*, nous suivons cependant le VSS.

⁴⁵⁰ Subodh-aṭ 50, 22–25 ; Subodh-aṭ 51, 26–52, 2.

⁴⁵¹ Y^c et Pp^c tasmim.

⁴⁵² Y^c nate.

⁴⁵³ Ne figure pas dans Pp^c.

*satā vijjamānena tena natena namanena*⁴⁵⁴, *te tava, katham ke*⁴⁵⁵ *pakārā siyum nate namitabbe ratana-ttaye, natena namanena, te tava, subhā puññāni siyum.*

189. ⁴⁵⁶*jinam paṇāmo nata-sajjanam janam,*
*guṇe nivesantam*⁴⁵⁷ *asajja nam janam,*
veneyya-nette guṇa-bhājanam janam
name mamentam khalu sajjan añjanam.

pāda-catukkanta-yamakam abyapetam eka-rūpan dukkaram.

[189.] ⁴⁵⁸*paṇāmo nata-sajjanam paṇāmitukāmo nata-sādhu-jana-vantam, janam veneyya-janam. asajja apasādam akatvā, guṇe sīlādi-guṇe, nivesantam niyojentam veneyya-nette añjanam añjana-bhūtam, guṇa-bhājanam guṇānam ādhāram*⁴⁵⁹, *sajjanañjanam iminā kāraṇena sādhu-janānam añjana-bhūtam janam sādhu-janam, khalu ekantena mamentam mamāyantam, nam jinam name namāmi.*

190. ⁴⁶⁰*sābhāsu sābhā bhuvane jinassa,*
sābhāya sā bhāsati yeva jātu,
sābhāya sā bhāti na ce kathan na,
sā bhā sasābhānam aticca bhāti.

pāda-catukkādi-yamakam eka-rūpa-byapetan dukkaram.

[190.] ⁴⁶¹*bhuvane satta-loke sābhāsu vijjamānābhāsu, jinassa sā bhā sā sobhaṇā ābhā sābhāya vijjamānāya sobhaṇāya vā ābhāya ābhāto, jātu ekantena, bhāsati yeva dippate va. sā jinābhā sābhāya vijjamānābhāto adhikā hutvā ce na bhāti yadi na*

⁴⁵⁴ Y^c manena.

⁴⁵⁵ Ne figure pas dans Y^c.

⁴⁵⁶ Subodh-aṭ 52, 8–11.

⁴⁵⁷ Est une variante pour *nivesantam* dans l'éd. (Subodh-aṭ). Idem dans la VSS-ṭ.

⁴⁵⁸ Subodh-aṭ 52, 14–19.

⁴⁵⁹ Éd. (Subodh-aṭ) *ādhāra-bhūtam*. La glose est *guṇam ādhāram* dans Ph^c.

⁴⁶⁰ Subodh-aṭ 52, 20–23.

⁴⁶¹ Subodh-aṭ 52, 25–53, 2.

bhāsati, *sasābhānaṃ*⁴⁶² vijjamāna-sobhaṇābhānaṃ Brahmādīnaṃ, *sā bhā* sobhaṇā bhā⁴⁶³
aticca atikkama *kathan na bhāti* bhāsati yeva.

191. ⁴⁶⁴na bhāsurā te pi surā vibhūsitā,
tathā 'surā bhūri 'surā parājītā,
sabhāsu rājā pi tathā su-rājito
yathā surājanti surā vinissaṭā.

pāda-catukka-majjha-yamakam eka-rūpa-byapetan dukkaraṃ.

[191.] ⁴⁶⁵surā vinissaṭā surā-pānato apagatā janā yathā surājanti. tathā evaṃ⁴⁶⁶
vibhūsitā visesena alaṅkatā, *te pi surā* te devā pi⁴⁶⁷ *na bhāsurā* sobhaṇā na sobhanti.
tathā evaṃ surā-parājītā surā-pāna-hetu parājita-bhāvaṃ pattā *bhūri asurā* bahavo
Vepacitti-ādayo *asurā pi* na bhāsūrā na sobhanti. *tathā evaṃ su-rājito* sutṭhu⁴⁶⁸ alaṅkato
rājā pi sabhāsu na bhāsure na sobhati⁴⁶⁹.

192. ⁴⁷⁰Jināṇattiyam ye 'hitāsā⁴⁷¹ sitāsā,
avassaṃ va te honty a-tāsā⁴⁷² hatāsā,
ato sabba-pāpe sat' -āsā vatāsā,
karont' eva santi-ssitā sāmi-t-āsā.

pāda-catukkanta-yamakam eka-rūpa-byapetan dukkaraṃ.

[192.] ⁴⁷³ye sappurisā *Jināṇattiyam* Buddhassa vinaya-paññatti-saṅkhātāṇattiyam
ohitāsā avitikkamavasena patitṭhita-āsā honti *sitāsā* parisuddhāsā, *te sādhave* *hatāsā*

⁴⁶² L'éd. (Subodh-aṭ) se trompe certainement en écrivant *sābhābhānaṃ*.

⁴⁶³ Éd. (Subodh-aṭ) bhāyo.

⁴⁶⁴ Subodh-pṭ 51, 3–6 ; Subodh-aṭ 53, 3–6.

⁴⁶⁵ Subodh-aṭ 53, 8–12.

⁴⁶⁶ Ne figure pas dans l'éd. (Subodh-aṭ).

⁴⁶⁷ Éd. (Subodh-aṭ) api.

⁴⁶⁸ Éd. (Subodh-aṭ) sutṭhum.

⁴⁶⁹ Cette glose ne figure pas dans l'éd. (Subodh-aṭ).

⁴⁷⁰ Subodh-aṭ 53, 14–17.

⁴⁷¹ Éd. (Subodh-aṭ) y' ohitāsā.

⁴⁷² Éd. (Subodh-aṭ) hontu 'tāsā.

⁴⁷³ Subodh-aṭ 53, 19–24.

anukkamena hata-taṅhā, *avassaṃ* ekanten' *eva a-tāsā* bhaya-rahitā yato honti, *ato* tasmā *sabba-pāpe* sabbā kusale *sat'-āsā* bhaya-sahitā *vatāsā* niravajja-vatābhilāsavanto sādhu-jaṇā. *santi-ssitā* santi-nissitāyo *sāmi-t-āsā* sāmi-bhāv'-āsāyo *karont' eva*.

193. ⁴⁷⁴mahā-mahā-'rahaṃ Sākyamuniṃ nīvaraṇā raṇā,
muttaṃ muttaṃ sudassanaṃ vande bodhi-varaṃ varaṃ.
paṭhama-tatiya-pādādi-dutiya-catuttha-pādanta-
yamakam abyapetan dukkaraṃ.

[193.] *bodhi-varaṃ* uttama-bodhiṃ, *varaṃ* varanto paṭṭhento ahaṃ, *mahā-mahārahaṃ* mahantaṃ pūjārahaṃ, *nīvaraṇā* kāmachandhādi-nīvaraṇato, *muttaṃ raṇā* rāgādi-raṇato muttaṃ, *sudassanaṃ* sundara-dassanaṃ, *Sākya-muniṃ* vande vandāmi.

194. ⁴⁷⁵dhīrehi magga-nāyena, yena Buddhena desitaṃ,
sitaṃ Dhammam idh' aññāya, ñāyate amataṃ padaṃ.
paṭhama-pādanta-dutiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ tathā dutiya-pādanta-
tatiya-pādādi tathā tatiya-pādanta-catuttha-pādādi-yamakam abyapetan
dukkaraṃ.

[194.] *idha* loke *dhīrehi* paṇḍitehi, *magga-nāyena* magga-nāyakena, *yena Buddhena* *desitaṃ sitaṃ* parisuddhaṃ, *dhammaṃ* pariyatti-paṭipatti-paṭivedha-dhammaṃ, *aññāya* jānitvā, *amataṃ padaṃ* nibbānaṃ, *ñāyate* sacchikariyate. taṃ Buddhaṃ vandāmī ti yojanā.

“dhīrehi” ti padaṃ ñāyate ti pade tatiyā kattā.

⁴⁷⁴ Sadd 559, 12–13 ; Mhn 1.

⁴⁷⁵ Sadd 1, 2–3.

195. *ñāṇī ñāṇ' -īsātara-visado 'domanass' oma-nasso,*
pakkhī pakkhī va nabhasi, gato to-sayanto 'sayanto,
*loke loke ca sukha-yasa-do dīna-nāso na nāso,*⁴⁷⁶
so 'pāso pātv abhaya-sukha-do dosavā no 'sa-vā no.
idaṃ sabbato yamakam.

[195.] *yo Bhagavā, ñāṇī paññavā, ñāṇ' -īsātara-visado ñāṇena adhipatitaro visado*
*ca, a-domanasso domanassa-virahito*⁴⁷⁷, *oma-nasso lāmaka-pāpa-dhamma-nāsana-karo,*
pakkhī-pakkhī va citra-pakkhayutta-sakuṇa-rājā viya nabhasi gato ākāse gamana-
samattho, loke satta-loke to-sayanto piṇento loke ca āsayanto nissito sukha-yasa-do
lokassa, sukha-yasa-do dāyako dīna-nāso kapaṇa-dukkha-nāsako, na nāso sayam kenaci
na vināso hoti, so Bhagavā upāso deva-manussehi saraṇan ti upāsito abhaya-sukha-do
bhaya-virahita-nibbāna-sukha-dāyako, no dosavā ni-doso asa-vā no vāna-saṅkhātāya
taṇhāya asahito, no amhe pātu rakkhitū ti yojanā.

idaṃ sabbato yamakam.

196. *yamakaneka-bhedam va saṅkhepena rutam mayā,*
*iminā naya-dānena ñeyyam aññam pī viññuhi*⁴⁷⁸.

[196.] *"aneka-bhedan"* ti ⁴⁷⁹*ettha pāda-catukkassa ādi-majjhāvasānesu*
labbhamāna-yamaka-bhedā ekekasmim pāde satta satta bhavanti.

katham? "pādādi-yamakam pāda-majjha-yamakam pādanta-yamakam majjhanta-
yamakam majjhādi-yamakam ādy-anta-yamakam sabbato-yamakan" ti *evam*
paccekam satta satta katvā catūsu pādesu mūla-bhūta-yamakā atṭhavisā bhavanti.

*ettha pādādi-yamakādikam api*⁴⁸⁰ *abyapeta-paṭhama-pādādi-yamakam tathā dutiya-*
tatiya-catuttha-pādādi-yamakam iti ca abyapeta-paṭhama-dutiya-pādādi-yamakam

⁴⁷⁶ Il y a un problème dans la transmission de ce vers. Les différents manuscrits du VSS écrivent *loke loke sukha-yasa-di dinanāso* (P), *loke loke sukha-yasa-dīnadīnanāso* (Ph), *loke loke ca sukha-yasa-ddīna-nāso na nāso* (C). La version présentée ici s'appuie sur les données de la VSS-ṭ, confortées par le mètre utilisé dans cette strophe, la *mandakkantā* (17 syllabes, cf. schéma métrique dans vol. III § 1. 3. 2.).

⁴⁷⁷ Ph^c -rahito.

⁴⁷⁸ Ph et Cha viññunā.

⁴⁷⁹ Subodh-aṭ 43, 23–44, 4.

tathā paṭhama-tatiya-pādādi-yamakam paṭhama-catuttha-pādādi-yamakam iti ca abyapeta-dutiya-tatiya-pādādi-yamakam tathā dutiya-catuttha-pādādi-yamakam iti ca abyapeta-tatiya-catuttha-pādādi-yamakam” iti ca evaṃ abyapeta-pādādi-yamakā dasa honti.

tathā byapetā pi dasā ti vīsati, abyapeta-paṭhama-pāda-majjha-yamakam tathā dutiya-pāda-majjha-yamakam icc’ ādinā ⁴⁸¹pāda-majjha-yamakā pi vīsati, pādanta-yamakā pi vīsati honti. saṃsagga-bhedato⁴⁸² pana anekavidham hoti.

tena vuttam “yamakaneka-bhedham vā” ti. tam pana *saṅkhepena mayā rutam* kathitan ti.

yamakam aṭṭhārasamaṃ.

[Com.] aṭṭhārasa-yamaka-vaṇṇanā niṭṭhitā.

⁴⁸⁰ Éd. (Subodh-aṭ) pi.

⁴⁸¹ Seule cette portion de phrase diffère de l’éd. (Subodh-aṭ) qui dit *majjhayamakam pi vīsatividham hoti. abyapeta-paṭhama-pādanta-yamakam tathā dutiya-pādanta-yamakam icc’ ādinā anta-yamakam pi vīsatividham.*

⁴⁸² Éd. (Subodh-aṭ) écrit *taṃ sagga-bhedato.*

[Chapitre 19. pakiṇṇaka]

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

[197.] idāni pakiṇṇakaṃ dassetuṃ “dī-ko-ādi ka-go-ante” ty ādi vuttaṃ.

dī-ko-ādi ka-go-ante Dīpaṅkara-Koṇḍañña-Buddha-ādike Kassapa-Gotama-Buddha-pariyosāne, *vare* setṭhe *Buddhe* Sammā-sambuddhe *abhivandīya sotūnaṃ cheka-bhāvāya va-re* catuvīsati *ekakkhare ekam'*-ekakkhare *vakkhāmī* ti yojanā.

198. ko kaṃ ku kiṃ vi sā saṃ khaṃ go mo mā rā su bhā du bhū
te me vo no dhi thī yan taṃ ñeyyā m-ekakkharā va-rā.

[198.] “ko, kaṃ, la⁴⁸³, yaṃ, taṃ” iti ime *va-rā* catuvīsati *ekakkharā eka-m-ekakkharā ñeyyā* paṇḍitehi.

199. ⁴⁸⁴kāye brahmani vāte ca kva-saddatthe tath' eva ca,
kathaṃ-saddābhidheyte ca ko-saddo sampavattati.
ettha hi karaja-kāyo ko-saddo kāya-vācako.

[199.] ⁴⁸⁵“karaja-kāyo” iti *ettha hi* payoge *ko-saddo kāya-vācako*. tathā hi ko vuccatī ti sarīraṃ. ke kāye pavatto rajo ka-rajo. ko so ? sukka-sonitaṃ taṃ hi ⁴⁸⁶“rāgo rajo na ca pana reṇu vuccatī” ti evaṃ vuttaṃ. rāga-raja-phalattā sarīra-vācakena *ka-saddena visesetvā phala-vohārena* “karajo” ti vuccatī ti.

tena “tena sukka-sonita-saṅkhātena karajena sambhūto kāyo” ti ācariyā vadanti. kāyo hi “mātā-pettika-sambhavo” ti vutto, Mahā-assapura-sutta-ṭīkāyaṃ pana

⁴⁸³ Ph^c pa.

⁴⁸⁴ Sadd 281, 15–16.

⁴⁸⁵ Sadd 239, 14–26.

⁴⁸⁶ Cf. Nidd I 505, 20–31 ; Vism 388, 24–25 ; etc.

⁴⁸⁷“karīyati⁴⁸⁸ gabbhāsaye khiṇīyati” ti karo sambhavo, “karato jāto” ti karajo, mātā-
pettika-sambhavo ti attho. mātu-ādīnaṃ saṅghāpana-vasena karato jāto ti karajo ti
apare. ubhayathā pi karaja-kāyaṃ ti catu-santati-rūpaṃ āhā” ti vuttaṃ.
ayaṃ paṇ’ attho idha nādhīpetto, purimo yev’⁴⁸⁹ attho adhippetto sarīravā ca ka-
saddādhikāratto.

200. ⁴⁹⁰jinena yena ānītaṃ lokassa amitaṃ hitaṃ,
tassa pādambujaṃ vande ka-moḷi-aḷi-sevitaṃ.
ettha pacchima-pādamhi ko-saddo Brahma-vācako.

[200.] *yena jinena lokassa amitaṃ hitaṃ ānītaṃ, tassa jinassa, ⁴⁹¹ka-moḷi-ali-sevitaṃ*
vandantānaṃ aneka-satānaṃ brahmānaṃ moḷi-bhamara-sevitaṃ’, *pādambujaṃ* pāda-
saṅkhāta-padumaṃ, *vande vandāmi. ettha gāthāyaṃ, pacchima-pādamhi ko-saddo*
brahma-vācako. kesam brahmānaṃ moḷi ka-moḷi, ka-moḷi-saṅkhātā aḷiyo bhamarā, ka-
moḷi-aḷiyo, ka-moḷi aḷihi sevitaṃ ka-moḷi-aḷi-sevitaṃ ti viggaho.

201. ñeyyo “kakudha-rukkho” ti ko-saddo vāta-vācako ;
⁴⁹²“ko te balaṃ mahā-rāja” iti ādīsu pālīsu,
kva-saddatthe bhavati⁴⁹³ ’ti ñeyyo⁴⁹⁴ ko icc’ ayaṃ ravo⁴⁹⁵.

[201.] ⁴⁹⁶“kakudha-rukkho ti ettha ko-saddo “vāta-vācako” ti ñeyyo. “kassa vā
tassa kujjhati, vāta-roḡāpanayanena taṃ nivāreti” ti “ka-kudho” ti vuccatī ti ācariyā
vadanti. “mahā-rāja te balaṃ ko kva katarasmim atthi” iti ādīsu pālīsu kva-saddatthe
bhavati iti, ñeyyo ‘ko’ iti ayaṃ ravo saddo.

⁴⁸⁷ Ps-ṭ 236, 29–237, 2.

⁴⁸⁸ Ph^c et Pp^c kiriyati.

⁴⁸⁹ Ph^c yeva.

⁴⁹⁰ Sadd 239, 8–9.

⁴⁹¹ Cf. Sadd 239, 10–11. *tattha kamoḷi-ali-sevitaṃ ti vandantānaṃ aneka-satānaṃ brahmānaṃ moḷi-bhamara-*
sevitaṃ ti kavayo icchanti.

⁴⁹² J VI 515, 8 ; Sadd 278, 33–34.

⁴⁹³ Éd. (Ja VI, Sadd) vattatī.

⁴⁹⁴ Éd. (Ja VI, Sadd) ñeyyā.

⁴⁹⁵ Éd. (Ja VI, Sadd) suti.

⁴⁹⁶ Cf. Sadd 239, 12–14. *Kakudha-rukkho ti ettha pana “ko vuccati vāto, tassa yo kujjhati vāta-roḡā-*
panayanavasena taṃ nivāreti, tasmā so rukkho ka-kudho ti vuccatī ” ti ācariyā.

202. ⁴⁹⁷“petan taṃ sāmaṃ addakkhiṃ ko nu tvaṃ Sāma jīvasi”,
iti pāṭhe kathaṃ-saddābhidheyye vattatī ti ca.

[202.] “sāmaṃ ahaṃ, petaṃ kālaṃ kataṃ taṃ addakkhiṃ, Sāma tvaṃ ko nu kathaṃ
nu jīvasi, iti pāṭhe pāliyaṃ, kathaṃ-saddābhidheyye kathaṃ-saddassa atthe vattati iti
viññeyyo⁴⁹⁸ “ko” iti ayaṃ ravo saddo ti yojanā.

203. ⁴⁹⁹etesu dvīsu atthesu diṭṭho “ko” icc’ ayaṃ ravo,
nipāto ti gahetabbo suti-sāmaññato ruto.

[203.] kva-saddattha⁵⁰⁰-kathita-saṅkhātesu “etesu dvīsu atthesu diṭṭho ko iti ayaṃ
ravo nipāto” iti gahetabbo. so nipāta-bhūto pi nāma-sadda-bhūtena ko-saddena, suti-
sāmaññato sutiyaṃ samānata⁵⁰¹-bhāvena, idha ruto kathito mayā.

204. ⁵⁰²sīse ca udake sukhe kaṃ-saddo sampavattati,
“kesā kaṇṭho” ti ādīsu kaṃ-saddo sīsa-vācako.

[204.] kaṃ-saddo “sīse ca udake ca sukhe ca” iti tīsu atthesu sampavattati. “kesā
kaṇṭho” iti ādīsu payogesū kaṃ-saddo sīsa-vācako : ⁵⁰³“ke sīse senti uppajantī” ti kesā
siro-ruhā. “kaṃ sīsaṃ ṭhāti tiṭṭhati etthā” ti kaṇṭho gīvā.

205. kevaṭṭa-kandarādīsu kaṃ-saddo jala-vācako,
“karuṇā” ti ca “nāko” ti ādīsu sukha-vācako.

[205.] “kevaṭṭa-kandarādīsu payogesū kaṃ-saddo jala-vācako.

⁴⁹⁷ Sadd 279, 1–2. Les vers b et c sont une variante de *iti pāṭhe kathaṃ-sadda-abhidheyye pavattati* dans l’éd. (Sadd). Les vers a et b se trouvent dans le *Sāmajātaka* (J VI 93, 15).

⁴⁹⁸ Ph^c ñeyyo.

⁴⁹⁹ Sadd 279, 3–4.

⁵⁰⁰ Ph^c -saddatthassa.

⁵⁰¹ Ph^c samāna-.

⁵⁰² Cf. Sadd 237, 25–26. *ettha kaṃ vuccati udakaṃ sīsaṃ sukhañ ca.*

⁵⁰³ Sadd 238, 4–5.

⁵⁰⁴“ke udake vaṭṭanti maccha-gahaṇattham ummujjana-nimmujjana-vasena pavattanti” ti *kevaṭṭā* maccha-bandhā. “kena udakena dārito bhinno” ti *kandaro*. “kantāro” ti etthā pi *kaṃ* vuccati udakaṃ, “kena udakena taritabbo atikkamitabbo” ti kantāro⁵⁰⁵ nirudaka-ppadeso. “cora-kantāran” ti ādīsu pana rūḷhiyā duggamana-ṭṭhāne pi kantāra-saddo pavattati ti datṭhabbam. “*karuṇā*” iti ca ādīsu payogesu *kaṃ-saddo sukha-vācako*, “*kaṃ* sukhaṃ rundhatī” ti *karuṇā*. “*nāko*” ti saggo⁵⁰⁶. “*kaṃ*” iti hi sukhaṃ vuccati ; ⁵⁰⁷na-kaṃ a-kaṃ dukkhaṃ, “natthi akaṃ dukkhaṃ etthā” ti *nāko*.

206. ko-saddaṃ pana kaṃ-saddaṃ kāya-sīsādi-vācakaṃ,
“ka⁵⁰⁸-saddo” iti bhāsanti suddhanāmika-bhāvato.

[206.] *kāya-sīsādi vācakaṃ pana ko-saddaṃ kaṃ-saddaṃ, ca suddhanāmika-bhāvato kaṃ⁵⁰⁹-saddo iti bhāsanti ācariyā.*

207. icc’ evaṃ :

⁵¹⁰kāye Brahmani vāte ca sīse jala-sukhesu ca,
ka-saddo vattate⁵¹¹ tīsu pumā tīsu napuṃsako.

[207.] *icc’ evaṃ vutta-nayena, “kāye Brahmani vāte ca sīse jala-sukhesu ca” iti ca atthesu suddhanāma-bhūto ka-saddo vattate, tīsu atthesu pumā, tīsu atthesu napuṃsako. ka-saddo kāya-brahma-vāta-vācako puma-liṅgo, sīsa-udaka-sukha-vācako napuṃsaka-liṅgo ti adhippāyo.*

⁵⁰⁴ Cf. Sadd 237, 26–238, 7. La VSS-ṭ reprend toutes les idées qui sont contenues dans ce passage, mais elles sont arrangées et agencées de manière différente.

⁵⁰⁵ Ph^c kandāro.

⁵⁰⁶ *nāko* est une variante de *saggo* dans l’éd. thaïe d’Abh 10. *deva-loko divo saggo (= nāko), tidivo tidasālayo.*

⁵⁰⁷ Sadd 767, 14–15.

⁵⁰⁸ Cha kaṃ.

⁵⁰⁹ Ph^c et Pp^c ka-.

⁵¹⁰ Sadd 281, 15–16.

⁵¹¹ Éd. (Sadd) vattati

208. ku-saddo kucchitatthe ca pucchāyaṃ pathavimhi ca,
“kuputto āgato kuto kuddālo” ty ādy udāhaṭaṃ.

[208.] “kuputto” ti ettha ku-saddo kucchitatthe pavattati. “kuto āgato” ti ettha pucchāyaṃ. ⁵¹²“kuddālo” ti pathaviyaṃ “kuṃ pathaviṃ dāleti padāleti bhindati etenā ti ku-ddālo”.

209. ⁵¹³garahāyaṃ aniyame nippayojanatāya ca,
sampaṭicchana-pucchāsu kiṃ-saddo sampavattati.

210. “kin nu kho nāma tumhe maṃ vattabbaṃ maññathā” ti ca
tathā “yaṃ kiñci rūpaṃ” ti nidassanaṃ yathākkamaṃ.

211. “kinte Vakkali diṭṭhena pūti-kāyena” ty ādi ca,
“kin na kāhāmi te vaco”, “kiṃ sūdhā vittan” ti ādi ca.

[210.– 211.] ⁵¹⁴“⁵¹⁵kiṃ nu kho nāma tumhe maṃ vattabbaṃ maññatha ; ⁵¹⁶kiṃ-rājā yo lokam na rakkhatī” ti ādisu kiṃ-saddo garahe vattati⁵¹⁷. ⁵¹⁸“yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgata-paccuppannan” ti ādisu aniyame. ⁵¹⁹“kin te Vakkali iminā pūti-kāyena diṭṭhenā” ti ādisu nippayojanatāyaṃ. ⁵²⁰“kiṃ na kāhāmi te vaco” ti ādisu sampaṭicchane. ⁵²¹“kiṃsūdhā vittam purisassa seṭṭhan” ti ādisu pucchāyaṃ.

pucchā ca nāma kāraṇa-pucchādi-vasena anekavidhā hoti, tasmā kāraṇa-pucchādi-vasenāpi kiṃ-saddassa pavatti vitthārato viññeyyā. tathā hi ayaṃ kiṃ-saddo “⁵²²kin

⁵¹² Cf. Sadd 240, 23–25. ku vuccati pathavī ; ettha ca kuddālo kumuda kuñjaro ti imāni nidassanapadāni. tatra kuṃ pathaviṃ dālayati padāleti bhindati etenā ti kuddālo [...].

⁵¹³ Sadd 281, 3–4.

⁵¹⁴ Cf. Sadd 279, 17–31. La VSS-ṭ suit le texte en modifiant certains éléments. La Saddanīti emprunte ses développements à Vv-a 16, 2–8. .

⁵¹⁵ V III 177, 16–17.

⁵¹⁶ V III 177, 23–24.

⁵¹⁷ Éd. (Sadd) garahane āgato.

⁵¹⁸ Vibh 1, 9.

⁵¹⁹ S III 120, 27 ; etc. . L'exemple donné dans l'éd. (Sadd) est plus long.

⁵²⁰ Ja III 308, 28.

⁵²¹ Sn 181 ; S I 214, 17 ; etc.

⁵²² Ja VI 12, 19–20 ; Ps II 37, 23 ; Sp-ṭ II 5, 8 ; Sadd 48, 3.

nu santaramāno va, kāsūṃ khaṇasi sārathi ; ⁵²³kin nu jātiṃ na rocesi. kena te tādiso vaṇṇo” ti ādisu kāraṇa-pucchāyaṃ vattati. ⁵²⁴“kiṃ kāsuyā karissasī” ti ādisu kicca-pucchāyaṃ. “kiṃ sīlaṃ, ko samādhī” ti ādisu sarūpa-pucchāyaṃ. “kiṃ khādasi, kiṃ pivasī” ti ādisu vatthu-pucchāyaṃ. “kiṃ karomī” ti ādisu kiriya-pucchāyaṃ vattati. tena vuttam *“garahāyaṃ aniyame, la, kiṃ sūdha vittanti ādi cā”* ti.

212. ⁵²⁵visuṃ padāvayavo vā hutvā nv-ādīhi vā pana,
yutto saddehi kiṃ-saddo diṭṭho Sugata-sāsane.

[212.] *kiṃ-saddo Sugata-sāsane* katthaci *visuṃ hutvā diṭṭho* ca katthaci *padāvayavo hutvā diṭṭho* katthaci *nv-ādīhi vā pana saddehi yutto Sugata-sāsane diṭṭho*.

⁵²⁶“esā te itthī kiṃ hoti. ete manussā tumhākaṃ kiṃ honti ; ⁵²⁷kiṃpurisānuciṇṇo ; ⁵²⁸kin nu bhīto va tiṭṭhasi ; ⁵²⁹kiṃ su ghatvā⁵³⁰ sukhaṃ seti. ⁵³¹kiṃ nu kho kāraṇaṃ. ⁵³²kiṃ kāraṇā amma tuvaṃ pamajjasī” ti ādi.

213. ⁵³³kiṃ-saddassa samāsamhi saddhiṃ para-padehi⁵³⁴ ve,
“kinnāmo” iti “konāmo” iti c’ eva⁵³⁵ gati dvidhā,

214. ⁵³⁶“konāmo te upajjhāyo” icc’ ād’ ettha para-padaṃ⁵³⁷,
sah’ aññehi⁵³⁸ samāsamhi kiṃ kiṃ icc’eva suyyate⁵³⁹.

⁵²³ S I 132, 25 ; Thī 190 ; Sadd 338, 17–18 ; Sadd 478, 12–13.

⁵²⁴ Ja VI 12, 20 ; Ps II 37, 24 ; Sp-ṭ 5, 9 ; Sadd 448, 4.

⁵²⁵ Sadd 280, 30–31.

⁵²⁶ Sadd 280, 25–28.

⁵²⁷ Cf. Ja VI 272, 6. [...] *kimpurisānuciṇṇam*.

⁵²⁸ S I 41, 16.

⁵²⁹ S I 41, 16 ; Nett 145, 20 ; Dha-a IV 162, 11–12.

⁵³⁰ Éd. (Sadd) chetvā. Éd. (Nett) jhitvā.

⁵³¹ Dhp-a I 341, 12 ; Vism 296, 21–22.

⁵³² Dhp-a II 268, 8 ; Thī-a 109, 2.

⁵³³ Sadd 280, 12–13.

⁵³⁴ Éd. (Sadd) nāmaravena.

⁵³⁵ Éd. (Sadd) c’ evaṃ.

⁵³⁶ Cf. Sadd 280, 14–15.

⁵³⁷ Éd. (Sadd) nidassanaṃ. Ph paraṃ padaṃ.

⁵³⁸ Éd. (Sadd) aññena.

⁵³⁹ Éd. (Sadd) suyyate.

[213.–214.] *kiṃ-saddassa para-padehi saddhiṃ samāsamhi, “kinnāmo” iti “konāmo”*
iti c’ eva dvidhā gatī pavattati dissati.

ettha dvisu padesu, ⁵⁴⁰“konāmo te upajjhāyo” icc’ ādi para-padam⁵⁴¹ ñeyyaṃ kiṃ-saddo,
aññehi saddehi saha samāsamhi kiṃ kiṃ icc’ eva suyyate.

⁵⁴²tathā hi “kiṃ-citto tvam bhikkhu ; kiṃ-kāra-paṭissāvinī” ti ādisu kiṃ-saddo
sarūpam avijahanto tiṭṭhati, tattha hi ‘kiṃ-cittam yassa so kiṃ-citto ; “kiṃ karomi
sāmī” ti evaṃ “kin” ti kāro kāraṇam sadda-nicchāraṇam kiṃ-kāro, “tam paṭisāvetī” ti
“kiṃ-kāra-paṭissāvinī” ti ādi nibbacanam icchitabbaṃ⁵⁴³.

215. vi-saddo sakuṇe hoti so ca ñeyyo payogato,
vindo vināyako nāgaṃ samudda-tṭham va⁵⁴⁴ gaṇhati.

[215.] ⁵⁴⁵“vindo” ti ettha *vi* vuccati pakkhī. “vāti ākāse gacchatī” ti *vi* pakkhi.
vīnaṃ pakkhīnaṃ *indo* sāmī issaro, *vindo* supaṇṇa-rājā, etam attham hi sandhāya
pubbācariyena pi ayaṃ gāthā bhāsītā :

“saddhā-nate muddhani saṅṭhapemi
muninda nindāpagataṃ tav’⁵⁴⁶ aggaṃ
dev’-inda-nāg’-inda-nar’-inda-vinda-
nataṃ vibhinnaṃ caraṇāravindan ti”.

“vino pakkhino netī” ti *vi-nāyako* supaṇṇa-rājā va.

216. ⁵⁴⁷taṃ-saddatthe sunakhe ca sakasmiṃ pi pavattati,
sā-saddo so ca kho ñeyyo payogānaṃ vasena ve.

⁵⁴⁰ V I 93, 32 ; Mil 14, 18/15, 2.

⁵⁴¹ Ph^c paraṃ padam.

⁵⁴² Sadd 280, 16–20.

⁵⁴³ Éd. (Sadd) appasiddham.

⁵⁴⁴ P et Y et Cha et Ph pi.

⁵⁴⁵ Cf. Sadd 240, 3–8. La VSS-ṭ s’ appuie sur cette section pour construire sa glose.

⁵⁴⁶ *tav’ aggaṃ* est une variante de *bhavaggaṃ* dans l’éd. (Sadd).

⁵⁴⁷ Cf. Sadd 162, 5–6. Les vers a et b sont *taṃ-saddatthe ca sunakhe ca sakasmiṃ pi ca vattati* dans l’éd. (Sadd).

217. ⁵⁴⁸’sā Maddī nāgam āruyhi⁵⁴⁹ nātivuddham va⁵⁵⁰ kuñjaram’,
⁵⁵¹’na yattha sā upaṭṭhito”, ⁵⁵²’sā dārā jantūnaṃ piyā’.

[216.–217.] ⁵⁵³’sā Maddī” ti ādisu sā-saddo sabbanāmika-pariyāpanno parammukha-vacano ta-saddena sambhūto daṭṭhabbo. ⁵⁵⁴’na yattha sā upaṭṭhito” ti ettha sā vuccati sunakho. sā-saddo hi sunakha-vācako pulliṅgo. yattha thānesu sā-sunakho upaṭṭhito “bhatta-piṇḍa-paccāsāya upagantvā ṭhito tattha, acelako bhatta-piṇḍaṃ na paṭiṅḍhātī” ti yojanā. ⁵⁵⁵’sā dārā” ti ettha sā-saddo sakasmiṃ vattati : “sā dārā saka-dārā attano bhariyā, jantūnaṃ sattānaṃ va piyā hontī” ti attho.

218. ⁵⁵⁶saṃ-saddo “sappurisamhi dhane sukhe ca santiyaṃ,
 sayan” ty atthe ca hotī ’ti kavissaro vibhāvaye.
219. sadā sameti satā saṃ, ⁵⁵⁷’sameti a-satā a-saṃ’,
 vāyaso kuṇapaṃ yāti, kusumaṃ yāti chappado.
220. para-ssaṃ hārako bālo, paraṃ duggati-gāmiko
 para-ssaṃ dāyako dhīro, paraṃ sugati-gāmiko.
221. saṃ saṃ datvā paresaṃ saṃ sakā parattha-kāmako
 saṃ saṃsāre labhe saṃ saṃ pacchime atta-bhāvake.

[218.–221.] saṃ santo sappuriso⁵⁵⁸, satā santena sappurisenā, sadā sameti samāgacchati. asaṃ asappuriso, asatā asappurisenā, sadā sameti samāgacchati. kim

⁵⁴⁸ Ja VI 591, 6 ; Sadd 161, 20–21.

⁵⁴⁹ Éd. (Sadd) ārukkhi.

⁵⁵⁰ Éd. (Ja) nātivaddhañ ca. Éd. (Sadd) nātibaddham va.

⁵⁵¹ Sadd 162, 7. Est présent en de nombreux endroits du canon, D III 41, 6 ; M I 77, 34–35 ; etc.

⁵⁵² Sadd 161, 32.

⁵⁵³ La formulation de cet énoncé est celle de Sadd 240, 12–14 qui prend un autre exemple pour sā.

⁵⁵⁴ Cf. Sadd 159, 11–12. Les propositions sont inversées dans l’éd. (Sadd). sā vuccati sunakho figure également à Sadd 240, 12.

⁵⁵⁵ Cf. Sadd 161, 32–162, 1. La VSS-ṭ reprend les éléments contenus dans ce passage.

⁵⁵⁶ Le VSS puise ces éléments dans Sadd 245, 4–246, 3 qui est consacrée au mot saṃ.

⁵⁵⁷ Ja II 32, 2 ; Sadd 174, 24–25 ; Sadd 176, 22 et Sadd 245, 7.

iva ? *vāyaso kāko, kuṇapaṃ yāti gacchati, chappado bhamaro, kusumaṃ pupphaṃ, yāti gacchati* ti.

“⁵⁵⁹paesaṃ saṃ dhaṇaṃ haratī” ti *para-ssaṃ hārako* para-dhana-thenako “paesaṃ saṃ attano dhaṇaṃ detī” ti *para-ssaṃ dāyako*.

“*saṃ saṃ datvā*” ty ādimhi *saṃ* sappuriso *sakā parattha-kāma*ko, *saṃ* sayamaṃ attano *paesaṃ yācakādi-para-puggalānaṃ*⁵⁶⁰ *saṃ* dhaṇaṃ *datvā saṃsāre*, *saṃ* mahantaṃ dhaṇaṃ *saṃ* sukhaṃ ca, *labhe labheyya*, *pacchime atta-bhāvake*, *saṃ santi*⁵⁶¹ *nibbānaṃ, labhe labheyyā* ti attho.

222. ⁵⁶²khaṃ indriyaṃ pakittitaṃ⁵⁶³, khaṃ ākāsaṃ udūritaṃ,
sagga-ṭṭhānaṃ⁵⁶⁴ pi khaṃ vuttaṃ, suññataṃ pi ca khaṃ mataṃ.

[222.] *indriyaṃ “khaṃ” iti pakittitaṃ, ākaṣaṃ “khaṃ” iti udūritaṃ, sagga-ṭṭhānaṃ pi “khaṃ” iti vuttaṃ, suññataṃ pi ca “khaṃ” iti mataṃ.*

⁵⁶⁵tattha⁵⁶⁶ *indriyaṃ cakkhu-viññāṇādīnaṃ gati-nivāsa-bhāvato “khaṃ” ti vuccati. ākāsaṃ vivitta-ṭṭhena “khaṃ” ti vuccati. sagga kata*⁵⁶⁷-sucaritehi ekantena gantabbattāya. “*khaṃ*” ti saṅkhaṃ gacchati. *suññataṃ pi ca vivitta-ṭṭhen’ eva “khaṃ” ti vuccati.*

223. ⁵⁶⁸go goṇe c’ indriye bhūmyaṃ vacane c’ eva buddhiyaṃ,
ādicce rasmiyañ c’ eva pānīye pi ca vattate.

⁵⁵⁸ Cf. Sadd 176, 27–28. *tatra san ti sappuriso, asan ti asappuriso*.

⁵⁵⁹ Cf. Sadd 245, 16–17. *evaṃ parassa saṃ parassaṃ [...]*.

⁵⁶⁰ Ph^c yācakādi-para-puggalānaṃ dhānaṃ.

⁵⁶¹ Pp^c santaṃ.

⁵⁶² Sadd 241, 1–2.

⁵⁶³ Éd. (Sadd) pakathitaṃ.

⁵⁶⁴ Est une variante pour *sakkaṭṭhānaṃ* dans l’éd. (Sadd).

⁵⁶⁵ Sadd 241, 3–5. Le dernier exemple (*suññataṃ pi ca...*) ne figure pas dans l’éd. (Sadd).

⁵⁶⁶ Éd. (Sadd) tatr’.

⁵⁶⁷ P^c et Y^c kattu-.

⁵⁶⁸ Sadd 241, 13–14 ; Sv-aṭ II 104, 4–5.

224. 'rūpādi-gocaraṃ cittaṃ', ⁵⁶⁹go-matiṃ Gotamaṃ name',
⁵⁷⁰gottena Gotamo nātho', ⁵⁷¹go-gottaṃ Gotamaṃ name'.

225. "uṇhagū uggato⁵⁷² hoti" "go-sīta-candanā" ti ca
udāharaṇaṃ etassa yathākkamaṃ vibhāvaye.

[223.–225.] ⁵⁷³"rūpādi gocaraṃ cittaṃ" ti ettha go-saddo goṇe ca indriye pavattati. "gāvo pasavo caranti etthā" ti go-caro. goṇehi abhiṇṇaṃ caritabba-ṭṭhānaṃ, evaṃ go-saddo goṇe vattati. gocaro viya gocaro rūpādi athavā gāvo cakkh'-ādi-indriyā caranti etthā" ti gocaro. rūpādi evaṃ go-saddo indriye vattati. "rūpādi-dhammo go-caro ārammaṇaṃ etassā" ti rūpādi gocaraṃ cittaṃ.

"go-matiṃ Gotamaṃ name" ti ettha go-saddo pathaviyaṃ vattati. "go-matiṃ bhūri-paññaṃ Gotamaṃ Sammā-sambuddhaṃ name namāmi vandāmi" ti attho.

"gottena⁵⁷⁴ Gotamo" ti ettha go-saddo vacane buddhiyañ ca vattati. ten' āhu porāṇā : ⁵⁷⁵"gan tāyati" ti gottaṃ. "Gotamo" ti hi vattamānaṃ⁵⁷⁶ gaṃ vacanaṃ buddhiñ ca tāyati, ekamsika-visayatāya rakkhatī ti go-ttaṃ. yasmā buddhi ārammaṇa-bhūtena atthena vinā na vattati, abhidhānaṃ abhidheyya-bhūtena, tasmā gotta-saṅkhāto attho tāni buddhi abhidhānāni tāyati rakkhatī ti vuccati. ko pana so ti. añña-kula-paramparā-sādhāraṇaṃ tassa kulassa ādi-purisa-samudāgataṃ, taṃ-kula-pariyāpanna-sādhāraṇaṃ sāmāñña-rūpan ti datṭhabbaṃ. taṃ pana "Gotama-gotta-Kassapa-gottādi-

⁵⁶⁹ Sadd 241, 21.

⁵⁷⁰ Kacc-v 101, 1 ; Rūp 77, 17

⁵⁷¹ Sadd 242, 12.

⁵⁷² Ph uggaho. Cha uggataṃ.

⁵⁷³ Toute la glose de la VSS-ṭ s'appuie sur Sadd 241, 16–242, 3 et 242, 11–26. Elle reprend tous les éléments formulés parfois différemment. La *Saddanīti* compose à partir de Sv-aṭ II 104, 2–13.

⁵⁷⁴ Éd. (Sadd) gottavasena.

⁵⁷⁵ Ce paragraphe est présent en divers endroits dans les sous-commentaires pāli, cf. Sv-aṭ I 103, 32–36 ; Sp-ṭ I 79, 7–11 ; etc.

⁵⁷⁶ Éd. (Sadd) et Ph^c pavattamānaṃ.

vasena bahavidham. evaṃ idaṃ sāmāñña-rūpaṃ gaṃ abhidhānaṃ buddhiṃ ca tāyati rakkhatī ti gottan” ti vuttaṃ.

“go-gottaṃ Gotamaṃ name” ti ettha go-saddo ādicce vattati. “ādicca-bandhuṃ Gotamaṃ Sammā-sambuddhaṃ vandāmī” ti attho. gossa ādiccassa samāne gottena jāto go gotto taṃ ādicco pi hi Gotama-gotte jāto Bhagavā pi. evaṃ gottena samāna-gottatāya tattha tattha “ādicca-bandhū” ti ādinā Bhagavato thomanā dissati.

⁵⁷⁷“uṇhagū” ti ettha pana go-saddo rasmiyaṃ vattati. “uṇhā gāvo rasmiyo etassā” ti uṇhagū suriyo. “uṇhago” ti vattabbe o-kārassa u-kāraṃ katvā “uṇhagū” ti vuttaṃ. “go-sīta-candanān” ti ettha go-saddo pāṇīye vattati. go-saddena hi jalaṃ vuccati. ⁵⁷⁸go viya jalaṃ viya sītaṃ candanaṃ go-sīta-candanān, lohita-candanān; tasmim̐ pana uddhanato uddharita-pakkuṭhita-telamhi pakkhitte, taṃ khaṇaṃ ñeva taṃ telam̐ susītaṃ hoti.

Saddanītiyaṃ idaṃ vuttaṃ.

Visuppakāsa⁵⁷⁹-pakaraṇe pana

⁵⁸⁰ “go-saddo sagga-raṃsīsu vajirājjuna-vārīsu,
disā-nayana-candesu pasumhi vacane bhūvī” ti vuttaṃ.

“dhammopacitena gāvaṃ piyāti ; gāvo nigacchanti dehato ; gāvena pavijjheyya maṇiko ; gāvaṃ chindanti tacchakā ; uṇha-kāle gāvaṃ gahesuṃ tasitā ; gāvaṃ olokesi cakkhunā ; gāvena candam̐ ikkhate ; gāvaṃ olokesi cakkhunā ; gāvena karonti kassakā ; gāvaṃ bhāsanti⁵⁸¹ janā ; gāve ṭhito onami sākhan” ti yathākkamam̐ udāharaṇam̐ idaṃ viññeyyaṃ, tenedaṃ vuccati :

“puññavā gacchati gāvaṃ, gāvo rocanti satthuno,
gāvena maṇiko vijjhe, gāvaṃ chindanti tacchakā,

⁵⁷⁷ Sadd 242, 20–26. La VSS-ṭ reprend cette glose et intercale uniquement l’explication grammaticale de uṇhagu (“uṇhago” ti vattabbe o-kārassa...) . La Saddanīti construit son texte sur la base de Sv-aṭ 104, 13–16.

⁵⁷⁸ Cf. également Abh-ṭ 301. go viya jalaṃ viya sītan ti vā gosītaṃ, tad’ eva tassa sakāraṃ katvā gosīsaṃ.

⁵⁷⁹ Ph^c visvappakāsa-

⁵⁸⁰ = VSS-ṭ 57. Cf. Viśvaprakāśa 4cd-5ab. gauḥ svarge vṛṣabhe raśmau vajre candramasi smṛtaḥ arjune netra-dig-bāna-bhū-vāg-vāriṣu gaur matā.

⁵⁸¹ Pp^c bhāsante.

tasitā gāvaṃ āpāsuṃ, gāvaṃ duhati pajjuno,
gāvena ikkhate candaṃ, gāvaṃ ikkhati cakkhunā,
gāvena kasitaṃ khettaṃ, gāvaṃ bhāsanti te janā ;
gāve ʒhito onami sākhaṃ, go-saddattho vijāniyo ti.

226. mo-saddo vattati cande “puṇṇamī puṇṇamā” ti ca,
mā-saddo siriyam hoti “Mandhātā” ti nidassanaṃ.

[226.] ⁵⁸²“*puṇṇamī puṇṇamā*” ti ca payogesu mo vuccati cando. ekakkhara-kose hi “mo Sivo candimā c’ evā” ti vuttaṃ. “puṇṇo mo cando etthā” ti *puṇṇamī*. evaṃ ‘puṇṇamā’⁵⁸³ rattāpekkhaṃ itthi-liṅga-vacanaṃ.

⁵⁸⁴“*Mandhātā*” ti ettha mā vuccati sirī. tathā hi porāṇehi “maṃ sirim dhāreti”⁵⁸⁵ vidadhāti cā ti *Mandhātā*” ti attho pakāsito.

227. rā-saddo vattati sadde “rattī” ti ‘daṃ nidassanaṃ,
bhā-saddo rasmiyaṃ hoti ⁵⁸⁶“bhākaro suriyo” iti.

[227.] ⁵⁸⁷“*rattī*” ti ettha rā vuccati saddo. Aggaññasutta-ṭikāyaṃ hi “rā saddo tiyyati chijjati etthā ti ratti, sattānaṃ saddassa vacanassa⁵⁸⁸ vūpasama-kālo” ti vuttaṃ. tasmā rā-sadda-vācakatte “*rattī*” ti padaṃ *nidassanaṃ*.

bhā-saddassa rasmi-vācakatte “*bhākaro*” ti padaṃ *nidassanaṃ*. “bhaṃ rasmiṃ karotī” ti *bhā-karo ti suriyo*.

⁵⁸² Cf. Sadd 243, 17–24. La VSSṭ extrait les idées principales de cette section.

⁵⁸³ Cf. Sv I 140, 2–3. *mā iti cando vuccati, so ettha puṇṇo ti puṇṇamā*.

⁵⁸⁴ Cf. Sadd 244, 22–24. La VSS-ṭ reprend les éléments de cette section.

⁵⁸⁵ Cf. J VI 348, 16 et 21. [...] *sirim dhāretum*.

⁵⁸⁶ On trouve dans Abh 62 et 63 une succession de synonymes du mot « soleil », dont *bhākaro*. Dans Sadd 236, 20–21 peut également lire *ettha ca bhākaro, bhānu icc’ ādīni nidassana-padāni*.

⁵⁸⁷ Sadd 237, 1–4. La VSS-ṭ reprend cette section et y apporte de légers ajouts. La *Saddanīti* construit son développement sur la base de Sv-pt II 22, 46–23, 1.

⁵⁸⁸ Ne figure pas dans l’éd. (Sadd) et Ph^c et Pp^c.

228. ⁵⁸⁹sobhanatthe sukhatthe⁵⁹⁰ ca suṭṭhu-sammā-d-atthesu ca,
samiddhiyādīsu c' eva su-saddo sampavattati.

229. “sugandho sukaraṃ pāpaṃ Sugato Sugato ti⁵⁹¹ ca,
subhikkhaṃ” ty ādikaṃ ñeyyaṃ paṇḍitehi nidassanaṃ.

[228.–229.] ⁵⁹²“su sobhaṇo gandho etassā” ti *sugandho*. ⁵⁹³“sukhena
akicchena karīyate bāla-janehī” ti *sukaraṃ pāpaṃ*. ⁵⁹⁴“suṭṭhu gataṃ gamaṇaṃ etassā”
ti *Sugato*. “sammā gacchati sammā gadati vā⁵⁹⁵” ti *Sugato*. “su samiddhaṃ bhikkhaṃ
etasmaṃ nagare” ti *subhikkhaṃ*.

230. ⁵⁹⁶asobhaṇe abhāve ca kucchite asamiddhiyaṃ,
kicche⁵⁹⁷ virūpa-tādim hi du-saddo sampavattati,

231. “duggandho c' eva duppañño duputto m' atrajo ayaṃ,
dussassaṃ dukkaraṃ puññaṃ dubbaṇṇo dummukho” ti ca.

[230.–231.] “du *asobhaṇo* gandho etassā” ti *duggandho* gūtho. “du natthi
paññā etassā” ti *duppañño*. ⁵⁹⁸“du *kucchito* putto” ti⁵⁹⁹ *duputto*. “du asamiddhiyaṃ
sassaṃ etthā” ti *dussassaṃ*. “dukkhena kicchena kariyate bāla-janehī” ti *dukkaraṃ*
puññaṃ. “du virūpo vaṇṇo etassā” ti *dubbaṇṇo*. “du virūpaṃ mukhaṃ etassā” ti
dummukho.

⁵⁸⁹ Les strophes 228 et 229 sont construites sur la base de Rūp 66, 33–35 et Pay 46, 1–3 (cf. Vol. III § 4. 2. 5.). *su itī sobhana suṭṭhu-sammā samiddhi-sukhatthādīsu. sobhane sugandho, suṭṭhu sammādatthesu suṭṭhu gato sugato, sammā gato ti pi sugato, samiddhiyaṃ subhikkhaṃ, sukhatthe sukaro.*

⁵⁹⁰ B ca sukhe.

⁵⁹¹ Y pi.

⁵⁹² Cf. Pay 68, 21. *sobhaṇo gandho so assa atthī ti sugandhīhi [...]*.

⁵⁹³ Cf. Pay 117, 35. *sukhena karīyatī ti sukaraṃ pāpaṃ bālena.*

⁵⁹⁴ La VSS-ṭ calque cette définition sur *sobhanaṃ gataṃ gamaṇaṃ etassā ti sugato* présent en divers endroits des sous-commentaires pāli, cf. Vism-mḥ I 85, 10 ; Sv-pt 2, 41 ; Sp-ṭ 3, 16 ; etc.

⁵⁹⁵ Ph^c cā.

⁵⁹⁶ Les strophes 230 et 231 sont construites sur la base de Rūp 65, 33–36 et Pay 45, 29–31 (cf. Vol. III § 4. 2. 5.). *du itī asobhanā'bhāvakucchitā'samiddhi kiccha virūpatādīsu. asobhane duggandho, abhāve dubbhikkhaṃ, kucchite dukkaṭaṃ, asamiddhiyaṃ dussassaṃ, kicche dukkaraṃ, virūpatāyaṃ dubbaṇṇo, dummukho.*

⁵⁹⁷ Y kucche.

⁵⁹⁸ Le raisonnement qui mène à cette formulation peut être entrevu dans Vibh-a 84, 1–2 et Vism 494, 27–28, [...] *idha du” itī ayaṃ saddo kucchite dissatī. kucchitaṃ hi puttaṃ “duputto” ti vadanti.*

⁵⁹⁹ *ti* ne figure dans aucun des manuscrits consultés.

232. bhū-saddo vuḍḍhiyañ c' eva pathaviyañ ca vattati,
“abhum me” ti ca “bhūpālo bhūruho” ti nidassanaṃ.

[232.] ⁶⁰⁰“*abhum me* kathaṃ nu bhaṇasi, pāpakaṃ vata bhāsaṃ” ti,
ettha “abhum me” ti padaṃ bhū-saddassa *vuḍḍhi*-vācakatte nidassanaṃ. na bhū a-
bhū vuḍḍhi-virahitā⁶⁰¹ vācā. “bhuṃ pathaviṃ pāleti rakkhatī” ti *bhū-pālo*⁶⁰². “rājā
bhūyaṃ pathaviyaṃ rūhatī” ti *bhū-ruho* rukkho.

233. ⁶⁰³“paccatte upayoge ca karaṇe sampadāniye,
sāmihi cā” ti te-saddo pañcasv atthesu dissati.

[233.] ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵“na te sukhaṃ pajānanti, ye na passanti nandanān” ti ādisu ta⁶⁰⁶-
sadda-vasena paccatta-bahuvacane *te-saddo* dissati⁶⁰⁷. ⁶⁰⁸“te na passāmi dārake” ti
ādīsu *upayoge* bahuvacane. “⁶⁰⁹kin te diṭṭhaṃ ? kinti te diṭṭhaṃ ? ; ⁶¹⁰upadhī te
samatikantā āsavā te padālitā” ti ādisu tumha-sadda-vasena *karaṇe* tatiyā
vacanatthe. “⁶¹¹namo te purisājañña, namo te pūris'-uttama ; ⁶¹²namo te Buddha-vīr'
atthū” ti ādisu *sampadāne*. ⁶¹³“kin te vataṃ ? kiṃ pana brahma-cariyan ?” ti ādisu
sāmi-atthe.

⁶⁰⁰ Sadd 207, 2–3. La *Saddanīti* emprunte cet énoncé à Ja VI 495, 23.

⁶⁰¹ Ph^c vuḍḍhi-rahitā.

⁶⁰² Sadd 238, 13 donne en exemple *bhūpālo* et *bhūruho* comme mot commençant par *bhū*.

⁶⁰³ Sadd 275, 11–12.

⁶⁰⁴ Cf. Sadd 275, 3–12. La VSS-ṭ arrange les éléments de cette section dans un ordre différent, les vers cités sont les mêmes avec quelques modifications. La *Saddanīti* s'appuie sur un extrait du Vv-a 9, 5–19 dédié au mot *te*.

⁶⁰⁵ S I 200, 18 ; S I 5, 26.

⁶⁰⁶ Ph^c tam-.

⁶⁰⁷ Éd. (Sadd) āgato.

⁶⁰⁸ J VI 559, 17.

⁶⁰⁹ V I 172, 17–18.

⁶¹⁰ Sn 546ab ; Th 840ab.

⁶¹¹ Sn 544 101, 8 ; etc.

⁶¹² S I 50, 20 ; Th 47a ; Kacc-v 101, 8 ; Rūp 22, 18 ; etc.

⁶¹³ Ja V 171, 25* ; Vv 80, 5 ; Abhid-ṭ 783ab ; etc..

234. ⁶¹⁴karāṇe sampadāne ca sāmi-atthe ca āgamo⁶¹⁵,
me-saddo iti viññeyyo viññunā naya-dassinā.

[234.] ⁶¹⁶me-saddo ⁶¹⁷“kicchena me adhigataṃ, halan dāni pakāsitun” ti ādīsu
karāṇe āgato, “mayā” ti attho. “tassa me, bhante, Bhagavā saṅkhittena dhammaṃ
desetū” ti ādīsu sampadāne, “mayhan” ti attho. ⁶¹⁸“puttā m’ atthi, dhanam m’ atthī” ti
ādīsu sāmi-atthe, ⁶¹⁹“me mama puttā atthi, me mama dhanam atthī” ti attho.

235. ⁶²⁰paccatte upayoge⁶²¹ ca karāṇe sampadāniye,
sāmiṣṣa vacane c’ eva tath’ eva pada-pūraṇe,
imesu chasu ṭhānesu⁶²² vo-saddo sampavattati.

[235.] ⁶²³vo-saddo ⁶²⁴“kacci vo Anuruddhā samaggā sammodamānā” ti ādīsu
paccatte vattati. ⁶²⁵“gacchatha bhikkhave paṇāmemi vo” ti ādīsu upayoge. ⁶²⁶“na vo
mama santike vatthabban” ti ādīsu karāṇe. ⁶²⁷“vanapattha-pariyāyaṃ vo bhikkhave
desissāmī” ti ādīsu sampadāne. ⁶²⁸“sabbesaṃ vo, Sāriputta, subhāsitan” ti ādīsu sāmi-
vacane. ⁶²⁹“passāmi vo’ haṃ attānan” ti ādīsu pada-pūraṇe”.

⁶¹⁴ Sadd 291, 12–13.

⁶¹⁵ Éd. (Sadd) āgato.

⁶¹⁶ Sadd 291, 6–10, à l’exception du dernier exemple proposé. Ce développement peut être trouvé avec des variations dans Tha-a 26, 10–21 et Vva 25, 15–25.

⁶¹⁷ Vin I 5, 8 ; S I, 136, 21 ; etc.

⁶¹⁸ Dhp 62a.

⁶¹⁹ La VSS-ṭ ne suit pas exactement le commentaire de Dhp 62, c’est-à-dire *tass’attho puttā me atthī ti, dhanam me atthi iti [...]*(Dhp-a II 28, 1–2).

⁶²⁰ Sadd 295, 17–19.

⁶²¹ Y et c’ upayoge. Cha p’ upayoge.

⁶²² Y atthesu.

⁶²³ Sadd 295, 8–16. On trouve ce passage dans ces différents textes qui glosent le mot *vo*, cf. Ps I 18, 14–22 ; Spk II 6, 25–7, 1 ; etc.

⁶²⁴ M I 206, 12.

⁶²⁵ M I 457, 10–11 ; Ud 25, 11–12.

⁶²⁶ M I 457, 11.

⁶²⁷ M I 104, 22.

⁶²⁸ M I 219, 26–27 ; Sadd 270, 3.

⁶²⁹ J VI 43, 14/16/18/20 ; Ja I : 267, 20 ; Mp I 131, 14/16/18/20 ; Ndd 36 ; Kpn 23.

236. ⁶³⁰paccatte c' upayoge ca karaṇe sampadāniye,
sāmy-āvadhāraṇe c' eva nu-saddatthe nivāraṇe,
tathā nipāta-mattamhi no-saddo sampavattati.

[236.] ⁶³¹no-saddo ⁶³²“gāmaṃ no gaccheyyāmā” ti ettha paccatte vattati⁶³³. ⁶³⁴“mā no ajja vikantiṃsu, rañño sūdā mahā-nase” ti ādīsu upayoge. ⁶³⁵“na no vivāho nāgehi kata-pubbo kudācanan” ti ādīsu karaṇe. ⁶³⁶“saṃvibhajetha no rajjenā” ti ādīsu sampadāne. ⁶³⁷“satthā no Bhagavā anuppatto” ti ādīsu sāmi-vacane. ⁶³⁸“na no samaṃ atthi Tathāgatenā” ti ettha avadhāraṇe, “n’ eva atthī” ti attho. ⁶³⁹“passatha no tumhe bhikkhave, etaṃ Vebhāraṃ pabbatan” ti ādīsu nu-saddatthe pucchāyan ti pi vattum vattati. ⁶⁴⁰“subhāsitañ ñeva bhāseyya, no ca dubbhāsitaṃ bhaṇe” ti ādīsu paṭisedhe. “na no sabhāyaṃ, na karonti kiñcī” ti ādīsu nipāta-matte.

237. paññāyaṃ vattati “dhī” ti saddo “dhīro dhīmā” ti ca,
itthīyaṃ vattati “thī” ti saddo ñeyyo payogato :

238. ⁶⁴¹thiyo tassa pajāyanti na pumā jāyare kule,
⁶⁴²thīnaṃ bhāvo durājāno macchassevodake gati⁶⁴³,

239. ⁶⁴⁴kukkuṭā maṇayo⁶⁴⁵ daṇḍā thīyo ca puñña-lakkhaṇā,
uppajjanti apāpassa kata-puññassa jantuno.

⁶³⁰ Sadd 296, 1–3.

⁶³¹ Cf. Sadd 295, 21–31. La VSS-ṭ reprend cet extrait quasiment à l’identique, seul le vers qui commence par “n’ eva atthī ti attho...” n’y figure pas.

⁶³² Kacc-v 49, 14 ; Rūp 60, 16–17 ; Bālāv 22, 3.

⁶³³ Éd. (Sadd) dissati.

⁶³⁴ Ja V 368, 15* ; Kacc-v 147 : 48, 1 ; Rūp 59, 19.

⁶³⁵ J VI 163, 25*.

⁶³⁶ D II 233, 11 ; Kacc-v 147 : 48, 3 ; Rūp 59, 20.

⁶³⁷ M I 205, 27 ; V I 351, 1 ; Kacc-v 147 : 48, 4 ; Rūp 59, 20.

⁶³⁸ Sn 224ef ; Khp VI 170, 18 ; etc.

⁶³⁹ M III 68, 4–5.

⁶⁴⁰ Cf. Sn 78, 10–12 ; etc. *idha bhikkhave bhikkhu subhāsitañ ñeva bhāsati no dubbhāsitaṃ [...]*.

⁶⁴¹ J III 459, 13 ; Sadd 162, 19.

⁶⁴² Ja I 300, 21 ; Ja V 94, 24 ; Kdn 306.

⁶⁴³ Éd. (J I, J V) gatan ti. Éd. (Kdn) gataṃ.

⁶⁴⁴ Ja II 415, 3–4 ; Sadd 236, 13–14. Le vers a est *kukkuṭamaṇayo daṇḍo* dans l’éd. (Ja II).

⁶⁴⁵ Ph maṇiyo.

[237.–239.] ⁶⁴⁶“*dhī*” *iti saddo paññāyaṃ vattati.* ⁶⁴⁷“*dhīro dhīmā*” ti *padam*⁶⁴⁸
nidassanaṃ veditabbaṃ. ⁶⁴⁹“*atthaṃ dhāretī*” ti *dhī paññā*, ⁶⁵⁰“*dhī etassa atthī*” ti *dhīro*
dhīmā ca. paṭhama-pade ra-ppaccayo pacchima-pade mantu-ppaccayo.

“*thī*” *iti saddo itthīyaṃ vattati*, so pana thī-saddo *payogato ñeyyo* : *thīyo* itthīyo eva *tassa*
puggalassa kule pajāyanti, *pumā* purisā *tassa kule na jāyare.* *thīnaṃ* itthīnaṃ *bhāvo*
adhippāyo durājāno duviññeyyo. kim iva ? –*macchassa udae gati iva.*

⁶⁵¹“*thīyati saṅghātaṃ, gacchati gabbho etissā*” ti thī. ⁶⁵²the saṅghāte.

⁶⁵³“*itthiyam a-ti-yavo vā*” ti puna *nad’-ādinā* ⁶⁵⁴

⁶⁵⁵“*itthī thī vanitā nārī abalā bhūru sundarī kantā sīmantinī,*
mātu-gāmo missā ca kāmīnī” ti itthīnāṃ *abhidhānāni.*

240. ⁶⁵⁶*paccatte upayoge ca bhumme ca karaṇe pī ca,*
catūsv etesu ṭhānesu, “yan” ti saddo pavattati.

[240.] ⁶⁵⁷“*yaṃ*” *iti saddo* ⁶⁵⁸“*yaṃ me, bhante, devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ*
*sammukhā sutam*⁶⁵⁹ *paṭiggahītaṃ, ārocemi taṃ, bhante, Bhagavato*” ti *ādīsu paccatta-*
vacane dissati. ⁶⁶⁰“*yan taṃ apucchimhā akittayi no aññan taṃ pucchāma tad iṅha*
brūhī” ti *ādīsu upayoga-vacane*”. ⁶⁶¹“*ito so, bhikkhave, ekanavuto kappo yaṃ Vipassī*
Bhagavā Arahaṃ Sammā-sambuddho loke udapādī ti” *ādīsu bhumme.* ⁶⁶²“*a-ṭṭhānam*

⁶⁴⁶ Cf. Sadd 240, 1. *dhī vuccati paññā* [...].

⁶⁴⁷ *pañño, dhī* et *dhīma* sont synonymes dans Abh 228 et 229.

⁶⁴⁸ Y^c et Ph^c ca.

⁶⁴⁹ VMM-ṭ ôle *ku*, 1. 3.

⁶⁵⁰ On trouve cette idée dans Sp-ṭ 73, 28–29 : *atha vā dhī paññā etassa atthī ti dhīro*. La même idée est formulée pour *dhīma* à Abh-ṭ 228 : *dhī paññā yass’atthī ti so dhīmā*.

⁶⁵¹ Sadd 363, 13.

⁶⁵² Cf. Sadd 363, 9. *the sadda-saṃghātesu*.

⁶⁵³ Kacc 555.

⁶⁵⁴ Cf. Sadd 677, 1. *ī nadādihi vā*. Cf. Kacc 238. *nadādito vā ī*.

⁶⁵⁵ Sadd 363, 29–30. Une liste plus longue de synonymes est formulée dans Abh 230 et 231.

⁶⁵⁶ Sadd 274, 4–5.

⁶⁵⁷ Cf. Sadd 273, 28–274, 3. La VSS-ṭ reprend cette section excepté le vers qui commence par *yaṃ Vipassī*...

⁶⁵⁸ D II 2, 15.

⁶⁵⁹ Ph^c et Pp^c *sutam sammukhā*.

⁶⁶⁰ Sn 875ab ; Nidd II 15, 26.

⁶⁶¹ D II 2, 15–16. L’extrait présent dans Sadd est plus court.

⁶⁶² A I 27, 38 ; Sadd 219, 17–18 ; etc..

etaṃ bhikkhave an-avakāso, yaṃ ekissā loka-dhātuyā dve Sammā-sambuddhā upajjeyyun” ti ādisu karaṇa-vacane dissati.

yaṃ-saddo nipāta-matto pi hoti ⁶⁶³“ekūnatimso vayasā Subhadda, yaṃ pabbajam⁶⁶⁴ kiṃ-kusalānesī” ti ādisu.

tattha ⁶⁶⁵“ekūnatimso vayasā” ti vayena ekūnatimsa-vasso hutvā. “yaṃ pabbajjan” ti ettha “yan” ti *nipāta-mattam*. “kiṃkusalānesī” ti “kiṃkusalan” ti anu-esanto pariyesanto. tattha “kiṃkusalan” ti sabbaññuta-ñāṇam adhippetam, tam gavesanto ti attho. Mahānibbānasutta-vaṇṇanāyam idaṃ vuttam.

241. paccatte upayoge ca kārāṇe ca nipātaye,
catūsv etesu ṭhānesu “tan” ti saddo pavattati.

[241.] “*taṃ*” iti *saddo* ⁶⁶⁶“taṃ hi⁶⁶⁷ tassa sakam hoti, tañ ca ādāya gacchatī” ti ādisu yathākkamam *paccatte upayoge* ca dissati.

⁶⁶⁸“taṃ kut’ ettha Ānanda labbhā ? yan taṃ jātam bhūtam saṅkhatam paloka-dhammam, taṃ ca⁶⁶⁹ mā palujjī ti, n’ etaṃ ṭhānam vijjatī” ti ādisu *taṃ-saddo karaṇe* dissati.

Aṭṭhakathāyaṃ hi

⁶⁷⁰“taṃ kut’ ettha labbhā” ti “tan” ti tasmā, yasmā sabbehi piyehi manāpehi nānā-bhāvo vinā-bhāvo, aññayathā-bhāvo, tasmā dasa-pāramiyo pūretvāpi, sambodhiṃ patvāpi, dhamma-cakkaṃ pavattetvāpi, yamaka-pāṭihāriyaṃ dassetvāpi, dev’-orohanaṃ katvāpi, yan taṃ jātam bhūtam saṅkhatam paloka-dhammam, tañ ca⁶⁷¹ Tathāgatassāpi sarīram mā

⁶⁶³ D II 151, 25–26 ; Ps II 5, 20–21 ; Mp III 19–20.

⁶⁶⁴ Éd. (D II) pabbajim.

⁶⁶⁵ Sv II 590, 5.

⁶⁶⁶ S I 93, 9 ; Nett 178, 26 ; Abhidh-av 782cd ; etc.

⁶⁶⁷ *taṃ hi* est *tañ ca* dans Ph^c.

⁶⁶⁸ D II 118, 29–31.

⁶⁶⁹ Éd. (D II) taṃ vata.

⁶⁷⁰ Sv II 564, 6–13.

⁶⁷¹ Éd. (Sv II) taṃ vata..

palujjī ti, n' etaṃ ṭhānaṃ vijjati, rodantena pi kandantena pi⁶⁷² na sakkā
taṃ kāraṇaṃ laddhun ti vuttaṃ.

⁶⁷³“yo pana bhikkhu otiṇṇo vipariṇatena cittaṇa mātuḡāmaṃ duṭṭhullāhi
vācāhi obhāseyya, yathā taṃ yuvā yuvatin” ti ettha *taṃ-saddo* nipāta-
matto.

242. icc' ānekābhidhey' ekakkharā 'me catu-vīsati,
sāsana-ññūhi viññūhi tattha tattha vijāniyā.

[242.] *iti evaṃ vutta-nayen' eva, ime catuvīsati anekābhidheyā anekātthavantā
ekakkharā, sāsanaññūhi pariyatti, sāsana-ññūhi viññūhi paṇḍitehi, tattha tattha ṭhāne,
vijāniyā vijānitabbā*⁶⁷⁴.

243. ⁶⁷⁵vidvā bhūpāla-kumuda-gorakkhādi-padesu ve,
“bhū ku go” iti paṭhavī vuccatī 'ti vibhāvaye.

[243.] “*vidvā paṇḍito vibhāvaye*” ti yojanā. “bhūṃ pathaviṃ pāletī” ti *bhū-pālo*
rājā. ⁶⁷⁶“kuyaṃ⁶⁷⁷ pathaviyaṃ modati tattha jātattā” ti *ku-mudaṃ* kuvalayaṃ. “gaṃ
pathaviṃ rakkhatī” ti *go-rakkho*, ⁶⁷⁸“khetta-rakkho” ti attho. vuttaṃ hi
⁶⁷⁹Suttanipātatṭhakathāyaṃ Vāsetṭha-sutta-vaṇṇana-ppadeso “*go-rakkhan*” ti “*khetta-*
rakkhaṃ kasi-rakkhan” ti vuttaṃ hoti. *pathavī* hi *go* ti vuccati, ta-ppadeso⁶⁸⁰ ca
“*khettan*” ti.

⁶⁷² Éd. (Sv II) rodantenāpi kandantenāpi.

⁶⁷³ V III 128, 21–22.

⁶⁷⁴ Pp^c janitabbā.

⁶⁷⁵ Sadd 81, 25–26.

⁶⁷⁶ Cf. Sadd 240, 5–26. *kuyaṃ pathaviyaṃ modatī ti kumudaṃ*.

⁶⁷⁷ P^c et Pp^c et Y^c kuṃ.

⁶⁷⁸ Cf. Pj II 466, 12 et Sadd 241, 25. *gorakkhan ti khettarakkhaṃ [...]*.

⁶⁷⁹ Sadd 241, 24–27. La *Saddanīti* s'appuie sur Sv-aṭ 104, 8–10 et et Pj II 466, 12–13.

⁶⁸⁰ Eds. (Sadd, Pj II, Sv-at) tappabhedo.

244. ⁶⁸¹sa-hayā sa-gajā senā sa-bhaṭā 'yan na ce jitā,
amātiko muḍho assa akkhara-ññūpi⁶⁸² me suto.

[244.] *sa-hayā* assa-bala-sahitā *sa-gajā* hatthi-bala-sahitā *sa-bhaṭā* sūra-yodha-jana-sahitā *ayaṃ senā* ayaṃ para-senā mama puttana *na ce jitā* yadi na jitā, tadā *me suto* mama putto *amātiko* a-janiko janani-rahito *akkhara-ññūpi*⁶⁸³ veda-pāṭha-ññū⁶⁸⁴ pi *muḍho* maṇḍo bālo *assa* bhaveyyā ti ayaṃ bāhy⁶⁸⁵ attho.

tatthāttho pana *sa-ha-yā* ha-kāra-ya-kāra-sahitā, *sa-ga-jā* ga-kāra-ja-kāra-sahitā, *se-nā* i-kāra-na-kāra-sahitā, *sa-bha-ṭā* bha-kāra-ṭa-kāra-sahitā ; *ayaṃ* siddha⁶⁸⁶-mātikā mama sutena⁶⁸⁷ puttana⁶⁸⁸ sissena *na ce jitā* yadi na vasi-katā, tadā *me suto* mama putto sisso *amātiko* aviññāta-vaṇṇa-kkamo akkhara-kkame achekattā *akkhara-ññū*⁶⁸⁹ pi veda-pāṭha-ññū⁶⁹⁰ pi *muḍho assa* maṇḍo bālo bhaveyyā ti.

ettha “*sa-ha-yā*” ti vacanena a-vaggakkharā gahitā ; “*sa-ga-jā*” ti ettha ga-kārena ka-vaggo ja-kārena ca-vaggo ; “*senā*” ti ettha i-kārena aṭṭha-sarā na-kārena ta-vaggo ;

“*sa-bha-ṭā*” ti ettha bha-kārena pa-vaggo ṭa-kārena ṭa-vaggo gahito. idaṃ vuttam hoti.

namo buddhāya siddham “a ā i ī u ū e o ka kha ga gha ṇa ca cha ja jha ña ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa ta tha da dha na pa pha ba bha ma ya ra la va sa ha ḷa aṃ” iti. ayaṃ akkhara-mātikā mama puttana yadi na vasi-katā hoti, tadā akkhara-mātikāya⁶⁹¹ achekattā, veda-pāṭha-ññūpi mama putto bālo vaṇṇa-kkame acheko bhaveyyā ti.

ayaṃ gāthā “⁶⁹²“mātikā” ty asmiṃ nāme “sahayā” ty ādy ānekattha-kappanato nāmantarikā⁶⁹³ missā amātikā-saddena a-janikā-pasiddhena akkhara-

⁶⁸¹ Cf. Kāv 3. 123. *sahayā sagajā senā sabhaṭṭeyaṃ na cejitā*
amātriko 'yaṃ mūḍhaḥ syād akṣarajñāś ca naḥ sutah.

⁶⁸² P -ññūhi.

⁶⁸³ Ph^c -ññūhi pi.

⁶⁸⁴ Ph^c -ññūhi.

⁶⁸⁵ Y^c bāhu.

⁶⁸⁶ Y^c siddham.

⁶⁸⁷ Ne figure pas dans P^c. Ph^c et PP^c suttena.

⁶⁸⁸ Ne figure pas dans Ph^c.

⁶⁸⁹ Ph^c -ññūhi.

⁶⁹⁰ Ph^c -ññūhi.

⁶⁹¹ Pp^c mātikā.

⁶⁹² Cf. le commentaire du *Kāvyaḍarśa*, le *Ratnaśrī* (3. 124). *mātrkety asmiṃ nāmnī sahayātyādinānekārthakalpanād amātrkāśabdenājananī, mūḍhenānadhītasiddhamātrkāpratītivipralambhāt, akṣarajñāśabdena ca varṇajñāprasiddhena vedavediny avinaśvarajñe vāniścayavañcanāt.* Nous remercions le Pr. von Hinüber pour avoir attiré notre attention sur ce texte.

mātikābhīdhanato akkhara-ññu-saddena ca vaṇṇa-ññu-pasiddhena veda-vedini-
adhītākkhara-ññumhi vānicchaya-vañcanato vañcitā rūpa-yoginī ca hotī » ti saṅkiṇṇā
nāma pahelīkā.

245. ⁶⁹⁴ñā-ṇa-na-mehi saṃyutto tathā ya-la-va-ḷehi ho,
sāsane uraso ñeyyo kaṇṭhajo yeva kevalo :

246. ⁶⁹⁵tañhi taṇhā nhāpanaṃ amhaṃ vuyhate vulhate tathā,
avhito rūḷhi icc' ete payogā honti sāsane.

[245.–246.] “ñā-ṇa-na-mehi saṃyutto” ty ādi suviññeyyaṃ.

247. ⁶⁹⁶catubbidhaṃ pi yaṃ vākyam, padato yeva labbhati,
“gajjaṃ pajjañ ca geyyañ ca kacchañ cā” ti tad' īriye.

248. ⁶⁹⁷tatra yaṃ cuṇṇiyeh' eva padehi abhisāṅkhatam
veyyākaraṇa-sāṅkhātam, taṃ “gajjan” ti pavuccati.

249. ⁶⁹⁸gāthā-padena bandhena⁶⁹⁹ yaṃ vākyam abhisāṅkhatam,
suddhika-gāthāmayikaṃ, taṃ “pajjan” ti kathiyati⁷⁰⁰.

250. ⁷⁰¹gāthāhi cuṇṇiyeh' eva padehi pi ca saṅkhatam,
missitvā yaṃ, sagāthattā taṃ “geyyan” ti pavuccati.

⁶⁹³ Pp^c nāmantaritā.

⁶⁹⁴ Sadd 609, 4–5.

⁶⁹⁵ Cf. Sadd 609, 6–7. Les vers a et b de l'éd. (Sadd) sont *tañ hi taṇhā nhusāsumha muyhate vulhate tathā*.

⁶⁹⁶ Sadd 610, 3–4.

⁶⁹⁷ Sadd 610, 5–6.

⁶⁹⁸ Sadd 610, 7–8.

⁶⁹⁹ Est une variante pour *baddhena* dans l'éd. (Sadd).

⁷⁰⁰ Éd. (Sadd) *kathiyati*. Ph *pavuccati*.

⁷⁰¹ Sadd 610, 9–10.

251. ⁷⁰²gajjādīhi tu yaṃ tīhi vimuttan taṃ sumedhasā
atṭhakathādikaṃ sattha-vacanaṃ kaccham abravuṃ.
252. ⁷⁰³tesu gajjādi-bhedesu ganthesu pubba-viññuhi
sara-byañjana-vomissa-vasā sandhi tidhā mato.
253. ⁷⁰⁴sarā yanti sare lopaṃ eko dve pi tayo pi vā,
dhātu-saṃsaṭṭha-sandhim hi sandhāya kathitaṃ idaṃ.
254. ⁷⁰⁵tasmā viññūhi viññeyyaṃ sotūnaṃ kaṅkha-dhamsakaṃ,
⁷⁰⁶“n’ asi rāja-bhaṭo, yanti, eyya, heyya’ nidassanaṃ,
255. ⁷⁰⁷ “⁷⁰⁸dhanti, lanti, ⁷⁰⁹disā bhanti, vineyyuṃ⁷¹⁰, ñanti, vanti ca,
ajjheyyāsi, ⁷¹¹upeyyāsi” icc’ādi ca nidassanaṃ.

[253.–255.] ⁷¹²“n’ asi rāja-bhaṭo” ti na asi rāja-bhaṭo ti chedo.

ekasmiṃ sare pare eka-pubba-sara-lopo.

“yanti eyya heyyā” ti ettha bahu-janā ⁷¹³“nānā-disaṃ yanti gacchanti ; ⁷¹⁴vissāsaṃ eyya
gaccheyya paṇḍito ; sace uppādo heyya bhaveyyā” ti yojanā.

⁷¹⁵“yantī” ti “yā a antī” ti vaṇṇa-tṭhiti. ⁷¹⁶“eyyā” ti “i a eyyā” ti vaṇṇa-tṭhiti. “heyyā” ti
“hu a eyyā” ti vaṇṇa-tṭhiti. ettha paṭipāṭiyā tayo sarā labbhanti. ekasmiṃ sare pare
eka-kkhaṇe dvinnaṃ pubba-sarānaṃ lopo.

⁷⁰² Sadd 610, 11–12.

⁷⁰³ Sadd 610, 13–14.

⁷⁰⁴ Sadd 613, 1–2.

⁷⁰⁵ Sadd 613, 3–4.

⁷⁰⁶ Vin I 93, 29.

⁷⁰⁷ Éd. (Sadd) venti.

⁷⁰⁸ Cf. Sadd 613, 5–6. Les vers a et b sont dans l’éd. (Sadd) *venti lanti disā bhanti viññeyyaṃ santi panti ca*.

⁷⁰⁹ M I 328, 21.

⁷¹⁰ C et Ph et Y vineyyaṃ.

⁷¹¹ J IV 241, 24.

⁷¹² Sadd 612, 28–29.

⁷¹³ La VSS-ṭ reprend Sadd 612, 21–22 en y ajoutant les gloses correspondantes à *yanti, eyya, et heyya*.

⁷¹⁴ Cf. Th 585d.

⁷¹⁵ Sadd 612, 29.

⁷¹⁶ Sadd 612,

*dhanti dhārenti, lanti gaṇhanti, bhanti jotanti, vineyyum*⁷¹⁷ *dameyyum*⁷¹⁸, *ñanti jānanti, vanti vinassanti, ajjheyyāsi uggaṇheyyāsi, upeyyāsi namam puna upagaccheyyāsi.*

“*dhantī*” ti *dhādhāraṇe*, “*dhā a antī*” ti *vaṇṇa-ṭṭhiti*. “*lantī*” ti ⁷¹⁹*lā ādāne*, “*lā a antī*” ti *vaṇṇa-ṭṭhiti*. “*bhantī*” ti ⁷²⁰*bhā dittimhi*, “*bhā a antī*” ti *vaṇṇa-ṭṭhiti*. “*vineyyun*⁷²¹” ti *vipubbo* ⁷²²*nī naye*, “*ni a eyyun*” ti *vaṇṇa-ṭṭhiti*. “*ñanti*” ti *ñā jānane*, “*ñā a antī*” ti *vaṇṇa-ṭṭhiti*. “*vantī*” ti *ve vināse*, “*ve a antī*” ti *vaṇṇa-ṭṭhiti*. *etesu paṭipāṭiyā tayo sarā labbhanti. ekasmiṃ sare pare eka-kkhaṇe dvinnam pubba-sarānam lopo.*

“*ajjeyyāsi*” ti “*adhi i a eyyāsi*” ti *vaṇṇa-ṭṭhiti*. “*upeyyāsi*” ti “*upa i a eyyāsi*” ti *vaṇṇa-ṭṭhiti*. *ettha paṭipāṭiyā cattāro sarā labbhanti. ekasmiṃ sare pare eka-kkhaṇe tinṇam pubba-sarānam lopo.*

256. “⁷²³*s’ o*, ⁷²⁴*sass’ am*, ⁷²⁵*si ’n*” ti *yogehi bhavate va yathākkamaṃ, siss’ o sassaṅ ca sissaṅ ca jano tumhaṃ dhanam iti.*

257. *sissam sin ti sisso so ’ti payogo kamato mato, puñṇam an-appakam tassa sisso yo garu-mānano.*

[256.-257.] *s’ o sas’ sam sin ti yogehi “s’ o” iti ca “sass’ am” iti ca si iti ca suttehi, siss’ o sissa o-kārādeso ca sassaṅ ca sassa am-ādeso’ ca siss’ añ ca sissa am ādeso ca yathākkamaṃ bhavate va jano tumhaṃ dhanam iti udāharaṇam jānitabbaṃ.*

si ’ n ti suttena siss’ am sissa am, s’ o ti suttena siss’ o sissa o hoti, tassa sissassa an-appakam puñṇam hoti yo sisso garu-mānano hoti iti payogo kamato mato jānitabbo.

⁷¹⁷ Ph^c *vineyyam*.

⁷¹⁸ Ph^c *dameyyam*.

⁷¹⁹ Cf. *lā ādāne* dans Sadd 432, 4 ; Abh-ṭ (§144, 281, 305, etc.) ; Dhātup 370 ; Dhātum 598.

⁷²⁰ Cf. *bhā dittiyam* dans Sadd 407, 3 ; Dhātup 367 ; Dhātum 594.

⁷²¹ Ph^c *vineyyan*.

⁷²² Cf. *nī naye* dans Sadd 395, 28 ; Abh-ṭ (15 occurrences : § 150, 227, 247, etc.).

⁷²³ Kacc 104.

⁷²⁴ Kacc 163.

⁷²⁵ Kacc 219.

258. ⁷²⁶satthā tiṭṭhati sabbaññū, satthā yanti dhanatthikā,
satthā apeti puriso, bhonto satthā dadātha saṃ⁷²⁷.

[258.] “*satthā tiṭṭhati sabbaññū*” ty ādi gāthāyaṃ “*satthā*” ti rūpa-catukkaṃ sama-sutikaṃ nānā-vibhatti-vacana-yuttaṃ nānatthavantañ ca hoti.

⁷²⁸tatra hi “*Satthā*” ti idaṃ padaṃ paṭhamā-vibhatti ekavacana-yuttaṃ paṭhamam u-kārantatā-pakatiyaṃ thatvā pacchā ā-kāranta-bhūtaṃ pulliṅgaṃ.

⁷²⁹tividha-yāna-mukhena sadevakaṃ lokaṃ sāsati anusāsati⁷³⁰ ti satthā. diṭṭhadhammika-samparāyika-paramatthehi yathārahaṃ satte sāsati anusāsati ti vā Satthā, ko so : Bhagavā.

dhanatthikā satthā desantaraṃ yanti gacchanti.

⁷³¹ettha “*Satthā*” ti idaṃ padaṃ paṭhamā vibhatti bahuvacana-yuttaṃ paṭhamam a-karantatā-pakatiyaṃ thatvā pacchā ā-kāranta-bhūtaṃ pulliṅgaṃ.

⁷³²“*saha atthena dhanenā*” ti satthā ke te bhaṇḍa-mūlaṃ gahetvā vaṇijāya desantaraṃ gatā mahā-janā.

jīvitū-kāmo puriso satthā apeti.

ettha “*satthā*” ti padaṃ pañcami-vibhatti ekavacana-yuttaṃ paṭhamam a-kārantatā-pakatiyaṃ thatvā pacchā ā-kāranta-bhūtaṃ napuṃsaka-liṅgaṃ.

⁷³³“*sasati hiṃsati satte etenā*” ti sattham asi-ādi.

tasmā *satthā bhonto* “*satthā*” ti idaṃ padaṃ paṭhamā-vibhatti ālapana-bahuvacana-yuttaṃ paṭhamam a-kārantatā-pakatiyaṃ thatvā pacchā ā-kāranta-bhūtaṃ pulliṅgaṃ.

⁷³⁴“*saha atthenā ti*” satthā vāṇijā.

⁷²⁶ Sadd 143, 5–6.

⁷²⁷ Les différents manuscrits nous donnent différentes possibilités qui ne nous éclairent toutefois pas sur le sens : B dijāpathaṃ. C pathaṃ. P dajāpathaṃ. Ph et Y et Cha dadāpathaṃ. Nous gardons les termes présents dans l’éd. (Sadd) dadātha saṃ.

⁷²⁸ Cf. Sadd 142, 23–26. *tatra hi satthā ti idaṃ paṭhamam ukārantatāpakatiyaṃ thatvā pacchā ā-kāranta-bhūtaṃ pulliṅgaṃ, sattho ti idaṃ paṭhamam a-kārantatā-pakatiyaṃ thatvā pacchā ā-kāranta-bhūtaṃ pulliṅgaṃ, [...].*

⁷²⁹ Sadd 451, 20–22. La section *diṭṭhadhammika-samparāyika-paramatthehi...* est extraite de Sp I 121, 6 ; Cf. Vism 208, 14–16.

⁷³⁰ Ne figure pas dans l’éd. (Sadd).

⁷³¹ Sadd 142, 23–25. *tatra hi satthā ti idaṃ paṭhamam u-kārantatā-pakatiyaṃ thatvā pacchā ā-kāranta-bhūtaṃ pulliṅgaṃ, [...].*

⁷³² Sadd 162, 29–31.

⁷³³ Sadd 142, 32.

259. ⁷³⁵sattham yan tikhiṇaṇa tena sattho katvā na kappiyam,
phalaṃ⁷³⁶ satthussa pādāsi, satthā taṃ paribhuñjati.

[259.] “*sattham yan*” ty ādi gāthāyaṃ rūpa-catukkaṃ nānā-sutikaṃ nānā-
vibhattikaṇ ca hoti.

260. sattānusāsako satthā, sattho desantaram gato,
sattham pāṇa-haram, sattham attha-jānana-kāraṇam.

[260.] “*sattānusāsako*” ty ādi gāthāyaṃ “*satthā sattho sattham satthan*” ti rūpa-
catukkaṃ liṅga-bhedam eka-vibhatti-yuttaṃ nānatthavantaṇ ca.

“*satthā*” ti Bhagavā. “*sattho*” ti ⁷³⁷bhaṇḍa-mūlam gahetvā vāṇijāya desantaram gato
jana-samuho. “*satthan*” ti asi-ādi. ⁷³⁸“*satthan*” ti byākaranādi-gantho ; ⁷³⁹“*sāsati sadde*
ca atthe ca ācikkhati etenā” ti *sattham*.

261. nāgo va nāgam āruyha, nāga-mūlam upāgami,
nāga⁷⁴⁰-pupphaṃ gahetvāna, nāgassa abhipūjayi.

262. nāg’-indo nāgam āruyha, nāga-pupphehi pūjayi,
nāgam ti-loka-vandeyyam, nāgen’ aggena pūjitam.

263. guṇa-missaka-sambandha-saṅketa-parimāṇato,
saṅkhyāyo chabbidhā vuttā aneka-pariyāyato.

⁷³⁴ Cf. Sadd 142, 29. *sattho ti saha atthenā ti sattho*.

⁷³⁵ Sadd 143, 8–9.

⁷³⁶ B et C et P jalam.

⁷³⁷ Sadd 162, 30–31.

⁷³⁸ Cf. Sadd 142, 31–32. La VSS-ṭ reprend le texte dans un ordre d’exposition différent.

⁷³⁹ Sadd 451, 23.

⁷⁴⁰ Cha nāgam.

264. ⁷⁴¹ti-soḷasa-sahassāni nāriyo samalaṅkatā',
⁷⁴²asīti dasa-eko ca, Inda-nāmā mahabbalā'.
265. ⁷⁴³das' ettha rājiyo setā dassanīyā⁷⁴⁴ manoramā,
cha piṅgalā paṇṇarasa haliddā ca⁷⁴⁵ catuddasa'.
266. ⁷⁴⁶sataṃ hatthī sataṃ assā sataṃ assatarī-rathā,
sataṃ kaññā saḥassāni āmutta-maṇi-kuṇḍalā.
267. ekassa pada-vītiḥārassa kalam n'agghanti soḷasim.'
⁷⁴⁷yojanānaṃ satān' ucco, Himavā pañca pabbato'.

[263.–267.] “*ti-soḷasa-sahassāni*” ti tihi guṇitāni soḷasa-sahassāni aṭṭha-cattālīsa-sahassāni ti attho. ayaṃ guṇa-saṅkhyā.

“*asīti dasa-eko cā*” ti ekanavuti, “*cha piṅgalā paṇṇarasā cā*” ti ekavīsati piṅgala-rājiyo ti attho. ayaṃ missaka-saṅkhyā.

⁷⁴⁸ “*sataṃ hatthī*” ti ādīni visesitāni⁷⁴⁹, “*sahassāni*” ti visesanaṃ, tasmā sata-saddaṃ saḥassa-saddena yojetvā “*hatthī*” ti ādīni upapadaṃ katvā attho gahetabbo “*hatthī sataṃ saḥassāni, assāsataṃ saḥassāni, assatarī-rathā sataṃ saḥassāni, āmutta-maṇi-kuṇḍalā kaññā sataṃ saḥassāni*” ti idaṃ saṅkhyeyya-ppadhāna-vasen' attha-gaṇaṃ. saṅkhyā-ppadhāna-vasena⁷⁵⁰ pana ayaṃ pi attho gahetabbo “*hatthīnaṃ sata-sahassaṃ, assānaṃ sata-sahassānaṃ*⁷⁵¹, *assatarī-rathānaṃ sata-sahassaṃ, āmutta-maṇi-kuṇḍalānaṃ kaññānaṃ sata-sahassaṃ*” ti. ayaṃ nayo aññesu pi īdisesu ṭhānesu netabbo.

⁷⁴¹ Cette formule est présente à diverses reprises dans le *Buddhavaṃsa* (Bv 38, 7 ; 47, 30 ; 64, 3).

⁷⁴² Cette formule est présente à diverses reprises dans l'*Āṭṭhānāṭṭhā-sutta* (D III 197, 11–12 ; 198, 11–12 ; 202, 17–18).

⁷⁴³ Ja VI 279, 14–15 ; Sadd 307, 12–14.

⁷⁴⁴ Éd. (Ja) dasa nilā.

⁷⁴⁵ Est une variante pour *haliddābhā* dans l'éd. (Sadd).

⁷⁴⁶ VSS 266 et VSS 267a et b sont dans Sadd 302, 27–29 ; Vin II 56, 3–5 ; S I 211, 14–16/28–30.

⁷⁴⁷ Vism 206, 12 ; Pj II 443, 8 ; As 298, 21 ; Sp I 119, 18 ; Sadd 303, 5–6.

⁷⁴⁸ Sadd 302, 30–303, 11. La VSS-ṭ suit parfaitement le texte tout en incorporant certains éléments.

⁷⁴⁹ P^c et Ph^c et Pp^c visesiyāni.

⁷⁵⁰ Éd. (Sadd) saṅkha-ppadhānavasena. Idem par la suite.

⁷⁵¹ Éd. (Sadd) assanaṃ sata-sahassaṃ. Ph^c et Pp^c -sahassaṃ.

“yojanānaṃ satān’ ucco Himavā pañca-pabbato” ti ettha “pañcā” ti saddaṃ sata-saddena saddhiṃ yojetvā, ⁷⁵²“sippikānaṃ satam natthī” ti ettha viya, “Himavā pabbato yojanānaṃ pañca-satāni ucco” ti saṅkhyā-ppadhāna-vasena ca attho gahetabbo. “pañca-satānī” ti ca addhuno accantasamyoga-vasena upayoga-vacanaṃ. ayaṃ nayo aññesu pi īdisesu ṭhānesu netabbo. ayaṃ sambandha-saṅkhyā.

268. ⁷⁵³ tiṃsa me purisa-nāvutyō sabbe c⁷⁵⁴ ekeka-nicchitā.
eko dve tayo cattāro, sata-ramṣī divākaro.

269. ⁷⁵⁵tiṃsañ c’ eva sahasāni navuti ca satāni tu⁷⁵⁶,
“tiṃsa nāvutyō” nāma vuttā Umagga-jātake.

[268.-269.] “tiṃsa me purisa-nāvutyō” ti ayaṃ saṅketa-saṅkhyā. ⁷⁵⁷ettha “purisānaṃ tiṃsa-sahasāni navuti ca satāni tiṃsa nāvutyō” ti vuccanti. imasmiṃ pana ṭhāne tiṃsa-saddato sahasa-saddassa navuti-saddato ca sata-saddassa lopam katvā “tiṃsa-nāvutyō” ti vuttan ti na gahetabbam.

evañ hi gahaṇe sati yattha katthaci pi edisī sadda-racanā kātabbā siyā, katāya ca edisāya sadda-racanāya atthāvagama vinā upadesena sunantāṇaṃ na siyā, tasmā n’ eva⁷⁵⁸ gahetabbam. evaṃ pana gahetabbam “tiṃsa nāvutyō” ti idaṃ loka-saṅketa-rūlham vacanaṃ, saṅketa-rūlhasa pana vacanass’ attho yasmā gahita-pubba-saṅketehi sutvā viññāyate⁷⁵⁹ na upadesato, tasmā Brahmadattena raññā vutta-kāle pi satthārā taṃ kathaṃ āharitvā vutta-kāle pi sabbe manussā vinā⁷⁶⁰ upadesena vacanatthaṃ jānantī ti gahetabbam.

“eko dve tayo” ty ādi ayaṃ parimāṇa-saṅkhyā.

⁷⁵² J I 426, 9.

⁷⁵³ Ja VI 449, 4.

⁷⁵⁴ Éd. (Ja VI) v’.

⁷⁵⁵ Sadd 308,1-2.

⁷⁵⁶ B ca.

⁷⁵⁷ Sadd 307, 20-33.

⁷⁵⁸ Éd. (Sadd) evaṃ. Y^c etaṃ.

⁷⁵⁹ Éd. (Sadd) ñāyate.

⁷⁶⁰ Éd. (Sadd) et Pp^c vinā pi.

“sataraṃsī divākaro” ty ādi ayaṃ aneka-pariyāya-saṅkhyā. “sataraṃsī divākaro saḥsaraṃsī sūriyo” ty ādisu hi aneka-raṃsi-sūriyo ti attho.

270. ⁷⁶¹yasmā pāvacane santi nayā c’ eva acintiyā,
vohārā ca sugūḷhatthā dayā-panna desitā,
271. ⁷⁶²tasmā sātṭhakathe dhūro gambhīre jina-bhāsīte,
upadesaṃ sadā gaṇhe gaṇaṃ sammā upaṭṭhaṃ.
272. ⁷⁶³garūpadesa-hīno hi attha-sāraṃ na vindati,
attha-sāra-vihīno so saddhammā parihāyati.
273. ⁷⁶⁴garūpadesa-lābhī ca attha-sāra-samāyuto,
saddhammaṃ paripāleno saddhammasmā na hāyati.
274. “eka dvi ti catu pañca cha satta aṭṭha nava ca,
dasa cā” ti ṭhitam keṇḍam sabbam bhavati kittakam.
275. ādi-aggam jutam katvā aggena guṇitam kare,
jammena hārikam katvā labbham ñeyyam pamāṇakam⁷⁶⁵.
276. eko dve cattāro aṭṭha soḷasa caturatṭhakā,
catu-saṭṭhī ṭhitam keṇḍam sabbam bhavati kittakam.
277. avasānam ṭhitam katvā dvayena guṇitam kare,
ādinā lopayitvāna sesam ñeyyam pamāṇakam⁷⁶⁶

⁷⁶¹ Sadd 308, 3–4 ; cf. Kacc-sn 397. Les vers c et d dans l’éd. (Kacc-sn) sont *vohārāva suguhattā dasavantena desitā*.

⁷⁶² Sadd 308, 5–6 ; Kdn 12. Cf. Kacc-sn 397. Le vers a de l’éd. (Kacc-sn) sont *upadesam sa uggaṇhe*.

⁷⁶³ Sadd 308, 7–8 ; Kdn 13. Kacc-sn 397.

⁷⁶⁴ Sadd 308, 9–10 ; Kdn 14 ; Cf. Kacc-sn 397. Les vers c et d sont dans l’éd. (Kacc-sn) *saddhammam paripāleno saddhammā neva hāyatī ti*.

⁷⁶⁵ P pamāṇikam.

278. pañjare p⁷⁶⁷-ekam ekasmiṃ eko duve tayo catu,
pañca cha satt' aṭṭha nava sakuṇā ṭhapitā siyum,
tiṇṇannan tu kumārānaṃ kathaṃ samaṃ dade kavī.
279. ekaṃ pañca nav' ekassa ekassa dve cha satta ca,
tayo ca caturo aṭṭha tiṇṇaṃ samaṃ dade kavī.
280. caturo⁷⁶⁸ navamo dve ca tūṇi pañca ca sattakā,
aṭṭha eko tathā chaṭṭhī tiṇṇaṃ samaṃ dade kavī.
281. ⁷⁶⁹heṭṭhimā brahma-lokamhā mahanti⁷⁷⁰ patitā silā,
aho-rattena ekena oggatā⁷⁷¹ aṭṭhatāḷisaṃ,
282. ⁷⁷²yojanānaṃ saḥassāni catu-māsehi bhūmi-gā⁷⁷³,
evaṃ vutta-ppamaṇena ⁷⁷⁴heṭṭhimā brahma-bhūmikā.
283. ⁷⁷⁵ito sata-saḥassāni sattapaññāsa cāparam,
saṭṭhiṇ⁷⁷⁶ c'eva saḥassāni ubbedhena pakāsītā.
284. bhavaggā patitā silā ta-ppamaṇena oggatā,
sattavāsa-dīnaṃ māsaṃ catuvāsaṅ ca bhūmi-gā.

⁷⁶⁶ P pamāṇikaṃ.

⁷⁶⁷ C t-. P m-.

⁷⁶⁸ C et P athavā caturo.

⁷⁶⁹ Nāmac 265 ; Sīm 31, 39–40. Cf. Loka-d 203. *heṭṭhimā brahmalokamhā patitā mahatī silā,
ahorattena ekena aṭṭhatāḷisa saḥassakaṃ.*

⁷⁷⁰ Éd. (Nāmac, Sīm, Loka-d) mahatī.

⁷⁷¹ Éd. (Sīm) uggatā.

⁷⁷² Nāmac 266 ; Sīm 31, 41–42.

⁷⁷³ Ne figure pas dans l'éd. (Sīm) mais il manque une syllabe pour être métriquement juste.

⁷⁷⁴ Le vers est *sāyaṃ heṭṭhimabhūmigā* dans l'éd. (Nāmac) et *sāyaṃ heṭṭhimabhūmi* dans l'éd. (Sīm), mais il manque une syllabe pour être métriquement juste.

⁷⁷⁵ Nāmac 267 ; Sīm 31, 43–44.

⁷⁷⁶ Éd. (Nāmac, Sīm) saṭṭhi.

285. satta-koṭi-dasa-lakkhaṃ pañcāsīti-nahutakaṃ,
cha-sahassañ ca bhummamhā bhavaggaṃ uccakammaṃ.

[274.–285.] saṅkhyā pasaṅgato “*eka dvi ti catu pañca, la*⁷⁷⁷, *bhavaggaṃ uccakammataṃ*⁷⁷⁸” ti vuttaṃ. taṃ sabbam uttānatthattā suviññeyyaṃ ajānantena pana paṇḍitaṃ payirupāsivā jānitabbaṃ.

286. ito paraṃ pavakkhāmi ti-bhummaṃ puggalam pi ca,
tatr’ aṭṭhaṃ mānasañ c’ eva cheka-bhāvāya sotūnaṃ.

287. *ni ti pe a ma cā tā yā tu ni pa kāma-bhūmiyo*⁷⁷⁹,
pā pu ma pa a ā pa a su ve a a a su su a
ru aru ā vi ā ne ti ti-bhummaṃ bhedato pu-gaṃ.

[286.–287.] *ito paraṃ sotūnaṃ cheka-bhāvāya ti-bhummaṃ tatr’ aṭṭhan ti-bhumme*⁷⁸⁰ *ṭhitam puggalam pi ca tatr’ aṭṭham bhumma-puggalesu ṭhitam mānasañ c’ eva yathākkamaṃ pavakkhāmi.*

“Nirayo Tiracchāna-yonī Peta-visayo Asurakāyo Manussā Cātumahārājikā Tāvatiṃsā Yāmā Tusitā Nimmānaratī Paranimmitavassāvattī” iti ekādasa bhūmiyo *kāma-bhūmiyo* nāma. tattha purimā catasso Apāya-bhūmi nāma, aparā satta-kāma-sugati-bhūmi nāma.

“Pārisajjā Purohitā Mahābrahmā Parittābhā Appamāṇābhā Ābhāssarā Parittasubhā Appamāṇasubhā Subhakiṇhā Vehapphalā Asaññasattā⁷⁸¹ Avihā Atappā Sudassā Sudassī Akanitṭhā” iti soḷasa bhūmiyo *ru*⁷⁸² *rūpa-bhūmiyo* nāma. tattha Avihādayo pañca Suddhāvāsā nāma.

⁷⁷⁷ Ph^c pa.

⁷⁷⁸ Y^c et Pp^c uccakaṃ matan.

⁷⁷⁹ Les manuscrits Y et Y^c écrivent quasi-systématiquement le radical *bhūmi* par *bhummi*.

⁷⁸⁰ P^c et Y^c ti-bhumma-ṭhitam.

⁷⁸¹ P^c et Pp^c et Y^c asaṅṅisattā.

⁷⁸² Ne figure pas dans Y^c et P^c et Pp^c.

“Ākāsānañcāyatana-bhūmi Viññāṇañcāyatana-bhūmi Ākiñcaññāyatana-bhūmi
Nevasaññānāsaññāyatana-bhūmi” iti catasso bhūmiyo arū⁷⁸³ arūpa-bhūmiyo nāma.

iti kāma-bhūmi⁷⁸⁴-rūpārūpa-saṅkhātamaṃ ti-bhummaṃ bhedato pu-gaṃ ca
ekatiṃsavidhaṃ hoti. vuttañ c’ idaṃ

“dasekā kāma-bhūmi ca rūpa-bhūmi ca soḷasa,
arūpa-bhūmi catasso bhūmiyo ekatiṃsatī” ti

Tibhummakathā⁷⁸⁵.

288. ka-ṭa-yādi-jha-dha-ḷantā nava-saṅkhyā pakittitā,
pādi-mantā pañca-saṅkhyā suññā nāma sarā ña-nā.

[288.] *ka-ṭa-yādi-jha-dha-ḷantā* ayam gāthā sihāgati adhikāro nāma pubbāpara-
tṭhānesu adhikārato. tatrāyam attho :

“ka kha ga gha ṇa ca cha ja jha” iti kādi-jhantā navakkharā, ca “ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa ta tha
da dha” iti tādi-dhantā navakkharā, ca “ya ra la va sa ha ḷa” iti yādi-ḷantā navakkharā
ca *nava-saṅkhyā* ti *pakittitā* kathitā. “pa pha ba bha ma” iti *pādi-mantā* pañcakkharā
pañca-saṅkhyā nāma. *sarā ña-nā* “a ā i ī u ū e o” iti aṭṭha-sarā “ñā-kāro na-kāro cā” ti
dasakkharā *suññā nāma*.

tattha “ka ṭa ya pa” iti cattāro vaṇṇā eka-lekhā likkhitabbā. “kha ṭha ra pha” iti
cattāro dvi-lekhā. “ga ḍa la ba” iti cattāro ti-lekhā. “gha ḍha va bha” iti cattāro catu-
lekhā. “ṇa ṇa ma” iti cattāro pañca-lekhā. “ca ta” iti tayo cha-lekhā. “cha tha sa” iti
tayo satta-lekhā. “ja da ha” iti tayo aṭṭha-lekhā. “jha dha ḷa” iti tayo vaṇṇā nava-lekhā
likkhitabbā.

⁷⁸³ Ne figure pas dans Y^c et P^c et Pp^c.

⁷⁸⁴ Ne figure pas dans Y^c et Pp^c.

⁷⁸⁵ Y^c tibhummikathā.

289. ⁷⁸⁶kā kā-yā rū ma-yā 'rū dhā na-lā bhū mānasālayā,
du-sv-ahetu dvi-ti-hetu magga-dhā phala-dhā ri-yā.

[289.] idāni citta-ppavatti-tṭhāna-bhūte bhūmi-puggale dassetuṃ "kā kā-yā" ty
ādi vuttam. tatrāyam attho.

"kā kāma-bhūmi kā-yā ekādasa, rū rūpa-bhūmi ma-yā pannarasa, arū arūpa-bhūmi
dhā catasso" iti mānasālayā citta-ppavatti-tṭhāna-bhūtā bhū bhūmiyo, na-lā tiṃsa honti.

"du-sv-ahetu dvi-ti-hetu duggati-ahetu sugati-ahetu dvihetu tihetu" iti cattāro
puthujjana-puggalā.

"magga-dhā maggaṭṭhā cattāro phala-dhā phalaṭṭhā cattāro" iti aṭṭha ariya-puggalā.

evaṃ cattāro dhāra-bhūtā puggalā ri-yā dvādasa honti. vuttañ c' idam

"puthujanā ca cattāro maggaṭṭhā caturo janā,
phalaṭṭhā caturo ce ti dvādasa puggalā siyun" ti.

290. ⁷⁸⁷pāpāye mānave pā-pā na-pā⁷⁸⁸ deve su lā 'riye,
jhāñña-rūpe arūpe jā bhūmyā 'khilā pu ṭhā-pa-rā.

[290.] idāni bhūmaṭṭha-puggale dassetuṃ "pāpāye" ty ādi vuttam.

apāye caturāpāye ṭhīto puggalo pa eko hoti, mānave manussa-loke ṭhitā puggalā pā-pā
ekādasa, deve su chasu deva-lokesu ṭhitā puggalā na-pā⁷⁸⁹ dasa, ariye Suddhāvāse ṭhitā
puggalā lā tayo, añña-rūpe Asaññasatta⁷⁹⁰-Suddhāvāsehi aññasmiṃ dasavidhe rūpa-
bhave ṭhitā puggalā jha nava, arūpe catubbidhe arūpa-bhave ṭhitā puggalā jā aṭṭha
honti, bhūmyā bhūmi-vasena akhilā sakalā pu puggalā ṭhā-pa-rā dvādasādhika-
dvisataṃ honti. katham ?

⁷⁸⁶ Cf. Pb 1. kā kā-yā rū ta-pā 'rū pā pu-ggā bhū bhū 'vatthāmalā
du-su-hetu dvi-ti-hetu magga-ṭhā phala-ṭhā ri-yā.

⁷⁸⁷ Cf. Pb 2. pōpāye mānave deve k'-yādo n'-yā 'ñnesu lā-'riye
kā-'saññe jhāñña-rūpe jā-'ruppe bhūmyā 'ssu vā-ka-rā.

⁷⁸⁸ Y et Cha mettent -ṭā, ce qui est valable d'un point de vue numérique (ta = 1).

⁷⁸⁹ Y^c -ṭā.

⁷⁹⁰ Ph^c et Pp^c et Y^c asaññasatta-.

duggati-ahetuka-saṅkhāto eko puggalo caturāpāya-bhūmisu t̥hita-vasena catubbidho hoti.

duggati-ahetuka-vajjitā sesā ekādasa puggalā manussa-loke honti.

dvihetuka-tihetuka-puthujjana-aṭṭhāriya-puggala-saṅkhātā dasa puggalā chasu deva-lokesu paccekam̐ dasa dasa katvā samasaṭṭhi honti.

anāgāmi-phalaṭṭha-arahatta-maggaṭṭha-arahatta-phalaṭṭha-saṅkhātā tayo puggalā pañcasu Suddhāvāsesu paccekam̐ tayo tayo katvā pannarasa honti.

tihetuka-puthujjana-aṭṭhāriya-saṅkhātā nava puggalā sesesu dasasu rūpa-bhāvesu paccekam̐ nava nava katvā navuti honti.

“tihetuka-puthujjano ca sotāpatti-maggaṭṭham̐ vajjitvā sesa-sattāriya-puggalā cā” ti aṭṭha puggalā catusu arūpa-bhāvesu paccekam̐ aṭṭha aṭṭha katvā dvittiṃsa honti.

iti “cattāro ekādasa samasaṭṭhi pannarasa navuti dvittiṃsa ce” ti sabbe puggalā t̥msa bhūmisu t̥hitā sampiṇḍitā dvādasādhika-dvisataṃ honti.

“bhūmyā puggā 'khillā dha-rā” ti pi pāṭho siyā. tass’ attho : *bhūmyā* bhūmiyā vasena *akhillā* sakalā *puggā* puggalā *dha-rā* ekūnat̥msati honti.

kāma-bhūmisu hi sabbe dvādasa puggalā honti.

rūpa-bhūmisū “tihetuka-puthujjano aṭṭhāriya-puggalā ce” ti nava honti.

arūpa-bhūmisu “tihetuka-puthujjano paṭhama-maggaṭṭha-vajjitā sattāriya-puggalā ce” ti aṭṭha honti. vuttañ c’ etaṃ

“kāmīno dvādasā c’ eva rūpi-brahmā naveritā,
aṭṭhadhārūpīno brahmā sabbe t’ ekūnat̥msati” ti.

291. ⁷⁹¹cha-laṃ *dumhi* na-daṃ *sumhi* ma-ṇaṃ suddhamhi dutiye
ca-c' ādi-tatiye Vehapphale mu-taṃ rūpe dhu-taṃ.

[291.] evaṃ bhūmisu ṭhita-puggale dassetvā, tadanantaraṃ bhūmisu pavatta-
cittāni dassetuṃ “*cha-laṃ dumhi*” ty ādi vuttaṃ.

tattha “*dumhi* duggatiyaṃ *cha-laṃ* sattatiṃsavidhaṃ cittaṃ jāyati” ti sambandho.
vuttañ' etaṃ Abhidhammāvatāre

⁷⁹²“kusalākusalā kāme, tesam pākā ahetukā,
āvajjana-dvayañ cā ti sattatiṃs' eva mānasā
narakādisv' apāyesu catusv' api ca jāyare” ti

Saccasaṅkhepe ca

⁷⁹³“kāma-subhāsubhaṃ,
hāsa-vajjam ahetuñ ca apāye sattatiṃs' ime” ti vuttaṃ.

“*na-daṃ sumhi*” ti *sumhi* kāma-sugatiyaṃ *na-daṃ* asītidham cittaṃ jāyati. vuttañ
c' etaṃ Adhidhammāvatāre

⁷⁹⁴“kāme deva-manussānaṃ, nava pākā mahaggatā,
n' eva jāyanti asīti hadayā sadā” ti.

Saccasaṅkhepe

⁷⁹⁵“hitvā mahaggate pāke asīti sesa-kāmisu” ti vuttaṃ.

“*ma-ṇaṃ suddhamhī*” ti *suddhamhi* pañcavidhe Suddhāvāse *ma-ṇaṃ*
pañcapaññāsavidhaṃ cittaṃ jāyati.

dutiye dutiya-jjhāna-bhūmi-tike *ca-ca* chasatṭhividhaṃ cittaṃ jāyati.

ādi-tatiye Vehapphale paṭhama-jjhāna-bhūmi-tike ca tatiya-jjhāna-bhūmi-tike ca
catuttha-jjhāna-bhūmi-nāmake Vehapphala-tale ca *mu-taṃ* pañcāsaṭṭhividhaṃ cittaṃ
jāyati.

⁷⁹¹ Pb 3.

⁷⁹² Abhidh-av 206 et 207a.

⁷⁹³ Cf. Sacc 247bcd.

⁷⁹⁴ Abhidh-av 208.

⁷⁹⁵ Sacc 248ab.

“rūpe dhu-tan” ti evaṃ pannarasavidhe rūpa-bhave dhu-taṃ ekūnasattatividhaṃ cittaṃ hoti. etaṃ vuttaṃ hoti.

“Parittābhādiḷe dutiya-jjhāna-tale cakkhu-sota-viññāṇa-catukkaṃ mano-dhātu-tikaṃ santiraṇa-ttayaṃ voṭṭhapanam paṭigha-dvaya-vajjitāni tepaññāsa-jjavanāni dutiya-tatiya-jjhāna-vipāka-dvayañ cā” ti chasaṭṭhi cittāni jāyanti.

tena vuttaṃ “dutiye ca-cā” ti.

paṭhama-jjhāna-tale dutiya-tatiya-jjhāna-vipāka-dvayaṃ vajjetvā paṭhama-jjhāna-vipākaṃ pakkipitvā tān’ eva pañcasatṭhi cittāni jāyanti.

tatiya-jjhāna-tale tato paṭhama-jjhāna-vipākaṃ vajjetvā catuka-naye tatiya-jjhāna-vipākena pañcaka-naye catuttha-jjhāna-vipākena saddhiṃ tān’ eva pañcasatṭhi cittāni jāyanti.

Vehapphala-tale tato vutta-vipākaṃ vajjetvā catuka-naye catuttha-jjhāna-vipākaṃ pañcaka-naye pañcama-jjhāna-vipākaṃ pakkipitvā tān’ eva pañcasatṭhi cittāni jāyanti.

tena vuttaṃ “ādi-tatiye Vehapphale mu-tan” ti. vuttañ c’ etaṃ Saccasaṅkhepe

“⁷⁹⁶cakkhu-sota-mano-dhātu tīra-voṭṭhapanam⁷⁹⁷ pi ca,

⁷⁹⁸dosa-hīna-javā so so pāko rūpe anāriye,

pañcasatṭhi chasaṭṭhi tu Parittābhādisu tīsu.

⁷⁹⁹ādi-pañcāmale⁸⁰⁰ kaṅkhā-diṭṭhi-yutte vinā taḷim,

te yeva pañcapaññāsa jāyare suddhi-bhūmisū⁸⁰¹” ti.

tatrāyaṃ yojanā. “cakkhu-sota-mano-dhātu tīraṇaṃ santiraṇa-ttayaṃ voṭṭhapanam pi ca, dosa-hīna-javā so dvaya-vajjā sesā javā so so pāko sakasa⁸⁰²-vipāko” iti pañcasatṭhi cittāni anāriye Suddhāvāsa-vajjite rūpe sesarūpa-bhave jāyanti.

⁷⁹⁶ Sacc 248cd.

⁷⁹⁷ Y^c tīraṇaṃ voṭṭhabbam. L’éd. (Sacc) indique la même variante.

⁷⁹⁸ Sacc 249.

⁷⁹⁹ Sacc 250.

⁸⁰⁰ Éd. (Sacc) -pañcāmalā.

⁸⁰¹ Éd. (Sacc) suddhi-bhummisu.

⁸⁰² Ph^c et Pp^c sakasaka-.

Parittābhādisu tīsu 'dutiya-jjhāna-tesu vipāka-dvayassa sambhavato⁸⁰³
chasaṭṭhi tu' cittāni jāyanti.

tahiṃ tesu chasaṭṭhi cittesu ādi-pañcāmale heṭṭhima-magga-ttaya-phala-dvaya-
saṅkhāte pañca lokuttara-citt'-uppāde, kaṅkha-diṭṭhi-yutte vicikicchā-diṭṭhi
sampayutte pañca citt'-uppāde ca, vinā vajjetvā, te yeva pañcapaññāsa citt'-
uppādā suddha-bhūmisu pañca Suddhāvāsa-bhūmisu jāyare jāyantī" ti

a-gahita-gahaṇena pana aṭṭha mahā-vipāke dosa-dvayaṃ ghānādi-chakkaṃ arūpa-
vipākaṅ cā ti vīsati cittāni vajjetvā sesāni ekūnasattati cittāni pannarasasu rūpa-
bhūmisu honti. vuttaṅ c' idaṃ

“ghāna-manādi-chakkaṅ ca mahā-pāk' āru-sadvayaṃ.

⁸⁰⁴natthi arūpa⁸⁰⁵-pākā ca rūpāvacara-bhūmiyaṅ" ti.

tena⁸⁰⁶ vuttaṃ “rūpe dhu-tan” ti.

292. ⁸⁰⁷ca-dhāruppe ṭh'-unnaṃ⁸⁰⁸ ṭ'-uddhe ba-bhaṃ pa-bhaṃ dhu-ḍaṃ thu-ḍaṃ,
kāmesu dhaṃ na-ḍaṃ dhu-taṃ rūpe n'-raṃ c'-v' ārupe ḍa-vaṃ.

[292.] arūpa-bhūmika-cittaṃ dassetuṃ “ca-dhāruppe ṭh'-unnaṃ ṭ'-uddhe ba-bhaṃ
pa-bhaṃ dhu-ḍaṃ thu-ḍaṅ” ti vuttaṃ.

tattha “ca-dhan” ti chacattāḷisavidhaṃ “arūppe” ti catubbidhe arūpa-bhave. “ṭh'-
unnaṅ” ti dvi dvihī unnaṃ⁸⁰⁹. “ṭ'-uddhe” ti ekek'-uddhe. “ba-bhan” ti tecattāḷisavidhaṃ.
“pa-bhan” ti ekacattāḷisavidhaṃ. “dhu-ḍaṅ” ti navatiṃsavidhaṃ.

⁸⁰³ Y^c sambhavatā. Ph^c bhavato.

⁸⁰⁴ Abhidh-av 210ab.

⁸⁰⁵ Éd. (Abhid-av) arūppa-.

⁸⁰⁶ Ph^c ten' eva. Y^c ten' etaṃ.

⁸⁰⁷ Cf. Pb 4. ca-dhāruppe dvinam uddhe ba-bhaṃ pa-bhaṃ dhu-ḍaṃ thu-ḍaṃ
kāmesu dhaṃ na-ḍaṃ dhu-taṃ rupe n'-raṃ c'-vā ruppe du-vaṃ.

⁸⁰⁸ On trouve dans les manuscrits des VSS et VSS-ṭ diverses orthographes : ṭh'-anan, ṭh'-unam, ṭh'-unam, ṭ'-
unam, et ṭh'-unṇam. C'est cette dernière que nous retenons, correspondant au sens de « supérieur ».

⁸⁰⁹ Tous les manuscrits indiquent ici et par la suite onam, à l'exception de Pp^c qui écrit en une occurrence unnaṃ
que nous retenons.

“*thu-ḍaṇ*” ti sattatiṃsavidhaṃ. *arūpe* catubbidhe arūpa-bhave *ca-ḍhaṃ* chacattāḷisavidhaṃ cittaṃ jāyati. pacceka-rūpa-bhūmi-vasena⁸¹⁰ pana *ṭ’-uddhe* ekek’-uddhe arūpa-bhave, *ṭh’-unnaṃ* tato tato dvi dvihi unnaṃ cittaṃ jāyati. kathaṃ ?

“paṭhamāruppehi dosa-dvaya-vajjitaṃ dasākusalaṃ aṭṭha kāmāvacara-kusalaṃ voṭṭhapanam mahākriyā-saṅkhātā nava kāmāvacara-kriyā aṭṭha arūpa-kusala-kriyā paṭhama-magga-vajjitā sesā satta-lokuttara-magga-phalāni paṭhamārūpa-vipāko cā” ti *ba-bhaṃ* tecattāḷisavidhaṃ cittaṃ jāyati.

“dutiārupp’ etāni paṭhame vuttāni paṭhamārūpa-puñña-pāka-kriyā vajjitāni dutiāruppa-vipāko cā” ti *pa-bhaṃ* ekacattāḷisavidhaṃ cittaṃ jāyati.

“tatiārupp’ etāni dutiye vuttāni dutiāruppa-puñña-pāka-kriyā vajjitāni tatiāruppa-vipāko cā” ti *dhu-ḍaṃ* navatiṃsavidhaṃ cittaṃ jāyati.

“catutthārupp’ etāni tatiye vuttāni tatiāruppa-puñña-pāka-kriyā vajjitāni catutthārūpa-vipāko cā” ti *thu-ḍaṃ* sattatiṃsavidhaṃ cittaṃ jāyati ti yojanā.

vutañ c’ etaṃ Saccasaṅkhepe

“⁸¹¹ādi-magga-dusāhās’-arūpa-hīna-javā sako,
pāko voṭṭhapanāñ ce⁸¹² ti titāḷisa siyumaṃ nabhe.

⁸¹³adho ’dho mana-vajjā te pāko c’ eva sako sako,
dutiyaḍisu jāyante dve dve ūnā tato tato” ti.

Abhidhammāvatāre ca

“⁸¹⁴ṭhapetvā paṭhamam maggaṃ kusalānuttarā tayo,
kāmāvacara-puññāni apuññāni tathā dasa,
⁸¹⁵cattārārūpa⁸¹⁶-puññāni sabbe pākā anuttarā,
paṭhamāruppa-pāko canava kāma-kriyā pi ca,

⁸¹⁷arūpā pi kriyā sabbā tecattāḷisa mānasā

⁸¹⁰ Y^c et Pp^c paccekam bhūmivasena.

⁸¹¹ Sacc 251.

⁸¹² Éd. (Sacc) cā ti.

⁸¹³ Sacc 252.

⁸¹⁴ Abhidh-av 263.

⁸¹⁵ Abhidh-av 264.

⁸¹⁶ Éd. (Abhid-av) cattāro ’rūpa-.

uppajjanti pan' etāni, paṭhamāruppa-bhūmiyaṃ.

⁸¹⁸ vuttesu pana cittesu paṭhamāruppa-bhūmiyaṃ,
ṭhapetvā paṭhamāruppa-ttayaṃ pāko ca attano,

⁸¹⁹ekacattālīsa⁸²⁰ jāyanti, dutiyārūpa-bhūmiyaṃ⁸²¹ ;
evaṃ sesa-dvaye ñeyyā⁸²², hitvā heṭṭhima-heṭṭhiman" ti.

Nāmarūpaparicchede pi c' etaṃ vuttaṃ

⁸²³sattatiṃsa apāyesu kāme 'sīti pakāsītā,
pañcapaññāsa suddhesu rūpesv ekūnasattati.

⁸²⁴chacattālīsa āruppe uppajjanti yathārahaṃ,
icc' evaṃ bhūmi-bhedena citt'-uppādā pakāsītā ti.

evaṃ bhūmisu pavatta-cittāni dassetvā, tadanantaraṃ tāsū bhūmīsu ettakāni
cittāni bhavanti dassetuṃ "kāmesu dhan" ty ādi vuttaṃ.

kāmesu ekādasasu kāma-bhavesu *dham* navavidhaṃ cittaṃ n' uppajjati, *na-dam*
asītividhaṃ cittaṃ yathārahaṃ uppajjati.

rūpe pannarasavidhe rūpa-bhave *dhu-tam* ekūnasattatividhaṃ cittaṃ yathārahaṃ
uppajjati, *n'-ram* vīsatividhaṃ cittaṃ n' uppajjati.

arūpe catubbidhe arūpa-bhāve *ca-vam* chacattālīsavidhaṃ cittaṃ yathārahaṃ
uppajjati, *da-vam* tecattālīsavidhaṃ cittaṃ n' uppajjati ti yojanā.

"dhan" ti navavidhaṃ mahaggata-vipākaṃ cittaṃ. "na-dan" ti tadavasesaṃ
asītividhaṃ.

"n'-ran" ti idaṃ

"ghāna-manādi-chakkañ ca mahāpāk' āru-sadvayaṃ.

⁸¹⁷ Abhidh-av 265.

⁸¹⁸ Abhidh-av 268.

⁸¹⁹ Abhidh-av 269.

⁸²⁰ Éd. (Abhidh-av) cattālīs' etāni.

⁸²¹ Éd. (Abhidh-av) dutiyāruppabhūmiyaṃ.

⁸²² Éd. (Abhidh-av) ñeyyaṃ.

⁸²³ Nāmar-p 273.

⁸²⁴ Nāmar-p 274.

⁸²⁵natthi āruppa-pākā ca rūpāvacara-bhūmiyan” ti
evaṃ vutta-cittāni sandhāya vuttaṃ.

Paramatthavinicchaye pi c’ etaṃ vuttaṃ

⁸²⁶“dosa-mūla-mahāpākā ghānādi-ttaya-mānasā,
natth’ āruppa-vipākā ca vīsati rūpa-bhūmiyan” ti.

“*dhu-tan*” ti tadavasesaṃ ekūnasattatividhaṃ.

“*ca-vā*” ti dosa-dvaya-vajjitaṃ dasa kusalāni aṭṭha mahākusalāni aṭṭha mahākriyāni
dvādasa arūpāvacarāni ādi-magga-vajjita-satta-lokuttarāni voṭṭhapaṇaṃ cā ti
chacattāḷisavidhaṃ cittaṃ.

“*da-van*” ti tadavasesaṃ tecatāḷisavidhaṃ.

vuttaṃ c’ etaṃ Abhidhammāvatāre

⁸²⁷rūpāvacarikā sabbe vipākā kāma-dhātuyā,

⁸²⁸domanass’ ādi-maggo ca kriyā ca dve ahetukā,
tecattāḷisa cittāni natthi aruppa-bhūmiyan” ti.

icc’ evaṃ

“kāme asīti jāyanti na honti nava mānasā
ekūnasattati rūpe na siyumaṃ vīsa mānasā
chacattāḷisa āruppe na titāḷisa jāyare” iti

cittāni bhūmisu vibhajeyya paṇḍito ti.

⁸²⁵ Abhidh-av 210.

⁸²⁶ Pm-vn 249.

⁸²⁷ Abhidh-av 212 cd.

⁸²⁸ Abhidh-av 213.

293. ⁸²⁹cha-laṃ dumhi suddhisu⁸³⁰ k'-vaṃ la-taṃ timhi phali-dvaye,
dhu-ś' ādo tatiye thu-śaṃ la-m' ante magga-ḍhesu⁸³¹ kaṃ.

[293.] evaṃ bhūmisu pavattā pavatta-cittāni dassetvā, tadanantaraṃ
puggalesu pavatta-cittāni dassetuṃ “cha-laṃ dumhi suddhisu k'-vaṃ” ty ādi vuttaṃ.

tattha “cha-laṃ dumhī” ti duggati ahetuka-puggale cha-laṃ pubbe vuttaṃ
“sattatimsavidhaṃ cittaṃ pavattatī” ti sambandho.

“suddhisu k'-vaṃ” ti suddhisu sugati ahetuka-dvihetuka-saṅkhāte suddhisu puggalesu
“vīsati kāma-puññāpuññāni cattāri ñāṇa-vippayutta-mahāvīpākāni hasana-vajjitāni
sattarasa ahetukāni cā” ti k'-vaṃ ekacattāḷisavidhaṃ cittaṃ bhavati.

“la-taṃ timhī” ti timhi tihetuka-puthujane “vīsati kāma-puññāpuññāni tevīsati kāma-
pākāni dve āvajjanāni aṭṭhārasa mahaggata-kusala-vīpākāni⁸³²” ti la-taṃ
tesaṭṭhividhaṃ cittaṃ bhavati.

“phali-dvaye dhu-ś' ādo” ti ādi-bhūte phali-dvaye sotāpanna-sakadāgāmi-puggala⁸³³-
dvaye “ditṭhi-vicikicchā sampayutta-vajjāni satta kusalāni magga-vajjāni sattarasa
kusalāni dve āvajjanāni dvittimsa lokiya-vīpākāni sotāpatti-phala-sakadāgāmi-
phalesu saka-saka-phalaṃ ekekaṃ” ti dhu-śa navapaññāsavidhaṃ cittaṃ bhavati.

“tatiye thu-saṃ” ti tatiye anāgāmi-puggale “navapaññāsato saka-phala-dosa-dvaya-
vajjāni sesāni chapaññāsa cittāni anāgāmi-phalañ cā” ti thu-śaṃ sattapaññāsavidhaṃ
cittaṃ bhavati.

“la-m' ante” ti ante arahante vīsati-kriyāni dvattimsa lokiya-vīpākāni arahatta-phalañ
cā ti la-maṃ tepaññāsavidhaṃ cittaṃ hoti.

“magga-ḍhesu kaṃ” ti magga-ḍhesu catu maggaṭṭha-puggalesu kaṃ ekekaṃ saka-saka-
cittaṃ hoti.

vuttañ c' idaṃ

⁸²⁹ Pb 6.

⁸³⁰ Éd. (Pb) sudvisu.

⁸³¹ Éd. (Pb) -ṭhesu.

⁸³² Ph^c -pākāni.

⁸³³ P^c -phala-.

duggati-ahetukasmim kāma-puññā apuññakā,

hāsavajjam ahetuñ ca sattatiṃs' eva jāyare.

ahetuka-dviihetūsu sattatiṃsa manā ca te,

ñāṇa-hīna-mahāpākā ekatālisa jāyare.

kāma-rūpārūpa-puññā tesam pākā tiihetuke,

apuññāvajjanañ ce ti tesatṭhi hadayā siyuṃ.

ubhaya-phalaṭṭhe ādo diṭṭhi-kañkham vinā tahim,

sesā saka-phalañ ca ti honti m-ekūnasatṭhi⁸³⁴ tu.

anāgāmi-phalaṭṭhamhi vinā tesu dosa-dvayam,

sesā saka-phalañ cā ti sattapaññāsadhā siyuṃ.

bhinnaṅgassa ca santāne sabbe pākā ca lokiyā,

sabbā kriyā phalam ante ti tepaññās' eva mānasā.

⁸³⁵“maggaṭṭhānam catunnam pi puggalānam sakam sakam,

magga-cittam siyā tesam ekacittakkhaṇā hi te” ti.

294. ⁸³⁶cha-laṃ ka-vaṃ bha-maṃ ī-saṃ⁸³⁷ ja-vaṃ bha-van tu kāmisu,
jha-laṃ ma-laṃ pa-laṃ Vehapphalādi-tatiye tale.

295. ⁸³⁸dutiye tu na-bhaṃ cā-gaṃ⁸³⁹ phā-laṃ Suddhe ma-laṃ ka-li,
catuke tv arūpe cittam kamā bh'-raṃ n'-raṃ m'-y' uddh'-ekūnam.

[294.-295.] evaṃ sāmāññato puggalesu pavatta-cittāni dassetvā, tadanantaram
visesato tassam tassam bhūmiam ṭhita-puggalānam pavatta-cittāni dassetuṃ “*cha-*
laṃ ka-van” ty ādi vuttam.

⁸³⁴ P^c t-ekūnasatṭhi.

⁸³⁵ Abhidh-av 227.

⁸³⁶ Cf. Pb. (= VSS 109).

⁸³⁷ Cf. Vol. III § 5. 7. 3. 1. pour une discussion concernant la présence du *saṃ*.

⁸³⁸ Cf. Pb. (= VSS 110).

⁸³⁹ P et P^c écrivent cā-laṃ, ce qui est correct d'un point de vue numérique.

tattha “*kāmisu tu kāma-bhūmisu pana t̥hitānaṃ catunnaṃ puthujjanānaṃ catunnaṃ phalaṭṭhānañ ca yathārahaṃ cha-laṃ sattatiṃsavidhaṃ, ka-vaṃ ekacattāḷisavidhaṃ, bha-maṃ catupaññāsavidhaṃ, ī-śaṃ paññāsavidhaṃ, ja-vaṃ aṭṭhacattāḷisavidhaṃ cittaṃ bha-vaṃ catucattāḷisavidhaṃ cittaṃ jāyatī ti sambandho.*

tattha “*cha-lan*” ti duggati-ahetuka-puggalaṃ sandhāya vuttaṃ. “*ka-van*” ti sugati-ahetuka-dvihatuka-puggale sandhāya vuttaṃ. “*bha-man*” ti tihetuka-puthujjanaṃ sandhāya. “*ī-śan*⁸⁴⁰” ti sotāpanna-sakādāgāmino sandhāya. “*ja-van*” ti anāgāmi sandhāya. “*bha-van*” ti arahattaṃ sandhāya vuttaṃ.

honti c’ ettha saṅgaha-gāthāyo

pāpāni kāma-puññāni tesam pākā ahetukā
āvajjana-dvayañ cā ti sattatiṃs’ eva mānasā
duggatāhetu-satassa uppajantī ti dīpaye.

sattatiṃsati cetāni kāma-pākā duhetukā,
ekatāḷisa cittāni suggatāhetuno siyuṃ ,
dvihatukassa cetāni ekatāḷisa jāyare.

ekatāḷisa cetāni kāma-pākā tihetukā,
rūpārūpesu puññāni catupaññāsa jāyare,
kāmāvacara-satassa puthujjana-tihetuno.

⁸⁴¹“*cha devesu manussesu sotāpannassa dehino*”
sakādāgāmino cāpi diṭṭhi-kaṅkhaṃ vinā taḥiṃ
sesaṃ sakaṃ-phalañ cā ti samapaññāsa jāyare.

anāgamissa c’ etesu vajjitvā paṭiḡha-dvayaṃ
hetṭhimañ ca phalaṃ hitvā sesāni attano phalaṃ
aṭṭhacattāḷisa cittāni jāyantī ti pakāsaye.

tevīsa kāmā-pākāni arahatta-phalaṃ kriyā
catutāḷisa cittāni arahato tu jāyare ti

⁸⁴⁰ Les quatre versions consultées écrivent *-tan* à la place de *-san*, ce qui est numériquement faux (*ta* = 6).

⁸⁴¹ Abhidh-av 222 c et d.

kāma-bhūmmaṭṭhaka-puggalika-citta-kathā.

Vehapphalādi-tatiye tale Vehapphala-bhūmiyaṃ ca paṭhama-jjhāna-bhūmi-tike ca tatiya-jjhāna-bhūmi-tike ca t̥hitānaṃ puggalānaṃ yathārahaṃ *jha-laṃ* navatisavidhaṃ, *ma-laṃ* pañcatimsavidhaṃ, *pa-laṃ* ekatimsavidhaṃ cittaṃ jāyati.

dutiye tu dutiya-jjhāna-bhūmi-tike pana t̥hitānaṃ puggalānaṃ yathārahaṃ. *na-bhaṃ* cattāḷisavidhaṃ, *cā-gaṃ* chattimsavidhaṃ, *phā-laṃ* dvattimsavidhaṃ cittaṃ jāyati.

Suddhe Suddhāvāsa-pañcake t̥hitānaṃ anāgāmi arahantānaṃ yathākkamaṃ *ma-laṃ* pañcatimsavidhaṃ, *ka-li* ekatimsavidhaṃ cittaṃ jāyatī ti sambandho.

idaṃ vuttaṃ hoti.

paṭhama-jjhāna-bhūmiyaṃ tihetuka-puthujjanassa te bhūmika-kusalaṃ paṭigha-vajjitaṃ akusalaṃ cakkhu-sota-mano-dhātu santiraṇaṃ vott̥hapanāṃ paṭhamāṃ rūpa-vipākaṃ cā ti navatimsa cittāni jāyanti.

“sotāpanna-sakadāgāmī anāgāmināṃ tāni vicikicchā⁸⁴² vajjitāni saka-saka-phalaṃ cā” ti pañcatimsa cittāni jāyanti.

“arahato sabbā kriyā cakkhu-sota-sampaticchana-santiraṇāni saka-phalaṃ paṭhamāṃ rūpāvacara-vipākaṃ cā” ti ekatimsa cittāni jāyanti.

tatiya-jjhāna-bhūmiyaṃ tāneva cittāni paṭhama-vipāka-vajjāni catuttha-vipāka-sahitāni tesāṃ jāyanti.

Vehapphale ca t̥n' eva catuttha-vipāka-vajjāni pañcama-vipāka-sahitāni tesāṃ jāyanti.

dutiya-jjhāna-bhūmiyaṃ pana pubbe vutta-vipāka-vajjāni dutiya-tatiya-vipāka-dvaya-sahitāni t̥n' eva cittāni tesāṃ jāyanti.

Suddhāvāsesu anāgāmino pubbe vuttāni pañcatims' eva arahato ekatims' eva jāyanti.

⁸⁴² Pp^c dit̥ṭhi-vicikicchā.

rūpa-bhūmmaṭṭhaka-puggalika-citta-kathā.

*catuke tv arūpe catubbidhe arūpa-bhave pana, kāmā puthujjana-sekkhāsekkhānaṃ bh'-
raṃ catuvīsatividhaṃ, n'-raṃ sama-vīsati m'-yaṃ paṇṇarasavidhaṃ, uddh'-ekūnaṃ
uddhaṃ ekekaṃ ūnaṃ cittaṃ jāyati ti sambandho.*

idaṃ vuttaṃ hoti.

paṭhamārūpa-bhūmiyaṃ tihetuka-puthujjanassa “paṭigha-dvaya-vajjitāni
dasākusalāni aṭṭha kāmāvacara⁸⁴³-kusalāni cattāri arūpa-kusalāni voṭṭhapanam
paṭhamārūpa-vipākañ ceti imāni catuvīsati cittāni jāyanti.

tiṇṇam phalaṭṭha-sekkhānaṃ “tān' itthi-vicikicchā-sampayutta-pañcākusala-vajjitāni
saka-sakā⁸⁴⁴ phalañ cā” ti vīsati cittāni jāyanti.

arahato “aṭṭha mahākriyā-cittāni cattāri rūpa-kriyā-cittāni voṭṭhapanam arahatta-
phalam paṭhamārūpa-vipākañ cā” ti paṇṇarasa cittāni.

dutiyārūpa-bhūmiyaṃ tihetuka-puthujjanassa “paṭhame vutta-catuvīsatito
paṭhamārūpa-puññā pāka-dvayaṃ vajjetvā sesāni bāvīsati dutiyārūpa-vipākañ cā” ti
tevīsati cittāni jāyanti.

tiṇṇam sekkhānaṃ “paṭhame vutta-vīsatito paṭhamārūpa-puññā pāka-dvayaṃ
vajjetvā sesāni aṭṭhārasa dutiyārūpa-vipākañ cā” ti ekūnavīsati cittāni jāyanti.

arahato “paṭhame vutta-paṇṇarasato paṭhamārūpa-vipāka-kriyā dvayaṃ vajjetvā
sesāni terasa dutiyā rūpa-vipākañ cā” ti cuddasa cittāni jāyanti

tatiyārūpa-bhūmiyaṃ tihetuka-puthujjanassa “dutiye vuttato vīsatito dutiyārūpa-
puññā-vipākañ cittāni cā” ti aṭṭhārasa cittāni jāyanti.

tiṇṇam sekkhānaṃ “dutiye vutta-catuvīsatito dutiyārūpa-puññā-pāka-dvayaṃ
vajjetvā sesāni sattarasa tatiyārūpa-vipākañ cā” ti terasa cittāni jāyanti.

arahato dutiye “vutta-cuddasato dutiyārūpa-pāka-kriyā dvayaṃ vajjetvā sesāni
dvādasa tatiyārūpa-vipākañ cā” ti terasa cittāni jāyanti.

⁸⁴³ P^c et Pp^c -kāma-.

⁸⁴⁴ Ph^c et Pp^c -saka.

catutthārūpa-bhūmiyaṃ tihetuka-puthujjanassa “tatiye vutta-dvāvīsati tatiyārūpa-puñña vipāka-dvayaṃ vajjetvā sesāni vīsati catutthārūpa-vipākañ cā” ti ekavīsati cittāni jāyanti.

tiṇṇaṃ sekkhānaṃ “tatiye vutta-aṭṭhārasato tatiyārūpa-puñña-pāka-dvayaṃ vajjetvā sesāni soḷasa catutthārūpa-vipākañ cā” ti sattarasa cittāni jāyanti.

arahato “tatiye vutta-terasato tatiyārūpa-vipāka-kriyā dvayaṃ vajjetvā sesāni ekādasa catutthārūpa-vipākañ cā” ti dvādasa cittāni jāyanti.

arūpa-bhūmmaṭṭhaka-puggalika-citta-kathā.

296. asaññi-bhūmi-ta-ṭṭho ca puggalo idha n’ īrito,
cittassā ṭhāna-bhāve na sesā ta-ṭṭhānat’ īritā.

[296.] *asaññi-bhūmi-ta-ṭṭho* tassaṃ asaññi-bhūmiyaṃ ṭhito puggalo ca cittassā ṭhāna-bhāve na idha adhikāre na īrito. sesā bhūmi-puggalā ta-ṭṭhānato tassa cittassa ṭhānato tassa citassa ṭhānā⁸⁴⁵ bhāvato idha īritā ti yojanā.

Tebhummikathā⁸⁴⁶ niṭṭhitā.

297. ṭhāna-satta-javālambe bhivvā⁸⁴⁷ sandhiñ ca vedanaṃ,
citta-ppavatti ñātābbā yathā vuttānusārato.

[297.] *citta-ppavatti* cittānaṃ pavatti ṭhāna-satta-javālambe ṭhānañ ca puggalañ ca javanañ ca ārammaṇaṃ ca sandhiñ ca vedanañ ca bhivvā bhinditvā yathā vutt’ ānusārato ñātābbā.

tattha kāma-dhātv-ādi-vasena tividdhaṃ ṭhānaṃ. puthujjana-sekkhāsekkha-vasena tividdho satto. kāmāvacara-kriyā-kusalākusala-vasena tividdhaṃ javanaṃ. iṭṭhādi-vasena catubbidham ālambanaṃ. tihetuka-dvihatukāhetuka-vasena tividdhā

⁸⁴⁵ *tassa citassa ṭhānā* ne figure pas dans P^c et Pp^c.

⁸⁴⁶ P^c et Pp^c Trabhummakathā..

⁸⁴⁷ B C P et Ph et Cha bhettvā.

paṭisandhi. sukhādi-vasena tividhā vedanā ti evaṃ ṭhānādīni bhinditvā *citta-ppavatti*
ñātabbā.

kathaṃ ṭhānaṃ bhinditvā.

arūpe bhavaṅga-calanato paraṃ mano-dvārāvajanaṃ eva nāñāṃ.

rūpa-dhātuyam āvajjana-dvayam eva mano-dhātuto cakkhu-sota-viññāṇa-dhātu-
dvayam eva nāño tathā voṭṭhapanato domanassa-vajjam javanaṃ.

bhavaṅgaṃ kāma-dhātuyā kāmāvacara-bhavaṅgaṃ eva.

rūpārūpa-dhātuyam pi rūpārūpāvacara-bhavaṅgaṃ eva.

javanato tadālambaṃ kāma-dhātuyam eva.

cuti pana rūpārūpa-dhātuyam kāmāvacara-subha-kriyā javanato eva.

tadālambanato cuti-bhavaṅgāni kāma-dhātuyam eva.

puggale bhinditvā.

voṭṭhapanato anariyassa kriyā-javanaṃ vajjetvā.

aññaṃ sekhasa diṭṭhi-vicikicchā-yuttaṃ dvihetukāhetuka-bhavaṅgañ ca.

anāgāmino pana domanassa-yuttañ ca.

asekhasa pana kriyā-javana-tihetuka-bhavaṅgaṃ eva.

javanaṃ bhinditvā.

tadālambaṃ yojetabbaṃ javanena tadālambaṃ niyamatabban ti vacanato

bhavaṅgañ ca domanassānantaraṃ upekkhā yuttam eva jāyati somanassā pavattito.

ālambaṃ bhinditvā.

iṭṭha-iṭṭha-majjhatesu kusala-vipāko.

aññatr' akusala-vipāko yojetabbo santiraṇa-tadālambanesu ayaṃ viseso.

iṭṭhe somanassa-yuttaṃ.

iṭṭha-majjhatesu upekkhā-yuttan ti.

sandhi bhinditvā.

ahetukassa voṭṭhapanato subhāsubham eva ahetuka-bhavaṅgam eva.

tathā⁸⁴⁸ dvihetukassa dvihetuka⁸⁴⁹-bhavaṅgam eva.

tihetukassa pana⁸⁵⁰ sabba-bhavaṅga-tihetukam eva.

vedanaṃ bhinditvā.

domanassa-yutta-javanato somanassa-yuttāni cuti-bhavaṅga-tadāmbanādi vajjetvā.

aññaṃ upekkhā-yutta-kriyā-javanato somanassa-tadāmbana-vajjaṃ.

somanassa-yutta-kriyā-javanato upekkhā-yutta-tadāmbana-vajjaṃ.

ayam attho Saccasaṅkhepa-ṭīkāyam oloketabbo.

298. ⁸⁵¹āruppa-cutiyā honti heṭṭhimāruppa-vajjitā,
param āruppa-sandhī ca tathā kāme tihetukā.

[298.] *āruppa-cutiyā param heṭṭhimāruppa-vajjitā āruppa-sandhī ca tathā kāme tihetukā paṭisandhiyo ca hontī ti yojanā. tatrāyam adhippāyo.*

heṭṭhimārūpa-cutiyā param tattha paṭisandhi honti ca upari-paṭisandhi ca honti.

⁸⁵²uparimārūpa-cutiyā param heṭṭhimārūpa-paṭisandhiyo na honti. upar' upari-arūpīnaṃ heṭṭhima-heṭṭhima-rūpassa anāyūhanato'. heṭṭhimārūpa-jjhānesu ādīnava-dassanena virattattā arūpāvacara-jjhānassa samīpe pavattassa kāmāvacara-kusala-

⁸⁴⁸ Ph^c tadā.

⁸⁴⁹ Y^c duhetuka-.

⁸⁵⁰ P^c ca.

⁸⁵¹ Abhidh-s 98ab.

⁸⁵² Cf. Abhidh-s-ṭ 147, 19–21. *āruppa-cutiyā param heṭṭhimāruppa-vajjitā āruppa-paṭisandhiyo honti, uparūpari-arūpīnaṃ heṭṭhima-heṭṭhima-kammaṃ anāyūhanato.*

sankhātassa ⁸⁵³upacāra-jjhānassa balava-bhāvato tassa vipāka-bhūtā tihetuka-kāmāvacara-paṭisandhiyo hontī' ti.

299. ⁸⁵⁴rūpāvacara-cutiyā ahetu-rahitā siyūṃ,
sabbā kāme tihetumhā kāmesv eva panetarā.

[299.] *rūpāvacara-cutiyā* param, *ahetuka-rahitā* kāma-rūpārūpa-paṭisandhiyo *siyūṃ*, *kāme tihetumhā* tihetuka-kāmāvacara-cutito param *sabbā* ekūnavīsati paṭisandhiyo *siyūṃ*, *itarā* duhetukāhetukā-cutito param *sabbā* kāma-paṭisandhiyo, *kāmesv eva* bhavesu siyun ti yojanā.

300. ⁸⁵⁵*suto du-dve duto su-dve pañca su rū arū suto*,
ruto c' evam aruh' attha duto du-dve va-rā siyūṃ.

[300.] idhādhikāre bhavālabhāna-bhedato catuvīsati-paṭisandhiyo ñātābbā ti dassetuṃ “*suto du-dve*” ty ādi vuttaṃ. tatrāyam attha-yojanā :

suto atītārammaṇāya kāma-sugati cutiyā param, *du-dve* atīta-paccuppannārammaṇavasena dve duggati-paṭisandhiyo honti.

duto atītārammaṇāya duggati cutiyā param *su dve* atīta-paccuppannārammaṇavasena dve kāma-sugati paṭisandhiyo honti.

“*pañca su rū arū suto*” ti *suto* atītārammaṇa-kāma-sugati cutito param “atīta-paccuppannārammaṇā dve kāma-sugati paṭisandhiyo, navattābbārammaṇā ekārūpāvacara-paṭisandhi, atīta-navattābbārammaṇā dve arūpāvacara-paṭisandhiyo” ti *pañca sū rū arū* pañca-paṭisandhiyo⁸⁵⁶ honti.

⁸⁵³ Cf. Abhidh-s-ṭ 147, 21–22. *upacāra-jjhānassa balava-bhāvato tassa vipāka-bhūtā kāma-tihetukā paṭisandhiyo honti*.

⁸⁵⁴ Abhidh-s 5, 98cd.

⁸⁵⁵ Cf. Nāmac 186. *suto du-dve-duto su-dve-suto pañca surū arū rūto c' evaṃ arūpāṭṭha duto dve catuvīsati iti subhūta bhadrēna vuttā tass' atthavaṇṇanā*.

⁸⁵⁶ Y^c et P^c sandhiyo.

“*ruto c’ evan*” ti *ruto* navatabbārammaṇa-rupāvacara-cutito paraṃ, “atīta-paccuppannārammaṇā dve kāma-sugati paṭisandhiyo, navatabbārammaṇā ekārūpāvacara-paṭisandhi, atīta-navatabbārammaṇā dve arūpāvacara-paṭisandhiyo ti *evaṃ* pañca-sū-rū-arū-paṭisandhiyo honti.

“*aruh’ atṭhā*” ti *aruhi* atīta-navatabbārammaṇehi dvihi arūpa-cutīhi paraṃ *aṭṭha* paṭisandhiyo honti.

kathaṃ ?

“atītārammaṇārūpa-cutito paraṃ, atīta-paccuppannārammaṇa-vasena dve kāma-sugati paṭisandhiyo, atīta-navatabbārammaṇa-vasena dve arūpa-paṭisandhiyo” ti catasso honti.

“navatabbārammaṇārūpa-cutito pi atīta-paccuppannārammaṇā-vasena dve kāma-sugati paṭisandhiyo, atīta-navatabbārammaṇa-vasena dve arūpa-paṭisandhiyo” ti catasso honti.

evaṃ dvīhi arūpa-cutīhi paraṃ *aṭṭha*-paṭisandhiyo⁸⁵⁷ honti.

“*duto du-dve*” ti atītārammaṇa-duggati cutito paraṃ atīta-paccuppannārammaṇa-vasena dve duggati-paṭisandhiyo honti.

“*va-rā siyun*” ti evaṃ sabbā paṭisandhiyo *va-rā* catuvīsati *siyun* ti attho.

301. ten’ evāha Visuddhimagga-ṭīkāyaṃ

⁸⁵⁸dve dve pañcātha pañc’ aṭṭha dve bhavālamba-bhedato,
cutiyā tādisā-y-etā catuvīsati sandhiyo⁸⁵⁹.

[301.] tam ev’ atthaṃ pāṭṭh’ antarena ñāpetuṃ “*dve dve*” ty ādi Visuddhimagga-ṭīkāyaṃ vuttam.

⁸⁵⁷ Ph^c -sandhiyo.

⁸⁵⁸ Vism-mhṭ II 125, 34–35 ; Nāmac 183.

⁸⁵⁹ Ph et Y et Cha sandhiyo ti.

302. sugati-cutito honti duggati-paṭisandhiyo,
atīta-vattamānānaṃ gocarānaṃ vasā duve.

[302.] āhaṭaṃ “*sugati-cutito honti duggati-paṭisandhiyo*” ty ādi gathāyo “*suto du-
dve*” ty ādi-vacanassa attha-ppakāsītā⁸⁶⁰. etāsaṃ pana paṭisandhināṃ pavattanākāro
Visuddhimagge Sammohavinodaniyañ ca vutta-nayen’ eva⁸⁶¹ veditabbo. vitthāra-
bhayā pan’ ettha taṃ na vadāma.

303. duggati-cutito honti sugati-paṭisandhiyo,
atīta-vattamānānaṃ gocarānaṃ vasā duve.

304. sugati-sandhiyo ’tīta-paccupanna-vasā duve,
rūpa-sandhi pan’ ekā ’va paññatt’-ālambanā tathā

305. āruppa-sandhiyo ’tīta-paññatt’-ālambato duve,
iti mā sandhiyo pañca honti sugati-cutito.

306. tath’ eva sandhiyo pañca honti tā rūpa-cutiyā,
arūpa-cutiyā honti atṭh’ imā paṭisandhiyo

307. sugati-sandhiyo ’tīta-paccupanna-vasā duve,
arūpa-sandhiyo ’tīta-paññatt’-ālambato tathā

308. catasso mā navattabbālambanārūpa-cutiyā,
tāy’ eva catasso honti atītālamba-cutito.

309. duggati-cutito honti duggati-paṭisandhiyo,
atīta-vattamānānaṃ gocarānaṃ vasā duve.

⁸⁶⁰ Ph^c et Pp^c -ppakāsakā. P^c -ppakāsikā.

⁸⁶¹ *nayen’ eva* est *nayena* dans P^c.

310. va-rā ti va-ra-saddo tu catuvīsati-vācako
tasmā 'ssa catuvīsati siyūṃ sandhī 'ti vediyo.

[310.] “*va-rā siyūṃ*” ti ettha *va-ra-saddo* tu yasmā *catuvīsati* saṅkhyā *vācako tasmā*
assa “*va-rā siyūṃ*” ti padassa *catuvīsati* paṭisandhiyo⁸⁶² siyūṃ ti attho *vediyo* veditabbo.

311. dvādasa dasa satta ca evañ ca sandhi tividhā,
tidhālabhana-bhedena bhavanti 'ti sudīpaye.

[311.] “*dvādasa dasa satta ca*” iti *evañ ca* atīta-paccuppanna-navatabba-
saṅkhātena *tidhālabhana-bhedena tividhā sandhi* paṭisandhiyo *bhavanti iti sudīpaye*.

ettha “*dasa kāma-paṭisandhiyo dutiya-catutthārūpa-paṭisandhiyo dve*” ti evaṃ
dvādasa atītārammaṇā paṭisandhiyo.

paccuppannārammaṇā pana *dasa kāma-paṭisandhiyo yeva*⁸⁶³ “*pañca rūpa-*
paṭisandhiyo paṭhamārūpa-tatīyārūpa-paṭisandhiyo dve” ti satta navatabbārammaṇā
paṭisandhiyo.

312. dvidhālambehi duvidhā cutī dvādasa satta ca,
ek' ālabhā kāma-rūpa-cutīruppā dvi 'lambanā.

[312.] “*dvādasa satta ca*” iti atītārammaṇa-navatabbārammaṇa-saṅkhātehi
dvidhālambehi duvidhā cutī bhavanti.

ek' ālabhā kāma-rūpa-cutī dvi 'lambanā arūpā arūpa-cutī bhavati.

ettha “*dasa kāma-cutī dve dutiya-catutthārūpa-cutī*” ti evaṃ dvādasa atītārammaṇa-
cutīyo.

“*pañca rūpa-cutī dve paṭhama-tatīyārūpa-cutī*” ti satta navatabbārammaṇa-cutīyo.

⁸⁶² Y^c sandhiyo.

⁸⁶³ Ph^c c' eva.

paccuppannārammaṇa-cuti pana natthi dasavidhā kāma-cuti ek' ālambā atītārammaṇā yeva.

pañcavidhā rūpa-cuti ek' ālambā navatabbārammaṇā yeva.

arūpa-cuti dvi 'lambanā paṭhama-tatīyārūpa-cutīnaṃ navatabbālamba⁸⁶⁴-bhavato dutiya-catutthārūpa-cutīnaṃ atītālamba⁸⁶⁵-bhavato ty adhippāyo.

313. ⁸⁶⁶apāyamhā cutā sattā kāma-dhātumhi jāyare,
sabba-ṭṭhānesu jāyanti sesā kāma-bhavā cutā.

[313.] *apāyamhā* caturāpāya-bhūmito *cutā sattā* ahetuka-sattā *kāma-dhātumhi* ekādasa-kāma-bhūmiyaṃ *jāyare*, tesam paṭisandhiyo ahetukā pi duhetukā pi tihetukā pi bhavanti ty attho.

ahetuka-duhetuka-tihetuka-sattā *sesā kāma-bhavā* caturāpāyato sesa-kāma-sugati bhavato *cutā sabba-ṭṭhānesu* yathārahaṃ catur-apāya-kāma-sugati rūpārūpa-bhavesu *jāyanti*.

314. ⁸⁶⁷Suddhāvāsā cutā Suddhāvāses' upari jāyare,
Asaññimhā cutā kāma-sugatimhopapajjare.

[314.] anāgāmino sattā *Suddhāvāsā cutā upari Suddhāvāsesu jāyare*. asaññino sattā *Asaññimhā* bhavā *cutā kāma-sugatimhi* sattavidhe kāma-sugati bhavē *upapajjare*.

315. ⁸⁶⁸sesa-rūpā cutā sattā jāyant' āpāya-vajjite
āruppatoparī kāma-sugatimhi ca tamhi ca.

⁸⁶⁴ Ph^c navatabbārammaṇa-.

⁸⁶⁵ Ph^c atītārammaṇa-.

⁸⁶⁶ Nāmar-p 447 ; Pm-vn 202.

⁸⁶⁷ Nāmar-p 448.

⁸⁶⁸ Cf. Nāmar-p 449. *sesarūpā cutā sattā, jāyantāpāyavajjite, āruppatoparī kāma-sugatimhi tamhi pi ca.*

[315.] tihetūkā *sattā sesa-rūpā* asaññī *Suddhāvāsehi sesa-rūpa-bhavā cutā apāya-vajjite sesa-ṭṭhāne jāyanti. āruppato cutā sattā uparī arūpa-bhave ca kāma-sugatimhi ca tamhi tasmim arūpa-bhave ca jāyanti.*

316. ⁸⁶⁹puthujjanā va jāyanti *Asaññāpāya-bhūmisu, Suddhāvāsesu jāyanti anāgāmika-puggalā.*

[316.] *asaññāpāya-bhūmisu puthujjanā eva jāyanti Suddhāvāsesu anāgāmika-puggalā eva jāyanti.*

317. ⁸⁷⁰Vehapphale *Akaniṭṭhe bhavagge ca patitṭhitā, na punāññattha jāyanti sabbe ariya-puggalā.*

[317.] *sabbe ariya-puggalā Vehapphale ca Akaniṭṭhe ca bhavagge ca patitṭhitā aññattha na puna jāyanti.*

318. ⁸⁷¹Brahma-loka-gatā *hetṭhā ariyā nopapajjare, dukkha-mūla-samucchedā* ⁸⁷²*parinibbanty anāsavā.*

[318.] *Brahma-loka-gatā upari-Brahma-loke patitṭhitā ariyā hetṭhā Brahmaloke kāma-loke ca nopapajjare na upapajjanti. dukkha-mūla-samucchedā anāsavā parinibbanti.*

319. *Vehapphalaṃ Akaniṭṭhaṃ bhavaggañ ca ime tayo, Brahma-lokānam aggatā bhava-sīsā ti vuccare.*

[319.] *“Vehāpphalaṃ Akaniṭṭhaṃ bhavaggaṃ ca” iti ime tayo bhavā Brahma-lokānaṃ aggatā uttamattā bhava-sīsā iti vuccare.*

⁸⁶⁹ Nāmar-p 450.

⁸⁷⁰ Nāmar-p 45; Pm-vn 207 ; Abhidh-s-mhṭ. 89, 10-12.

⁸⁷¹ Nāmar-p 452.

⁸⁷² Le vers est *parinibbant' āsavā* dans l'éd. (Nāmar-p).

320. ariyānaṃ piyattā ca yātā tesam tato na hi,
tena te sabba-lokānaṃ uttamā ti pavuccare.

[320.] *ariyānaṃ piyattā ca tesam ariyānaṃ tato bhava-sīsa-ttayato yātā gati na honti hi yasmā tena tasmā te tayo bhavā sabba-lokānaṃ uttamā iti pavuccare.*

321. ⁸⁷³chasu devesv anāgāmi⁸⁷⁴ vīta-rāgā na tiṭṭhare,
na cira-tṭhāyino tattha lokiyā pī ca yogino.

[321.] *anāgāmi vīta-rāgā chasu tṭhānesu viveka-tṭhānā bhāvato na tiṭṭhare lokiyā pi ca yogino tattha chasu deva-lokesu cira-tṭhāyino na honti.*

322. ⁸⁷⁵gihī-liṅge na tiṭṭhanti manussesu anāsavā,
pabbajjāya ca bhumme ca brahmatte pi ca tiṭṭhare.

[322.] *anāsavā manussesu gihī-liṅge gihi-vese na tiṭṭhanti gihi-liṅgahi hīnaṃ uttamaṃ arahattaṃ dhāretuṃ na sakkoti, anāsavā pabbajjāyaṃ ca bhūmme ca bhūmma-devatte brahmatte ca tiṭṭhare ciraṃ yāvat' āyukaṃ tiṭṭhanti.*

323. sotāpannā va-rā vuttā sakadāgāmino ri-yā,
ja-vā 'nāgāmino khīṇāsavā kha-yā ca viññūhi.

[323.] *sotāpannā va-rā catuvīsati vuttā viññūhi, sakadāgāmino ri-yā dvādasa vuttā viññūhi, anāgāmino ja-vā aṭṭhacattālīsa vuttā viññūhi, khīṇāsavā arahanto kha-yā ca dvādasa vuttā viññūhi ti yojanā.*

sotāpannā hi “sattakkhattuṃ paramo kolaṃkolo ekabījī” ti tayo honti. tattha

⁸⁷³ Pm-vn 208.

⁸⁷⁴ Y et Cha devesu 'nāgāmi.

⁸⁷⁵ Pm-vn 209. *gihīliṅge na tiṭṭhanti manussesu anāsavā;
pabbajjāyaṃ ca bhumme ca brahmatte pi ca tiṭṭhare.*

⁸⁷⁶“ekeko dukkhā-*paṭipado* dandhābhiñño, dukkhā-*paṭipado* khippābhiñño, sukhā-*paṭipado* dandhābhiñño sukhā-*paṭipado* khippābhiñño” ti catubbidho hoti.

⁸⁷⁷sabbe te “saddhā-dhurena dvādasa paññā-dhurena dvādasā” ti catuvīsati honti.

⁸⁷⁸“suññata-vimokkhena vimutto sakadāgāmi *paṭipadā*-vasena catubbidho hoti, tathā animitta-appaṇihita-vimokkhehi” ti evaṃ dvādasa sakadāgāmino honti.

kathaṃ anāgāmino aṭṭhacattālīsa honti ?

⁸⁷⁹“A vihe tāva upapanna-samanantarā-āyu-vemajjhaṃ appatvā patvā ca parinibbāyana-vasena tayo antarā-parinibbāyino, eko upahacca-parinibbāyī, eko uddhaṃ-soto ti pañca te, asaṅkhāra-sasaṅkhāra-parinibbāyī-vibhāga-vasena dasa honti. tathā Atappa-Sudassa-Sudassīsū ti cattāro dasakā cattālīsaṃ. Akaniṭṭhe pana uddhaṃ-soto natthi “tayo antarā-parinibbāyino, eko upahacca-parinibbāyī” ti cattāro, te asaṅkhāra-sasaṅkhāra-parinibbāyī-vibhāga-vasena aṭṭhā” ti evaṃ anāgāmino aṭṭhacattālīsa honti.

arahanto pana sakādāgāmino viya dvādasa honti

⁸⁸⁰“ettakā ariya-puggalā ito muñcitvā⁸⁸¹ bahiddhā ‘nuppajjanti, imasmiṃ yeva sabbaññu-Buddha-sāsane uppajjanti” ti

ayam attho Puggalapaññatti-vaṇṇanāyaṃ vutto.

⁸⁷⁶ Cf. Vism 86, 28. *catukkesu paṭhama-catukke atthi samādhi dukkhā-*paṭipado* dandhābhiñño, atthi dukkhā-*paṭipado* khippābhiñño, atthi sukhā-*paṭipado* dandhābhiñño, atthi sukhā-*paṭipado* khippābhiñño ti.*

⁸⁷⁷ Cf. Vism-mhṭ 221, 41–42. [...] *cattāro ekabījino ti saddhādhurena *paṭipannā* dvādasa, tathā paññādhurenāti catuvīsati.*

⁸⁷⁸ Cf. Vism-mhṭ 221, 44–45. *sakadāgāmino suññata-vimokkhena vimuttā *paṭipadā*vasena cattāro, tathā animitta-appaṇihita-vimokkhehi ti dvādasa.*

⁸⁷⁹ A-ṭ III 81 13–18.

⁸⁸⁰ Pp-a 203, 14–16.

⁸⁸¹ Y^c et Pp^c muccitvā.

324. kha-yā rū-pā va-rā kaṇṇā phalaṭṭhā caturo kamā,
maggaṭṭhehi ca te bhū-mmā dvi-guṇā ja-na-kā siyūṃ.

325. va-rā ri-yā ja-vā na-tā phalaṭṭhā caturo kamā,
maggaṭṭha-Buddha-dvaye hi sabbe te namiyā siyūṃ.

[324.–325.] *caturo phalaṭṭhā puggalā kamā yathākammena kha-yā dvādasa rū-pā dvādasa va-rā catuvīsati kaṇṇā dve honti. te phalaṭṭhā ariya-puggalā maggaṭṭhehi ca saddhiṃ bhū-mmā catupaññāsa honti. te saddhā-dhura-paññā-dhura-vasena dvi-guṇā ja-na-kā aṭṭhādhika-sataṃ honti.*

idaṃ Ratanasuttaṭṭhakathāyaṃ vutta-nayena veditabbaṃ. vuttaṃ hi tattha ⁸⁸²“ye puggalā aṭṭha satam pasatṭhā” ti imassa vaṇṇanāyaṃ

⁸⁸³“ye” ti aniyametvā uddeso, “puggalā” ti sattā, “aṭṭha satan” ti tesam gaṇana-paricchedo, te hi ekabījī-kolaṃkolo sattakkhatuṃ paramo⁸⁸⁴ tayo sotāpannā, kāma-rūpārūpa-bhavesu adhigata-phalā tayo sakadāgāmino. te sabbe pi catunnaṃ paṭipadānaṃ vasena catuvīsati.

“antarā-parinibbāyī upahacca-parinibbāyī sasaṅkhāra-parinibbāyī asaṅkhāra-parinibbāyī uddhamsoto Akaniṭṭhagāmī” ti Avihesu pañca.

tathā Atappa-Sudassa-Sudassīsu Akaniṭṭhesu pana uddhamsota-vajjā cattāro ti catuvīsati anāgāmino. “sukkhā-vipassako samathāyāniko” ti dve arahanto, cattāro maggaṭṭhā ti catupaññāsa. te sabbe pi saddhā-dhura-paññā-dhurānaṃ vasena dvi-guṇā hutvā aṭṭha-sataṃ honti.

⁸⁸⁵pasatṭhā ti Buddha-Paccekabuddha-sāvakehi aññehi ca deva-manussehi pasatṭhā, kasmā : saha-jāta-sīlādi-guṇa-yogā tesam hi campaka-vakula-kusumādīnaṃ saha-jāta-vaṇṇa-gandhādayo viya saha-jāta-sīla-samādhi-

⁸⁸² Khp VI 6a.

⁸⁸³ Pj I 182, 19–183, 5.

⁸⁸⁴ La séquence est *te hi ekabījī-kolaṃkola-sattakkhattu-paramā* dans l’Éd. (Pj I).

⁸⁸⁵ Pj I 182, 12–18.

ādayo guṇā, tena te vaṇṇa-gandhādi-sampannāni viya pupphāni deva-
manussānaṃ satam piyā manāpā pāsamsaniyā⁸⁸⁶ ca hontī ti.

caturo phalaṭṭhā ariya-puggalā *kamā* yathākkamena *va-rā* catūvīsati *ri-yā* dvādasa *ja-vā*
aṭṭhacattāḷisa *na-tā* sama-saṭṭhi honti. tathā hi sotāpannā pubbe vuttā viya catuvīsati,
sakadāgāmino pubbe vuttā viya dvādasa, anāgāmino pi pubbe vuttā viya
aṭṭhacattāḷisa, arahanto pi pubbe vuttā sakadāgāmino viya dvādasa

⁸⁸⁷“te pana dvādasa paññā-vimuttā, dvādasa ubhato-bhāga-vimuttā,
dvādasa tevijjā, dvādasa-chaḷabhiññā, dvādasa-paṭisambhidā-ppattā ti
sama-saṭṭhi honti”.

te sabbe maggaṭṭha-Buddha-dvayehi catūhi maggaṭṭhehi paccekabuddha-sammā-
sambuddhehi ca saddhim *na-mi-yā* paññāsādhika-satam *siyum*. idaṃ Visuddhimagga-
tūkāyaṃ vutta-nayena⁸⁸⁸ veditabbam.

326. *pa bha ā da sa ghā sā phu sam tī vo jo ta cu ki bh-yā,*
pa bh' ā vi sam ti vo jo ta cu ṭhā e-kam pakāsitaṃ.

[326.] *pa bha*, la⁸⁸⁹, *ta cu* ⁸⁹⁰“paṭisandhi-kiccaṃ, bhavaṅga-kiccaṃ, āvajjana-
kiccaṃ, dassana-kiccaṃ, savana-kiccaṃ, ghāyana-kiccaṃ, sāyana-kiccaṃ, phusana-
kiccaṃ sampatiçchana-kiccaṃ, santīraṇa-kiccaṃ, voṭṭhapana-kiccaṃ, javana-kiccaṃ,
tadārammaṇa⁸⁹¹-kiccaṃ, cuti-kiccaṃ” iti *ki bh-yā* catuddasa kiccāni honti.

pa bha, la⁸⁹², *cu* “paṭisandhi-tṭhānaṃ, bhavaṅga-tṭhānaṃ, āvajjana-tṭhānaṃ, viññāṇa-
tṭhānaṃ, sampatiçchanna-tṭhānaṃ, tīraṇa-tṭhānaṃ, voṭṭhapana-tṭhānaṃ, javana-
tṭhānaṃ, tadārammaṇa⁸⁹³-tṭhānaṃ, cuti-tṭhānaṃ” iti tṭhānaṃ *e-kam* dasavidham tṭhānaṃ
pakāsitaṃ ācariyehi.

⁸⁸⁶ Est une variante dans l'Éd. (Pj I).

⁸⁸⁷ Vism-mhṭ 221, 46-47.

⁸⁸⁸ Ph^c -nayan' eva.

⁸⁸⁹ Ph^c pa.

⁸⁹⁰ Cf. Abhidh-s 13, 11-14.

⁸⁹¹ Ph^c tadālambaṇa-.

⁸⁹² Ph^c pa.

⁸⁹³ Ph^c tadālambaṇa-.

327. *kaṃ ṭhānaṃ passa tam bhassa āssa raṃ v'-ādino ka-kaṃ,*
vossa raṃ, jassa tan tassa khaṃ cussa gaṃ khilaṃ ma-raṃ.

[327.] “*kaṃ ṭhānaṃ passā*” ti paṭisandhiyā ṭhānaṃ ekaṃ hoti. “*tam bhassā*” ti bhavaṅgassa ṭhānaṃ chabbidhaṃ hoti. “*āssa ran*” ti āvajjanassa ṭhānaṃ duvidhaṃ hoti.

“*v'-ādino ka-kan*” ti viññāṇassa ṭhānaṃ sampaticchannassa ṭhānaṃ tīraṇassa ṭhānaṃ ekekaṃ hoti. “*vossa ran*” ti voṭṭhapanassa ṭhānaṃ duvidhaṃ hoti. “*jassa tan*” ti javanassa ṭhānaṃ chabbidhaṃ hoti. “*tassa khaṃ*” ti tadārammaṇassa⁸⁹⁴ ṭhānaṃ duvidhaṃ. “*cussa gan*” ti cutiyā ṭhānaṃ tividhaṃ hoti. “*akhilaṃ ma-ran*” ti evaṃ sakalaṃ ṭhānaṃ pañcavīsatividhaṃ hoti.

328. *ekaṃ cu-bhantaraṃ passa ṭhānaṃ bhassa chadhā matam*
pa-ā ta-ā ja-ā vo-ā ta-cu ja-cu 'ntaram pī ca.

[328.] tappabhedhaṃ dassetuṃ “*ekaṃ cu-bhantaraṃ passā*” ty ādi vuttaṃ.

passa ṭhānaṃ paṭisandhiyā ṭhānaṃ *ekaṃ cu-bhantaraṃ* cuti-bhavaṅgānaṃ antaraṃ hoti. *bhassa* bhavaṅgassa ṭhānaṃ *chadhā matam, pa ā, la, cu' ntaram pī ca*⁸⁹⁵ paṭisandhi-āvajjanānaṃ, tadārammaṇāvajjanānaṃ⁸⁹⁶, javanāvajjanānaṃ, voṭṭhapanāvajjanānaṃ, tadārammaṇa-cutinaṃ, javana-cutinañ ca antaraṃ bhavaṅga-ṭṭhānaṃ hoti.

tattha “paṭisandhi-āvajjanānaṃ” ti idaṃ paṭisandhi-bhava-nikanti āvajjanānaṃ antarā terasannaṃ vā cuddasannaṃ vā tad' adhikānaṃ vā bhavaṅga-cittānaṃ uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

“tadārammaṇāvajjanānaṃ” ti idaṃ atimahantārammaṇa⁸⁹⁷-vibhūtārammaṇe ca pavatta-tadārammaṇāvasāne bhavaṅg'-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

⁸⁹⁴ Ph^c tadālambaṇassa.

⁸⁹⁵ Cf. Abhidh-s-mhṭ 96, 30–33. La VSS-ṭ reprend cette section en modifiant l'ordre d'exposition.

⁸⁹⁶ Ph^c tadālambaṇāvajjanānaṃ.

⁸⁹⁷ Ph^c atimahantārammaṇe.

“javanāvajjanānan” ti idaṃ kāmāvacara-sattānaṃ avibhūta-mahantārammaṇesu brahmānaṃ vibhūtāvibhūta-mahantā ti mahantārammaṇesu ca pavatta-javanāvasāne bhavaṅg’-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

“voṭṭhapanāvajjanānan” ti idaṃ kāmāvacara-sattānaṃ brahmānañ ca parittārammaṇe bhavaṅg’-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

“tadārammaṇa⁸⁹⁸-cutinan” ti idaṃ kāma-lokato cavitvā kāma-loke yeva uppajjamānassa eka-tadārammaṇa-vīthito adhikātara-dvi-citta-kkhaṇā va sesāyukassa sattassa tadārammaṇāvasāne eka-bhavaṅg’-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

“javana-cutinan” ti idaṃ kāma-lokato cavitvā kāma-loko vā brahma-loke vā brahma-lokato cavitvā brahma-loke vā kāma-loke vā uppajjamānassa javana-vīthito adhikātara-dvi-citta-kkhaṇā va sesāyukassa sattassa javanāvasāne eka-bhavaṅg’-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

329. *bha-vi bha-j’* antaraṃ āssa dudhā ṭhānaṃ pakāsitaṃ,
vissa ā-s’ antaraṃ ekaṃ ṭhānaṃ ñeyyaṃ vibhāvinā.

[329.] āssa āvajjana-dvayassa ṭhānaṃ yathākkamaṃ *bha-vi bha-j’* antaraṃ

⁸⁹⁹“bhavaṅga-pañca-viññāṇānaṃ bhavaṅga-javanānañ ca antarā” iti *dudhā pakāsitaṃ*.

pañca-dvārāvajjanaṃ hi bhavaṅg’-upaccheda-pañca-viññāṇānaṃ antarā uppajjati.

mano-dvārāvajjanaṃ bhavaṅg’-upaccheda-kāma-kusalākusalaṃ kriyā-javanānaṃ antarā uppajjati.

⁹⁰⁰*vissa* viññāṇa-pañcakassa *ā-santaraṃ* pañca-dvārāvajjana-sampaṭicchannānaṃ antarā *ekaṃ ṭhānaṃ vibhāvinā* paṇḍitena *ñeyyaṃ*.

⁸⁹⁸ Ph^c tadālambaṇa-.

⁸⁹⁹ Abhidh-s-ṭ 96, 35.

⁹⁰⁰ Cf. Abhidh-s-mḥṭ 97, 1. La VSS-ṭ construit sa glose sur cette base, *pañcadvārāvajjana-sampaṭicchannānaṃ antarā pañcaviññāṇaṭṭhānaṃ*.

330. *vi-tī'-ntare ka-saṃ-ṭhānaṃ tīssa saṃ-vo 'ntaraṃ ṭa-ṭhā,*
tī-ja tī-bha 'ntaraṃ vossa dudhā ṭhānaṃ pakāsitaṃ.

[330.] ⁹⁰¹*vi-tī'-ntare ka-saṃ-ṭhānaṃ viññāṇa-pañcaka-santīraṇānaṃ antarā ekaṃ*
sampaṭicchanna-ṭhānaṃ ñeyyaṃ.

⁹⁰²*tīssa tīraṇassa saṃ-vo 'ntaraṃ sampaṭicchanna-voṭṭhapanānaṃ antarā ṭa-ṭhā ekaṃ*
ṭhānaṃ ñeyyaṃ.

⁹⁰³*vossa voṭṭhapanassa tī-ja tī-bh 'antaraṃ yathākkamaṃ mahanta-parittārammaṇesu*
pavattānaṃ santīraṇa-javanānaṃ santīraṇa-bhavaṅgānaṃ ca antarā dudhā ṭhānaṃ
pakāsitaṃ.

331. *jassa ṭhānaṃ chadhā vo-ta-vo-bha vo-cu 'ntaraṃ tathā,*
ā-ta ā-bh' 'antaraṃ ā-cu 'ntaraṃ ñeyyaṃ suviññunā.

[331.] ⁹⁰⁴*vo-ta-vo-bha-vo-cu 'ntaraṃ voṭṭhapana-tadārammaṇānaṃ voṭṭhapana-*
bhavaṅgānaṃ voṭṭhapana-cutīnaṃ ca antarā, tathā ā-ta ā-bh' 'antaraṃ āvajjana-
tadārammaṇānaṃ āvajjana-bhavaṅgānaṃ ca antarā, ā-cu-'ntaraṃ āvajjana-cutīnaṃ
antarā cā ti chadhā jassa javanassa ṭhānaṃ suviññunā ñeyyaṃ.

tattha “voṭṭhapana-tadārammaṇānaṃ” ti idaṃ atimāhantārammaṇe javan'-uppattiṃ
sandhāya vuttaṃ.

tathā kesañci sattānaṃ maraṇāsanna-kāle “voṭṭhapana-bhavaṅgānaṃ” ti idaṃ
mahantārammaṇe javan'-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

⁹⁰¹ Cf. Abhidh-s-mhṭ 97, 2. La VSS-ṭ construit sa glose sur cette base, *pañcaviññāṇa-santīraṇānaṃ antarā sampaṭicchanaṭṭhānaṃ.*

⁹⁰² Cf. Abhidh-s-mhṭ 97, 2–3. La VSS-ṭ construit sa glose sur cette base, *sampaṭicchana-voṭṭhapanānaṃ antarā santīraṇaṭṭhānaṃ.*

⁹⁰³ Cf. Abhidh-s-mhṭ 97, 3–4. La VSS-ṭ construit sa glose sur cette base, *santīraṇa-javanānaṃ santīraṇa-bhavaṅgānaṃ ca antarā voṭṭhapana-ṭhānaṃ.*

⁹⁰⁴ Cf. Abhidh-s-mhṭ 97, 5–7. La VSS-ṭ construit sa glose sur cette base, *voṭṭhapana-tadārammaṇānaṃ, voṭṭhapana-bhavaṅgānaṃ, voṭṭhapana-cutīnaṃ, mano-dvār'-āvajjana-tadārammaṇānaṃ, mano-dvār'-āvajjana-bhavaṅgānaṃ, mano-dvār'-ārāvajjana-cutīnaṃ ca antarā javana-ṭṭhānaṃ.*

tathā kesañci sattānaṃ maraṇāsanna-kāle “voṭṭhapana-cutīnaṃ” ti idaṃ kāma-lokato cavitvā tatth’ eva uppajjamānassa kassa ci sattassa voṭṭhapana-cutīnaṃ antarā javan’-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

“āvajjana-tadārammaṇānaṃ āvajjana-bhavaṅgānañ cā” ti idaṃ yathākkamaṃ vibhūtārammaṇesu mano-dvārāvajjana-tadārammaṇānaṃ mano-dvārāvajjana-bhavaṅgānañ ca na antarā javan’-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

tathā kesañci sattānaṃ maraṇāsanna-kāle “āvajjana-cutīnaṃ” ti idaṃ kāma-lokato cavitvā kāma-loke vā brahma-loke vā brahma-lokato cavitvā brahma-loke vā kāma-loke vā uppajjamānassa sattassa mano-dvārāvajjana-cutī cittaṇaṃ antarā javan’-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

332. *ja-bha-ja-cu* ’ntaraṃ *tassa* *dudhā* *ṭhānaṃ* *pakāsitaṃ*,
ta-pa-ja-pa bha-p’ antaraṃ *cussa* *ṭhānaṃ* *tidhā* *matam*.

[332.] ⁹⁰⁵*ja-bha-ja-cu* ’ntaraṃ, javana-bhavaṅgānaṃ javana-cutīnañ ca antarā, *tassa* tadārammaṇassa *dudhā* *ṭhānaṃ* *pakāsitaṃ*.

tattha “javana-bhavaṅgānaṃ” ti idaṃ atihantārammaṇe javana-bhavaṅga-cittaṇaṃ antarā⁹⁰⁶ tadārammaṇ’-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

tathā kesañci maraṇāsanna-kāle “javana-cutīnaṃ” ti idaṃ kāma-lokato cavitvā, tatth’ eva uppajjamānassa kassa ci⁹⁰⁷ sattassa javana-cutī-cittaṇaṃ antarā tadārammaṇ’-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

⁹⁰⁸*ta-pa-ja-pa-bha-p’* antaraṃ tadārammaṇa-paṭisandhīnaṃ javana-paṭisandhīnaṃ bhavaṅga-paṭisandhīnañ ca antarā, *cussa* cutī-cittassa *ṭhānaṃ* *tidhā* *matam* jānitabbaṃ.

tattha “tadārammaṇa-paṭisandhīnaṃ” ti idaṃ kāma-lokato cavitvā kāma-loke vā brahma-loke vā uppajjamānassa sattassa cutī-citt’-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

⁹⁰⁵ Cf. Abhidh-s-mhṭ 97, 8–9. La VSS-ṭ construit sa glose sur cette base, *javana-bhavaṅgānaṃ javana-cutīnañ ca antarā tadārammaṇa-ṭṭhānaṃ*.

⁹⁰⁶ *-bhavaṅga-cittaṇaṃ antarā* est *-bhavaṅgānaṃ antarā* dans Ph^c.

⁹⁰⁷ P^c pi.

⁹⁰⁸ Même chose que précédemment, dans Abhidh-s-mhṭ 97, 9–10. *javana-paṭisandhīnaṃ, tadārammaṇa-paṭisandhīnaṃ, bhavaṅga-paṭisandhīnaṃ vā antarā cutī-ṭṭhānaṃ nāma*.

“javana-ṭṭisandhīnaṃ⁹⁰⁹ bhavaṅga-ṭṭisandhīnañ cā” ti idaṃ kāma-lokato cavitvā kāma-loke vā brahma-lokato cavitvā brahma-lokate⁹¹⁰ vā kāma-loke⁹¹¹ vā uppajjamānassa yathāvutta-cittānaṃ antarā cuti-citt’-uppattiṃ sandhāya vuttaṃ.

333. evaṃ cuddasa-kiccāni pakāsesābhidhammiko,
saṅkhepā dasa ṭṭhānāni vitthārā pañcavīsati.

[333.] *evaṃ abhidhammiko cuddasa-kiccāni pakāsesi ṭṭhānāni saṅkhepā saṅkhepena ṭṭhāna-sāmañña-vasena dasa honti, vitthārā vitthārena pubbāpara-citta-visesa-vasena pañcavīsati hontī ti sambandho.*

334. *pa bha cu ḷa-kam ā da sa ghā sā phu saṃ ra-raṃ ti saṃ,*
vo ’kam jo ma-ma ta k’-yan ti jāneyya gaṇa-kovido.

[334.] idāni ṭṭisandhi-cittādīnaṃ gaṇanaṃ dassetuṃ “*pa bha cu ḷa-kan*” ty ādi vuttaṃ. tass’ attho.

pa bha cu ṭṭisandhi-cittaṃ bhavaṅga-cittaṃ cuti-cittañ ca, ḷa-kam ekūnavīsati vidham hoti.

ā da sa ghā sā phu saṃ āvajjana-cittaṃ⁹¹² dassana-kiccaṃ cakkhu-viññāṇaṃ, savana-kiccaṃ sota-viññāṇaṃ, ghāyana-kiccaṃ ghāna-viññāṇaṃ, sāyana-kiccaṃ jivhā-viññāṇaṃ, phūsana-kiccaṃ kāya-viññāṇaṃ, sampatiçchanna-kiccaṃ sampatiçchanna-cittañ ca ra-raṃ duvidham duvidham hoti.

“ti san” ti santīraṇa-cittaṃ tividham hoti.

“vo ’kan” ti voṭṭhapana-cittaṃ ekaṃ hoti.

“jo-ma-mā” ti javana-cittaṃ pañcapaññāsavidham hoti.

“ta k’-yan” ti tadārammaṇa-cittaṃ ekādasavidham hoti.

⁹⁰⁹ Ph^c -sandhīnaṃ.

⁹¹⁰ Y^c brahma-loke vā brahma-lokato ca vitvā brahma-loke.

⁹¹¹ La section *brahma-lokato cavitvā brahma-lokato vā kāma-loke est brahma-loke vā brahmalokato cavitvā brahmaloke vā kāmaloke* dans Ph^c.

⁹¹² Y^c āvajjana-kiccaṃ āvajjana-cittaṃ. Ph^c-kiccaṃ.

iti evaṃ gaṇa-kovido paṭisandhi-cittādi-gaṇanam jāneyyā ti.

335. ka-vāraṃ va ka-ra-vāraṃ ka-ra-la-vāraṃ kam manam,
k'-anekaṃ ka-r-anekañ ca dhu-paṃ kaṃ kam ma-ran na-yam.

[335.] *manam* cittaṃ *ka-vāraṃ* eka-vāraṃ eva pavattaṃ. *ka-ra vāraṃ* sakim dvikkhattuṃ vā pavattaṃ. *ka-ra-la-vāraṃ* sakim dvikkhattuṃ tikkhattuṃ vā pavattaṃ. *k'-anekaṃ* ekakkhattuṃ anekakkhattuṃ vā pavattaṃ. *ka-r'-anekañ ca* ekakkhattuṃ dvikkhattuṃ anekakkhattuñ vā pavattaṃ. *yathākkamaṃ dhu-paṃ* ekūnavīsatividham, *kaṃ* ekaṃ *kaṃ* ekaṃ, *ma-raṃ* pañcavīsatividham, *na-yam* dasavidham hoti.

tattha hi “dvi-pañca-viññānāni sampaticchanna-dvayaṃ pañca-dvārāvajjanaṃ abhiññā dvayaṃ cattāri magga-cittāni cā” ti ekūnavīsati cittaṃ yathārahaṃ dassana-kiccādi-vasena eka-vāraṃ eva pavattanti.

somanassa-santiraṇa-saṅkhātaṃ ekaṃ cittaṃ santiraṇa-tadārammaṇa-vasena eka-vāraṃ dvi-vāraṃ pavattati.

voṭṭhapana-saṅkhātaṃ ekaṃ cittaṃ āvajjana-voṭṭhapana-vasena sakim dvikkhattuṃ tikkhattuṃ vā pavattati.

“paṇṇaras’ arūpāvacara-cittāni ākāsañcāyatana-viññāṇañcāyatana-ākīñcañāyatana-kusala-vipāka-kriyā pi⁹¹³ cittaṃ nevasaññānāsaññāyatana-vipākañ cā” ti pañcavīsati cittaṃ yathārahaṃ paṭhama-kappanādi-vasena ekakkhattuṃ anekakkhattuṃ vā pavattanti.

“dve upekkhā-sahagatāni santiraṇāni aṭṭha-mahāvīpākāni cā” ti dasa cittaṃ paṭisandh’-ādi-vasena ekakkhattuṃ dvikkhattuṃ anekakkhattuṃ vā pavattanti.

⁹¹³ Ne figure pas dans Y^c et Ph^c.

336. tha-vāraṃ va pavattaṃ kaṃ ta-tha-vāraṃ tu bha-maṇaṃ,
mu-cca-tha-vāraṃ ce-kaṃ ba-bha-ma-ta-tha-vāra-jaṃ.

[336.] *kaṃ maṇaṃ* hasituppāda-saṅkhātaṃ ekaṃ cittaṃ *tha-vāraṃ va*
sattakkhattuṃ eva *pavattaṃ*.

bha-maṇaṃ ñāṇa-vippayutta-mahākriyā-saṅkhātaṃ catubbidhaṃ cittaṃ *ta-tha-vāraṃ tu*
chakkhattuṃ vā sattakkhattuṃ vā *pavattaṃ*.

ce-kaṃ maṇaṃ dvādasa kusala-ñāṇa-vippayuttaṃ mahākusala-saṅkhātaṃ
soḷasavidhaṃ cittaṃ *mu-cca-tha-vāraṃ* pañcakkhattuṃ chakkhattuṃ sattakkhattuṃ
vā pavattaṃ.

ba-bha-ma-ta-tha-vāra-jaṃ ñāṇa-sampayuttaṃ mahākusala-kriyā⁹¹⁴-saṅkhātaṃ
atthavidhaṃ cittaṃ, yathārahaṃ upacārānuloma-gotrabhū-nāmādi-vasena
tikkhattuṃ catukkhattuṃ pañcakkhattuṃ chakkhattuṃ sattakkhattuṃ vā *pavattaṃ*.

337. kha-lāneka-ppavattaṃ khaṃ ka-ra-lāneka-vāri bhaṃ,
sampiṇḍitaṃ maṇaṃ sabbhaṃ ekanavuti-bhedakaṃ.

[337.] *kha-lāneka-ppavattaṃ khaṃ* sotāpatti-phala-sakadāgāmi-phala-saṅkhātaṃ
citta-dvayaṃ dvikkhattuṃ tikkhattuṃ anekakkhattuṃ vā pavattati.

ka-ra-lāneka-vāri bhaṃ Nevasaññānāsaññāyatana-kusala-kriyā anāgāmi-phala-
arahatta-phala-saṅkhātaṃ catubbidhaṃ cittaṃ, ekakkhattuṃ dvikkhattuṃ tikkhattuṃ
anekakkhattuṃ vā pavattati.

sabbhaṃ maṇaṃ sampiṇḍitaṃ ekanavuti-bhedakaṃ hoti abhiññā-dvayassa citta-visesa-
bhāvena gahitattā ti yojanā.

⁹¹⁴ Ph^c -mahākriyā-.

338. khamhi raṃ yamhi laṃ k'-yamhi bhaṃ kh'-yamhi taṃ dhu-samhi saṃ,
ca-yan tu nibbalaṃ ñeyyaṃ mānaṃ bala-bhedato.

[338.] idāni bala-jjhānaṅga-maggaṅga-indriya-bhedato citta-bhedam dassetuṃ
“khamhi raṃ yamhi lan” ty ādi vuttam. tatrāyam attha-yojanā :

khamhi mano-dvārāvajjana-hasituppāda-saṅkhāta-citta-dvaye *raṃ* viriya-samādhi-
vasena bala-dvayaṃ hoti.

yamhi vicikicchā-sampayutte ekasmiṃ citte *laṃ* ahirikānottappa-viriya-vasena bala-
ttayaṃ hoti.

k'-yamhi vicikicchā-vajjita-sesākusala-saṅkhāte ekādasavidhe citte *bhaṃ*
ahirikānottappa-viriya-samādhi-vasena bala-catukkaṃ hoti.

kh'-yamhi ñāṇa-vippayutta-kāmāvacara-kusala-vipāka-kriyā-saṅkhāte dvādasavidhe
citte *taṃ* saddhā-viriya-sati-samādhi-hiri-ottappa-vasena bala-chakkaṃ hoti.

dhu-samhi dvādasa ñāṇa-sampayutta-kāmāvacara-kusala-vipāka-kriyāni paṇṇarasa
rūpāvacarāni dvādasa arūpāvacarāni cattālīsa lokuttarāni ce ti ekūṇāsītividhe citte
saṃ saddhā-viriya-sati-samādhi-paññā-hiri-ottappa-vasena bala-sattakaṃ hoti.

ca-yan tu dvipaṅca viññāṇa-sampatiṇṇa-dvaya-santiraṇa-ttaya-pañca-
dvārāvajjana-vasena soḷasavidham pana cittaṃ *nibbalaṃ* a-balaṃ iti ñeyyaṃ.

iti evaṃ mānaṃ ekavīsasataṃ cittaṃ *bala-bhedato ñeyyaṃ*.

339. va-ggamhi raṃ pi-yamhi laṃ cha-lamhi bhaṃ yathārahaṃ,
dha-ramhi maṃ na-yaṃ naṅgaṃ ñeyyaṃ jhānaṅga-bhedato.

[339.] “va-ggamhi ran” ti catuttha-pañcama-jjhāna-rūpāvacarāni cha-
arūpāvacarāni dvādasa catuttha-pañcama-jjhāna-lokuttarāni soḷasā” ti
catutiṃsavidhe citte yathārahaṃ vedanā-citt'-ekaggatā-vasena jhānaṅga-dvayaṃ hoti.

kathaṃ ?

catuttha-jjhāna-rūpāvacara-kusala-vipāka-kriyā cittesu tīsu catuttha-jjhāna-lokuttara-cittesu aṭṭhasu ce ti ekādasasu cittesu sukha-citt'-ekaggatā-vasena dve-jjhānaṅgāni honti.

tevīsatiyā pañcama-jjhāna-cittesu upekkhā-citt'-ekaggatā-vasena dve-jjhānaṅgāni honti.

“*pi-yamhi lan*” ti rūpāvacara-lokuttara-tatiya-jjhāna-saṅkhāte ekādasavidhe citte pīti-sukha-citt'-ekaggatā-vasena jhānaṅga-ttayaṃ honti.

“*cha-lamhi bhaṃ yathārahan*” ti ekādasa dutiya-jjhānika-cittāni dvādasa upekkhā-sahagata-kāma⁹¹⁵-kusala-vipāka-kriyā-cittāni somanassa-sahagata-catukka⁹¹⁶-vajjitāni aṭṭha akusalāni sampatiçchanna-dvayaṃ upekkhā-sahagata-santiraṇa-dvayaṃ āvajjana-dvayañ cā ti *cha-lamhi* sattatiṃsavidhe citte *yathārahaṃ* jhānaṅga-catukaṃ hoti. kathaṃ ?

ekādasasu dutiya-jjhānika-cittesu vicāra-pīti-sukh'-ekaggatā-vasena cattāri jhānaṅgāni honti.

“dvādasasu upekkhā-sahagata-kāma⁹¹⁷-kusala-vipāka-kriyā-cittesu chasu chasu upekkhā-sahagata-akusalesu⁹¹⁸ sampatiçchanna-dvaye ce ti⁹¹⁹ santiraṇa-dvaye⁹²⁰ ce” ti catuvīsatiyā cittesu vitakka-vicāra-upekkh'-ekaggatā-vasena cattāri pi jhānaṅgāni honti.

paṭigha-dvaye vitakka-vicāra-sukha-ekaggatā-vasena cattāri jhānaṅgāni hoti.

“*dha-ramhi man*” ti ekādasa paṭhama-jjhānika-cittāni dvādasa somanassa-sahagata-kāma⁹²¹-kusala-vipākā kriyā-cittāni somanassa-sahagatāni cattāri lobha-mūlāni

⁹¹⁵ Ph^c -kāmāvacara-.

⁹¹⁶ Ph^c -catuka-.

⁹¹⁷ Ph^c -kāmāvacara-.

⁹¹⁸ P^c -akusale.

⁹¹⁹ ‘ce ti’ ne figure pas dans Ph^c.

⁹²⁰ Ph^c santiraṇa-dvaye āvajjana-dvaye.

⁹²¹ Ph^c -kāmāvacara-.

sukha-santiraṇaṃ hasituppādañ ce ti *dha-ramhi* ekūnatimsavidhe citte *maṃ* vitakka-
vicāra-pīti-sukh'-ekaggātā-vasena jhānaṅga-pañcakaṃ hoti.

“*na-yam naṅgan*” ti *na-yam* dvīpañca viññāṇa-saṅkhātā dasavidhaṃ cittaṃ *naṅgaṃ*
an-aṅgaṃ jhānaṅga-rahitaṃ⁹²² hoti.

iti ekavīsasataṃ citaṃ *jhānaṅga-bhedato ñeyyaṃ*.

340. kamhi khaṃ chamhi laṃ ghan tu na-bhamhi maṃ ma-yamhi thaṃ,
kha-lamhi jan tu damhi d'-yan naṅgaṃ maggaṅga-bhedato.

[340.] “*kamhi khan*” ti *khaṃ* micchā-saṅkappa-vāyāma-saṅkhātā maggaṅga -
dvayaṃ *kamhi* vicikicchā-sahagata ekasmiṃ citte hoti.

“*chamhi lan*” ti *laṃ* micchā-saṅkappā-vāyāma-samādhi-saṅkhātā maggaṅga-ttayaṃ
chamhi diṭṭhi-vippayutta-lobha-mūla-catukka-paṭigha-dvaya-uddhacca-sahagata-
saṅkhāte sattavidhe citte hoti.

“*ghan tu na-bhamhī*” ti *ghaṃ* micchā-diṭṭhi-saṅkappādi maggaṅga-catukkaṃ, diṭṭhi-
sampayuttāni lobha-mūlāni cattāri ñāṇa-vippayutta-kāmāvacara-kusala-vipāka-
kriyā-cittāni dvādasa paṭhama-jjhāna-vajjitāni dutiya-jjhānādi-rūpāvacarāni dvādasa
arūpāvacarāni dvādasa cā ti *na-bhamhi* cattālīsavidhe citte honti. kathaṃ ?

“diṭṭhi-sampayutte cittesu catusu lobha-mūla-cittesu micchā-diṭṭhi micchā-saṅkappo
micchā-vāyāmo micchā-samādhi” ti cattāro maggaṅgā honti.

“ñāṇa-vippayutta-kāmāvacara-kusala-vipāka-kriyā cittesu dvādasasu sammā-
saṅkappo sammā-vāyāmo sammā-sati sammā-sammādhi” ti cattāro maggaṅgā honti.

“dutiya-jjhānādīsu catuvīsatiyā rūpārūpāvacara-cittesu sammā-diṭṭhi sammā-
vāyāmo sammā-sati sammā-samādhi” ti cattāro maggaṅgā honti.

⁹²² P^c et Ph^c -virahitaṃ.

“*maṃ ma-yamhī*” ti *maṃ* sammā-ditṭhi-saṅkappa-vāyāma-sati-samādhi-saṅkhātaṃ maggaṅgañ ca kaṃ *ma-yamhi* rūpāvacara-paṭhama-jjhāna-tika-dvādasa ñāṇa-sampayutta-kāmāvacara-kusala-vipāka-kriyā-saṅkhāte paṇṇarasavidhe citte hoti.

“*thaṃ kha-lamhi*” ti *thaṃ* sammā-ditṭhi sammā-vācā kammantājīva-vāyāma-sati-samādhi-saṅkhātaṃ maggaṅga-sattakaṃ *kha-lamhi* dvattiṃsavidhe dutiya-tatiya-catuttha-pañcama-jjhānika-lokuttara-citte hoti.

“*jaṃ tu damhī*” ti *jaṃ* sammā-ditṭhi-saṅkappa-vācā-kammantājīva-vāyāma-sati-samādhi-saṅkhātaṃ aṭṭha maggaṅgaṃ *damhi* aṭṭhavidhe paṭhama-jjhānika-lokuttara-citte hoti.

d'-yaṃ aṭṭhārasavidhaṃ ahetuka-cittaṃ *n' aṅgaṃ* na aṅgaṃ maggaṅgaṃ virahitaṃ hoti. iti ekavāsasataṃ cittaṃ *maggaṅga-bhedato* ñeyyaṃ.

341. t'-yamhi khaṃ kamhi laṃ g'-yamhi bhaṃ kh'-yamhi taṃ ḷalamhi saṃ, na-bhamhi jaṃ yathāyogaṃ ñeyyaṃ indriya-bhedato.

[341.] “*t'-yamhi khaṃ*” ti *t'-yamhi* dvipaṅca viññāṇa-sampaṭicchanna-santiraṇa-pañca-dvārāvajjana-saṅkhāte soḷasavidhe ahetuka-citte *khaṃ* vedan'-indriya-jīvit'-indriya-vasena duv'-indriyaṃ *yathāyogaṃ* bhavati. kathaṃ ?

akusala-vipāke kāya-viññāṇe dukkh'-indriya-jīvit'-indriya-saṅkhātaṃ duv'-indriyaṃ bhavati.

kusala-vipāke kāya-viññāṇe sukh'-indriya-jīvit'-indriya-saṅkhātaṃ duv'-indriyaṃ bhavati.

somanassa-santiraṇe somanass'-indriyaṃ jīvit'-indriya-saṅkhātaṃ duv'-indriyaṃ bhavati.

sese terasavidhe citte upekkh'-indriya-jīvit'-indriya-saṅkhātaṃ duv'-indriyaṃ bhavati.

kamhi vicikicchā-sahagate ekasmiṃ citte lam̐ upekkh'-indriya-jīvit'-indriya-viriy'-indriya-vasena tividh'-indriyaṃ hoti.

“g'-yamhi bhan” ti g'-yamhi⁹²³ avasesākusalāhetuka-saṅkhāte terasavidhe citte vedan'-indriya-viriy'-indriya-samādhindriya-jīvit'-indriya-vasena bham̐ catubbidh'-indriyaṃ yathāyogaṃ hoti. kathaṃ ?

somanassa-sahagatesu pañcasu cittesu somanass'-indriyena saddhiṃ cattār'indriyāni honti.

domanassa-sahagatesu dvisu cittesu domanass'-indriyena saddhiṃ cattāri honti.

sesesu chasu upekkhā-sahagata-cittesu upekkh'-indriyena saddhiṃ cattāri honti.

“kh'-yamhi tan” ti kh'-yamhi ñāṇa-vippayutte kāmāvacara⁹²⁴-kusala-vipāka-kriyā-saṅkhāte dvādasavidhe citte tam̐ vedan'-indriya-saddh'-indriya-viriy'-indriya-satindriya-samādhindriya-jīvit'-indriya-vasena chaḷ'-indriyaṃ yathā yogaṃ hoti. kathaṃ ?

chasu somanassa-sahagata-cittesu somanass'-indriyena saddhiṃ cha-ḷ-indriyāni honti.

chasu upekkhā-sahagata-cittesu upekkh'-indriyena saddhiṃ cha-ḷ-indriyāni honti.

“la-lamhi san” ti ñāṇa-sampayutta-kāma-kusala-vipāka-kriyāni dvādasā rūpāvacarāni paṇṇarasa arūpāvacarāni dvādasā ti la-lamhi ekūnacattālīsavidhe citte sam̐ vedan'-indriya-saddh'-indriya-viriy'-indriya-satindriya-samādhindriya-paññ'-indriya-jīvit'-indriya-vasena satt'-indriyaṃ yathāyogaṃ hoti. kathaṃ ?

“chasu somanassa-sahagata-kāma-kusala-vipāka-kriyā-cittesu dvādasasu paṭhama-dutiya-tatiya-catuttha-jjhāna-rūpāvacara-cittesu” cā ti aṭṭhārasa cittesu somanass'-indriyena saddhiṃ satta indriyāni honti.

⁹²³ Le composé ne figure dans aucun manuscrit.

⁹²⁴ P^c et Ph^c -kāma-.

“chasu upekkhā-sahagata-kāma-kusala-vipāka-kriyā-cittesu paññarasasu pañcama-jjhāna-sahagata⁹²⁵-cittesu cā” ti ekavīsati cittesu upekkh'-indriyena saddhiṃ satt'-indriyāni honti.

“*na-bhamhi jaṃ yathāyogaṃ*” ti *na-bhamhi* cattālīsavidhe lokuttara-citte *jaṃ* indriyatṭhakam *yathā yogaṃ* honti. katham ?

paṭhama-dutiya-tatiya-catuttha-jjhānike sotāpatti-magga-catukke somanass'-indriya-jīvita-viriya-saddhā-sati-samādhī-paññ'-indriya-anaññātaññassāmī'-indriya-vasena⁹²⁶ saddhiṃ aṭṭh' indriyāni honti.

pañcama-jjhānike sotāpatti-magga-citte upekkh'-indriyena saddhiṃ tān' eva aṭṭha honti.

sotāpatti-phalādisu arahatta-magga-pariyantesu tiṃsa-cittesu aññ'-indriyena saddhiṃ aṭṭh' indriyāni *yathāyogaṃ* honti.

tesu hi paṭhama-dutiya-tatiya-catuttha-jjhānikesu catuvīsatiyā cittesu somanass'-indriyaṃ, pañcama-jjhānikesu chasu cittesu upekkh'-indriyaṃ yojetabbam. arahatta-phala-pañcake aññātāv'-indriyena saddhiṃ aṭṭh' indriyāni honti.

ettha kiñcāpi anaññātaññassāmī'-indriyaṃ aññ'-indriyaṃ aññātāv'-indriyañ ca paññ'-indriyaṃ eva

⁹²⁷dhamma-sarūpa-vibhāvanattham pan'⁹²⁸ ettha⁹²⁹ paññ'-indriya-gahaṇam puggalajjhāsaya-kicca-visesa-vibhāvanattham anaññātaññassāmī'-indriyādīnaṃ gahaṇam.

tathā hi

⁹³⁰“anamatagge saṃsāre anaññātaṃ amataṃ padaṃ, catu sacca-dhammam eva vā ñassāmī” ti evam ajjhāsayaena paṭipannassa indriyaṃ

⁹²⁵ Y^c -mahaggata-. Ph^c -mahagatā-.

⁹²⁶ -indriya-vasena est -indriyena dans P^c.

⁹²⁷ Abhidh-s-(mh)ṭ 171, 7-10.

⁹²⁸ Éd. (Abhidh-s-(mh)ṭ) ca.

⁹²⁹ P^c etaṃ.

⁹³⁰ Abhidh-s-mhṭ 171, 2-7.

anaññātaññassāmī' -indriyaṃ. “⁹³¹jānāti paṭhama-maggena diṭṭha-mariyādaṃ anatikkamitvā jānāti ti aññaṃ aññañ ca⁹³² indriyañ cā” ti aññ' -indriyaṃ. aññātāvino cattāri saccāni paṭivijjhivā t̥hitassa aharato indriyaṃ aññātāv' -indriyaṃ” ti.

iti ekavīsasataṃ cittaṃ *indriya-bhedato ñeyyaṃ*.

342. gha-ramhi paṭhama-jjhānaṃ ba-kamhi dutiyan tathā,
tatiyañ ca jino mu-kke samāpajji catutthakaṃ.

[342.] ⁹³³jino gha-ramhi catuvīsatividhe thāne paṭhama-jjhānaṃ samāpajji, ba-kamhi terasavidhe thāne dutiyaṃ jhānaṃ, tathā ba-kamhi terasavidhe thāne tatiyañ ca tatiya-jhānaṃ, mu-kke paṇṇarasavidhe thāne catutthakaṃ jhānaṃ samāpajji.

tathā hi Bhagavā ⁹³⁴“dasasu asubhesu dvattims' ākāre aṭṭhasu kasiṇesu mettā-karuṇā-muditāsu ānāpāne paricchedākāse cā⁹³⁵” ti imesu tāva catuvīsatiyā thānesu paṭhama-jjhānaṃ samāpajji, t̥hapetvā pana dvattims' ākārañ ca dasa ca asubhāni sesesu terasasu dutiya-jjhānaṃ tesu ca⁹³⁶ tatiya-jjhānaṃ samāpajji. “aṭṭhasu pana kasiṇesu upekkhā-Brahma-vihāre ānāpāne paricchedākāse catusu arūpesu⁹³⁷ cā⁹³⁸” ti imesu paṇṇarasasu thānesu catuttha-jjhānaṃ samāpajji.

ayam attho Mahāparinibbānasutta⁹³⁹-vaṇṇanāyam āgato.

⁹³¹ Éd. (Abhidh-s-(mh)t) ājānati.

⁹³² aññaṃ aññañ ca ne figure pas dans l'éd. (Abhidh-s-(mh)t).

⁹³³ La VSS-ṭ s'appuie sur la structure de Sv II 594, 13–16 pour composer ce paragraphe. *ettha Bhagavā catuvīsatiyā thānesu paṭhama-jjhānañ samāpajji, terasasu thānesu dutiya-jjhānañ, tathā tatiyañ, paṇṇarasasu thānesu catuttha-jjhānañ samāpajji.*

⁹³⁴ Sv II 594, 16–24 ; Spk I 223, 29–31.

⁹³⁵ Ne figure pas dans les éds. (Sv, Spk).

⁹³⁶ Éds. (Sv, Spk) yeva ca.

⁹³⁷ Éds. (Sv, Spk) āruppesū

⁹³⁸ Ne figure pas dans les éds. (Sv, Spk).

⁹³⁹ P^c et Ph^c Mahānibbānasutta-.

343. pañca gabbhā varā sālā sita-cchāyā manoramā,
sujanānaṃ pavitṭhānaṃ kāya-citta-sukhāvahā.

344. kāruṇikena dhīrena su-ṭṭhāpītā hitesinā,
sujanehi pavitṭhehi rakkhaniyā na dussiyā.

[343.-344.] “*pañca gabbhā varā sālā*” ti ayaṃ gāthā pañca-vassa-sahassa-kāla-
ppavattaṃ sabbaññū buddha-sāsanaṃ sandhāya vuttaṃ.

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,

346. ādi-vaṇṇa-dvayaṃ kriyā saṅkhyā ’nta-vaṇṇa-dvayakaṃ,
majjhe sesakkharaṃ ādi-saṅketa-Buddha-nāmakam.

347. svābhidhānā tayo buddhā sambuddhā ca duve duve,
ko si a pa abhidhānā sesā nānābhidhānakā.

[346.-347.] “*na-me*” ti *ādi-vaṇṇa-dvayaṃ kriyā* hoti “*da-re*” ti *anta-vaṇṇa-dvayakaṃ saṅkhyā* hoti, *da-re-saddo* aṭṭhavīsati-saṅkhyā vācako ty attho. “*taṃ me, la, ka go*” iti *majjhe sesakkharaṃ ādi-saṅketā Buddha-nāmakam* ñeeyam.

“*Taṇhaṃkaro Medhaṃkaro Saraṇaṃkaro Dīpaṅkaro Koṇḍañño Maṅgalo Sumano Revato Sobhito Anomadassī Padumo Nārado Padumuttaro Sumedho Sujāto Piyadassī Atthadassī Dhammadassī Siddhattho Tisso Phusso Vipassī Sikhī Vessabhū Kakusandho Konāgamano Kassapo Gotamo*” iti ime aṭṭhavīsati Sammā-sambuddhe namāmi ty ādhippāyo.

aṭṭhavīsatiyā Sammā-sambuddhesu “*tayo Buddhā svābhidhānā*” iti ādi-saṅketaṃ nāmā honti “*Sumano Sumedho Sujāto*” ti, *duve duve Sambuddhā ca ko si a pa abhidhānā* “*ko*” iti ca “*si*” iti ca “*a*” iti ca “*pa*” iti ca ādi-saṅketa-nāmakā honti “*Koṇḍañño Konāgamano Siddhattho Sikhī Anomadassī Atthadassī Padumo Padumuttaro*” ti,

sesā sattarasa-Sammā-sambuddhā *nānābhidhānakā* viṣuṃ viṣuṃ ādi-saṅketa-nāmakā honti.

348. abhidhamme ca suttante vinaye khandhake pi ca
parivāre ca ye pañhā gambhīrā te suṇātha bho.

349. ⁹⁴⁰na dukkha-saccena samaṅgi-bhūto,
na magga-saccena kuto nirodho,
samudaya-saccato suvidūra-dūro⁹⁴¹,
taṃ puggalaṃ katamaṃ vadanti Buddhā.

[349.] “*na dukkha-saccenā*” ty ādi pañho arūpe phala-citta-kkhaṇaṃ samaṅgī puggalaṃ sandhāya vutto⁹⁴².

350. ⁹⁴³ahetuko⁹⁴⁴ no pi ca rūpa-nissito,
sappaccayo no pi ca so asaṅkhato
asaṅkhatārammaṇo no pi⁹⁴⁵ ca rūpī,
taṃ puggalaṃ katamaṃ vadanti Buddhā.

[350.] “*ahetuko no pi cā*” ty ādi pañho arūpe nibbāna-paccavekkhaṇa-vīthiyaṃ mano-dvārāvajjana-cittakkhaṇa-samaṅgī puggalaṃ sandhāya vuttaṃ.

351. loke pi jāto na ciraṃ jīvanto,
ekena cittena samaṅgi-bhūto,
cittaṃ agantvā dutiyaṃ cuto va,
taṃ puggalaṃ katamaṃ vadanti Buddhā.

⁹⁴⁰ Nidd-a I 318, 10–13.

⁹⁴¹ Éd. (Nidd-a I) -dūre.

⁹⁴² P^c vuttaṃ.

⁹⁴³ Nidd-a I 318, 14–17.

⁹⁴⁴ Est une variante de *sahetuko* dans l'éd. (Nidd-a I).

⁹⁴⁵ Ne figure pas dans l'éd. (Nidd-a I).

[351.] *“loke pi jāto”* ty ādi pañho sabbattha-magga-cittakkhaṇa-samaṅgī puggalaṃ sandhāya vutto⁹⁴⁶. so hi tadā puggalaṃ viseso⁹⁴⁷ hutvā maggaṭṭho nāma jāto. tato paraṃ sotāpannādi-nāmantara-lābhi hoti.

352. ⁹⁴⁸samsāra-khīṇo na ca vanta-rāgo
na c’ āpī sekkho⁹⁴⁹ na ca diṭṭha-dhammo
na khīṇāsavo antima-deha-dhārī,⁹⁵⁰
taṃ puggalaṃ katamaṃ vadanti buddhā.

[352.] *“samsāra-khīṇo”* ty ādi pañho sabbaññu-Bodhisattādi-pacchima-bhavika-puggalaṃ sandhāya vutto.

353. brahmāno honti ekacce ahetu-paṭisandhikā,
tiracchāna-gat’ ekacce m-agga-phalaṃ labhanti hi.

[353.] *ekacce brahmāno ahetuka-paṭisandhikā honti* idaṃ asaññi-satte sandhāya vuttaṃ. te hi rūpa-paṭisandhikā honti rūpañ ca ahetukaṃ

⁹⁵¹“sabbam rūpaṃ na hetum⁹⁵² eva ahetukam evā” ti hi vuttaṃ.

“tiracchāna-gatā ekacce m-agga-phalaṃ labbhantī” ti hi ariya-maggañ ca sāmāñña-phalañ ca labbhanti eva idañ ca sandhāya bhāsita-vasena veditabbaṃ. tathā ⁹⁵³“hi tiracchāna-gato, bhikkhave, na pabbājetabbo na upasampādetabbo” ti. ettha Sakko pi deva-rājā *“tiracchāna-gato”* ti vuccati so pana magga-phalāni labhate va.

⁹⁴⁶ Pp^c vuttaṃ.

⁹⁴⁷ Y^c et Pp^c puggala-viseso.

⁹⁴⁸ Nidd-a I 318, 6–9.

⁹⁴⁹ Éd. (Nidd-a I) sekho.

⁹⁵⁰ Le vers est *khīṇāsavo nāntima-deha-dhārī* dans l’éd. (Nidd-a I).

⁹⁵¹ Cf. Dhs 595.

⁹⁵² Tous les manuscrits indiquent *hetukaṃ* toutefois nous restituons le texte de Dhs.

⁹⁵³ Cf. Vin I 86, 1–2. *tiracchānagato, bhikkhave, anupasampanno na upasampādetabbo, upasampanno nāsetabbo’ti.*

354. saḥassa-nayanā Buddhā ekakkhaṇe samāgatā,
devoraga-narādīhi āgantvā samapūjitā.

[354.] “*saḥassa-nayanā Buddhā*” ty ādi Sammā-sambuddhena saha nimitta-Buddhe sandhāya vuttaṃ.

Bhagavā hi Rājagaha-nagarato Vesāli-nagaraṃ gantvā, tattha sambhūtaṃ ti-vidham bhayaṃ Ratanasutta-desanāya vūpasametvā, punāgantvā Gaṅgāya nadiyā pañcasata-nāvāsu, ekekāya nāvāya pañca-bhikkhu-sata-parivāraṃ nimmita-Buddhaṃ⁹⁵⁴ nimmitvā. ayaṃ⁹⁵⁵ pañca-bhikkhu-sata-parivāro eka-nāvāya nisinno devoraga-narāhi⁹⁵⁶ pūjito hoti.

355. nādho-mukho n’ uddhaṃ-mukho no disānudisā-mukho,
bhuñjati samaṇo tassa ājīvo sujhati kathaṃ.

[355.] yo *samaṇo* pabbajito *na adho mukho na uddhaṃ-mukho no disānudisā-mukho bhuñjati tassa samaṇassa pañca-jitassa ājīvo sujhati* parisuddho hoti, tādiso samaṇo *kathaṃ* kena pakārena hoti. ayaṃ pañho Sāriputta-thera-parisuddhājīva-sampannaṃ pabbajitaṃ sandhāya vutto. Sāriputta-thero hi attano parisuddhājīva-bhāvaṃ dassanto “na khvāhaṃ bhagini, adho mukho bhuñjāmī [...]” ty ādi avoca. tatr’ idaṃ suttaṃ.

⁹⁵⁷ekam samayaṃ āyasmā Sāriputto Rājagahe viharati Velavane Kalandakanivāpe. atha kho āyasmā Sāriputto pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaram ādāya Rājagahaṃ piṇḍāya pāvisi. Rājagahe sapadānaṃ piṇḍāya caritvā taṃ piṇḍapātaṃ aññataraṃ rukkha-mūlaṃ⁹⁵⁸ nissāya paribhuñjati. atha kho Sūcimukhī paribbājikā yenāyasmā

⁹⁵⁴ P^c nimmite Buddhe. Ph^c nimmitaṃ Buddhaṃ.

⁹⁵⁵ Ph^c et Pp^c sayam.

⁹⁵⁶ P^c -narādīhi.

⁹⁵⁷ S III 288, 20–240, 5.

⁹⁵⁸ éd. (S III) kuḍḍamulaṃ.

Sāriputto ten⁹⁵⁹ upasaṅkami, upasaṅkamitvā āyasmantaṃ Sāriputtaṃ etad
avoca :

“kin nu samaṇa, adho-mukho bhuñjasī” ti.

“na khvāhaṃ bhagini, adho-mukho bhuñjāmī” ti.

“tena hi samaṇa, uddhaṃ⁹⁶⁰-mukho bhuñjasī” ti.

“na khvāhaṃ bhagini, uddhaṃ-mukho bhuñjāmī” ti.

“tena hi samaṇa disā-mukho bhuñjasī” ti.

“na khvāhaṃ bhagini, vidisā-mukho bhuñjāmī” ti.

“tena hi samaṇa, vidisā-mukho bhuñjasī” ti.

“na khvāhaṃ bhagini, disā-mukho bhuñjāmī” ti.

“kin nu samaṇa, adho-mukho bhuñjasī⁹⁶¹ iti puṭṭho samaṇo na khvāhaṃ
bhagini, adho-mukho bhuñjāmī” ti vadesi.

“tena hi samaṇa, uddhaṃ-mukho bhuñjasī” iti puṭṭho samaṇo “na
khvāhaṃ bhagini, uddhaṃ-mukho bhuñjāmī” ti vadesi... la... “na khvāhaṃ
bhagini, disā-mukho bhuñjāmī ti ... la... “na khvāhaṃ bhagini, vidisā-
mukho bhuñjāmī” ti vadesi. kathaṅ carahi samaṇa bhuñjasī” ti.

“ye hi keci, bhagini, samaṇa-brahmaṇā vatthu-vijjāya⁹⁶² tiracchāna-vijjāya
micchājīvena jīvitam⁹⁶³ kappenti, ime vuccanti bhagini, samaṇa-brahmaṇā
adho-mukhā bhuñjanti⁹⁶⁴.

ye keci⁹⁶⁵ bhagini, samaṇa-brāhmaṇā nakkhatta-vijjāya tiracchāna-vijjāya
micchā-jīvena jīvitam kappenti. ime vuccanti, bhagini, samaṇa-brahmaṇā
uddhaṃ mukhā bhuñjanti.

ye keci bhagini, samaṇa-brahmaṇā dūteyyapahīnagamanānuyogā micchā-
jīvena jīvitam kappenti, ime vuccanti bhagini, samaṇa-brahmaṇā disā-
mukhā bhuñjanti.

⁹⁵⁹ P^c tena.

⁹⁶⁰ Dans l'éd. (S III) *uddhaṃ-mukho* est systématiquement *ubbhamukho*.

⁹⁶¹ Éd. (S III) et P^c bhuñjasī ti. Idem par la suite.

⁹⁶² Éd. (S III) vatthu-vijjā- °-*vijjāya* est systématiquement °-*vijjā* dans l'éd. (S III).

⁹⁶³ Éd. (S III) jīvikam. Idem par la suite..

⁹⁶⁴ Éd. (S III) bhuñjantī ti. Idem par la suite.

⁹⁶⁵ *ye keci* est *ye hi keci* dans l'éd. (S III). Idem par la suite.

ye keci bhagini, samaṇa-brahmaṇā aṅga-vijjāya tiracchāna-vijjāya micchā-jīvena jīvitam kappenti, ime vuccanti bhagini, samaṇa-brahmaṇā vidisā-mukhā bhuñjanti.

eso⁹⁶⁶ khvāhaṃ bhagini, na vatthu-vijjāya tiracchāna-vijjāya micchā-jīvena jīvitam kappemi. na nakkhatta-vijjāya tiracchāna-vijjāya micchā-jīvena jīvitam kappemi na dūteyyapahīna-gamanānuyogā⁹⁶⁷ micchā-jīvena jīvitam kappemi. na aṅga-vijjāya tiracchāna-vijjāya micchā-jīvena jīvitam kappemi. dhammena bhikkhaṃ pariyesāmi, dhammena bhikkhaṃ pariyesitvā bhuñjāmī” ti.

atha kho Sucimukhī paribbājikā Rājagahe rathiyam⁹⁶⁸ siṅghātakena siṅghātakam upasaṅkamtivā evam ārocesi :

“dhammikā⁹⁶⁹ samaṇā sakya-puttiyā āhāraṃ āhārenti,
anavajjā⁹⁷⁰ samaṇā sakya-puttiyā āhāraṃ āhārenti,
detha samaṇānaṃ sakya-puttiyānaṃ piṇḍan” ti honti tad’ attha-dīpakā
gāthāyo.

ettha Sāriputto mahā-thero pucchito Sucimukhiyā paribbājika-kaññāya, idaṃ vacam abravi adho-mukho na bhuñjāmi uddhaṃ-mukho pi vā tathā disā-mukho na bhuñjāmi vidisābhimukho pi vā.

sāsane Buddha-setṭhassa saddhā pabbajito naro,
dukkhato mocanattāya sammājīvaṃ ahāpayam,
adho-mukho na bhuñjeyya uddhaṃ-mukho ca⁹⁷¹ vā tathā,
disā-mukho na bhuñjeyya vidisā-mukho pi vā ti.

⁹⁶⁶ Éd. (S III) so.

⁹⁶⁷ Éd. (S III) -gamanānuyoga-.

⁹⁶⁸ Éd. (S III) rathiyāya.

⁹⁶⁹ Éd. (S III) dhammikam.

⁹⁷⁰ Éd. (S III) anavajjam.

⁹⁷¹ Y^c et Pc^c pi.

356. na nipanno na nisinno na tiṭṭhaṃ na caram pi ca,
arahatta-phalaṃ patto katamo so kathetha bho.

[356.] “na nipanno na nisinno” ti ayaṃ pañho āyasmantaṃ Ānandaṃ therāṃ⁹⁷²
sandhāya vutto.

357. eko yeva pitā dvinnaṃ dvinnaṃ mātā ca so ca ’ko,
dvinnaṃ mātā-pitā v-ekā⁹⁷³ kathaṃ hoti kathetha bho.

[357.] “eko yeva pitā dvinnaṃ dvinnaṃ, mātā ca so ca ’ko” ti ayaṃ pañho Soreyya-
therāṃ sandhāya vutto.

⁹⁷⁴“dvinnaṃ mātā pitā v-ekā, kathaṃ hoti ” ti ayaṃ pañho itthi-ubhatobyañjanaṃ
sandhāya vutto. vuttaṃ h’ etaṃ Vinayavinicchaye

⁹⁷⁵“ubhato-byañjanā itthī, gabbhaṃ gaṇhāti attanā,
gaṇhāpeti paraṃ gabbhaṃ, tasmā mātā-pitā ca sā” ti.

358. ⁹⁷⁶nāriṃ rūpa-vatiṃ bhikkhu, ratta-citto asaṅṅato⁹⁷⁷,
methuna-yogaṃ⁹⁷⁸ katvā pī, na so pārājiko kathaṃ.

[358.] “nāriṃ rūpa-vatiṃ bhikkhū” ti ayaṃ pañho supinantena methunaṃ
sevantaṃ⁹⁷⁹ sandhāya vutto. vuttaṃ h’ etaṃ

⁹⁸⁰“accharā-sadisaṃ nāriṃ supinantena passati,

⁹⁷² Ph^c et Pp^c ānanda-therāṃ.

⁹⁷³ Tous les manuscrits indiquent uniquement *ekā*, à l’exception de C (*m-ekā*), P et Cha (*v-ekā*). La VSS-ṭ indique *m-ekā* (Y^c) et *v-ekā* (P^c, Ph^c, Pp^c), nous retenons cette dernière forme pour dans VSS et VSS-ṭ pour rendre cohérent l’ensemble.

⁹⁷⁴ Cf. Vin-vn Ja. *āpajjati ca dhārento adhārento tatheva ca,*
dvinnaṃ mātā pitā sā va kathaṃ hoti? bhaṇāhi me.

Les stances de Vin-vn empruntées ici ne figurent pas dans l’éd. PTS (cf. vol. III § 3. 1. 2. 2.). Elles figurent toutefois dans l’éd. CSCD, dans la section de la *Sedamocanakathā* qui va de *ka* à *tha*.

⁹⁷⁵ Vin-vn jha et Utt-vn 707.

⁹⁷⁶ Vin-vn ṭha. *nāriṃ rūpavatiṃ bhikkhu, rattacitto asaṅṅato,*
methunaṃ tāya katvāpi, na so pārājiko kathaṃ.

⁹⁷⁷ B et P et Cha asaṅṅato.

⁹⁷⁸ C et P et Cha -bhogaṃ. Éd. Vin-vn methunaṃ tāya.

⁹⁷⁹ P^c et Y^c methuna-sevantaṃ.

tāya methuna-saṃyoge kate pi na bhavissatī” ti.

359. ⁹⁸¹bahiddhā gehato bhikkhu, itthī abbhantaram ʔhitā⁹⁸²,
chiddam gehassa n’ ev’ atthi, katham methunato cuto.

[359.] “*bahiddhā gehato bhikkhū*” ti ayam pañho santhatādivasena methunam
sevantaṃ sandhāya vuttaṃ. vuttaṃ h’ etaṃ

⁹⁸³“anto-dussa-kuṭi-ʔthānam⁹⁸⁴ mātuḡāmena methunam,
santhatādivasen’ eva katvā hoti parājiko⁹⁸⁵” ti.

360. ⁹⁸⁶gāme vā yadi vāraññe, yaṃ paresaṃ mamāyitaṃ,
na haranto pi⁹⁸⁷ taṃ theyyā, katham pārājiko bhava⁹⁸⁸.

[360.] “*gāme vā yadi vāraññe*” ti ayam pañho theyya-saṃvāsakaṃ sandhāya
vutto. vuttaṃ h’ etaṃ

⁹⁸⁹“theyya-saṃvāsako eso, liṅga-saṃvāsa-thenako,
para-bhaṇḍam agaṇhanto, tena hoti parājiko⁹⁹⁰” ti.

361. ⁹⁹¹caturo janā saṃvidhāya garu-bhaṇḍam avahaṃ,
tayo pārājikā honti eko na pārājiko katham.

⁹⁸⁰ Vin-vn ɗa.

⁹⁸¹ Vin-vn ɗha ; cf. Utt-vn 730. Les vers c et de de l’éd. (Utt-vn) sont *chiddam gehassa no atthi methuna-paccayā cuto*. Cette strophe met en vers Vin V 217, 12–14. *itthī ca abbhantare siyā, bhikkhu ca bahiddā siyā, chiddam tasmim ghare natthi, methuna-dhamma-paccayā, katham pārājiko siyā : pañhā [...]*.

⁹⁸² Éd. (Utt-vn, Vin-vn) gatā.

⁹⁸³ Vin-vn ṇa ; Utt-vn 731.

⁹⁸⁴ Éd. (Vin-vn, Utt-vn) -ʔthāne. Y^c ʔthāne.

⁹⁸⁵ Éd. (Utt-vn) parājito.

⁹⁸⁶ Vin-v ṇā ; Utt-vn 702. On trouve une vingtaine d’occurrences du premier vers dans la littérature canonique et extra-canonique.

⁹⁸⁷ Éd. (Vin-vn, Utt-vn) va.

⁹⁸⁸ Est une variante pour *siyā* dans l’éd. (Utt-vn).

⁹⁸⁹ Vin-vn ʔa ; Cf. Utt-vn 703.

⁹⁹⁰ Éd. (Utt-vn) parājito.

⁹⁹¹ Cf. Vin V 217, 8–9. *caturo janā saṃvidhāya garubhaṇḍam avārahū, tayo pārājikā eko na pārājiko : [...]*.

[361.] ⁹⁹²*caturo janā “eko ācariyo tayo antevāsikā” ti cattāro bhikkhū saṃvidhāya saṃvidahitvā aññam aññam āṇapetvā garu-bhaṇḍaṃ cha-māsikaṃ avaharuṃ avahariṃsu tesu, tayo kathaṃ parājikā honti eko kathaṃ na parājiko hoti.*

yasmā ācariyassa tāva sāhatthikā tayo māsakā, āṇattikā pi tayo va tasmā so thullaccayaṃ āpajjati na pārājikaṃ. antevāsikānaṃ pana sāhatthiko ekeko, āṇattikā pañca-māsakā tasmā te pārājikaṃ āpajjimsu.

362. purisaṃ yeva māreti na itthī hanati naro,
mātu-ghātaka-nāmena, vuccati so kathaṃ pana.

363. itthī yeva ca māreti, na hane purisaṃ naro,
pītu-ghātaka-nāmena, vuccati so kathaṃ pana.

[362.–363.] “*purisaṃ yeva māreti*” ty ādi pañho liṅga-parivattane purisa-bhūtaṃ mātaraṃ sandhāya vuttaṃ.

“*itthī yeva ca māreti*” ty ādi-pañho liṅga-parivattane itthi-bhūtaṃ pitaraṃ sandhāya vutto.

364. ⁹⁹³garukā bhaṇato saccaṃ, alikaṃ bhaṇato lahu,
lahu saccaṃ bhaṇantassa, musā ca bhaṇato garu.

[364.] *saccaṃ bhaṇato bhaṇantassa bhikkhuno garukā āpatti hoti. “sikhiraṇī ’sī ti “ubhatobyañjanā ’sī” ti hi sikhiraṇiṃ⁹⁹⁴ ubhatobyañjanakañ ca bhaṇanto bhikkhū duṭṭhullavācā-saṅghādisesaṃ āpajjanto saccaṃ bhaṇanto garukaṃ āpajjati nāma.*

⁹⁹² Cf. Sp VII 1392, 12–16. La VSS-ṭ s’appuie sur cet extrait : *caturo janā saṃvidhāya ti ācariyo ca tayo ca antevāsikā cha māsikaṃ bhaṇḍaṃ avahariṃsu, ācariyassa sāhatthikā tayo māsakā, āṇattiyā pi tayo ’va tasmā thullaccayaṃ āpajjati, itaresaṃ sāhatthiko ekeko, āṇattikā pañcā ti tasmā pārājikaṃ āpajjimsu.*

⁹⁹³ Cf. Vin-v ña. *garukaṃ bhaṇato saccaṃ, alikaṃ bhaṇato siyuṃ;
lahuṃ saccaṃ bhaṇantassa, musā ca bhaṇato garuṃ.*

Utt-vin 442–445 traite de ces questions.

Cette strophe se réfère à Vin V 218, 10–12. *saccaṃ bhaṇanto garukaṃ, musā ca lahu bhāsato,
musā bhaṇato garukaṃ, saccañ ca lahu bhāsato : [...].*

⁹⁹⁴ Y^c et Ph^c et Pp^c sikhiraṇi.

alikaṃ bhaṇato lahu āpatti hoti. sampajāna-musāvādaṃ hi bhaṇanto lahukaṃ pācittiyāpattiṃ āpajjati.

saccaṃ bhaṇantassa lahukaṃ āpatti hoti. bhūtārocane hi saccaṃ bhāsato pācittiyākhyā lahukāpatti hoti.

musā ca bhaṇato bhaṇantassa garu āpatti hoti. a-bhūtārocane hi, musā bhāsato⁹⁹⁵ pārājikākhyā garukāpatti hoti.

365. ⁹⁹⁶kuddho garaḥiyo hoti, kuddho hoti paṣaṃsiyo,
atha ko nāma so dhammo, yena kuddho paṣaṃsiyo.

366. ⁹⁹⁷tuṭṭho paṣaṃsiyo hoti, tuṭṭho hoti garaḥiyo,
atha ko nāma so dhammo, yena tuṭṭho garaḥiyo.

[366.–367.] “*yena kuddho paṣaṃsiyo*” ti idaṃ titthiya-vattaṃ sandhāya vuttaṃ.

titthiyo hi sāsane pabbajjaṃ paṭṭhento vattaṃ⁹⁹⁸ vatthu-ttayassa vaṇṇe bhaññamāne kuddho garaḥiyo hoti, titthiyānaṃ vaṇṇe bhaññamāne kuddho paṣaṃsiyo hoti so pabbājetabbo ty ādhippāyo.

“*yena tuṭṭho garaḥiyā*” ti ⁹⁹⁹idaṃ pi titthiya-vattaṃ eva sandhāya vuttaṃ. so hi vattaṃ purayamāno vatthu-ttayassa vaṇṇe bhaññamāne tuṭṭho paṣaṃsiyo hoti. titthiyānaṃ vaṇṇe bhaññamāne tuṭṭho garaḥiyo hoti. so na pabbājetabbo ty ādhippāyo.

⁹⁹⁵ P^c et Y^c bhāṇato.

⁹⁹⁶ Cf. Vin V 219, 1–2. *kuddho ārādhako hoti, kuddho hoti garaḥiyo,
atha ko nāma so dhammo yena kuddho paṣaṃsiyo.*

⁹⁹⁷ Cf. Vin V 219, 4–5. *tuṭṭho ārādhako hoti, tuṭṭho hoti garaḥiyo,
atha ko nāma so dhammo, yena tuṭṭho garaḥiyo.*

⁹⁹⁸ Ph^c et Y^c parivattaṃ. Idem par la suite.

⁹⁹⁹ Cf. Sp VII 1394, 14–17. La VSS-ṭ s’appuie sur ce passage mais change certaines tournures de phrases.

367. ¹⁰⁰⁰chedane hoti āpatti, anāpatti achedane,
achedane ca āpatti¹⁰⁰¹ āpatti¹⁰⁰² chedane katham.

[367.] “chedane hoti āpatti, anāpatti achedane” ti ettha theyya-cittena.

¹⁰⁰³vanappattiṃ chindantassa pārājikaṃ, tiṇa-latādīni¹⁰⁰⁴ chindantassa
pācittiyaṃ, aṅgajātaṃ chindantassa thullaccayaṃ.

evaṃ chedane āpatti hoti, tathā acchindantassa pana āpatti na hoti. evaṃ “anāpatti
acchedane” ti. “acchedane ca āpatti anāpatti chedane” ti ettha dīgha-kese dīgha-nakhe ca
achindantassa dukkaṭāpatti hoti chindantassa pana āpatti na hoti ty ādhippāyo.

368. ¹⁰⁰⁵chādane hoti āpatti, anāpatti achādane,
achādane ca āpatti ‘nāpatti chādane katham.

[368.] “chādane hoti āpatti anāpatti achādane” ti ettha bhikkhu attano āpattiṃ
chādentō aññassa nārocento aññaṃ āpattiṃ apajjati aññesaṃ vā āpattiṃ chādentō pi
āpajjati. tathā achādentō 'ssa anāpatti ty ādhippāyo.

“achādane ca āpatti ‘nāpatti chādane kathan” ti ettha jantāghara-udaka-vattha-
paṭicchādīhi achādetvā parikammādi-karaṇe āpatti hoti, tāhi ¹⁰⁰⁶“chādentassa pana
anāpatti gehādīni ca chādentassa anāpatti” ty ādhippāyo.

vuttaṃ h’ etaṃ Bhagavatā

¹⁰⁰⁷“anujānāmi, bhikkhave, tisso paṭicchādiyo jantāghara-paṭicchādiṃ
udaka-paṭicchādiṃ vattha-paṭicchāvadin” ti.

¹⁰⁰⁰ Cf. Vin V 218, 8. *chindantassa āpatti, chindantassa ānapatti, [...]*.

¹⁰⁰¹ P anāpatti.

¹⁰⁰² P nāpatti. Cha anāpatti.

¹⁰⁰³ Sp VII 1393, 11–13.

¹⁰⁰⁴ Éd. (Sp VII) latādīni.

¹⁰⁰⁵ Cf. Vin V 218, 9. *chādentassa āpatti, chādentassa anāpatti : pañhā [...]*.

¹⁰⁰⁶ Cf. Sp VII 1393, 15–16. *chādentassa anāpatti ti gehādīni chādentassa anāpatti.*

¹⁰⁰⁷ V II 122, 6.

¹⁰⁰⁸“tisso paṭicchādiyo’ ti ettha jantāghara-paṭicchādi ca udaka-paṭicchādi ca parikammaṃ karontass’ eva vaṭṭati, sesesu abhivādanādisu na vaṭṭati. vattha-paṭicchādi sabba-kammesu vaṭṭati” ti aṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ.

369. tayo jane pi dhāreti ekā kaññā asāmikā,
etissā n’ eva te puttā kā sā ke te kathetha bho.

370. bhū-kaññā dhārayi ekā thī-punna-nāmake tayo,
etissā n’ eva te puttā tan nissitā va te sadā.

[369.-370.] “*thī-punna-nāmake tayo*” ti itthi-purisa-napuṃsaka-saṅkhāte *tayo* jane *bhū-kaññā* pathavi-saṅkhātā *ekā kaññā dhārayi*. *te tayo janā etissā bhū-kaññāya n’ eva na puttā honti. te tayo janā sadā tan nissitā va pathavi-saṅkhāta-bhu-kaññāṃ nissitā va honti.*

371. ¹⁰⁰⁹itthiṃ hane na mātaraṃ purisaṃ¹⁰¹⁰ na pitaraṃ hane,
hane¹⁰¹¹ anariyaṃ mando tena cānantaraṃ phuse.

[371.] *mando mohādhiko puggalo na mātaraṃ itthiṃ hane haneyya, na pitaraṃ purisaṃ hane, anariyaṃ itthiṃ vā purisaṃ vā hane haneyya. tena ca hananena anantaraṃ anantarya-kammaṃ phuse.*

¹⁰¹²idaṃ¹⁰¹³ liṅga-parivattanena itthi-bhūtaṃ pitaraṃ purisa-bhūtaṃ
mātaraṃ sandhāya vuttaṃ¹⁰¹⁴.

¹⁰⁰⁸ Cf. Sp VII 1326, 18–23. *paṭicchādeṭi ti paṭicchādi. jantāgharam eva paṭicchādi jantāghara-paṭicchādi. itarāsu pi es’ eva nayo. dvāraṃ pidahitvā anto-jantāghare thītena parikammaṃ kātuṃ vaṭṭati. udake otiṇṇenāpi etad eva vaṭṭati. ubhayattha khādituṃ bhuñjituṃ vā na vaṭṭati. vattha-paṭicchādi sabba-kappiyatāya paṭicchannena sabbaṃ kātuṃ vaṭṭati.*

¹⁰⁰⁹ Vin V 217, 25–26.

¹⁰¹⁰ Éd. (Vin V) purisañ ca.

¹⁰¹¹ Éd. (Vin V) haneyya.

¹⁰¹² Sp VII 1393, 3–4.

¹⁰¹³ Éd. (Sp VII) ayaṃ.

¹⁰¹⁴ Éd. (Sp VII) vuttā.

372. ¹⁰¹⁵itthiṃ haneyya¹⁰¹⁶ mātaraṃ purisaṃ¹⁰¹⁷ pitaraṃ hane,
mātaraṃ pītaraṃ hantvā na tenānantaraṃ phuse.

[372.] “*itthiṃ haneyya mātaraṃ pa¹⁰¹⁸ na tenānantāraṃ phuse*” ti idaṃ tiracchāna-
bhūtaṃ mātaraṃ pitaraṃ vā sandhāya vuttaṃ.

373. eko tippaṃ nidahanto¹⁰¹⁹ vana-gumbe visajjayi,
tassa sā pitaraṃ vijjhe taṃ khaṇaṃ janako mari,
na phussānantaraṃ kammaṃ vipaccitvā na dhāraye.

[373.] *eko puggalo tippaṃ sattiṃ nidahanto vana-gumbe sattiṃ vijjayi. sā satti tassa*
puggalassa pitaraṃ vana-gumbe nippannaṃ vijjhe. taṃ khaṇaṃ tasmim khaṇe janako pitā
mari. so puggalo anantaraṃ kammaṃ na phussi kasmā vadhaka-cetanāya abhāvato ty
ādhippāyo.

374. eko ajo tamo-ṭhāne sayītvāna tato gami,
sayantaṃ manujaṃ tattha, hani pārājiko bhave.

[374.] “*eko ajo, la, hani pārājiko bhave*” ti ettha eko bhikkhu ajaṃ ¹⁰²⁰ekasmim
ṭhāne nippannaṃ upadhāreti “*rattiṃ āgantvā vadhissāmi*” ti. ajo tato aññattha gato.
athassa nippannokāse eko manusso paṇḍukāsāvaṃ pārupitvā nipanno hoti. so
bhikkhu rattibhāge āgantvā “*ajaṃ māremi*” ti. tattha sayantaṃ manussaṃ māreti,
“*imaṃ māremi*” ti cetanāya atthi-bhāvato manussa-ghāṭako va hoti, pārājikañ ca
āpajjati.

¹⁰¹⁵ Vin V 217, 28–29.

¹⁰¹⁶ Éd. (Vin V) hane ca.

¹⁰¹⁷ Éd. (Vin V) purisañ ca.

¹⁰¹⁸ Y^c la.

¹⁰¹⁹ C nidahantvā.

¹⁰²⁰ Sp II 444, 16–22 La VSS-ṭ reprend ce passage mais en substituant le *manussa* aux *mātara*, *pitara*, et *Arahant*: *yo hi eḷakaṃ ekasmim ṭhāne nippannaṃ upadhāreti “rattiṃ āgantvā vadhissāmi” ti. eḷakassa ca nippannokāse tassa mātā vā pitā vā arahā vā paṇḍukāsāvaṃ pārupitvā nipanno hoti. so ratti-bhāge āgantvā “eḷakaṃ māremi” ti mātaraṃ vā pitaraṃ vā arahantaṃ vā māreti. “imaṃ vatthum māremi” ti cetanāya atthi-bhāvato ghāṭako ca hoti, ānantariya-kammañ ca phusati, pārājikañ ca āpajjati.*

¹⁰²¹purimaṃ hi abhisandha-cittaṃ appamānaṃ, ten' attha-siddhiyā abhāvato,
vadhaka-cittaṃ pana tadārammaṇaṃ ca jīvit'-indriyaṃ pamāṇaṃ ti daṭṭhabbaṃ.

375. cora-saññāya janakaṃ tamo-ṭhāna-gataṃ hani,
so phussānantaraṃ kammaṃ vipaccitvāna dhāraye.

[375.] "*cora-saññāya janakan*" ti etth' āpi es' eva nayo.

376. ekā itthī suni-rūpena taṃ hani vadha-cetasā,
ce sā manussa-rūpena matā bhava parājiko.

[376.] *ekā itthī suni-rūpena* sunakhi-vesena vicarati. bhikkhu *vadha-cetasā taṃ hani sā manussa-rūpena ce matā* hoti so bhikkhu *pārājiko bhava* ti yojanā.

377. eko gantvā vadhatthāya bhikkhu tattha gataṃ satthaṃ,
ukkipitvā mā 'gacchā ti vadanto bhikkhu taṃ hani,
na ce vadha-citto hoti, na so hoti parājiko.

[377.] *eko* coro bhikkhu *vadhatthāya gantvā, bhikkhu satthaṃ ukkipitvā mā āgaccha iti. tattha gataṃ coraṃ vadanto taṃ anādayitvā āgataṃ hani.* so mato. *bhikkhu vadha-citto ce na hoti* kevalaṃ nisedhanatthāya pahari, *so bhikkhu pārājiko na hoti.* sace vadhaka-citto pahari pārājiko ty ādhippāyo.

378. ¹⁰²²gāme āpajji nāraññe, araññe tu na gāmake,
gāme c'eva araññe ca, āpajji nobhayattha ca.

[378.] ¹⁰²³gāma-catukke antara-ghara-paṭisaṃyuttaṃ sekhya-paññattim
gāme āpajjati nāma¹⁰²⁴ no araññe¹⁰²⁵. arañña¹⁰²⁶-bhikkhunī aruṇaṃ

¹⁰²¹ Présent à de nombreuses reprises dans les sous-commentaires, par exemple Sp-ṭ 102, 14–16.

¹⁰²² Cf. Vin V 127, 20–21. *atth'āpatti gāme āpajjati no araññe... a. ā. n' eva gāme āpajjati no araññe..*

¹⁰²³ Sp VII 1333, 10–13.

uṭṭhāpayamānā araññe āpajjati no gāme. musāvādādiṃ gāme c' eva
āpajjati araññe ca, asādharaṇaṃ na katthaci.

379. ¹⁰²⁷anto-sīmāya āpajji bahi-sīmāya no pana,
bahi-sīmāya āpajji anto-sīmāya no pana.

380. anto bahi ca sīmāya āpajjati anādarō,
n' eva anto na ca bahi āpajjati kadāci pī.

[379.-380.] ¹⁰²⁸anto-sīmādi-catukke āgantuko āgantukavattaṃ adassetvā
sachattapāhano vihāraṃ pavisanto upacāra-sīmaṃ okkanta-matto va āpajjati. so anto
sīmāya āpajjati nāma no bahi-sīmāya.

gamiko dārubhaṇḍa-paṭisāmanādi gamika-vattaṃ apuratvā pakkamanto upacāra-
sīmaṃ atikkanta-matto 'va āpajjati. so bahi-sīmāya āpajjati nāma no anto-sīmāya.

musāvādiṃ anto-sīmāya c' eva āpajjati bahi-sīmāya.

c' asādharaṇaṃ na katthaci.

381. ¹⁰²⁹ādiyanto va garukaṃ lahukaṃ tu payojayaṃ,
ādiyanto va lahukaṃ garukaṃ tu payojayaṃ.

382. ādiyanto pi garukaṃ payojento pi āpajji,
ādiyanto pi¹⁰³⁰ lahukaṃ payojento pi āpajji.

¹⁰²⁴ Ne figure pas dans l'éd. (Sp VII).

¹⁰²⁵ Y^c nāraññe.

¹⁰²⁶ Ne figure pas dans l'éd. (Sp VII). Pc^c araññe.

¹⁰²⁷ Cf. Vin V 127, 18–19. *atth'āpatti anto-sīmāya āpajjati no bahi-sīmāya.... a. ā. n' eva anto-sīmāya āpajjati no bahi-sīmāya.*

¹⁰²⁸ Cf. Sp VII 1326, 34, 1327, 3. La VSS-ṭ suit le texte en y ajoutant d'autres considérations.

¹⁰²⁹ Cf. Vin V 127, 1–4. *atthi ādiyanto garukaṃ āpattiṃ āpajjati payojento lahukaṃ, atthi ādiyanto lahukaṃ āp. āp. payojento garukaṃ, atthi ādiyanto pi payojento pi garukaṃ āp. āp., atthi ād. pi pay. pi lahukaṃ āp. āpajjati.*

¹⁰³⁰ Tous les manuscrits indiquent *ca*, à l'exception de Cha (*va*) et P (*pi*). Nous retenons cette dernière qui correspond le mieux à l'équilibre de la strophe qui fait balancer *pi* et *pi*.

[381.-382.] ¹⁰³¹ādiyanta-catukke pādaṃ vā atireka-pādaṃ vā sahatthā ādiyanto garukaṃ āpajjati. “ūnakaṃ pādaṃ gaṇhāhī” ti āṇattiyā aññaṃ payojento lahukaṃ āpajjati.

ūnakaṃ pādaṃ sahatthā ādiyanto lahukaṃ āpajjati.

“pādaṃ vā atireka-pādaṃ vā gaṇhāhī” ti āṇattiyā aññaṃ payojento garukaṃ āpajjati.

iminā va nayan’ eva¹⁰³² sesa-pada-dvayaṃ veditabbaṃ.

383. ¹⁰³³kammena āpajjitvāna, akammena tu vuṭṭhito,
akammen’ āpajjitvāna, kammena pana vuṭṭhito.

384. kammen’ evāpajjitvāna¹⁰³⁴, kammen’ eva pavuṭṭhito,
akammen’ āpajjitvāna, akammen’ eva vuṭṭhito.

[383.-384.] ¹⁰³⁵kamma-catukke pāpikāya ditṭhiyā appaṇissagg’ āpattim
kammena āpajjati, desento akammena vuṭṭhāti.

sukka-visatṭhi-ādikaṃ akammena āpajjati, parivāsādinā kammena vuṭṭhāti.

samanubhāsaṇaṃ kammen’ eva āpajjati, kammena¹⁰³⁶ vuṭṭhāti.

sesaṃ musāvādādi¹⁰³⁷ akammena āpajjati, desento¹⁰³⁸ akammen’ eva¹⁰³⁹ vuṭṭhāti.

385. sammukhā āpajjitvāna, parammukhā tu vuṭṭhito,
parammukh’ āpajjitvāna, sammukhā pana vuṭṭhito.

386. sammukhā cāpajjitvāna¹⁰⁴⁰, sammukhā yeva vuṭṭhito,
parammukhāpajjitvāna, parammukhā va vuṭṭhito.

¹⁰³¹ Sp VII 1332, 2–5.

¹⁰³² *nayan’ eva* est *nayena* dans Ph^c et Pc^c.

¹⁰³³ Cf. Vin V 124, 33–35. *atth’ āpatti kāyena āpajjati vācāya vuṭṭhāti...* *vācāya, kāyena...* *kāyena, kāyena...* *vācāya āpajjati vācāya vuṭṭhāti.*

¹⁰³⁴ Le vers est *kammena v-āpajjitvānā* dans C.

¹⁰³⁵ Sp VII 1329, 31–35.

¹⁰³⁶ Ph^c et Pc^c kammen’ eva.

¹⁰³⁷ Ne figure pas dans l’éd. (Sp VII).

¹⁰³⁸ Ne figure pas dans l’éd. (Sp VII).

¹⁰³⁹ Éd. (Sp VII) akammena.

¹⁰⁴⁰ C āpajjitvāna.

[385.-386.] ¹⁰⁴¹sammukhādi¹⁰⁴²-catukke pāpikāya diṭṭhiyā appaṇinissagg’
āpattiṃ saṅgha-sammukhā¹⁰⁴³ āpajjati, vuṭṭhāna-kāle pana saṅghena kiccaṃ natthī ti
parammukhā vuṭṭhāti.

sukka¹⁰⁴⁴-visatṭhādikaṃ parammukhā āpajjati, saṅgha-sammukhā vuṭṭhāti.

samanubhāsanam saṅgha-sammukhā eva āpajjati, saṅgha-sammukhā va vuṭṭhāti.

sesaṃ musāvādādi¹⁰⁴⁵ parammukhā eva¹⁰⁴⁶ āpajjati, parammukhā va vuṭṭhāti.

387. ¹⁰⁴⁷acittako va āpajji sacittako tu vuṭṭhito,
sacittako va āpajji acittako tu vuṭṭhito.

388. acittako ca āpajji acittako ca vuṭṭhito,
sacittako ca āpajji sacittako ca vuṭṭhito.

[387.-388.] acittakādi-catukke, ¹⁰⁴⁸acittakāpattiṃ acittako āpajjati nāma,
pacchā desento sacittako vuṭṭhāti.

sacittakopattiṃ¹⁰⁴⁹ sacittako āpajjati nāma. tiṇavatthāraka-samatha¹⁰⁵⁰-ṭṭhāne va¹⁰⁵¹
sayanto acittako vuṭṭhāti.

sesa-pada-dvayaṃ pi vuttānusārena va¹⁰⁵² veditabbam.

389. ¹⁰⁵³pasutto āpajjitvāna, paṭibuddho va vuṭṭhito,
paṭibuddh’ āpajjitvāna, pasutto pana vuṭṭhito.

¹⁰⁴¹ Sp VII 1330, 4–11.

¹⁰⁴² Ne figure pas dans l’éd. (Sp VII).

¹⁰⁴³ Éd. (Sp VII) saṅghassa sammukhā. Idem par la suite.

¹⁰⁴⁴ Ne figure pas dans l’éd. (Sp VII).

¹⁰⁴⁵ Éd. (Sp VII) sampajāna-musāvādādi-bhedam.

¹⁰⁴⁶ Éd. (Sp VII) va.

¹⁰⁴⁷ Cf. Vin V 125, 2–4. *att’ āpatti acittako āpajjati sacittako vuṭṭhāti... sacittako, acittako... acittako, acittako... sacittako āpajjati sacittako vuṭṭhāti.*

¹⁰⁴⁸ Sp VII 1329, 21–24.

¹⁰⁴⁹ Éd. (Sp VII) et Pc^c sacittakāpattiṃ.

¹⁰⁵⁰ Ne figure pas dans l’éd. (Sp VII).

¹⁰⁵¹ Uniquement dans Ph^c.

¹⁰⁵² Éd. (Sp VII) et Pc^c vuttānusāren’ eva.

¹⁰⁵³ Cf. Vin V 124, 36–125, 2. *atth’ āpatti pasutto āpajjati paṭibuddho vuṭṭhāti... paṭibuddho, pasutto... pasutto, pasutto... paṭibuddho āpajjati paṭibuddho vuṭṭhāti.*

390. pasutto āpajjitvāna, pasutto pī ca vuṭṭhito,
paṭibuddhāpajjitvāna, paṭibuddho va vuṭṭhito.

[389.-390.] pasuttādi-catukke ¹⁰⁵⁴saṅghika-mañcassa attano paccattharaṇena
anattarito kāya-phussane loma-gaṇanāya āpajjitabbāpattiṃ sahaseyyāpattiṃ¹⁰⁵⁵ ca
pasutto āpajjati, pabujjhitvā pana āpanna-bhāvaṃ ñātvā desento paṭibuddho
vuṭṭhāti. jāgaranto āpajjitvā pana tiṇavatthāraka-samatha-tṭhāne sayanto
paṭibuddho āpajjati pasutto vuṭṭhāti nāma.

sesa¹⁰⁵⁶-pada-dvayaṃ pi vuttānusāren' eva veditabbaṃ.

391. ¹⁰⁵⁷kāyena āpajjitvāna vācāya pana vuṭṭhito,
vācāya āpajjitvāna kāyena pana vuṭṭhito.

392. kāyen' evāpajjitvāna¹⁰⁵⁸, kāyen' eva ca vuṭṭhito,
vācāy' evāpajjitvāna, vācāy' eva ca vuṭṭhito.

[391.-392.] kāyādi-catukke ¹⁰⁵⁹kāya-dvārikaṃ āpattiṃ āpajjitvā pacchā desento
kāyena āpajjitvā vācāya vuṭṭhāti nāma.

vacī-dvārikaṃ āpajjitvā tiṇavatthārasamatha-tṭhāne vuṭṭhahanto vācāya āpajjitvā
kāyena vuṭṭhāti nāma.

kāya-dvārikaṃ āpajjitvā tiṇavatthārasamatha-tṭhāne vuṭṭhahanto kāyena āpajjitvā
kāyena vuṭṭhāti nāma.

vacī-dvārikaṃ āpajjitvā pacchā desento vācāyā āpajjitvā vācāya vuṭṭhāti nāma.

¹⁰⁵⁴ Cf. Sp VII 1329, 14–18.

¹⁰⁵⁵ Éd. (Sp VII) sahaṅgāseyyāpattiṃ.

¹⁰⁵⁶ Éd. (Sp VII) pacchima-.

¹⁰⁵⁷ Cf. Vin V 121, 17–21. *kāyena āpajjati, vācāya āpajjati, kāyena vācāya āpajjati. [...] kāyena vuṭṭhāti, vācāya vuṭṭhāti.*

¹⁰⁵⁸ *kāyen' evāpajjitvāna* est *kāyena v-āpajjitvāna* dans C et P.

¹⁰⁵⁹ Cf. Sp VII 1329, 9–14. *tato paresu kāya-dvārikaṃ kāyena āpajjati, desento vācāya vuṭṭhāti. vacī-dvārikaṃ vācāya āpajjati. tiṇavatthāratthārake kāyena vuṭṭhāti. kāya-dvārikaṃ kāyena āpajjati. taṃ eva tiṇavatthārake kāyena vuṭṭhāti nāma. vacī-dvārikaṃ vācāya āpajjati. taṃ eva desento vācāyā vuṭṭhāti.*

393. ¹⁰⁶⁰saka-vācāpajjitvāna, para-vācāya vuṭṭhito,
para-vācāpajjitvāna, saka-vācāya vuṭṭhito.

394. saka-vācāpajjitvāna, saka-vācāya vuṭṭhito,
para-vācāpajjitvāna, para-vācāya vuṭṭhito.

[393.–394.] ¹⁰⁶¹saka-vācādi-catukke vacī-dvārikam padaso-dhammādi-bhedam
āpattiṃ āpajjitvā, tiṇavatthāraka-samatha-ṭṭhānam gantvā¹⁰⁶² parassa kamma-vācāya
vuṭṭhahanto¹⁰⁶³, saka-vācāya āpajjitvā para-vācāya vuṭṭhāti nāma.

pāpikāya diṭṭhiyā appaṇinissagg’ āpattiṃ¹⁰⁶⁴ parassa kamma-vācāya āpajjitvā¹⁰⁶⁵
puggalassa santike desento *para-vācāya āpajjitvā* saka-vācāya vuṭṭhāti nāma.

vacī-dvārikam padaso-dhammādi-bhedam āpattiṃ āpajjitvā desetvā vuṭṭhahanto
saka-vācāya āpajjitvā saka-vācāya vuṭṭhāti nāma.

yāvataiyākam saṅghādisesam parassa kamma-vācāya āpajjitvā¹⁰⁶⁶ parassa parivāsa-
kamma-vācādihi vuṭṭhahanto para-vācāya āpajjitvā para-vācāya vuṭṭhāti nāma.

395. ¹⁰⁶⁷channam ativassati, vivaṭam nātivassati,
tasmā channam vivaretha, evan¹⁰⁶⁸ taṃ nātivassati.

[395.] ¹⁰⁶⁹“*channam ativassatī*” ti ādimhi geham tāva tiṇādīhi acchannam
ativassati¹⁰⁷⁰. idaṃ pana āpattisaṅkhātam geham channam ativassati ; mūlāpattiñ hi
chādento aññaṃ navam āpattiṃ āpajjati.

¹⁰⁶⁰ Cf. Vin V 124, 31–33. *atth’ āpatti saka-vācāya āpajjati para-vācāya vuṭṭhāti, atth’ āpatti para-vācāya āpajjati saka-vācāya vuṭṭhāti, a. ā. sak. āpajjati sak. vuṭṭhāti, a. ā. par. āpajjati par. vuṭṭhāti.*

¹⁰⁶¹ Cf. Sp VII 1328, 32–1329, 9. La VSS-ṭ suit parfaitement cet extrait en modifiant certaines tournures de phrases ainsi que les temps des verbes : *catukkesu saka-vācāya āpajjati para-vācāya vuṭṭhātīti vacī-dvārikam padaso-dhammādi-bhedam āpattiṃ āpajjitvā tiṇa-vatthārakasamatha-ṭṭhānam gato parassa kamma-vācāya vuṭṭhāti. para-vācāya āpajjati saka-vācāya vuṭṭhātīti pāpikāya diṭṭhiyā appaṇinissagge parassa kamma-vācāya āpajjati, puggalassa santike desento saka-vācāya vuṭṭhāti. saka-vācāya āpajjati saka-vācāya vuṭṭhāti ti vacī-dvārikam padaso-dhammādi-bhedam āpattiṃ saka-vācāya āpajjati, desetvā vuṭṭhahanto pi saka-vācāya vuṭṭhāti. para-vācāya āpajjati para-vācāya vuṭṭhātī ti yāvataiyākam saṅghādisesam parassa kamma-vācāya āpajjati, vuṭṭhahanto pi parassa parivāsa-kamma-vācādihi vuṭṭhāti’.*

¹⁰⁶² Éd. (Sp VII) gato.

¹⁰⁶³ Éd. (Sp VII) vuṭṭhāti.

¹⁰⁶⁴ Éd. (Sp VII) appaṇinissagge.

¹⁰⁶⁵ Éd. (Sp VII) āpajjati.

¹⁰⁶⁶ Éd. (Sp VII) āpajjati.

¹⁰⁶⁷ Vin V 149, 53–54 ; Th 447 ; Ud 56, 33–34 ; D 153, 1–2 ; Pj II 31, 21–22 ; etc..

¹⁰⁶⁸ Éd. (Nett) evam.

“*vivaṭaṃ nātivassatī*” ti gehaṃ tāva avivaṭaṃ succhannaṃ nātivassati. idaṃ pana āpatti-saṅkhātaṃ gehaṃ vivaṭaṃ nātivassati ; mūlāpattiṃ hi vivaranto desanā-gāminiṃ desetvā vuṭṭhāna-gāminito vuṭṭhahitvā suddhante paṭiṭṭhāti. āyati-saṃvaranto¹⁰⁷¹ añña-āpattiṃ¹⁰⁷² nāpajjati.

“*tasmā channaṃ vivarethā*” ti tena kāraṇena desanā-gāminiṃ desento vuṭṭhāna-gāminito ca vuṭṭhahanto channaṃ vivaretha.

“*evan taṃ nātivassatī*” ti evañ c’ etaṃ vivaṭaṃ nātivassatī ty attho.

396. Vinayo vara-rājā va Abhidhammo purohito,
Suttanto va mahā-macco tayo dissanti sāsane.

[396.] idāni Piṭaka-ttayassa kiccaṃ dassetuṃ “*Vinayo vara-rājā vā*” ty ādi vuttaṃ.

397. Vinayo kicca-gambhīro Abhidhammo sabhāvato,
Suttanto attha-gambhīro ime tayo sugambhirā.

398. ¹⁰⁷³app’ eva sasako koci paṭiṭṭheyya mahaṇṇave,
na koci catu-gambhīre tividhe Piṭakaṇṇave.

[398.] “*na koci catu gambhīre*” ti koci puggalo catu-gambhīre attha-dhamma-desanā-paṭivedha-saṅkhātehi catūhi gambhīre *tividhe Piṭakaṇṇave* Piṭaka-saṅkhāta-mahā-samudde, *na paṭiṭṭheyya* paṭiṭṭhaṃ na labheyya.

¹⁰⁶⁹ Sp VII 1353, 9–21.

¹⁰⁷⁰ La glose est *ādimhi pi es’ eva nayo. tattha channaṃ ativassatī ti gehaṃ tāva tiṇādīhi acchannaṃ ativassati* dans l’éd. (Sp VII).

¹⁰⁷¹ Éd. (Sp VII) āyatiṃ saṃvaranto.

¹⁰⁷² Éd. (Sp VII) aññaṃ āpattiṃ.

¹⁰⁷³ Cf. Vjb-ṭ 119. *appeva sasako koci, paṭiṭṭheyya mahaṇṇave*
na tv eva catu-gambhīre, duggāho vinayaṇṇave’ti.

399. “*pā*¹⁰⁷⁴ *pā ma cu pā*¹⁰⁷⁵” ti pañcavidhaṃ Vinaya-piṭakaṃ,
vaṇṇanā ’ssa *pa-du-ta-ca-pa-samantavhayā* kamā.

[399.] piṭaka-ttaya-sarūpaṃ dassetvā¹⁰⁷⁶ “*pā pā*” ty ādi vuttaṃ.

“*pā* Pārājikakaṇḍaṃ, *pā* Pācittiyaṃ, *ma* Mahāvaggo, *cu* Cuḷavaggo, *pa* Parivāro ce” ti
pañcavidhaṃ Vinaya-piṭakaṃ. *assa* pañcavidhassa Vinaya-piṭakassa *vaṇṇanā* atṭhakathā,
kamā kamena, *pa-du-ta-ca-pa-samantavhayā* paṭhama-dutiya-tatiya-catuttha-pañcama-
Samantapāsādika-nāmakā hoti.

400. “*saṃ vi dhā pu ka ya pā*¹⁰⁷⁷” ti sattavidhAbhidhammakam¹⁰⁷⁸,
“*a san*” ti vaṇṇanā dvinnam pañcannam sama-nāmakā.

[400.] “*saṃ* Saṅgiṇī¹⁰⁷⁹-pakaraṇam, *vi* Vibhaṅgo, *dhā* Dhātukathā, *pu*
Puggalapaññatti, *ka* Kathāvatthu, *ya* Yamakam, *pa* Paṭṭhānam” iti sattavidham
Abhidhamma-piṭakam. *dvinnam* Saṅgiṇī-Vibhaṅga-pakaraṇānam, *vaṇṇanā a saṃ*
“Atṭhasālini Sammohavinodanī” iti ñeyyā. *pañcannam* sesānam pakaraṇānam
vaṇṇanā, *sama-nāmakā* attanā samāna¹⁰⁸⁰-nāmakā ñeyyā.

401. sakalam pi tato sesam Suttanta-piṭakam matam,
evam piṭaka-bhedena Buddhassa vacanam matam.

[401.] *tato* Vinayābhidhamma-piṭaka-dvayato, *sesam sakalam pi* Buddha-
vacanam *Suttanta-piṭakam* nāma iti *matam* jānitabbaṃ.

¹⁰⁷⁴ B et Cha ā.

¹⁰⁷⁵ Tous les manuscrits écrivent *pī* excepté Cha qui mentionne *pā*. Nous gardons cette version qui rend mieux compte de l’abréviation de *Parivāro*.

¹⁰⁷⁶ Ph^c dassetum.

¹⁰⁷⁷ Tous les manuscrits écrivent *pī* excepté Cha qui mentionne *pā*. Nous gardons cette version qui rend mieux compte de l’abréviation de *Paṭṭhānam*.

¹⁰⁷⁸ Ph sattavidham abhidhammam.

¹⁰⁷⁹ Y^c et P^c Saṅgaṇī-

¹⁰⁸⁰ Ph^c sama-.

402. “*dī ma saṃ aṃ khū*” ti pañca-nikāyā viññunā matā,
“*su pa sā ma pā*¹⁰⁸¹” ti pañca-vaṇṇanāsaṃ yathākkamaṃ.

[402.] “*dī* Dīgha-nikāyo, *ma* Majjhima-nikāyo, *saṃ* Saṃyutta-nikāyo, *aṃ* Aṅguttara-nikāyo, *khū* Khuddaka-nikāyo” iti pañca-nikāyā viññunā matā. āsaṃ pañcannaṃ nikāyānaṃ yathākkamaṃ “*su* Sumaṅgalavilāsinī, *pa* Papañcasudanī, *sā* Sāratthapakāsinī, *ma* Manorathapūraṇī, *pa* Paramatthajotikā” iti pañcavidhā vaṇṇanā matā.

403. “*sī ma pā*” ti ti-vaggo so nikāyo Dīgha-nāmako,
“*mū ma ū*” ti ti-vaggo so nikāyo Majjhimo mato.

[403.] *dīgha-nāmako* so nikāyo “*sī* Sīlakkhandha-vaggo, *ma* Mahā-vaggo, *pā* Pāṭṭhiya-vaggo” iti ti-vaggo hoti.

so *Majjhimo* nikāyo “*mū* Mūllapaṇṇāsako¹⁰⁸², *ma* Majjhimapapaṇṇāsako, *u* Uparipaṇṇāsako” iti ti-vaggo mato.

404. “*sa ni kha sa mā*¹⁰⁸³” ti pañca-vaggo Saṃyutta-nāmako
“*e du ti ca pa cha sa a na da e*” ty Aṅguttaro pi-yo.

[404.] *Saṃyutta-nāmako* nikāyo “*sa* Sagāthā-vaggo, *ni* Nidāna-vaggo, *kha* Khandha-vaggo, *sa* Saḷāyatana-vaggo, *ma* Mahā-vaggo” iti pañca-vaggo hoti.

Aṅguttaro nikāyo “*e* Ekanipāto, *du* Dukanipāto, *ti* Tikanipāto, *ca* Catukkanipāto, *pa* Pañcakanipāto, *cha* Chakkanipāto, *sa* Sattanipāto, *a* Aṭṭhanipāto, *na* Navanipāto, *da* Dasanipāto, *e* Ekādasanipāto” iti pi-yo ekādasavidho hoti. “*pi-yo*” ti saṅketa-saṅkhyā.

¹⁰⁸¹ Tous les manuscrits écrivent *pī*. Nous gardons cette version qui rend mieux compte de l’abréviation de *Paramatthajotikā*.

¹⁰⁸² Y^c et Pp^c Mūlapapaṇṇāsako.

¹⁰⁸³ Tous les manuscrits écrivent *mī*. Nous gardons cette version qui rend mieux compte de l’abréviation de *Mahā-vaggo*.

405. *“khu dha u i su vi pe the the jā ni pa a bu ca vi
a”* iti sattarasa-ppabhedo Khuddaka-nāmako.

[405.] *Khuddaka-nāmako* nikāyo *“khu* Khuddakapāṭho, *dha* Dhammapadam, *u* Udānam, *i* Itivuttakam, *su* Suttanipāto, *vi* Vimānavatthu, *pe* Petavatthu, *the* Theragāthā, *the* Therīgāthā, *jā* Jātakam, *ni* Niddeso, *pa* Paṭisambhidāmaggo, *a* Apadānam, *bu* Buddhavaṃso, *ca* Cariyāpiṭakam, *vi* Vinaya-piṭakam, *a* Abhidhamma-piṭakam”

 iti sattarasa-ppabhedo hoti.

406. evaṃ nikāya-bhedena Buddhassa vacanam matam
“su ge ve gā u i jā a ve” ti navaṅgikam puna.

[406.] *“su* suttam, *ge* geyyam, *ve* veyyākaraṇam, *gā* gāthā, *u* udānam, *i* itivuttakam, *jā* jātakam, *a* abhūtadhammam, *ve* vedallam”

 iti puna navaṅgikam Buddha-vacanam matam.

407. anaññakaṅkhinā ’nūna-ravenānūna-kārinā,
’nūna-vāhā varā vuttā khandhā tipiṭake vare.

[407.] *“anaññakaṅkhinā”* ty ādi gāthāya attho dvatthaka-vaṇṇanā vutto.

408. *“catu-mā catu-phā nī”* ti nava-lokuttarā varā
svākkhātā¹⁰⁸⁴ muninā sabbe dhammā tato namāmi te.

[408.] evaṃ sampabhedam¹⁰⁸⁵ pariyatti-dhammam dassetvā idāni lokuttara-dhammam dassetuṃ *“catu-mā”* ty ādi vuttam.

catu-mā catturo¹⁰⁸⁶ maggā, *catu-phā* cattāri phalāni, *ni* nibbānam iti *varā* seṭṭhā lokuttara-dhammāni¹⁰⁸⁷ va honti, yasmā *sabbe dhammā* pariyatti-dhammā ca

¹⁰⁸⁴ P et Y et Cha et Pp svākhyātā.

¹⁰⁸⁵ Y^c sabbabhedam.

¹⁰⁸⁶ Y^c catturo.

lokuttara-dhammā ca ekantaniyyānikam katvā desitattā *muninā* Sammā-sambuddhena
svākhyātā suṭṭhu-akkhātā nāma *tato* tasmā kāraṇā *te* sabbe dhamme, ahaṃ *namāmi*.

409. ¹⁰⁸⁸vippakiṇṇaka-vividha-naye
saṅkiṇṇa-lakkhaṇa-dhārassa sāsane,
sumati-mati-vaḍḍhanattham mayā¹⁰⁸⁹,
kathito pakiṇṇaka-nayo ayam.

[409.] *ayam* “dī-ko-ādi-ka-go-ante” ty ādiko *pakiṇṇaka-nayo saṅkiṇṇa-lakkhaṇa-*
dhārassa sakala-sarīre vipakiṇṇakam dvattiṃsa-mahā-purisa-lakkhaṇa-dharassa
Sammā-sambuddhassa, *vipakiṇṇaka-vividha-naye sāsane pariyatti-sāsane, sumati-mati*
vaḍḍhanattham mayā kathito.

pakiṇṇakam ekūnavīsatiṃsam niṭṭhitam.

[Com.] pakiṇṇaka-vaṇṇanā niṭṭhitā.

¹⁰⁸⁷ Pp^c et Y^c -dhammānam.

¹⁰⁸⁸ Cf. Sadd 59, 19–22. *vippakiṇṇa-vividha-naye,*
saṅkiṇṇa-lakkhaṇa-dhara-vara-sāsane,
sumati-mati-vaḍḍhanattham,
kathito pakiṇṇaka-vinicchayo.

¹⁰⁸⁹ Uniquement dans Y.

[Envoi]

410. Ratanapañña-nāmena bhikkhunā vara-buddhinā¹⁰⁹⁰,
sotūnaṃ pāṭavatthāya Bajrasāratthasaṅgahaṃ¹⁰⁹¹
411. racitaṃ niṭṭhitaṃ tan tu hotu sādhu-janesu ve,
buddhi-visada-kāmesu kheḷa-vindaṃ¹⁰⁹² va pākaṭaṃ.
412. yaṃ imaṃ racayantena kusalam pacitam mayā,
tenāhaṃ yāva nibbānā¹⁰⁹³ tikkha-pañño bhava bhava.
413. saddhāya sīlena sutena cāgā
paññāya vaṇṇena sarena yutto
bālena pāpena vinā bhaveyyaṃ
dhīrena puññaena samāgameyyaṃ.
414. dhammena bhūṃ bhūpo pātu kāle devo pavassatu
sabbe pī dehino tena pappontu tividhaṃ sukhan ti.

¹⁰⁹⁰ Y -buddhimā.

¹⁰⁹¹ Seul Y fait référence au titre original bien qu'altéré (*vajrisāratthasaṅgahaṃ*).

¹⁰⁹² C khera-vindu. P khera-vindaṃ. Pp khera-vindaṃ. Y khera-bindhu. Cha khera-vinda.

¹⁰⁹³ P nibbānaṃ.

[Colophon VSS]

iti bhaddanta-siri-Ratanapañño ti garu¹⁰⁹⁴-gahita-nāmadheyyena sa-para-
hitesinā karuṇā-sañcodita-hadayena sukhuma-ñāṇa-sañcārinā Mahāvanārāma-vāsinā
mahā-therena viracitaṃ¹⁰⁹⁵ Vajirasāratthasaṅgahaṃ nāma pakaraṇaṃ.

Sammā-sambuddha-parinibbāna-vassato aṭṭhasattati-vassādhike¹⁰⁹⁶ dvi-sahass' ime
vasse chanavutādhika¹⁰⁹⁷-aṭṭhasata-sakka-rāje sambhūte¹⁰⁹⁸ turaṅga-vasse Visākha-
māsassa kāla-pakkhe pañcamī-tithiyaṃ¹⁰⁹⁹ sora¹¹⁰⁰-vāre pariniṭṭhitan ti.

Dans les différentes versions manuscrites ont trouve à la suite du colophon des
ajouts de la part des copistes :

– Dans B :

vissaṭṭho mañju viññeyyo savanīyāvisāriṇī,
vaggu gambhīra-ninnād' icc' evam aṭṭhaṅgiko saro.

– Dans Cha :

nibbāna-paccayo hontu. mahā-bajira-paññā bhikkhu (*illisible*) brah sāsana.

– Dans P :

¹¹⁰¹Vajirena bhikkhunā likhito va, dhammo ayaṃ iminā likhita-puññaena atthāya
hitāya Buddha-sāsanass' eva nibbāna-paccayo hotu.

¹¹⁰²ye ca Buddhā atitā ca,

¹⁰⁹⁴ B et C garūhi.

¹⁰⁹⁵ Cha et Pp racitaṃ.

¹⁰⁹⁶ P et Y et Cha -dhikā.

¹⁰⁹⁷ P et Ph et Cha et Pp channavuttādhika-.

¹⁰⁹⁸ Y sambhutena.

¹⁰⁹⁹ Y pañcamiyaṃ.

¹¹⁰⁰ Y sori-.

¹¹⁰¹ Cette section est uniquement dans P.

ye ca Buddhā anāgatā,
paccuppannā [ca ye Buddhā, ahaṃ vandāmi sabbadā].

– Dans Ph :

Vajjirasāttḥasaṅgaha-pakaraṇaṃ niṭṭhitam, la.

– Dans Pp : *aucun*.

– Dans Y :

kata-puññānūbhavena satā (*i. e.* pour sadā) sametu saṃsato
dasa-pāramiyo pūriṃ buddho hutvā vasaṃ labhe.

vinaya-dharena atidhamma-dharena (*i. e.* pour abhidhamma-dharena) parisuddhi-
sīlācāra-sampannāgatena Dhammajoti-nāmena mahā-therena bhikkhunā ayaṃ
Vajrisāratḥasaṅgahassa (*i. e.* pour Vajjirasāratḥasaṅgahassa) attho racito. ekasattati-
adhika-dvisata-dvisahassa sāsane atikkante ekūnanavuti-adhika-ekasahassa
sakkārāje adra-māsassa (*i. e.* pour bhadrā-māsassa) sukkha-pakkhe aṭṭhami-diṭṭhiyaṃ
(*i. e.* pour tithiyaṃ) sokra-divase samatto. Vajjirasāratḥasaṅgaha-pāṭṭh niṭṭhitam.

(Indication en birman) nibbāna paccayo hotu.

¹¹⁰² Ces vers appartiennent à une formule d'hommage au Buddha que l'on peut trouver à divers endroits : *Buddhagaṇavandanā*, etc.

[Colophon de la VSS-*t*]

iti sabbathā Bajrasaratthasaṅgaha¹¹⁰³-vaṇṇanā samattā.

Dans les différentes versions manuscrites ont trouve à la suite du colophon des ajouts de la part des copistes :

– Dans P^c :

siri-bhaddanta-Sīlapañño ti garūhi¹¹⁰⁴ gahita-nāmadheyyena bhikkhunā ayaṃ Bajrasāratthagaṇṭha-ṭikā likkhitā tassa santakā niṭṭhitā.

¹¹⁰⁵iminā lekkha-puññaena ¹¹⁰⁶yattha yattha bhava jāto
puriso homi 'nāgate dhārento Piṭaka-tayaṃ,
Dhammajotena bhikkhunā likkhito va, ayaṃ dhammo
hitāya Buddha-sāsane nibbānass' eva paccayo hotu.

¹¹⁰⁷kusalā dhammā akusalā dhammā abyākatā dhammā,
sukhāya vedanāya sampayuttā dhammā, dukkhāya vedanāya [...].

– Dans Ph^c :

Vajirakhandha-pakaraṇa-ṭikā samattā.

– Dans Y^c :

Vajirakhandhana-pakaraṇa-ṭikā. (Indication en birman).

¹¹⁰³ Y^c vajirasārattha-.

¹¹⁰⁴ P^c garu.

¹¹⁰⁵ Cette strophe est composée de phrases ou d'éléments 'types' présents dans les colophons, ils ne sont pas des créations de notre copiste. Par exemple, on peut lire *iminā lekkha-puññaena puriso homi...* dans un manuscrit cinghalais du *Puggalapaññatti-aṭṭhakathā* (Jayawikrama (1972–73 : 151). Ou encore *yattha yattha bhava jāto puriso homi paṇḍito, [...]* dans le colophon d'un manuscrit birman du *Bikkhunūpātimokkha* (ms. 755) Peters (2000 : 24). Également dans le colophon birman du *Lokadippakasara* on peut lire *yatha yatha bhava puriso homi [...]* (JPTS, 1896 : 43, no. 134).

¹¹⁰⁶ On peut trouver cette formule *bhava jāto puriso homi paṇḍito [...]* dans ms. 755. Également dans le colophon birman du *Lokadippakasara* on peut lire *yatha yatha bhava puriso homi [...]* (JPTS, 1896 : 43, no. 134).

¹¹⁰⁷ Dhs 1, 4–6.

– Dans Pp^c :

(Ilisible)sāratthasaṅgaha-samattā.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Le Dhamma par le jeu d'esprit et de la langue :
le *Vajirasāratthasaṅgaha*, texte pāli du Nord de la Thaïlande (XVI^e siècle).
Volume II. Traduction

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : HISTOIRE DES RELIGIONS ET ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE

Soutenue par :
Javier SCHNAKE
le 15 juin 2018

Dirigée par :
Nalini BALBIR

COMPOSITION DU JURY :

M. Michel ANTELME

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

Rapporteur

M. Oskar von HINÜBER

Université de Freiburg (Allemagne)

Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres

Rapporteur

M. François LAGIRARDE

École Française d'Extrême-Orient

Président

M. Peter SKILLING

École Française d'Extrême-Orient

Examineur

M. Chanwit TUDKEAO

Université de Chulalongkorn (Thaïlande)

Examineur



École Pratique
des Hautes Études



Table des matières

Prologue.....	3
Chapitre 1. Abréviation par le début.....	8
Chapitre 2. Abréviation par la fin	26
Chapitre 3. Abréviation par le début et la fin.....	29
Chapitre 4. Qui s'associe vers le centre	40
Chapitre 5. Les syllabes à l'envers	43
Chapitre 6. Le mot collé.....	45
Chapitre 7. Double sens.....	47
Chapitre 8. Le nombre désigné par un terme conventionnel	58
Chapitre 9. Le nombre par les lettres.....	60
Chapitre 10. Les polysémies	66
Chapitre 11. La réponse en début de <i>pāda</i>	73
Chapitre 12. La réponse dans le <i>pāda</i> du milieu.....	75
Chapitre 13. La réponse dans le <i>pāda</i> final.....	77
Chapitre 14. La réponse est identique à la question.....	80
Chapitre 15. Le sens lié au son	84
Chapitre 16. Le sens du mot caché.....	85
Chapitre 17. Énigmes	88
Chapitre 18. <i>yamaka</i>	106
Chapitre 19. <i>Varia</i>	119
Envoi	241
Colophon du VSS	242
Colophon de la VSS-ṭ.....	244

[Prologue]

Hommage au Bienheureux, l'Arahant, le Parfait Éveillé !

[Com.] Qu'on rende hommage !

Je me prosterne devant l'Éveillé à l'intelligence qui est comme le diamant,
Devant le Dhamma qui a été bien exposé par lui,
Et devant le Saṅgha qui est son propre fils,
Puissé-je demeurer dans le bien être !

1. Je me prosterne devant le Buddha, le pur, estimé des purs,
Devant le Dhamma enseigné par le Buddha, le noble Dhamma reçu,
Devant le Saṅgha, le noble Saṅgha.

[1.] *Je le vénérable du nom de Siri Ratanapañña me prosterne devant je m'incline devant le Buddha le Parfait Éveillé, le pur celui qui a supprimé l'attachement, etc., les impuretés, les afflictions, estimé des purs par les hommes bons, je me prosterne devant je m'incline devant le Dhamma enseigné les neuf Dhamma supra-mondains étudiés dans les textes sacrés par le Buddha par le Parfait Éveillé, le noble Dhamma la meilleure doctrine qu'est le chemin et le fruit vers le Nibbāna reçu obtenu, je me prosterne devant je m'incline devant le Saṅgha l'assemblée des huit nobles individualités, le noble Saṅgha le meilleur qui est composé des Khattiya, Brahmanes, etc.*

2. Je rends hommage avec respect à la triade
Qui commence par *bu* et finit par *gha*,
Avec les trois *kā vā mā*.
En vertu de ses pouvoirs,
Puissé-je demeurer dans le bien être pour toujours !

[2.] *Moi, après avoir manifesté du respect je rends hommage à je salue la triade qui commence par bu et finit par gha les trois joyaux qui commencent par 'bu' et dont la fin est 'gha', avec les trois kā vā mā avec les trois portes appelées corps (kāya) parole (vācana) esprit (māna). En vertu de ses pouvoirs des trois joyaux, par l'acte même de leur rendre hommage, puisse-je demeurer dans le bien-être pour toujours !*

3. Après avoir extrait l'essence du cœur de l'océan
Que sont les autres œuvres,
En m'appuyant sur l'opinion excellente
Des lions que sont les anciens maîtres,
4. Je vais exposer en résumé le *Recueil dont l'essence est de diamant*
Pour rendre profonde l'intelligence des auditeurs,
Relativement aux sens qui se trouvent dans différentes abréviations subtiles.
5. Qu'ils lui prêtent bien attention, bienveillants,
Exempts de reproches,
Ceux qui désirent une intelligence limpide !

[3.-5.] *Après avoir extrait après avoir emprunté les compositions élaborées par les vieux maîtres grâce à la maîtrise des règles l'essence un type de composition pourvue d'essence du cœur de l'océan que sont les autres œuvres du ventre de l'océan que sont les nombreuses et différentes œuvres, en m'appuyant en prenant appui sur l'opinion excellente des lions que sont les anciens maîtres, je vais exposer en résumé le Recueil*

dont l'essence est de diamant l'œuvre, la compilation, un type de composition, dont l'essence est pareille à la substance du diamant pour rendre profonde l'intelligence pour produire une connaissance profonde des auditeurs des personnes, relativement aux sens qui se trouvent dans différentes abréviations subtiles. Qu'ils lui le Recueil dont l'essence est de diamant exposé par moi prêtent bien attention qu'ils l'écoutent ou qu'ils l'examinent, bienveillants les hommes bons, exempts de reproches exempts de blâme, ceux qui désirent une intelligence limpide ! ceux qui désirent l'acuité de l'intelligence !

6. 1. Les abréviations par le début, 2. par la fin,
3. par les deux, 4. et qui s'associent vers le centre,
5. les syllabes à l'envers, 6. le mot collé, et 7. celui à deux sens,
 7. 8. le nombre désigné par une notion conventionnelle,
9. le nombre lié aux lettres, 10. les polysémies,
11. la réponse en tête de vers, 12. en milieu de vers,
13. et celle en fin de vers,
 8. 14. la réponse identique à la question, 15. le sens lié au son,
16. le sens du mot est caché, 17. l'énigme,
18. les yamaka, et 19. les varia.
- Telle est la table des matières.

[6.–8.] « *Les abréviations par le début et par la fin les abréviations par le début et les abréviations par la fin, les abréviations par les deux, qui s'associent vers le centre, les syllabes à l'envers, le mot collé, et celui à deux sens, le nombre désigné par une notion conventionnelle, le nombre lié aux lettres, les polysémies, la réponse en tête de vers, en milieu de vers, en fin de vers, de même que la réponse identique à la question, le sens lié au son, le sens du mot est caché, l'énigme, les yamaka, ainsi que les varia* » telle est la table des matières qui a été formulée et qui a dix-neuf sections.

Voici le sens de ces formules : « là où on a effectué l'abréviation, la syllabe est abrégée au début de la composition » telle est la composition [avec] *l'abréviation par le début*. « Là où on a effectué l'abréviation, la syllabe est abrégée à la fin de la composition » telle est *l'abréviation par la fin*. « Là où sont effectuées les abréviations, les syllabes sont abrégées au début et à la fin » telle est *l'abréviation par le début et par la fin*. « Là où les syllabes initiale et finale d'un vers, et les syllabes immédiatement après sont associées vers le centre ; elles sont combinées, jointes par l'union les unes aux autres vers le milieu du vers » telle est *qui s'associe vers le centre*. « Là où la syllabe est récitée dans le sens contraire » telles sont *les syllabes à l'envers*. « Là où les syllabes sont combinées les unes aux autres elles sont collées » tel est *le mot collé*. « Ce qui a deux sens convenus comme sens par le mot et sens par les chiffres » tel est *le double sens*. « Là où les chiffres sont désignés, caractérisés par une notion conventionnelle familière dans le monde, notion dans le monde tels que Sineru, océan, etc. » tel est *le nombre désigné par une notion conventionnelle*. « Là où les chiffres sont écrits avec les caractères que sont les syllabes selon la règle formulée dans l'œuvre qu'est le Saddabindu,

Les neuf chiffres sont dits en commençant par *ka*, par *ta* et par *ya*

Cinq chiffres commencent par *pa*, les voyelles, le *ña*, le *na* sont le zéro »

tel est *le nombre lié aux lettres*. « Là où un seul terme est coalescent, il associe différents sens selon la formulation » telles sont *les polysémies*. « Ce qui a la réponse (visajjanam) positionnée en tête de vers » telle est *la réponse en tête de vers*. « Ce qui a la réponse positionnée en milieu de vers » telle est *la réponse en milieu de vers*. « Ce qui a la réponse positionnée en fin de vers » telle est *la réponse en fin de vers*. « Là où la réponse est identique (*sadisam*) à la question » telle est *la réponse identique à la question*. « Le sens est assurément dans le son » tel est *le sens lié au son*. « Là où le sens du mot est inconnu et collé, il est caché par la jonction euphonique qui joint les mots » tel est *le sens du mot est caché*. « Il fait deviner, il rit de, il fait l'amusement, de ceux fiers de leur dextérité, à la sagesse très claire, pour détruire leur vanité » telle est *la devinette*, c'est une composition comme dans :

« Lorsque le maître est allé de sa propre maison
Vers sa seconde demeure,
Par l'étude, etc., nous pourrions atteindre le bonheur certainement.
Le temps dévore tous les êtres, même lui-même,
L'être qui dévore le temps, il a cuisiné le cuisinier des êtres ».

« Là où les syllabes de mots sont par paire selon la même sonorité, en double » tel est *le yamaka*, quoi comme composition ? Comme « tous les gens vertueux et non-vertueux ». « Là où les divers arrangements ont des sens multiples, éparses » tels sont *les varias* la composition a différents arrangements, sens et formulations qui sont dispersés.

Ceci est *la table des matières* l'analyse des vers.

[Chapitre 1. Abréviation par le début]

9. Là où le meilleur des poètes, habile à composer
Montre précisément la syllabe initiale,
Le connaisseur en composition parle
D'« abréviation par le début ».

[9.] Ici, il est dit « [...] *précisément la syllabe initiale* » pour exposer la règle :

Là où dans la composition le meilleur des poètes, habile à composer compétent dans la composition *montre précisément la syllabe initiale* précisément la syllabe qui se situe au début au moyen de l'abréviation, *le connaisseur en composition* le lettré qui connaît les caractéristiques de la composition *parle d'« abréviation par le début »*.

10. *bu dha sam* est une chose auspiciouse en ce monde,
Il produit la destruction de la souffrance, il est excellent.
Si tu souhaites le bonheur,
Prends refuge dans l'excellent *bu dha sam*.

[10.] Il est dit « *bu dha sam* » pour exposer ce qui est splendide. Voici le sens :

bu dha sam les joyaux que sont le Buddha, le Dhamma, le Saṅgha *est une chose auspiciouse* il est de nature auspiciouse *il est excellent* il est le meilleur *en ce monde* dans le monde entier, *il produit la destruction de la souffrance* il produit la destruction de la souffrance qu'est l'enfer Apāya etc., pour ceux qui prennent les trois refuges, le divin. *Si tu souhaites le bonheur toi, prends (gacchāhi) [refuge dans l'excellent] bu dha sam* on se réfugie dans les joyaux que sont le Buddha, le Dhamma, le Saṅgha.

11. Le Buddha est auspicienx, il est l'Éveillé,
Le plus grand de tous les êtres humains.
En allant vers l'auspicienx Buddha,
On est libéré de toute la souffrance.

12. Le Dhamma est auspicienx,
Il est profond, difficile à voir, subtil.
En allant vers l'auspicienx Dhamma,
On est délivré de toute la souffrance.

13. Le Saṅgha est auspicienx,
Il est digne de dons, incomparable.
En allant vers l'auspicienx Saṅgha,
On est délivré de toute la souffrance.

[11.–13.] Le sens des propos formulées dans « *le Buddha est auspicienx [...]* » est bien connu.

14. Les syllabes « *bu dha saṃ* » abrégées par le début
Ont été composées par moi,
Allons toujours vers cet auspicienx et excellent refuge.

[14.] Les syllabes « *bu dha saṃ* » les syllabes que sont « *bu dha saṃ* », abrégées par le début la composition est caractérisée par la syllabe initiale, ont été composées par moi, allons vers prenons cet auspicienx de nature auspicieuse et excellent refuge les trois joyaux que sont le Buddha etc.

15. Celui qui apprend par cœur les dix syllabes

a saṃ vi su lo a pu sa bu bha,

Par l'esprit il a obtenu le bonheur.

[15.] *Celui qui l'individu ou le maître de maison ou bien le renonçant apprend par cœur les dix syllabes que sont « a saṃ vi su lo a pu sa bu bha », par l'esprit il est familier il l'individu a obtenu le bonheur les dix mots qui commencent par « l'Arahant, le Parfait Éveillé [...] » ont été appris par cœur et bien entonnés par l'individu, leur sens a été rendu clair pour l'esprit. En conséquence, par la remémoration continue de tous les éléments de la formule, il a obtenu le bonheur dans cette existence et dans la suivante, ainsi que le bonheur qu'est le Nibbāna. Tel est le sens.*

16. Celui qui s'adonnant à la pratique spirituelle,

A contrôlé les six portes que sont « *ca so ghā ji kā ma* »,

Il obtient ici et après les biens terrestres¹,

Les biens paradisiaques, le Nibbāna.

[16.] *Celui qui celui qui s'adonne à la pratique spirituelle s'adonnant à la pratique spirituelle, a contrôlé a bien protégé les six (cha) portes que sont « ca so ghā ji kā ma » à savoir : la porte de l'œil (cakkhu), les portes de l'oreille (sota), du nez (ghāna), du goût (jivhā), du corps (kāya), et la porte de l'esprit (mano), il lui obtient il acquiert sûrement ici et après dans ce monde et dans le monde suivant les biens terrestres, les biens paradisiaques, le Nibbāna l'accomplissement dans le monde des hommes et des dieux, la réalisation du Nibbāna².*

¹ Pour *go* = terre, cf. VSS-*ṭ* 57 et VSS 223.

² Ces trois réalisations, mentionnées par exemple à J I 105, 28–106, 2 et Dhp-a III 183, 1–4, sont les renaissances souhaitées dans une existence ultérieure (*manussa* et *deva*) afin d'être en condition de parvenir au Nibbāna, et le Nibbāna lui-même, par celui qui est en mesure de l'atteindre.

17. Celui en qui « *sa sī hi o su cā pa* » se trouveront rassemblées,
On dit de lui « qu'il n'est pas pauvre, sa vie n'est pas vaine ».

[17.] *Celui* pour l'individu *en qui* dans le cœur « *sa sī hi o su cā pa* » ils sont les sept trésors : les trésors que sont la confiance, la conduite morale, la pudeur, la crainte [de mal faire], l'écoute, la générosité, la sagesse *se trouveront rassemblées nobles de lui* de l'individu, *on dit* « *qu'il n'est pas pauvre, sa* de l'individu *vie n'est pas vaine* elle n'est pas futile ».

18. « *ca ha a ma i ga pa* » sont les sept trésors du souverain universel,
« *sa dha vi pī pa sa u* » sont les sept trésors de celui qui dépend de lui-même.

[18.] « *ca ha a ma i ga pa* » sont les sept trésors ils sont les sept trésors : le trésor qu'est la roue (*cakka*), les trésors que sont l'éléphant (*hatthi*), le cheval (*assa*), le joyau (*maṇi*), l'épouse (*itthi*), le maître de maison (*gahapati*), le conseiller (*parināyaka*) *du souverain universel* du monarque-à-la-roue.

De même, « *sa dha vi pī pa sa u* » sont les sept trésors les sept trésors sont : le facteur d'éveil qu'est l'attention (*sati*), les facteurs d'éveil que sont l'investigation et la recherche (*dhamma-vicaya*), l'énergie (*viriya*), la joie (*pīti*), la tranquillité (*passaddhi*), la concentration (*samādhi*), l'équanimité (*upekkhā*) *de celui qui dépend de lui-même* du Roi de la vertu, du monarque universel du parfait Dhamma, du Parfait Éveillé.

Pour quelle raison les trésors que sont la roue, etc. sont-ils appelés « trésors » ? Parce qu'ils sont hautement estimés et produisent la félicité, etc. En effet cela a été dit :

« Il est hautement estimé et de grande valeur,
Incomparable, sa compréhension est difficile à saisir,
Il est les sept nourritures parfaites,
C'est pourquoi on l'appelle « trésor ».

De la même manière les facteurs d'Éveil attention, etc., sont :

Il y a des similarités entre les trésors que sont les facteurs d'Éveil attention, etc., et les trésors que sont la roue, etc., qui doivent être connus ainsi : de même que le trésor qu'est la roue du monarque universel va en tête des trésors, de même le trésor qu'est le facteur d'Éveil attention va en tête de tous les phénomènes qui appartiennent aux quatre plans d'existences. Il est semblable au joyau qu'est la roue du monarque universel du fait qu'il va en tête.

De même que parmi les bijoux du monarque universel il y a le trésor qu'est l'éléphant, qui possède un grand corps, est très haut, large, vaste, de même le trésor qu'est le facteur d'Éveil investigation et recherche est également semblable au trésor qu'est l'éléphant : il possède un grand corps, est très haut, large, vaste.

De même que le trésor qu'est le cheval du monarque universel est rapide, léger, vif, de même le trésor qu'est le facteur d'Éveil énergie est rapide, léger, vif ; cette rapidité, légèreté, vivacité le rendent semblable au trésor qu'est le cheval.

De même que le trésor qu'est le joyau du monarque universel dissipe l'obscurité et révèle la lumière, de même le trésor qu'est le facteur d'Éveil joie dissipe l'obscurité que sont les impuretés par une conduite infaillible. Il dévoile la lumière du savoir grâce à la coproduction conditionnée etc. Il est semblable au trésor qu'est le joyau, parce qu'il dissipe l'obscurité et dévoile la lumière.

De même que le trésor qu'est la femme du monarque universel apaise les afflictions du corps et de l'esprit, calme la fièvre, de même le joyau qu'est le facteur d'Éveil tranquillité est ainsi semblable au trésor qu'est la femme : il apaise les afflictions du corps et de l'esprit, il calme la fièvre.

De même que le trésor qu'est le maître de maison du monarque universel a rassemblé [son] esprit sur un point après avoir mis fin à l'agitation en offrant des richesses au moment opportun, de même le joyau qu'est le

facteur d'Éveil concentration est ainsi semblable au trésor qu'est le maître de maison : après avoir mis fin comme souhaité à l'agitation en produisant une concentration totale etc., il rassemble l'esprit sur un point.

De même que le trésor qu'est le conseiller du monarque universel se préoccupe peu par l'accomplissement du devoir partout, de même le trésor qu'est le facteur d'Éveil équanimité est ainsi semblable au trésor qu'est le conseiller : après avoir libéré les pensées naissantes de la dépression et de l'agitation, [les] établissant dans une pratique équilibrée, il se préoccupe peu.

Tel est le sens qui a été énoncé dans le commentaire du Bojjhaṅgasamyutta.

19. Par nature *di sam* [sont rassemblées par] *pa*,
vā kaṃ [par] *sī*, *vā sa sa* [par] *sa*,
Après avoir détruit *lo* [au moyen de] *sa*,
do [au moyen] de *sī*, et *mo* [au moyen de] *pa*,
On parvient à l'Incréé.

[19.] On saisit la vue (*ditṭhi*) et la pensée (*samkappa*) grâce aux deux syllabes « *di* et *sam* ». On saisit les pratiques liées à la sagesse (*paññā*) grâce à « *pa* ». On saisit la parole (*vācā*), l'action (*kammanta*), le moyen d'existence (*ājīva*) grâce aux trois syllabes « *vā kaṃ ā* ». On saisit les pratiques liées à la conduite morale (*sīla*) grâce à « *sī* ». On saisit l'effort (*vāyāma*), l'attention (*sati*), la concentration (*samādhi*) grâce aux trois syllabes « *vā sa sā* ». On saisit les pratiques liées à la discipline mentale (*samādhi*) grâce à « *sa* ». Ils sont rassemblés (*samgahita*) par « *sam* ». Tel est le sens.

On désigne l'ensemble des pratiques et conduites liées à la discipline mentale (*samādhi*) et à la convoitise (*lobha*) par les deux syllabes « *sa-lo* » ; l'ensemble des pratiques et conduites liées à la conduite morale (*sīla*) et à l'aversion (*dosa*) par « *sī-do* » ; l'ensemble des pratiques et conduites liées à la sagesse (*paññā*) et à l'ignorance

(*moha*) par « *pa-mo* ». La croyance juste (*sammā-saddho*) doit être employée avec confiance aux excellents constituants du Chemin.

Voici le sens : La vue juste *dī* et la pensée juste *saṃ* sont réunies par l'ensemble des pratiques liées à la sagesse *pa* ; la parole juste *vā*, l'action juste *ka*, les moyens d'existence juste *ā* sont réunis par l'ensemble des pratiques liées à la conduite morale *sī* ; l'effort juste *vā*, l'attention juste *sa*, la concentration juste *sa* sont réunis par les pratiques liées à la discipline mentale *sa*.

Par nature l'individu après avoir détruit l'ensemble des conduites liées à la convoitise lo au moyen de l'ensemble des pratiques liées à la discipline mentale sa ; après avoir détruit l'ensemble des conduites liées à l'aversion do au moyen de l'ensemble des pratiques morales sī ; après avoir détruit l'ensemble des conduites liées à l'ignorance mo au moyen des pratiques liées à la sagesse pa, on parvient à l'incrédulé au Nibbāna.

20. *sa ka pī byā vi thī mi su u ku vi vi,*
Ennemis les uns des autres,
Les uns servant à éliminer,
Les autres qui doivent être éliminés.

[20.] Il est dit « *sa kā pī [...]* » en référence aux éléments que sont les empêchements et les facteurs des *jhāna* :

Les éléments *ennemis les uns les autres* sont « la concentration (*samadhi-*) et les désirs sensuels (*kāma-chando*), la joie (*pīti*) et l'aversion (*byāpādo*), l'attention appliquée (*vitakko*) et la torpeur et la langueur (*thīna-middhaṃ*), le bonheur (*sukhaṃ*) et l'agitation et les remords (*uddhaccaṃ kukkuccaṃ*), la pensée examinatrice (*vicāro*) et le doute (*vicikicchā*) ».

Ils sont ennemis : les désirs sensuels de la concentration, l'aversion de la joie, la torpeur et la langueur de l'attention appliquée, l'agitation et les remords du bonheur, le doute sceptique de la pensée examinatrice. *Ceux-ci doivent successivement la*

concentration, etc. des désirs sensuels, etc. être abandonnés les cinq empêchements que sont les désirs sensuels, etc., doivent être abandonnés grâce aux facteurs des jhāna que sont les phénomènes mentaux concentration, etc. :

En effet, le jhāna ne se produit pas tant qu'ils ne sont pas abandonnés, c'est pourquoi on les appelle 'les facteurs à abandonner'. Bien que d'autres éléments non-profitables soient également abandonnés au moment du jhāna, ils sont cependant les seuls qui entravent de manière spécifique les facteurs du jhāna.

Ainsi, l'esprit attiré vers différents objets sensoriels à cause du désir sensuel ne se focalise pas sur un objet unique ; ou bien, dominé par ce désir sensuel, il ne peut pas s'avancer dans la voie qui mène à l'abandon de l'élément sensoriel ; et ayant été frappé par l'aversion envers un objet, il ne peut rester continûment [sur cet objet]. Dominé par la torpeur et la langueur, il n'est pas disponible. Lorsqu'il est affligé et tourmenté par l'agitation et le remords, il ne s'apaise pas et vagabonde ; frappé par le doute, il ne s'élève pas sur la voie qui culmine avec la réalisation du jhāna. Ainsi, il est dit qu'eux seuls sont les facteurs à abandonner, puisqu'ils font spécifiquement obstacle au jhāna.

21. *pa bha ā da sa ghā sā phu saṃ tī vo jo ta cu* sont les quatorze³ *ki*,
pa bhā vi saṃ ti vo jo sont les dix⁴ *thā* qui ont été exposés.

[21.] *Les quatorze (catuddasa) ki* les fonctions (*kiccāni*) sont : les fonctions lien de renaissance *pa* (*paṭisandhi*), continuum-existential *bha* (*bhavaṅga*), attention *ā* (*āvajjana*), vision *da* (*dassana*), ouïe *sa* (*savana*), olfaction *gha* (*ghāyana*), goût *sa* (*sāyana*), sensation de toucher *phu* (*phussana*), réceptivité *saṃ* (*sampaṭicchanna*), investigation *tī* (*tīraṇa*), détermination *vo* (*voṭṭhapana*), impulsion *jo* (*javana*), enregistrement *ta* (*tadārammaṇa*), mort *cu* (*cuti*).

³ Pour *bh'-ya* = 14, cf. VSS 288.

⁴ Idem pour *na-ya* = 10.

Les dix (dasa-vidham) *thā* les phases ont été exposés par les maîtres : les phases lien de renaissance *pa* (*paṭisandhi*), continuum-existential *bha* (*bhavaṅga*), attention *ā* (*āvajjana*), des cinq consciences des objets des sens *vi* (*viññāṇa*), réceptivité *saṃ* (*sampatičchanna*), investigation *tī* (*tīraṇa*), détermination *vo* (*voṭṭhapana*), d'impulsion *jo* (*javana-*), d'enregistrement (*tadārammaṇa*), de mort *cu* (*cuti*) ».

22. Ceux qui commencent par *saṃ vi dhā pu ka ya pa*,
Ceux qui ont pour début *pā pā ma cu pa*,
Et ceux qui ont pour initiale *dī ma saṃ aṃ khu*,
Sont l'explication de toutes les choses.

[22.] *Ceux qui commencent par saṃ-vi-dhā-pu-ka-ya-pa* les ensembles de syllabes qui débutent par les lettres *saṃ, vi, dhā, pu, ka, ya, pa* ; *ceux qui ont pour début pā pā ma cu pa* qui ont pour début les lettres *pā, pā, ma, cu, pa* ; *et ceux qui ont pour initiales dī ma saṃ aṃ khu* qui ont pour initiales les lettres *dī, ma, saṃ, aṃ, khu* sont l'explication de toutes les choses.

« La Saṅganī, le Vibhaṅga, la Dhātukathā, la Puggalapaññatti, le Kathāvatthu, le Yamaka, le Paṭṭhāna » sont les sept parties de l'Abhidhamma-piṭaka. « Le Pārājika-kaṇḍa, le Pācittiya, le Mahāvagga, le Culavagga, le Parivāra » sont les cinq parties du Vinaya-piṭaka. « Le Dīgha-nikāya, le Majjhima-nikāya, le Saṃyutta-nikāya, l'Anguttara-nikāya, le Khuddaka-nikāya » sont les cinq Nikāya sont l'explication de toutes les choses car ils expliquent les choses qui doivent être abandonnées, qui doivent être supprimées, sans exception. Tel est le sens.

23. « *a dī ba a du va a ma a ma nī u du pa* »
Sont quatorze questions profondes
Expliquées par l'Éveillé,

24. « *i pī cha vi pa so do u kā va pa i a a* »
Sont quatorze questions profondes
Expliquées par l'Éveillé,
25. « *va ra di brā su sa kha lam u dvi pam ku a mam* »
Sont quinze questions profondes
Expliquées par l'Éveillé,
26. Voici les strophes explicatives du sens de ces trois strophes,
Que les gens intelligents doivent connaître maintenant,
L'une après l'autre.
27. « 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,
28. 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.

[23., 27. et 28.] Il est dit « *a dī ba* » en référence aux questions posées dans le Subha-sutta. En effet, après s'être approché du Bienheureux le jeune Subha, fils de Todeyya, posa quatorze questions :

« Maître Gotama, pour certains il est constaté une courte vie, ou une longue vie ; des maladies nombreuses ou la bonne santé ; un teint laid ou joli ; une influence modeste ou une grande influence ; des jouissances modestes ou de grandes jouissances ; une basse naissance ou une haute naissance ; la déraison ou la sagesse. Maître Gotama, quelle est donc la

condition, la cause pour laquelle on rencontre la bassesse et l'excellence parmi les êtres humains ? ».

Le Bienheureux expliqua cela en détail, dont le sens est ici résumé :

« En effet, certains ont une courte durée de vie car ils détruisent la vie, en s'abstenant de détruire la vie ils ont une longue vie ; ils ont de nombreuses maladies parce qu'ils agressent des gens, ils sont en bonne santé en n'agressant pas ; ils ont un teint laid car ils sont colériques, ils ont un joli teint car ils ne sont pas colériques ; ils ont une influence modeste car ils sont envieux, ils ont une grande influence car ils ne sont pas envieux ; ils ont des jouissances modestes car ils ne font pas de don, ils ont de grandes jouissances car ils font des dons ; ils ont une basse naissance car ils ont été obstinés et n'ont jamais rendu hommage etc., ils ont une haute naissance car ils ont rendu hommage, etc. ; ils ont une mauvaise sagesse car ils n'ont pas posé de question, ils sont sages car ils ont posé des questions. »

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

30. 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.

[24., 29. et 30.] Il est dit « *i pī cha vī* » en référence aux questions de Sakka, c'est-à-dire :

– Seigneur, quel est donc le lien par lequel les nombreux êtres – dieux, hommes, Nāgas, Gandhabbas, et autres, bien qu'ils souhaitent vivre sans colère, amicalement, sans querelle, sans violence, sans hostilité, cela n'est pas ainsi puisqu'ils vivent en colère, avec inimitié, ils sont querelleurs, ils sont violents, ils sont hostiles ?

Sakka le roi des dieux demanda cette chose au Bienheureux. Le Bienheureux lui répondit à la question posée :

– Roi des dieux, c’est la jalousie et l’envie qui est le lien par lequel les nombreux êtres – les dieux les hommes etc. – vivent avec inimitié, avec hostilité.

– Mais Sire, quelle est la cause de la jalousie et l’envie, qu’est ce qui les produit, quelle est leur origine, quelle est leur source ? Par la présence de quoi la jalousie et l’envie existent-elles ? Par l’absence de quoi la jalousie et l’envie n’existent-elles pas ?

– Roi des dieux, la jalousie et l’envie ont pour cause le plaisir et le déplaisir, sont produites par le plaisir et le déplaisir, etc. Il n’y a pas de jalousie et d’envie en l’absence du plaisir et du déplaisir.

– Mais Sire, quelle est la cause du plaisir et du déplaisir, etc. En raison de l’absence de quoi le plaisir et le déplaisir n’existent-ils pas ?

– Roi des dieux, le plaisir et le déplaisir ont pour cause l’inclination, etc. Il n’y a pas de plaisir et de déplaisir en l’absence d’inclination.

– Mais Sire, quelle est la cause de l’inclination, etc. ? En raison de l’absence de quoi l’inclination n’existe-t-elle pas ?

– Roi des dieux, l’inclination a pour cause la préoccupation, etc. Il n’y a pas d’inclination en l’absence de préoccupation.

– Mais Sire, quelle est la cause de la préoccupation, etc. En raison de l’absence de quoi la préoccupation n’existe-t-elle pas ?

– Roi des dieux, la cause de la destruction de la préoccupation etc. la ratiocination, etc. Il n’y a pas de préoccupation en l’absence de ratiocination.

– Mais Seigneur, de quelle manière le moine s’engage-t-il ? Sur quelle voie s’engage-t-il, qui mène à la cessation de la ratiocination ?

– Roi des dieux, j’affirme que l’agrément est de deux sortes : celui qui doit être recherché et celui qui doit être évité. On doit savoir que ne doit pas être recherché l’agrément de la nature suivante : pour celui qui recherche ce type d’agrément les facteurs non-profitables augmentent, les facteurs profitables diminuent. On doit

savoir que doit être recherché l'agrément de la nature suivante : pour celui qui recherche ce type d'agrément les facteurs non-profitables diminuent, les facteurs profitables augmentent.

– Roi des dieux, j' [affirme] que l'agrément, etc. Roi des dieux, j'affirme que l'équanimité est de deux sortes : celle qui doit être recherchée, et celle qui doit être évitée. On doit savoir que doit être recherchée l'équanimité de la nature suivante : etc. les facteurs profitables croissent.

– Mais, Sire, quelle pratique a le moine qui a acquis le contrôle grâce au Pāṭimokkha ?

– Roi des dieux, j'affirme qu'il a deux sortes de conduites par le corps : celle qui doit être recherchée, et celle qui doit être évitée. J' [affirme] que [...] par la parole, [...] par la poursuite des buts. Ainsi donc, roi des dieux, est la pratique que le moine a acquise par le contrôle grâce au Pāṭimokkha.

– Mais, Sire, quelle est la pratique que le moine a acquise grâce au contrôle des facultés des sens ?

– Roi des dieux, j'affirme que [les choses] qui sont connues des yeux sont de deux sortes : celles qui doivent être recherchées et celles qui doivent être évitées. J'affirme, roi des dieux, que le son qui est connu des oreilles, que l'odeur qui est connue du nez, que le goût qui est connu de la langue, que le toucher qui est connu du corps, les phénomènes qui sont connus de l'esprit, sont de deux sortes, etc. Ainsi donc, roi des dieux, est la pratique [que le moine] a acquise par le contrôle des facultés des sens.

– Sire, tous les renonçants et les brahmanes ont-ils tous la même doctrine, la même discipline, le même souhait, le même but ?

– Non, roi des dieux, les renonçants et les brahmanes n'ont pas tous la même doctrine, la même discipline, le même souhait, le même but.

– Mais pourquoi, Sire, les renonçants et les brahmanes n'ont-ils pas tous la même doctrine, etc., le même but ?

– Roi des dieux, le monde est [constitué] de nombreux éléments, de divers éléments. En raison de cela, les êtres s'attachent à ces nombreux et divers éléments, quel que

soit l'élément, ils [y] sont obstinément attachés [et] ils déclarent « ceci seulement est la vérité, le reste est faux ! ». C'est pourquoi les renonçants et les brahmanes n'ont pas tous la même doctrine, etc., le même but.

– Sire, tous les renonçants et les brahmanes ont-ils tous [atteint] la perfection totale, la pleine sécurité de l'attachement, la vie sainte parfaite, la fin totale ?

– Non, roi des dieux, les renonçants et les brahmanes n'ont pas tous etc., la fin totale.

– Sire, pourquoi tous les renonçants et les brahmanes n'ont-ils pas tous etc., la fin totale ?

– Roi des dieux, ceux qui sont libérés par la destruction de la soif ont [atteint] la perfection totale, la pleine sécurité de l'attachement, la vie sainte parfaite, la fin totale. C'est pourquoi tous les renonçants et les brahmanes n'ont pas etc., la fin totale.

Ainsi, les quatorze questions formulées par le Bienheureux sont celles-ci :

Une question concerne la jalousie et l'envie (*issā-macchariyaṃ*), une le plaisir et le déplaisir (*piyāpiyaṃ*), l'inclination (*chando*), une la préoccupation (*vittako*), une la ratiocination (*papañco*), une l'agrément (*somanassaṃ*), une le désagrément (*domanassaṃ*), une l'équanimité (*upekkhā*), une la conduite du corps (*kāya-samācāro*), une le comportement en parole (*vaci-samācāro*), une la recherche (*pariyosānā*), une le contrôle des sens (*indriya-saṃvaro*), une les éléments multiples (*aneka-dhātu*), une la question de la perfection extrême (*accanta-niṭṭhā*).

31. « 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,

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

[25., 31. et 32.] Il est dit « *va ra di bra* » en référence aux questions posées dans le Vammika-sutta. En effet, après avoir préparé quinze questions et s'être approché du Bienheureux, le vénérable brahmane Kumāra Kassapa demanda :

– Vénérable, qu'est-ce donc que la fourmilière ? Qu'est ce que la fumée la nuit ? Qu'est-ce qui brûle le jour ? Qui est le brahmane ? Qui est le sage ? Qu'est-ce que l'instrument ? Qu'est-ce que le fait de creuser ? Qu'est-ce que l'obstacle ? Qu'est-ce que le crapaud ? Qu'est-ce que le chemin fourchu ? Qu'est-ce que le tamis ? Qu'est-ce que la tortue ? Qu'est-ce que le couteau ? Qu'est-ce que le morceau de viande ? Qu'est-ce que le serpent ?

Le Bienheureux expliqua cela :

– Moine, « la fourmilière » est le symbole du corps, composé des quatre grands éléments. Moine, ce qui pense et rumine durant la nuit en lien avec les actions de la journée, cela est la fumée la nuit. Moine, celui qui entreprend des actions le jour, par le corps et la parole, après avoir pensé et ruminé durant la nuit, cela est ce qui brûle le jour. Moine, « le brahmane » est l'équivalent du Tathāgata. Moine, « le sage » est l'équivalent du moine qui pratique. Moine, l'instrument est l'équivalent de la sagesse excellente. Moine, « le fait de creuser » est l'équivalent du déploiement d'énergie. Moine, « l'obstacle » est l'équivalent de l'ignorance. Moine, « le crapaud » est l'équivalent de la colère et du désespoir. Moine, « le chemin fourchu » est l'équivalent du doute. Moine, « le tamis » est l'équivalent des cinq empêchements. Moine, « la tortue » est l'équivalent des cinq agrégats d'attachement. Moine, « le couteau » est l'équivalent des cinq plaisirs des sens. Moine, le « morceau de viande » est l'équivalent des plaisirs et des passions. Moine, « le serpent » est l'équivalent du moine qui a détruit les souillures ».

Ceci est le résumé, le détail doit être compris à partir du commentaire du Vammika-sutta.

33. Le sage parfait Éveillé après avoir récité des strophes
Dont les quatre syllabes initiales sont « *du sa na so* »,
Les expliqua au roi Pasenadi :
34. « Nous vivions une mauvaise vie.
Quand nous étions riches,
Nous n'avons pas pratiqué généreusement,
Nous n'avons pas préparé de refuge pour nous-mêmes. »
35. « Pour nous qui rôtiisons en enfer, complètement,
Pendant soixante mille ans,
Quand sera la fin ? ».
36. « Seigneur ! Il n'y a pas de fin, quand est la fin ?
La fin n'est pas visible.
Le mal commis alors est manifeste,
Pour toi et pour moi, mon cher ! ».
37. « Moi que voici, en partant d'ici sûrement,
Quand j'aurai obtenu une existence d'homme,
J'observerai les préceptes moraux et je serai généreux,
Je ferai de nombreuses bonnes actions ».
38. Les quatre syllabes « *ca bha ka sa* » ont été disposées par le sage
Chacune dans un vers,
Mais aussi par deux et par quatre.

39. Abandonne la fréquentation des méchants,
Prends la compagnie des vertueux,
Fais des actes méritoires jour et nuit,
Rappelle-toi toujours de l'impermanence.
40. Ainsi chaque hémistiche a été fait avec chacune des syllabes.
Et maintenant, comment fait-on à chaque fois deux hémistiches
Avec chacune des syllabes ?
41. L'homme doit abandonner le mauvais ami ignorant,
Qui est comme le serpent.
Il doit briser la mauvaise action,
Comme l'éléphant détruit la cabane de roseaux.
42. Il doit faire toutes les bonnes actions,
Qui sont propices, qui mènent à l'extinction.
Il doit se souvenir constamment de l'impermanence,
Qui implique l'aversion et le savoir.
43. Ainsi à chaque fois deux hémistiches ont été faits
Avec une syllabe à chaque fois.
Comment fait-on à chaque fois quatre *pāda*
Avec à chaque fois chacune des syllabes ?
44. L'individu qui a abandonné les mauvaises actions est le Conquérant,
Celui qui libère les êtres vivants des quatre [types] d'existences misérables,
Celui qui a laissé les dons, excellent, il est le Buddha,
Celui qui fait comprendre les quatre vérités.

45. Celui qui a brisé la passion, qui a brisé la haine,
Qui a brisé l'égarement, qui est sans influx,
Ils sont brisés chez lui, les mauvais éléments,
C'est pourquoi il est appelé le Bienheureux.
46. Le Bienheureux fait la protection de l'homme qui a fait
De bonnes actions,
Il fait le récit du passé,
Il fait la délivrance des êtres vivants.
47. L'Éveillé enseigne correctement et joliment,
Le Conquérant éveille les autres.
Par la lumière de la bonne Loi,
Il a dissipé toute l'obscurité en ce monde.

[33.–47.] Les stances qui détaillent les abréviations « *du sa na so* » et « *ca bha ka sa* » sont bien connues.

48. Ainsi chaque syllabe est quatre fois
Dans les quatre parties de chaque groupe de vers.
Les autres mots des vers doivent être compris
En tenant compte de l'abréviation par le début ».

Première [section] « abréviation par le début ».

[Com.] Le commentaire d' « abréviation par le début » est fini.

[Chapitre 2. Abréviation par la fin]

49. Là où le meilleur des poètes, habile à composer,
Montre précisément la syllabe finale,
Celle-ci est connue par le connaisseur en composition
Comme abréviation par la fin.

[49.] *Là où dans la composition le meilleur des poètes, habile à composer, montre précisément la syllabe finale uniquement la syllabe située à la fin, celle-ci la composition est connue par le connaisseur en composition comme « abréviation par la fin ».*

50. Celui qui a pleinement accompli en ce monde
Les dix mots ornés de cinquante-cinq lettres,
Qui finissent en *mi*,
Il est devenu le meilleur des hommes.

[50.] Il est dit « [...] *qui finissent en mi* » en référence aux dix perfections.

Celui qui l'individu a pleinement accompli en ce monde les dix mots les portions de Dhamma que sont les dix perfections ornés de cinquante-cinq lettres, qui finissent en mi ils finissent par la lettre 'mi' : les perfections (pāramī) que sont la générosité, la vertu, la renonciation, la sagesse, l'énergie, la patience, la vérité, la détermination, la bienveillance, l'équanimité, il est devenu le meilleur des hommes.

51. Celui qui a saisi le sens par l'esprit, qui a récité les bonnes paroles,
Les dix mots qui finissent en *vā*
Ornés de cinquante-cinq syllabes,
Il obtient le bonheur.

[51.] Il est dit « [...] *qui finissent en vā* » en référence à ce qui constitue les dix qualités du Buddha :

« Ainsi, il est le Bienheureux, l’Arahant, le Parfait Éveillé, 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’Éveillé, le Bienheureux (Bhagāvā) ».

Celui qui l’individu a saisi le sens par l’esprit il a bien assimilé, qui a récité les bonnes paroles il connaît bien, les dix mots ils constituent les dix qualités du Buddha qui finissent en vā qui finissent par la lettre ‘vā’ ornés de cinquante-cinq syllabes, il obtient le bonheur il acquiert le bien-être physique et mental.

52. Celui qui se trouve dans sa dernière incarnation,
Qui a toujours eu à l’esprit l’ensemble des trois mots
A huit syllabes qui finit par *tā*,
Est allé vers le bonheur, la destruction de la souffrance.

[52.] *Celui qui se trouve dans sa dernière incarnation celui qui est dans sa dernière existence, qui l’individu a toujours eu à l’esprit l’ensemble des trois mots à huit syllabes pourvu des huit que sont « a-ni-ccam (i. e. l’impermanence) du-kkham (i. e. la souffrance) a-na-ttā (i. e. l’absence de soi) » qui finissent par tā qui finissent par la lettre ‘tā’, est allé vers le bonheur, la destruction de la souffrance le Nibbāna.*

53. Ils sont les trois meilleurs êtres,
Ils résident dans les cinq lieux
Qui finissent en *ṭṭhā*,
Ils sont expliqués par quinze [syllabes] différentes.

[53.] *Ils sont les trois meilleurs êtres ils sont « Celui qui ne revient pas qui a obtenu le Fruit, l’Arahant qui a atteint le Chemin, l’Arahant qui a obtenu le Fruit », ils les individus résident dans les cinq différents séjours qui finissent en t̥hā qui se terminent par le Suprême⁵ (Akaniṭṭhā), ils sont appelés les plans des Séjours Purs, ils sont expliqués par quinze [syllabes] différentes⁶.*

54. 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.

[54.] Il est dit « [...] qui se terminent par *do nā ggī kho* » en référence à cette stance :

« Heureuse est l’apparition (*uppādo*) d’un Buddha,
L’exposé (*desanā*) du vrai Dhamma,
Heureuse est l’harmonie (*sāmaggi*) du Saṅgha,
Heureuse (*sukho*) est la pratique de ceux qui sont en harmonie. »

Deuxième [section] « abréviation par la fin ».

[Com.] Le commentaire d’ « abréviation par la fin » est fini.

⁵ C'est-à-dire les cinq Séjours Purs (*Suddhāvāsa*): le Durable (*Avihā*), le Serein (*Atappā*), le Beau (*Sudassā*), le Lucide (*Sudassī*), et le Suprême (*Akaniṭṭhā*). Cf. VSS et VSS-ṭ 287.

⁶ L’auteur doit certainement faire le *sandhi* entre *Avihā* et *Atappā*, seule manière d’arriver à un total de quinze syllabes.

[Chapitre 3. Abréviation par le début et la fin]

55. Là où le sage montre les syllabes du début et de la fin,
Et non pas les autres,
Alors le connaisseur en composition parle
D'abréviation par le début et la fin.

[55.] *Là où dans la composition le sage montre les syllabes du début et de la fin les syllabes qui sont au début et à la fin, et non pas les autres les syllabes, alors le connaisseur en composition parle d'abréviation par le début et la fin.*

56. Après avoir extrait séparément
Ce qui commence par *a* et finit en *tha*,
Énoncés par le Tipiṭaka,
On [les] explique chacun successivement.

[56.] *Ce qui commence par a qui commence par la lettre 'a' et finit en tha qui finit par la lettre 'tha', énoncés par le Tipiṭaka.* Cela a été dit en référence à la première parole du Buddha ⁷« à travers d'innombrables naissances dans le saṃsāra (*aneka-jāti-saṃsāraṃ*) [...] », et à la dernière parole du Buddha ⁸« [...] exercez-vous avec vigilance (*appamādena sampādettha*) ».

(...) Après avoir élidé la lettre 'ā' de *ādi*, une fois effectué l'allongement du 'a' on a la bonne forme.

⁷ Ces paroles sont les premières formulées après son Éveil, comme l'indique le commentaire du *Dhammapada* (Dhp-a III 127, 10–12) : *aneka-jāti-saṃsāraṃ ti imaṃ dhamma-desanaṃ satthā bodhi-rukkha-mūle nisinno udānavasena udānetvā aparabhāge ānanda-ttherena puṭṭho kathesi* (« 'A travers d'innombrables cycles d'existences' cet enseignement a été formulé par le Maître alors qu'il était assis au pied de l'arbre de la Bodhi, à la manière d'une parole inspirée ; et ultérieurement a été récitée au Thera Ananda en réponse à une question »).

⁸ Les premières et dernières paroles du Buddha sont mentionnées successivement dans le discours introductif de l'*Atthasālinī* (As 18, 2–11).

57. Les cinq parties qui commencent par *ni* et finissent en *ya*
Sont unies par les différentes profondeurs,
Elles expliquent à tous les êtres vivants,
Le chemin qui mène aux biens terrestres⁹, aux séjours divins, au Nibbāna.

[57.] *Les cinq parties les cinq Nikāya qui commencent par ni qui commencent par la lettre 'ni' et finissent par ya qui finissent par la lettre 'ya' sont unies par les différentes profondeurs*¹⁰ elles sont unies par les quatre profondeurs que sont la profondeur du sens, la profondeur de la Doctrine, la profondeur de l'exposition, la profondeur de la compréhension, *elles expliquent à tous les êtres vivants le chemin qui mène aux biens terrestres, aux séjours divins, au Nibbāna* le chemin qui mène au monde des hommes, aux mondes des dieux, au Nibbāna. Ici, le mot 'go' signifie 'terre' et 'séjour divin', puisqu'il est dit dans l'œuvre appelée Visuppakāsa :

« Le mot *go* est pour séjour divin, rayon, diamant, arbre Ajjuna, eau, Direction, yeux, lune, bœuf, parole, terre ».

Le mot 'pada' signifie Nibbāna¹¹.

58. Celui pour qui les dix mots qui commencent par *pā* et finissent par *thi*
Demeurent à l'esprit,
Il n'y a pas de doute, il obtient les biens terrestres¹²,
Les biens paradisiaques, le Nibbāna.

[58.] *Celui pour qui pour l'individu les dix mots les portions de Dhamma que sont les dix voies profitables de l'action*¹³ *commencent par pā qui débute par 's'abstenir*

⁹ Pour *go* = terre, cf. VSS-ṭ 57 et VSS 223.

¹⁰ Les « quatre profondeurs » sont exposées à diverses reprises dans la littérature pāli. Elles sont toutefois développées dans le discours introductif de l'*Atthasālinī* et définies ainsi : *tattha dhammo ti tanti, attho ti tassā yev'attho, desanā ti tassā manasā vavatthāpitāya tantiyā desanā, paṭivedho ti tantiyā tantiatthassa ca yathābhūtāvabodho* (As 22, 10–12) (« Ici, "la doctrine" signifie le texte canonique. "le sens" est le sens du texte canonique ; "l'exposition" est l'expression verbale du texte canonique qui a été porté à l'esprit ; et "la pénétration" est la compréhension du texte canonique et du sens du texte canonique tels qu'ils sont réellement. »)

¹¹ Cf. Abh 8 qui donne *pada* comme synonyme de Nibbāna.

¹² Pour *go* = terre, cf. VSS-ṭ 57 et VSS 223.

de prendre la vie' (*pāṇātipātā veramaṇī*) et qui finissent par *thi* qui se terminent par la 'vue juste' (*sammā-dit̥thi*) demeurent à l'esprit dans le cœur, il n'y a pas de doute il obtient les biens terrestres, les biens paradisiaques, le Nibbāna il atteint l'état humain, il atteint le divin, il atteint le Nibbāna. Ici, le mot 'cakka' désigne le 'bien'¹⁴, puisqu'il est cité dans l'Abhidhānappadīpikā pour :

« Roue d'un attelage, cercle, Doctrine, roue d'acier¹⁵, attitude¹⁶,
 Bien, joyau 'roue', région, force,
 Roue du potier, autorité, arme, offrande, multitude ».

59. Celui dans l'esprit duquel croissent les dix mots
 Qui commencent par *dā* et finissent en *ma*,
 Pourvus de quarante syllabes,
 Il obtient l'excellent bonheur.

[59] *Celui pour l'individu dans l'esprit duquel dans le cœur croissent les dix mots qui commencent par dā qui commencent par la lettre 'dā' et finissent en ma qui finissent par la lettre 'ma' : le don (dāna), la conduite, le développement mental, le transfert de mérite, le fait de rendre service, le fait de montrer du respect, l'enseignement, l'écoute des enseignements, la vue juste (dit̥thujūkkamma), pourvus de quarante syllabes elles sont les dix portions de Dhamma qu'on appelle 'les bases de l'action méritoire'¹⁷, il obtient l'excellent bonheur.*

¹³ C'est-à-dire s'abstenir : 1. de tuer des êtres vivants (*pāṇātipātā*), 2. de prendre ce qui n'est pas donné (*adinnādāna*), 3. de conduite sexuelle inappropriée (*kāmesu micchā-cāra*), 4. de formuler des mensonges (*musāvāda*), 5. de parler avec malice (*pisuṇa-vācā*), 6. de parler durement (*pharusa-vācā*), 7. d'avoir des paroles frivoles (*samphappalāpa-vācā*), 8. de toute convoitise (*abhijjhā*), 9. de toute animosité (*vyāpādā*), 10. d'opinion fautive (*micchā-dit̥thi*).

¹⁴ Au sens de 'prospérité'.

¹⁵ Mise sur les épaules et utilisée comme instrument de torture.

¹⁶ En particulier l'attitude du corps : marcher, être debout, être assis, être couché.

¹⁷ Les dix bases de l'action méritoire (*dasa puñña-kriyā-vatthu*) sont un groupe d'attitude à l'adresse des laïcs en vue de développer une vie équilibrée : 1. le don (*dāna*), 2. la vertu morale (*sīla*), 3. le développement mental (*bhāvanā*), 4. le respect (*apacāyana*), 5. le fait de rendre service (*veyyāvaccā*), 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*), et 10. le fait de corriger ses opinions (*dit̥thi-'jjukkamma*).

60. Les voies mauvaises qui commencent par *di* et finissent en *dhi*
Mènent aux quatre états d'existences misérables,
Les voies justes qui commencent par *di* et finissent en *dhi*
Mènent à la citadelle de l'immortalité¹⁸.

[60.] *Les voies* les huit constituants du chemin qui commencent par la 'mauvaise vue' (micchā-ditṭhi) et finissent par la 'mauvaise concentration' (micchā-samādhī) mènent aux quatre états d'existence misérables, les voies les huit constituants du chemin qui commencent par la 'vue juste' (sammā-ditṭhi) et finissent par la 'concentration juste' (sammā-samādhī) mènent à la citadelle de l'immortalité ils sont le chemin qui mènent à la forteresse qu'est le Nibbāna.

61. Celui par lequel sont entendus et développés
Les sept mots pareils au trésor du roi,
Qui commencent par *sa* et finissent en *khā*,
Il est toujours en parfaite santé, il est heureux.

[61.] *Celui par lequel* par l'individu sont entendus et développés les sept mots les portions de Dhamma que sont les sept facteurs d'éveil pareils au trésor du roi ils sont similaires aux sept joyaux du monarque universel, qui commencent par *sa* et finissent en *khā* qui commencent par le facteur d'éveil 'attention' (*sati*) et finissent par le facteur d'éveil 'équanimité' (*upekkhā*), il est toujours en parfaite santé, il est heureux.

62. Réellement les quatre arbres *banyan*
Qui donnent délicieusement ombre et fraîcheur,
Ont été bien cultivés par Vidhura
Dans la plaisante cité d'Indapattha.

¹⁸ K. R. Norman met en perspective le Nibbāna et la temporalité. L'immortalité est à comprendre comme étant 'l'absence de mort, là où la mort n'existe pas' (Norman, 2012 : 217–221).

63. Le premier arbre a pour racine *na*
Et le deuxième a pour sommet *du*,
Le troisième arbre a pour racine *saṃ*
Et le dernier a pour sommet *te*.
64. Celui qui désire la connaissance excellente,
Alors doit honorer complètement dans cette existence,
Ces quatre arbres qui donnent la richesse et la sagesse.
65. Les quatre arbres à la valeur inestimable,
Qui donnent des fruits illimités,
Ont été cultivés par le très compatissant protecteur du monde Kassapa.
66. Le premier arbre a pour racine *sa*,
Et le deuxième a pour sommet *yo*,
Le troisième arbre a pour racine *jī*,
Et le dernier a pour sommet *ja*.
67. En vérité, aux bons,
A ceux qui désirent des fruits,
A ceux qui pratiquent parfaitement,
Ces quatre arbres offrent de doux fruits.
68. Quels sont les quatre arbres bien cultivés par Vidhura ?
Quels sont les quatre arbres cultivés par le Victorieux Kassapa ?

¹⁹69. Il ne doit pas partager l'épouse [d'un autre],
Il ne doit pas manger seul ce qui est bon,
Il ne doit pas s'associer avec ceux versés dans l'art de la controverse,
Cela ne développe pas la sagesse.

70. Il est vertueux, respectueux, attentif, sage,
Humble, souple, dévoué, aimable, doux.

[63.,69. et 70.] Il est dit la formule « *le premier arbre a pour racine na [...]* » en référence à la strophe « *il ne doit pas partager l'épouse [d'un autre] [...]* ». Voici le sens :

Il ne doit pas partager l'épouse [d'un autre] celui qui fautive avec la femme d'un autre est appelé 'celui qui partage l'épouse', il ne faut pas être un homme comme cela. *Il ne doit pas manger seul ce qui est bon*, il ne doit pas manger seul sans avoir donné aux autres un délicieux repas au goût onctueux. *Il ne doit pas s'associer avec ceux versés dans l'art de la controverse* il ne doit pas suivre les propos de ceux qui sont versés dans les controverses, les discussions et controverses qui concernent ce qui est inutile, qui n'offrent pas les chemins vers le divin, qui ne mènent pas à la libération. *Cela ne développe pas la sagesse* car ce qui est relatif à l'art de la controverse n'accroît pas la sagesse.

Le 'Lokāyata' est appelé dans ce monde « l'art de la controverse », il est l'art de ceux qui appartiennent à d'autres sectes, qui renvoie à des arguments futiles tels que : tout est impur, tout n'est pas impur ; le corbeau est blanc, l'aigrette est noire ; à cause de ceci, et à cause de cela...

'Lokāyata' signifie que « à cause de cela, le monde ne s'exerce pas et ne s'efforce pas afin [d'obtenir] un bien-être dans le futur ». Comment cela ? Car en s'appuyant sur le livre 'l'art de la controverse' les individus n'amènent pas leur cœur à produire une action vertueuse. Ceux qui sont versés dans la controverse ont énoncé l'art de la

¹⁹ Les strophes de 69 à 72 se réfèrent aux réponses formulées par le sage Vidhura au monarque Dhanañjaya dans le *Vidhurapañḍita-jātaka* (n° 545). Dhanañjaya, ayant perdu face au Yakkha Puṇṇaka son bien le plus précieux, son conseiller Vidhura, interroge ce dernier sur ce qu'est l'idéal de vie d'un maître de maison.

controverse de diverses manières : les corbeaux sont blancs par la blancheur des os, les aigrettes sont rouges par la rougeur du sang. Telles sont les discussions des Lokāyata. Ainsi, parce qu'il procède de cette manière, l'art de la controverse et des discussions empêche d'atteindre dans une autre vie le Nibbāna.

Il est dit « *le deuxième a pour sommet du* » en référence à la stance qui commence par « *il est vertueux* » :

« *Il est vertueux* » il suit complètement les cinq préceptes, « *respectueux* » il est investi par les fonctions de maître de maison ou de roi, « *vigilant* » lorsqu'il se conduit justement il est vigilant, « *humble* » après avoir été arrogant il est modeste, il accepte les opinions et les conseils, « *souple* » il n'est pas obstiné et égoïste, « *dévoué* » il est gentil, « *aimable* » il a des paroles agréables, « *doux* » il est agréable par la pensée, par la parole et par le corps.

71. Il traite les amis avec gentillesse, il est généreux et réfléchi,
Il satisfait toujours les moines et brahmanes avec à manger et à boire.

72. Celui qui désire le Dhamma,
Être celui qui préserve les textes sacrés,
Il doit poser des questions,
Il doit honorer complètement les vertueux qui sont instruits.

[63., 71. et 72.] Il est dit « *le troisième arbre a pour racine sa* » en référence à la stance qui débute par « *il traite [...]* » :

« *Il traite les amis avec gentillesse* » il est sympathique avec les amis. On appelle « *sympathique* » celui qui manifeste sa sympathie à quelqu'un avec des dons ; « *il est généreux* » il se réjouit de distribuer aux justes, aux renonçants et aux brahmanes, ainsi qu'aux mendiants etc., « *réfléchi* » il est réfléchi dans toutes les tâches comme

par exemple « c'est le moment de planter, le moment de semer », « *il doit satisfaire* » ayant rempli les bols qu'il a pris les uns après les autres, il doit satisfaire en offrant.

Il est dit « *ainsi que pour sommet te* » en référence à la stance qui débute par « *celui qui désire le Dhamma [...]* » :

« *Celui qui désire le Dhamma* » il souhaite avoir une conduite juste, il désire le Dhamma grâce à la tradition, « *être celui qui préserve les textes sacrés* » il est celui qui soutient la tradition, tel est le sens, « *poser des questions* » après s'être approché des justes que sont brahmanes et renonçants, par ces paroles le vertueux s'enquiert « *Vénérable, qu'est-ce qui est profitable ?* », « *complètement* » avec un profond respect.

Pour le maître de maison vivant dans une maison,
Dans sa propre maison,
Ce mode de vie amènera sûrement la sécurité,
Le maintien sera ainsi obtenu.

Alors, il sera libéré de la souffrance,
Le jeune homme qui dit la vérité,
Ainsi, après être parti de ce monde vers le suivant,
Il ne se lamentera plus.

Ainsi, « dans sa propre maison » évoque la vie domestique pour le maître de maison qui [y] réside, « ce mode de vie amènera la sécurité » il est libéré de la peur, « le maintien sera ainsi obtenu »²⁰ le maintien désigne ainsi 'les quatre comportements favorables' accomplis par soi-même, qui doivent être développés. « Libéré de la souffrance » à l'abri de la souffrance, « qui dit la vérité » réellement il s'est engagé à dire des paroles sincères, « après être parti » après avoir quitté.

Alors, le Grand être, l'incomparable sage Vidhura salua le roi après avoir répondu aux questions du roi de Korabya relatives au maître de maison, et après avoir quitté

²⁰ Les quatre comportements favorables (*catu saṅgaha-vatthu*) sont les moyens par lesquelles un individu amène quelqu'un à entrer en relation avec un autre, et à soutenir cette relation. Elles sont les facteurs qui conduisent à un apaisement social, et à développer des valeurs de solidarité. Elles sont exposées à différentes reprises dans le Canon, notamment dans (A II 32 ; A IV 364 ; D III 152, 232 ; etc.). Ces quatre sont : Le don (*dāna*), le discours agréable (*peyyavajja*), la conduite bénéfique (*atthacariya*), l'impartialité (*samānattatā*).

son siège. Le roi, après lui avoir rendu également un grand hommage, partit accompagné d'une centaine de rois dans sa demeure.

[Section des] questions relatives au maître de maison.

73. Grand roi ! Celui qui rencontre juste une fois les vertueux,
Cette association-là le préserve,
[Et] non celui qui a de multiples rencontres avec les non-vertueux.

74. Assieds-toi avec les vertueux, rapproche-toi des vertueux,
Après avoir compris attentivement le vrai Dhamma,
On est meilleur, et non pas pire.

75. Les beaux chariots royaux vieillissent sûrement,
Et le corps approche du déclin également,
Alors que le Dhamma des bons ne décline pas,
Les bons [le] font savoir sûrement au bon.

76.²¹ En vérité ils ont dit que le ciel est loin,
Et que la terre est loin,
Loin bien au-delà de la mer,
Mais, ô Roi, ils ont dit que sûrement le plus éloigné
Est le Dhamma des bons de celui des mauvais²².

²¹ Ces notions sont systématisées dans le *Suvidūra-sutta* (A 47.7), qui mentionne quatre paires d'éléments 'très éloignés les uns des autres' : 1. la terre et le ciel, 2. la rive de l'océan et son opposé, 3. le lieu où le soleil se lève et où il se couche, 4. et l'enseignement du bon et du mauvais. Notre strophe ne comprend pas le troisième élément.

²² Le commentaire du *Suvidūra-sutta* (Mp III 89, 19–22) dit : *satañ ca, bhikkhave, dhammo ti catu satipaṭṭhānādi-bhedo sattatimsa-bodhipakkhiya-dhammo. asatañ ca dhammo ti dvāsaṭṭhi-dīṭṭhi-gata-bhedo assaddhammo* (« Moines, le Dhamma des bons consiste en les trente-sept requis pour atteindre l'Éveil et les quatre bases de l'attention. Le Dhamma des mauvais est les soixante-deux vues spéculatives »).

[73. et 76.] « *Le premier arbre a pour racine sa* » ainsi que « *grand roi ! [Celui qui rencontre] juste une fois [...]* » ont été dit en référence aux stances d'une valeur de cent [pièces] :

Ici, « *une fois* » une seule fois, « *avec les vertueux* » avec les gens de bien, « *celle-là* » l'association avec les bons, même si elle n'a lieu qu'une seule fois préserve protège garde cet individu, *et de multiples, faites fréquemment, rencontres*, le fait de séjourner au même endroit, *avec les non-vertueux* avec les gens mauvais ne protègent pas, elles ne procurent rien de bon. Tel est le sens. « *Assieds-toi* » on doit s'asseoir avec ; cela a été dit pour l'instruction de l'élève. On doit pratiquer avec le sage toutes les postures. Tel est le sens. « *Rapproche-toi* » en des termes amicaux, « *avec attention la vraie Doctrine* » la vraie Doctrine constituée des trente-sept facteurs d'Éveil des sages, du Buddha etc., « *on est meilleur* » après avoir compris cette Doctrine on obtient sûrement la prospérité, « *et non pas pire* » il n'y a pas d'amoindrissement. Tel est le sens. « *Les chariots royaux* » les chariots du roi sur lesquels on monte, « *beaux* » ils sont bien entretenus. « *[Les bons] [le] font savoir* » les hommes justes, les bons, le Buddha etc., « *[le bon], le vertueux* » ils déclarent expliquent qu'il est défini comme le beau, l'excellent, le Nibbāna ; « *le Dhamma des bons ne décline pas* » il ne décline pas, il est appelé le Nibbāna. « *Le ciel* » l'air « *est loin* » car la terre est un support et un soutien, et le ciel ne repose sur rien, tel est le sens. Ainsi les deux n'ont chacun aucune limite, et sont 'loin' car séparés et ne se confondant pas, « *bien au-delà* » l'autre rivage depuis ce rivage.

Commentaire des stances d'une valeur de cent [pièces].

77. Les différentes abréviations par le début et par la fin
Doivent être connues successivement
Selon la méthode offerte par le meilleur des poètes
Qui indique les abréviations.

[77.] *Les différentes abréviations par le début et par la fin doivent être connues successivement selon la méthode offerte par le meilleur des poètes qui indique les abréviations.*

Troisième [section] « abréviations par le début et par la fin ».

[Com.] Le commentaire d' « abréviations par le début et par la fin » est fini.

[Chapitre 4. Qui s'associe vers le centre]

78. Là où le début et la fin du vers et les syllabes
Sont associés vers le centre,
On doit connaître cette composition
Comme qui s'associe vers le centre.

[78.] Là où dans la composition *le début et la fin du vers et les syllabes sont associés vers le centre* elles (*i. e.* les syllabes) sont liées, assemblées par l'union les unes aux autres vers le milieu du vers, on doit connaître *cette composition comme qui s'associe vers le centre.*

79. Je rends hommage au Victorieux,
L'excellent parmi les nombreux Nāga, hommes, divinités, etc.,
Il est le plus honoré des hommes, des dieux, des Asura, des Nāga,
Il est le Maître qui donne le bonheur aux hommes,
Aux dieux, aux démons, aux Asura, aux pères, etc.,
Lui qui est le Victorieux, il est excellent, celui qui donne le meilleur,
Il a atteint le savoir parfait.

[79.] On doit relier ainsi vers le centre du vers « *je rends hommage [...] il est le plus honoré des dieux, des démons, des Nāga* » :

Je (aham) rends hommage au Victorieux, l'excellent parmi les nombreux Nāga, hommes, divinités, etc., il est le plus honoré des dieux, des Asura, des Nāga, il est le Maître qui donne le bonheur ainsi il est le protecteur du monde aux hommes, aux dieux, aux démons, aux Asura, aux pères, etc., lui qui est le Victorieux, il est excellent, celui qui donne le meilleur, il a atteint le savoir parfait il a compris, il a obtenu, il a atteint le beau savoir qu'est le savoir de l'omniscience, le séjour de la connaissance de l'excellent chemin. Telle est la construction.

80. Longévité, connaissance, bonheur, rire, attention, beauté, gloire,
Générosité, conduite vertueuse, force, peur [de mal faire], pudeur, énergie,
compassion,
Basés sur les lettres initiales et finales, qui sont les réalités ultimes,
Puissent ces importantes qualités prospérer pour t'être propice !

[80.] « *Longévité, connaissance, bonheur, rire, attention, beauté, gloire, générosité, conduite vertueuse, force, peur [de mal faire], pudeur, énergie, compassion* » telles sont les quatorze qualités, basés sur les lettres initiales et finales, qui sont les réalités ultimes, puissent ces importantes qualités prospérer pour t'être propice !

La « *peur [de mal faire]* » est la honte.

81. Connaissance, conduite vertueuse, confiance,
Générosité, timidité, pudeur, savoir,
Sont les sept nobles richesses qui doivent être accomplies pleinement
Par [l'individu] intelligent au cœur accablé dans la ronde [des existences],
Pour aller vers la citadelle où la mort n'existe pas,
En parfaite sécurité.

[81.] « *Connaissance, conduite vertueuse, confiance, générosité, timidité, pudeur, savoir* » telles sont les sept nobles richesses qui doivent être totalement accomplies par [l'individu] intelligent au cœur accablé dans la ronde [des existences], pour aller vers la citadelle où la mort n'existe pas.

« *Timidité* » signifie honte.

82. Confiance, conduite vertueuse, savoir, intelligence,
Compassion, pudeur, générosité, timidité,
Celui-là obtient les biens terrestres, les biens paradisiaques, le Nibbāna,
Il n'y a aucun doute.

[82.] « *Confiance, conduite vertueuse et savoir, intelligence, compassion, pudeur, générosité, crainte* » telles sont les qualités qui doivent prospérer dans le cœur de chacun, *celui-là obtient les biens terrestres, les biens paradisiaques, le Nibbāna, il n'y a (hoti) aucun doute.*

83. Bonheur, beauté, attention, énergie,
Force, ardeur, vigueur, longévité,
Puissent ces huit nobles qualités,
Porteuses de conduite vertueuse, prospérer !

[83.] « *Bonheur, beauté, attention, énergie, force, ardeur, vigueur, longévité* » sont sûrement *ces huit nobles qualités porteuses de conduite vertueuse, ainsi puissent-elles prospérer !* Tel est le sens.

Quatrième [section] « qui s'associe vers le centre ».

[Com.] Le commentaire de « qui s'associe vers le centre » est fini.

[Chapitre 5. Les syllabes à l'envers]

84. Là où le connaisseur récite une syllabe
Dans l'ordre inverse,
Celle-ci est connue des sages comme « syllabes à l'envers ».

[84.] *Là où dans la composition le connaisseur le sage récite une syllabe dans l'ordre inverse, celle-ci la composition est connue des sages comme « syllabes à l'envers ».*

85. Je me prosterne devant le seigneur des sages, le Protecteur du monde,
Il est le Vainqueur, le grand sage révééré par les dieux et les démons,
Le grand compatissant, celui qui a la connaissance-Omniscience,
Il est le héros, l'excellent, celui qui donne les meilleurs choses,
Il est le Protecteur du monde.

[85.] « *Je me prosterne devant le seigneur des sages, le Protecteur du Monde [...]* » doit être récité à l'envers par les sages : « *Je me prosterne devant le seigneur des sages, il est le Vainqueur, le grand sage révééré par les dieux et les démons, le grand compatissant, celui qui a la connaissance-Omniscience, il est le héros, l'excellent, celui qui donne les meilleurs choses, il est le Protecteur du monde* » tel est le sens.

86. Le protecteur par lequel l'attention, la persévérance,
La gentillesse, la bienveillance, la compassion,
La générosité, la vertu, la sagesse, la pudeur ont été mûries,
Ce Vainqueur je le salue.

[86.] *Le protecteur par lequel les qualités que sont « la générosité, la vertu, la sagesse, la pudeur, l'attention, la persévérance, la gentillesse, la bienveillance, la compassion » ont été mûries, ce Vainqueur je le salue.*

87. Celui qui a bien cultivé l'attention, la sagesse, la tradition,
La compassion, la bienveillance, la crainte [de mal faire], la persévérance,
La générosité, la vertu,
Cet homme il obtient le bonheur.

[87.] *Celui qui a bien cultivé « la compassion, la bienveillance, la tradition, la sagesse, la vertu, la générosité, la persévérance, la crainte [de mal faire] » telles sont les qualités, cet homme il obtient le bonheur.*

88. Si un homme désire le bonheur,
S'il est opposé à la souffrance,
Il ne doit jamais faire de mauvaises actions,
Il doit accomplir de bonnes actions, pures.

[88.] *Si un homme désire le bonheur, s'il est opposé à la souffrance, il ne doit jamais faire de mauvaises actions, il doit accomplir de bonnes actions, pures.*

89. Si tu souhaites le bonheur,
Si tu es opposé à la souffrance,
Accomplis pleinement le bien,
Ne fais jamais le mal.

[89.] *Si tu souhaites le bonheur, si tu es opposé à la souffrance, accomplis pleinement le bien, ne fais jamais le mal.*

Cinquième [section] « la syllabe à l'envers ».

[Com.] Le commentaire de « la syllabe à l'envers » est fini.

[Chapitre 6. Le mot collé]

90. Là où on prend les lettres initiales du premier et du deuxième *pāda*,
Et les suivantes avec les suivantes,
Elle est connue comme le mot collé.

[90.] Là où dans la composition on prend on utilise les lettres initiales les syllabes qui sont au début du premier et du deuxième *pāda* du premier *pāda* et du deuxième *pāda*, les suivantes les syllabes qui suivent, la deuxième et la troisième des deux *pāda* sont prises avec les suivantes, elle la composition est connue comme « le mot collé ».

91. Ô Vainqueur qui a soumis Māra !
Toi qui donnes les meilleures choses !
Protège-moi des huit dangers que sont
Le serpent, le voleur, le tigre, le lion, l'éléphant, le roi, l'eau, le feu.

[91.] Ô Vainqueur qui a soumis Māra ! Seigneur ! Toi (tvam) qui donnes les meilleures choses, protège-moi protège préserve des huit dangers (aṭṭahi bhayehi) que sont « le serpent, le voleur, le tigre, le lion, l'éléphant, le roi, l'eau, le feu ».

92. La santé, la chance, l'intelligence²³, la force,
La gloire, l'énergie, le gain, la longévité,
Que ces huit excellentes qualités prospèrent
Par le pouvoir du Victorieux!

²³ Le terme *dheyya* ne figure nullement dans le PED ou le *A Dictionary of Pali*. Le dictionnaire de Childers (*dheyyam*) tout comme celui de Pe Maung Tin (*dheyya*) donnent l'acception « *realm, region* », ce qui ne correspond pas dans la situation présente. On trouve bien *bhāgadheyya* cependant il faut ici compter *dheyya* séparément pour arriver à un total de huit éléments. L'édition thaïe de Yaem Praphathong traduit distinctement *dheyya* par « intelligence » (ปัญญา) sans que l'on sache quelle est sa source sur laquelle il s'appuie (Yaem Praphathong, 1969 : 83). Nous gardons ce sens en l'absence d'autre élément probant.

[92.] « *La santé, la chance, l'intelligence, la force, la gloire, l'énergie, le gain, la longévité* », ces huit excellentes qualités, qu'elles prospèrent pour toi comme pour moi par le pouvoir du Victorieux !

93. L'attention, la gloire, le succès, la splendeur, la sagesse,
La gentillesse, le relationnel, la longévité,
Que les huit excellentes qualités de celui qui porte la gloire prospèrent !

[93.] « *L'attention, la gloire, le succès, la splendeur, la sagesse, la gentillesse, le relationnel, la longévité* » que les huit excellentes qualités de celui qui porte la gloire de celui qui est le Bienheureux prospèrent en toi !

94. La lucidité, la chance, la beauté, la gloire,
La force, le bonheur, la longévité, la splendeur,
Que les huit nobles éléments de celui qui porte la vertu prospèrent !

[94.] « *La lucidité, la chance, la beauté, la gloire, la force, le bonheur, la longévité, la splendeur* » que les huit nobles éléments de celui qui porte la vertu prospèrent en toi !

95. Celui par qui sont rassemblées ces huit,
Le don, la vertu, la bienveillance, la gentillesse,
La pudeur, l'endurance, la crainte [de mal faire], l'intelligence,
Il obtient le bonheur excellent.

[95.] *Celui par qui sont rassemblées ces huit les éléments que sont «le don, la vertu, la bienveillance, la gentillesse, la pudeur, l'endurance, la crainte, l'intelligence», il obtient le bonheur excellent.*

Sixième [section] « le mot collé ».

[Com.] Le commentaire de « le mot collé » est fini.

[Chapitre 7. Double sens]

96. Là où on comprend deux sens,
Selon le sens des mots ou le sens des nombres,
Les experts en compositions parlent de cette composition
Comme étant à « double sens ».

[96.] Là où dans la composition *on comprend deux sens, selon le sens des mots ou le sens des nombres* selon le sens des vocables ou le sens des chiffres *les experts en composition les poètes parlent de cette composition comme étant à « double sens ».*

97. a. La terre qui a une force à nulle autre pareille,
L'océan qui est un orateur à nul autre pareil,
Le Meru qui n'a pas de compagnon pareil à lui,
Ils ont tremblé devant son éclat.
97. b. La terre équivaut à deux-cent quarante mille [*yojana*] (240 000)²⁴,
L'océan équivaut à quatre-vingt-quatre mille [*yojana*] (84 000),
Le Meru équivaut à cent soixante-huit mille [*yojana*] (168 000).
Ils ont tremblé devant son éclat.

[97.] Le Bienheureux qui (?) *La terre qui a une force à nulle autre pareille* il a une énergie à nulle autre pareille comme la terre, *l'océan qui est un orateur à nul autre pareil* il est un orateur à nul autre pareil comme l'océan, *le Meru qui n'a pas de compagnon pareil à lui* il n'a pas de compagnon pareil à lui comme le mont Meru, [*ils ont tremblé*] devant son au Bienheureux éclat pouvoir.

a-na-ññū-na-vi-rī bhūri la grande terre est épaisse de deux-cent quarante mille (240 000) *yojana*, *a-na-ñña-vā-di v-udadhi* et le vaste océan est profond de quatre-vingt-

²⁴ Le principe qui donne une équivalence entre les lettres et les chiffres est expliquée dans une formule lapidaire à VSS-† 98–99 et VSS 288, et dans le détail à VSS-† 288.

quatre mille (84 000) yojana, *a-na-ñña-du-ti-yo Meru* la montagne reine qu'est le Sineru fait cent soixante-huit mille (168 000) yojana, *ils ont tremblé* au moment où le Bienheureux s'est réincarné et à d'autres moments comparables.

98. a. Le Victorieux a libéré les individus qui naissent souillés par l'agrippement,
Je m'incline devant le Victorieux,
Il supprime les nuages que sont les impuretés, il fait le bonheur des poètes,
Il est imperturbable, excellent, il purifie complètement,
Il est allé vers ce qui n'a pas de fin, il a mis un terme aux états d'existences,
Il a épuisé la soif.
98. b. Deux cent huit millions six cent trente-et-un mille huit cent huit
(208 631 808),
Cent soixante-quatorze millions cent quatre-vingt-deux mille quatre cents
(174 182 400),
Onze milliards quatre cent quatre-vingt-seize millions trente-huit mille quatre
cents (11 496 038 400),
Quarante-et-un milliards sept cent vingt-six millions trois cent soixante-et-un
mille six cents (41 726 361 600).
99. a. Il a mis fin grâce [à ses] pouvoirs exceptionnels,
Il est né dans une lignée rare,
Il est inébranlable, il est le soleil qui brûle ce qui est nocif,
Il a détruit les états d'existences,
Il a une grâce physique manifeste, il a la renommée la meilleure,
Il est vertueux envers les ennemis,
Il a détruit les ennemis du divin,
Ici, il a la plus grande autorité,
Il possède pouvoirs extraordinaires et clairvoyance.

99. b. Treize milliard cent quarante-trois millions huit cent trois mille neuf cent quatre (13 143 803 904),
 Trente-quatre milliards quatre cent quatre-vingt-huit millions cent-quinze mille deux cent (34 488 115 200),
 Cent-un milliards deux cent trente-sept millions cent trente-trois mille trois cent douze (101 237 133 312),
 Quatre cent quatre milliard neuf cent quarante-huit millions cinq cent trente-trois mille deux cent quarante-huit (404 948 533 248).

[98.–99.] Il est dit « *le Victorieux a libéré [...]* » pour exposer l’hommage au Parfait Éveillé qui enseigne l’ensemble des vingt-quatre [conditions] du Paṭṭhāna, ainsi que le nombre de questions dans le Paṭṭhāna grâce aux nombres que sont les lettres. Ici, le sens en mots doit ainsi être connu :

Le Victorieux le Buddha, celui qui a vaincu les cinq Māra²⁵ a libéré de la souffrance liée aux états d’existences misérables, ainsi que de la souffrance liée au cycle des renaissances, grâce aux enseignements offerts par les éléments du Paṭṭhāna, les individus les gens qui naissent souillés par l’agrippement ils sont nés souillés par les états mentaux d’agrippement que l’on nomme soif, ou ils sont nés à partir des phénomènes liés à l’agrippement que l’on nomme soif, je (m’incline devant le Victorieux) qui supprime les nuages que sont les impuretés il est dépourvu des souillures et impuretés tels que la souillure de la passion, comme la pleine lune débarrassée des impuretés que sont les nuages etc., il fait le bonheur des poètes il apporte la prospérité, il fait le bonheur des poètes, des êtres les plus éminents parmi les lettrés, il est imperturbable il est sans souffrance mentale, libéré de la souffrance du fait de l’absence de souffrances comme les souillures, les afflictions, excellent il est le meilleur, purifie complètement grâce à l’eau qu’est la connaissance il purifie avec excellence, les souillures et les impuretés des êtres telle que la passion, il est allé vers ce qui n’a pas de fin il est parvenu au Nibbāna, ou bien il mène au Nibbāna, ou grâce

²⁵ La littérature commentariale mentionne cinq sortes de *Māra* (cf. DPPN, § *Māra*) : 1. *Māra* comme impuretés (*kilesa-māra*), 2. *Māra* en tant qu’aggrégats (*khandha-māra*), 3. *Māra* comme formation karmique (*abhisāṅkhāra-māra*), 4. le dieu *Māra* (*deva-putta-māra*), et 5. *Māra* comme la mort (*maccu-māra*).

au mouvement de la connaissance il est parvenu au domaine qui n'a pas de fin, *il a mis un terme aux états d'existences* il a mis fin, il a mis un terme aux cinq états d'existence²⁶, *il a épuisé la soif* il est pur, ou bien il est sans soif et sans impureté.

Il a mis fin grâce [à ses] pouvoirs exceptionnels il a détruit les éléments qui font obstacle tels que la passion etc., grâce aux pouvoirs exceptionnels que sont la résolution etc.

Il est né dans une lignée il est né dans la lignée des rois Sākya qui vient d'une dynastie ininterrompue depuis Mahāsammata²⁷, difficile à obtenir par ceux qui ont peu de mérites, *il est inébranlable* immobile grâce à la concentration, ou bien il est doté de concentration, ou bien il n'est pas susceptible d'être ébranlé par les conditions mondaines²⁸, *il est le soleil* il est l'égal du soleil *qui brûle ce qui est nocif* il brûle les éléments nocifs et mauvais, *il a détruit les états d'existences* il a détruit les trois états d'existences, il a détruit en particulier ce qu'on désigne comme l'existence qu'est la renaissance, et en général l'existence que sont les cinq agrégats, et ce qui en est la condition, *il a une grâce physique manifeste* il a une grâce corporelle visible, ou bien il est charmant par un corps visible, *il a la renommée la meilleure* il est parvenu à une renommée qui s'étend aux trois mondes, *il est vertueux envers les ennemis* il fait de bonnes actions pour les opposants tels que Devadatta etc., *il a détruit les ennemis du divin* il a détruit les filles de Māra que sont Rāga (*i. e.* la passion), Taṇhā (*i. e.* la soif) et Aratī (*i. e.* le mécontentement)²⁹, qui sont les ennemis des renonçants, qui souhaitent la destruction, ou bien il a détruit le dieu Māra, *il a ici dans ce monde la plus grande autorité* il est pourvu de l'autorité la meilleure, *il possède pouvoirs extraordinaires et*

²⁶ Ces cinq états d'existences sont les destinées possibles pour les être humains après la mort : 1. les enfers (*niraya*) 2. l'état animal (*tiracchana-yoni*), 3. l'état de fantôme (*pitti-visaya*), 4. l'état humain (*manussa-loka*), et 5. parmi les dieux (*devā*).

²⁷ Les chroniques pāli mentionnent Mahāsammata comme étant l'ancêtre originel du clan Sākya (cf. DPPN, § Mahāsammata).

²⁸ Ces conditions mondaines (*loka-dhammā*) sont les préoccupations rencontrées par les personnes ignorantes et ordinaires (*asutavata-puthujana*). Au nombre de huit, elles sont exposés à divers reprises dans le canon, par exemple dans les *Paṭhama-lokadhamma-sutta* et *Dutiya-lokadhamma-sutta* (A 8.5 et A 8.6). Ces éléments doivent être abandonnés afin de parvenir à l'Éveil. Ils sont : 1. le gain (*lābha*), 2. la perte du gain (*alābha*), 3. la renommée (*yaso*), 4. le discrédit (*ayaso*), 5. la faute (*nindā*), 6. la bonne action (*pasāṇsā*), 7. la joie (*sukhaṃ*), et la souffrance (*dukkhaṃ*). Cf. Peter Skilling « Beyond worldly conditions » qui offre un recueil de divers enseignements sur le sujet (Skilling, 1999).

²⁹ Les trois filles de Māra sont évoquées à diverses reprises dans le canon et les commentaires (Sn 835 ; J I 78 ; Dh-p III 281–286 ; etc.). Le *Māradhītu-sutta* (S 4.25) relate la rencontre du Buddha avec celles-ci cinq semaines après son Éveil, envoyées par leur père Māra pour le séduire. Elles prirent alors différentes et successives apparences sans que le Buddha n'en soit toutefois perturbé.

clairvoyance il est pourvu d'intelligence et de pouvoirs extraordinaires, ou bien il possède une intelligence et une clairvoyance magnifique et supérieure.

Je m'incline devant lui le Victorieux.

A présent, le sens par les nombres doit être compris :

Après avoir enlevé les deux prédicats verbaux et les quatre finales en 'naṃ', le sage doit comprendre les nombres du Paṭṭhāna avec les chiffres que résument 'ka' etc., [pris] dans l'ordre inverse. 'Les deux prédicats verbaux' sont les deux prédicats verbaux 'il libère' et 'je m'incline'», et 'les quatre finales en 'naṃ'' sont les quatre mots 'naṃ' placés en fin du troisième, quatrième, cinquième et sixième pāda, 'après avoir enlevé' après avoir supprimé, 'avec les chiffres que résument 'ka' etc.' avec les chiffres résumés par les lettres 'ka' etc., selon la procédure suivante :

Il est dit que les neuf chiffres commencent par *ka ṭa ya*

Et finissent par *jha dha ḷa* respectivement,

Cinq chiffres commencent par *pa* et finissent par *ma*,

Les voyelles, *ñā* et *na* sont le zéro.

'[pris] dans l'ordre inverse' en prenant à l'envers, 'les nombres du Paṭṭhāna' le nombre de questions obtenues dans le Paṭṭhāna commençant par 'ka', 'doit comprendre' il doit connaître.

En effet, dans les triplets du Paṭṭhāna [le nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les neuf syllabes « *ji no ja ṭa li tta je na re* », soit deux cent huit millions six cent trente-et-un mille huit cent huit. (208 631 808).

Dans les doublets du Paṭṭhāna [le nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les neuf syllabes « *naṃ na bbhi ra jaṃ ka vi ttha kan* », soit cent soixante-quatorze millions cent quatre-vingt-deux mille quatre cents (174 182 400).

Dans les doublets-triplets du Paṭṭhāna [le nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les onze syllabes « *a nī gha da ggaṃ a ti dho va ka ppa* », soit onze milliards quatre cent quatre-vingt-seize millions trente-huit mille quatre cents (11 496 038 400).

Dans le triplets-doublets Paṭṭhāna [le nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les onze syllabes « *a nan ta yā taṃ ga ti ra ssa kā va* », soit quarante-et-un milliards sept cent vingt-six millions trois cent soixante-et-un mille six cents (41 726 361 600).

Dans les triplets-triplets du Paṭṭhāna [le nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les onze syllabes « *gha ni ddhi lū naṃ du la bha kka la ppa* », soit treize milliards cent quarante-trois millions huit cent trois mille neuf cent quatre (13 143 803 904).

Dans les doublets-doublets du Paṭṭhāna [le nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les onze syllabes « *a ni ra ma kkaṃ ku dha haṃ bha va lu* », soit trente-quatre milliards quatre cent quatre-vingt-huit millions cent quinze mille deux cents (34 488 115 200).

Et les six questions-réponses du Paṭṭhāna additionnées peuvent être écrites avec les douze syllabes « *phu taṅ ga lī laṃ ya sa gā ri puñ ca kan* », soit cent un milliards deux cent trente-sept millions cent trente-trois mille trois cent douze (101 237 133 312).

Pour les vingt-quatre [conditions] du Paṭṭhāna au complet, l'ensemble [du nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les douze syllabes « *di vā ri lu ggā ṇi ha vi ddhi bhi ṅṅa van* », soit quatre cent quatre milliards neuf cent quarante-huit millions cinq cent trente-trois mille deux cent quarante-huit (404 948 533 248).

100. a. Il est le héros qui a arrosé les êtres

Avec l'eau que sont les yeux et les méthodes³⁰,

Je m'incline devant le Victorieux,

Il est comme l'eau qui s'écoule, a consumé la colère,

Sans agitation il possède des pouvoirs extraordinaires, sans égal, serein,

Il n'a plus de cause et a une compréhension parfaite,

Il est vénéré des ennemis, dépourvu de nuages.

³⁰ Il est difficile de rendre une traduction littérale puisque l'auteur joue ici sur le découpage de *nayambunā* : le commentaire explique parfaitement qu'il est entendu comme *naya-n-ambunā* (« les yeux et la méthode »), ou *nayan' ambunā* (« l'eau que sont les méthodes ») dans lequel *nayan* est mis pour *nayanam* (gén. plur. de *naya* (méthode)). Nous avons inclus les deux aspects dans notre traduction.

b. Il a arrosé deux cent millions trois cent un mille vingt-quatre (200 301 024),
Cent soixante-sept millions deux cent vingt-sept mille deux cents (167 227 200),
Onze milliards cent trente-six millions neuf cent quatre-vingt-quinze mille deux cents (11 136 995 200),
Quarante milliards soixante millions deux cent quatre mille huit cents (40 060 204 800).

101. a. Il est l'autorité [en ce qui concerne] la fin (*i. e.* le Nibbāna),
Il met fin au comportement d'arrogance,
Il a éliminé l'agitation qui est basse, il a tranché ce qui est nocif,
Il tue les fautes que sont les trois agitations, il a une renommée exceptionnelle,
Il n'a pas d'égal dans le monde jusqu'au sommet de l'univers,
Il resplendit constamment.
101. b. Douze milliards six cent dix-huit millions neuf cent soixante-quatre mille cinq cent douze (12 618 964 512),
Trente-trois milliards cent dix millions neuf cent quatre-vingt-cinq mille six cents (33 110 985 600),
Quatre-vingt-dix-sept milliards cent quatre-vingt-quatorze millions six cent soixante-dix-huit mille trois cent trente-six (97 194 678 336),
Trois cent quatre-vingt-huit milliards sept cent soixante-dix-huit millions sept cent treize mille trois cent quarante-quatre (388 778 713 344).

[100.–101.] Ainsi, après avoir exposé les nombres dans le Paṭṭhāna selon la méthode du commentaire, il est dit « *il est le héros qui a arrosé [...]* » pour exposer maintenant la méthode selon le sous-commentaire. Voici la construction :

Il est le héros celui qui est résolu et pourvu des quatre accomplissements³¹, le Parfait Éveillé *qui a arrosé* (*osiñci*) *les êtres* les êtres qui ont fait des mérites tels que les dieux

³¹ Le terme *sampadā* ou accomplissement, définit des qualités utiles au bon développement spirituel de l'individu. Il y a plusieurs listes de *sampadā* (cf. PED, § *sampadā*), dont une qui contient quatre éléments

etc. avec l'eau que sont les yeux et les méthodes avec l'eau qu'est la méthode caractéristique du Paṭṭhāna qui est comme les yeux, ou bien avec l'eau que sont les différentes méthodes, (Je [m'incline devant lui] qui est comme l'eau qui s'écoule il est semblable à l'eau qui s'écoule dépourvu de perturbations, qui a consumé la colère il consume l'aversion, sans agitation il a supprimé les perturbations il possède des pouvoirs extraordinaires ici dans ce monde, sans égal sans personne qui lui soit comparable par les qualités telle que la vertu, serene il est doté de concentration, il n'a plus de cause et a une compréhension parfaite il a éliminé les causes, connaissant les choses qui doivent être connues, il est vénéré des ennemis il est vénéré par les ennemis, ou bien il fait s'incliner par sa bienveillance et sa compassion envers les ennemis, il est dépourvu de nuages il est dépourvu de nuages que sont les impuretés.

Il détient l'autorité [en ce qui concerne] la fin (i. e. le Nibbāna) il est l'autorité en ce qui concerne le Nibbāna, ou bien il incite à une juste pratique pour parvenir au Nibbāna, il met fin au comportement d'arrogance il a mis fin aux actions arrogantes des êtres, il a éliminé l'agitation qui est basse il a détruit la soif qui est futile, il a tranché ce qui est nocif il a éradiqué la mise en œuvre des actions néfastes pour les êtres, il tue les trois fautes que sont les agitations il anéantit les fautes que sont les trois agitations – passion, aversion, confusion, il a une renommée exceptionnelle il est illustre, digne de respect, il n'a pas d'égal dans le monde jusqu'au sommet de l'univers il est inégalé dans le monde jusqu'au sommet de l'univers, il resplendit constamment je m'incline devant le héros qui resplendit en permanence grâce à la lumière qu'est la connaissance.

A présent, le sens par les nombres doit être connu :

Dans le triplets du Paṭṭhāna [le nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les neuf syllabes « *vī ro na ya nam bu nā na re* », soit deux cent millions trois cent un mille vingt-quatre (200 301 024).

développés dans le commentaire du *Dhammapada* (DhA III 93, 22–94, 2) : 1. la réalisation de la fondation (*vatthu*-°) qui est l'acquisition de la qualité d'être digne d'offrandes, 2. la réalisation de moyen (*paccaya*-°), qui sont les requis nécessaires pour y parvenir (vie juste, etc.), 3. la réalisation d'intention (*cetanā*-°), qui est l'état de conscience qui résulte de la 'connaissance', et 4. la réalisation de qualité exceptionnelles (*guṇātireka*-°) qui résultent des qualités précédentes et propres à l'Arahant.

Dans le doublet du Paṭṭhāna [le nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les neuf syllabes « *naṃ ni ra sa raṃ ru san ta paṃ* », soit cent soixante-sept millions deux cent vingt-sept mille deux cents (167 227 200).

Dans le doublet-triplet du Paṭṭhāna [le nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les onze syllabes « *a ni ra ni ddhi dha tu laṃ a kam pi* », soit onze milliards cent trente-six millions neuf-cent quatre-vingt-quinze mille deux cents (11 136 995 200).

Dans le triplet-doublet du Paṭṭhāna [le nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les onze syllabes « *a nā di bhi ññā ri na taṃ a na bbhi* », soit quarante milliards soixante millions deux cent quatre mille huit cents (40 060 204 800).

Dans le triplet-triplet du Paṭṭhāna [le nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les onze syllabes « *kha yā na van taṃ dha ja ku tti khe pi* », soit douze milliards six cent dix-huit millions neuf cent soixante-quatre mille cinq cent douze (12 618 964 512).

Dans le couplet-couplet du Paṭṭhāna [le nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les onze syllabes « *a nu tta me jā dhu na kaṃ ku ga llu* », soit trente-trois milliards cent dix millions neuf cent quatre-vingt-cinq mille six cents (33 110 985 600).

Et les [nombres] obtenus des six questions du Paṭṭhāna additionnées doivent être écrits avec les onze syllabes « *ti lo la do sañ ca va dhaṃ ya sā dhi* », soit quatre-vingt-dix-sept milliards cent quatre-vingt-quatorze millions six cent soixante-dix-huit mille trois cent trente-six (97 194 678 336).

Dans les vingt-quatre [conditions] du Paṭṭhāna au complet, l'ensemble [du nombre] de questions obtenues doit être écrit avec les douze syllabes « *bha va gga lo kā sa di saṃ sa du jja laṃ* », soit trois cent quatre-vingt-huit milliards sept cent soixante-dix-huit millions sept cent treize mille trois cent quarante-quatre (388 778 713 344).

102. a. Les excellentes portions qui mènent à la perfection ont été formulées
 Dans le noble Tipiṭaka,
 Par celui aspire à ce qui est sans égal,
 Qui a la voix parfaite,
 Qui a accompli la perfection.
102. b. Les vingt-et-un mille (21 000),
 Les quarante-deux mille (42 000),
 Les ving-et-un mille (21 000),
 Ont été formulées dans le noble Tipiṭaka,
 [Soit] quatre-vingt quatre mille (84 000) excellentes portions.

[102.] *Les excellentes les meilleures portions les portions de Dhamma qui mènent à la perfection* incomparables parce qu'elles mènent à l'excellence *ont été formulées* ont été exposés *dans le noble Tipiṭaka par celui qui aspire à ce qui est sans égal* par celui qui désire le bonheur et le bien-être des êtres, qui ne désire pas les autres choses, le profit les honneurs et autres, *qui a la voix parfaite* par celui qui a la voix la meilleure, pourvu d'une voix divine à huit caractéristiques, charmante, distincte etc., *qui a accompli la perfection* par le Parfait Éveillé qui [a produit] de grands efforts, avec une énergie totale, pour le bien-être des êtres.

Dans la corbeille du Vinaya les ving-et-un mille (21 000) doivent être écrits avec les cinq syllabes « *a na ñña kaṃ khi* », dans la corbeille de l'Abhidhamma les quarante-deux mille (42 000) doivent être écrits avec les cinq syllabes « *nā nu na ra ve* », dans la corbeille du Suttanta les ving-et-un mille (21 000) doivent être écrits avec les cinq syllabes « *nā nu na kā ri* », ainsi [elles] *ont été formulées* elles ont été exposées *dans le noble le meilleur Tipiṭaka*, [soit] « *quatre-vingt quatre mille (nā nu na vā hā)* » qui sont les cinq syllabes écrites pour quatre-vingt quatre mille (84 000) *excellentes les meilleures portions les portions de Dhamma* qui doivent être connues par les experts.³² Tel est le

³² La référence aux 84 000 portions de Dhamma est mentionnée dans le canon pāli, mais sans cette répartition par corbeille, dans les *Theragāthā* (Th 1024–29) où Ānanda dit : *dvāsīti buddhato gaṇhiṃ, dve sahaṣṣāni bhikkhuto, caturāsītisahassāni ye me dhammā pavattino* (« Quatre-vingt-deux ont été reçus de la part du Buddha, deux mille de la part des moines, maintenant ces quatre-vingt-quatre mille me sont familiers. »).

sens. Et il est dit qu'on s'incline devant les quatre-vingt-quatre mille (84 000) portions qui sont la parole du Buddha :

« Les vingt-et-un mille (21 000) portions qui sont dans la corbeille du Vinaya,

Ainsi que les vingt-et-un mille (21 000) dans la corbeille du Suttanta,

Les quarante-deux mille (42 000) portions qui sont dans la corbeille de l'Abhidhamma. »

Septième [section] « le double sens ».

[Com.] Le commentaire de « le double sens » est fini.

[Chapitre 8. Le nombre désigné par un terme conventionnel]

103. Là où les experts indiquent le chiffre
Par une notion conventionnelle,
Ils parlent de composition
Où « le nombre est désigné par un terme conventionnel ».

[103.] *Là où dans la composition les experts indiquent ceux qui connaissent la composition le chiffre le nombre par une notion conventionnelle par une notion qui est familière dans le monde, ils parlent de composition où « le nombre est désigné par un terme conventionnel ».*

104. L'arbre unique aux trois troncs,
Aux cinq branches, aux nombreuses feuilles,
A l'unique sommet, qui donne les fruits parfaits,
S'appelle « *a vi su* ».
105. Il est l'arbre excellent révééré par les hommes et les dieux,
Par les vertueux,
Aux trois sommets, aux douze branches,
Aux vingt feuilles, aux trois fleurs, aux quatre fruits,
Aux trois bourgeons, aux deux racines,
Il a été planté par le Victorieux.

[104.–105.] *L'arbre (rukko) unique aux ³³trois troncs (ti-kkhando), aux cinq branches (sara-sākho), aux nombreuses feuilles aux feuilles multiples, à l'unique sommet (ekaggo), qui donne les fruits parfaits il offre des fruits en abondance, s'appelle « a vi su » il est le Tipiṭaka, cela a été dit en référence à la parole du Buddha.*

³³ *bhava* désigne ici les trois états d'existences : sensoriel (*kāma*), matériel (*rūpa*), et immatériel (*arūpa*).

Il est l'arbre excellent l'arbre le meilleur, aux trois sommets (ti-aggo), aux vingt feuilles (vīsati-patto), aux quatre fruits (catu-phalo). Voici ce qui a été dit en référence à l'enseignement sur les éléments de la production conditionnée :

« Il a été énoncé trois périodes, douze facteurs et vingt modes,
Trois liens, quatre ensembles, trois cycles et deux racines. »

Il aide à réaliser le but.

Huitième [section] « le nombre est désigné par un terme conventionnel ».

**[Com.] Le commentaire de « le nombre est désigné par un terme conventionnel »
est fini.**

[Chapitre 9. Le nombre par les lettres]

106. Là où les gens compétents distinguent
Le nombre grâce à la lettre figurée,
Les experts, les connaisseurs en composition
Ont parlé de « nombres par les lettres ».

[106.] *Là où dans la composition les gens compétents distinguent le nombre grâce à la lettre figurée grâce à la lettre conventionnelle qui y figure, les experts les sages, les connaisseurs en composition ont parlé de « nombres par les lettres ».*

- ³⁴107. Quatre consciences sont dans chacun [des plans],
Quatre consciences dans chacune des trois,
Et une est sûrement dans six, huit dans sept,
Huit dans onze, une dans dix-sept.

[107.] *Quatre consciences quatre types de consciences sont naissent dans chacun [des plans] dans chacun d'entre eux, quatre quatre consciences différentes naissent apparaissent dans chacune des trois elle dans trois ensembles différents, et une et une conscience naît apparaît sûrement dans six dans six différents, huit huit consciences différentes naissent apparaissent dans sept dans sept différents, huit huit consciences différentes naissent apparaissent onze onze sortes, une une conscience naissent apparaissent dix-sept dix sept sortes.*

³⁴ Les différences stances de ce chapitre sont construites selon la méthode énoncée à VSS-*t* 98–99 et VSS 288, détaillée à VSS-*t* 288. Par ailleurs, nous remercions Rupert Gethin pour avoir bien voulu relire les passages qui traitent de l'Abhidhamma (VSS 107–110 et VSS 289–342).

108. Quatre sont dans vingt-et-un, onze sont dans vingt-deux,
Deux sont dans vingt-trois, deux sont dans vingt-quatre,
Deux sont dans également dans vingt-cinq, et cinq sont dans vingt-cinq,
Dix ainsi que treize sont dans vingt-six, treize sont dans vingt-cinq,
Quatorze sont dans trente.

[108.] *Quatre* quatre types de consciences *sont dans vingt-et-un* ils naissent dans vingt-et-un plans d'existences différents, *onze* onze consciences différentes *sont dans vingt-deux* ils naissent dans vingt-deux plans d'existences différents, *deux* deux consciences différentes *sont dans vingt-trois* ils naissent dans vingt-trois plans d'existences différents, *deux* deux consciences différentes *sont dans vingt-quatre* ils naissent dans vingt-quatre plans d'existences différents, *et cinq* cinq consciences différentes *sont dans vingt-cinq* ils naissent dans vingt-cinq plans d'existences différents, *dix ainsi que treize* dix consciences différentes et treize consciences différentes *sont dans vingt-six* ils naissent dans vingt-six plans d'existences différents, *quatorze* quatorze consciences différentes *sont dans trente* naissent dans trente plans d'existences différents.

Il est dit « *quatre consciences sont dans chaque [plans], quatre consciences naissent dans chacune des trois* » en référence à

« Une [conscience] [naît] dans chaque [plan] du monde immatériel,
Ainsi qu'une dans la première triade
Et dans la troisième triade,

Deux dans la deuxième triade du monde matériel ».

Il est dit « *et une est sûrement dans six* » en référence à

« L'ultime résultante karmique de la sphère matérielle
[Naît] dans les six que sont les Grands Résultats, etc. ».

Il est dit « *huit dans sept* » en référence à

« Les grands résultantes opèrent
Dans une bonne destinée de la sphère sensorielle »

« *Huit dans onze* » est en référence à

« Dans la sphère sensorielle, les trois que sont l'olfaction³⁵, etc.,
Et les deux d'aversion »

« *Une dans dix-sept* » est en référence à

« Dans les dix-sept [plans d'existences], la première [conscience] pure est
parmi les hommes ».

[com. v. 108]

« *Quatre sont dans vingt-et-un* » est en référence à

« Quatre [consciences] sont chez le premier qui a obtenu le Fruit, etc.,
Sauf dans les plans des malheurs et les nobles³⁶ ».

« *Onze sont dans vingt-deux* » est en référence à

« La [conscience] qui donnent le sourire,
[Et] les profitables et fonctionnelles de la sphère matérielle [sont dans tous
les plans],
Sauf dans ceux des malheurs et de la sphère immatérielle ».

« *Deux dans vingt-trois* » est en référence à

« Les [consciences] profitable et fonctionnelle de la sphère de l'Espace
Infini [sont dans vingt-trois plans],
Ils ne sont pas dans les plans des malheurs et les trois au dessus ».

³⁵ Il comptabilise les consciences profitables (*kusala*) et non-profitables (*akusala*), soit six au total (2 x 3) (Yaem Praphatthong, 1969 : 108).

³⁶ *ariya* se réfère aux cinq Séjours Purs (*Suddhāvāsa*) (Yaem Praphatthong, 1969 : 109).

« *Deux sont dans vingt-quatre* » est en référence à

« Également, les [conscienc] profitable et fonctionnelle de la sphère du
Vide [sont dans vingt-quatre plans],
Ils ne sont pas dans les plans des malheurs et le Pic de l'existence³⁷».

« *Et cinq sont dans vingt-cinq* » est en référence à

« [Les conscienc] associées aux vues et doutes
Sont dans tous les plans
A l'exception des Purs ».

Il est dit « *dix sont également dans vingt-six* » en référence à

« La faculté idéique, les [conscienc] de la vue, de l'ouïe, d'investigation
Sont dans la sphère matérielle ».

Il est dit « *treize sont dans vingt-cinq* » en référence à

« Les purs qui [appartiennent] aux trois derniers³⁸,
Les profitables et les fonctionnelles du Pic de l'existence,
Les grandes fonctionnelles,
Ces treize ne sont pas dans les plans des malheurs ».

Il est dit « *quatorze sont dans trente* » en référence à

« Ces quatorze conscienc naissent dans trente plans :
Celle de détermination, les profitables de la sphère sensorielle,
Celle d'aversion dépourvue de vue, et [celle d'aversion] avec l'agitation ».

³⁷ *bhavagga* désigne le plus haut des plans de Brahma, la sphère Ni de la Perception Ni de la Non-perception (*nevasaññānāsaññāyatana-bhūmi*).

³⁸ Ils correspondent aux trois conscienc supramondaines que sont les conscienc du Fruit obtenu par Celui qui ne revient pas (*anāgāmi-phala-citta*), le Chemin atteint par l'Arahant (*arahatta-magga-citta*), et le Fruit obtenu par l'Arahant (*arahatta-phala-citta*) (Yaem Praphatthong, 1969 : 111).

109. Trente-sept, quarante-et-unes, cinquante-quatre, cinquante,
 Quarante-huit, quarante-quatre [consciencés] sont dans la sphère sensorielle,
 Trente-neuf, trente-cinq, trente-et-une [consciencés]
 Sont dans les plans des Grands Résultats,
 Des premier et troisième [jhāna].

[109.] *Trente-sept* trente-sept types, *quarante-et-un* quarante-et-un types, *cinquante-quatre* cinquante-quatre types, *cinquante* cinquante types, *quarante-huit* quarante-huit types, *quarante-quatre* quarante-quatre types de consciencés *sont dans la sphère sensorielle* ils naissent dans les onze plan de la sphère sensorielle, respectivement pour les individualités ordinaires qui sont dans une mauvaise destinée sans motivation, ceux qui sont dans une bonne destinée sans, avec deux, ou avec trois motivations ; et pour Celui qui entre dans le courant, Celui qui ne revient qu'une fois, Celui qui ne revient pas, et l'Arahant, *trente-neuf* trente-neuf types, *trente-cinq* trente-cinq types, *trente-et-un* trente-et-un types de consciencés *sont dans les plans des Grands résultats, des premier et troisième [jhāna]* respectivement les individualités ordinaires avec trois motivations, Celui qui est entré dans le courant, Celui qui ne revient qu'une fois, Celui qui ne revient pas, l'Arahant naissent dans les Grands résultats ainsi que dans les trois plans du premier jhāna et dans les trois plans du troisième jhāna,.

110. Il y a quarante, trente-six, trente-deux [consciencés] dans le deuxième,
 Il y a trente-cinq, trente-et-une [consciencés] dans les Purs,
 Dans les quatre [plans] de la sphère immatérielle
 Il y a respectivement vingt-quatre, vingt,
 quinze [consciencés pour le premier plan],
 Moins dans les supérieurs.

[110.] *Il y a quarante* il y a quarante types, *trente-six* il y a trente-six types, *trente-deux* [consciencés] il y a trente-deux types de consciencés qui apparaissent

successivement *dans le deuxième* pour les individus qui séjournent dans les trois plans du deuxième jhāna, *il y a trente-cinq* trente-cinq types, *trente-et-une [consciences]* trente-et-un types de consciences naissent respectivement *dans les Purs* pour Ceux qui ne reviennent pas et les Arahant qui séjournent dans les cinq Séjours Purs, *dans les quatre [plans] de la sphère immatérielle* pour les quatre individualités qui ont obtenu le Fruit et les individualités ordinaires avec trois motivations *il y a respectivement vingt-quatre* vingt-quatre types, *vingt* vingt types, *quinze [consciences pour le premier plan]* quinze types de consciences *moins dans les supérieurs* il [en] apparaît moins dans chaque [plan] supérieur.

J'expliquerai ultérieurement la nature même des consciences qui est dans [la section] 'varia', dans le Tebhummakātha.

111. La terre dénuée de conscience,
Ne connaissant ni plaisir ni peine,
Trembla parfaitement à sept reprises
Par le pouvoir de Vessantara.

[111.] « *A sept reprises* » signifie sept fois (sattakkhattum).

Neuvième [section] « le nombre par les lettres ».

[Com.] Le commentaire de « le nombre par les lettres » est fini.

[Chapitre 10. Les polysémies]

112. La polysémie est ce qui a plusieurs significations liées à un mot.

Et il y en a plusieurs sortes

Selon qu'elles portent sur un mot continu, etc.

[112.] *La polysémie est ce qui la composition a plusieurs significations divers sens liées à un mot car la forme du mot est similaire [et] commune à plusieurs sens. Et il y en a et la polysémie [en a] plusieurs sortes, selon qu'elles portent sur un mot continu, etc.* par le mot 'etc.' on inclut les mots continus et les mots discontinus

113. a. Le *nāga* mange les hautes herbes,

Avale la grenouille,

A fleuri à temps,

Enseigne aux hommes et aux dieux tout le Dhamma.

b. L'éléphant mange les hautes herbes,

Le serpent avale la grenouille,

L'arbre a fleuri à temps,

Le Buddha enseigne aux hommes et aux dieux tout le Dhamma.

[113.] Ici, il est dit « [...] *les hautes herbes* » pour illustrer une polysémie qui porte sur un mot entier :

L'éléphant mange les hautes herbes, le serpent avale une grenouille un batracien, l'arbre a fleuri à temps, le Buddha enseigne tout le Dhamma en entier aux hommes et aux dieux. Ici, le terme *nāga* qui désigne successivement les quatre sens que sont l'éléphant, le serpent, l'arbre, le Buddha, illustre la polysémie qui porte sur un mot entier, du fait que le mot est identique [dans les quatre sens].

114. a. Les *a-satthā* [qui] désirent une belle épouse,
 Traverser un lieu sauvage,
 [Aller à] la guerre,
 S'adresser à l'assemblée,
 Sont les idiots que les sages n'honorent pas.
- b. [Ceux qui] sans richesse désirent une belle épouse,
 Traverser seuls un lieu sauvage,
 [Aller à] la guerre sans armes,
 S'adresser à l'assemblée sans livre,
 Sont les idiots que les sages n'honorent pas.
- Polysémie sur un mot entier.

[114.] Les gens qui sont *sans richesse (a-satthā)* désirent une belle épouse, ceux qui seuls (*a-satthā*) désirent traverser un lieu sauvage, ceux qui sans armes (*a-satthā*) désirent aller à la guerre, ceux qui sans livres (*a-satthā*) désirent s'adresser à l'assemblée, ces gens à l'évidence sont les idiots que les sages n'honorent pas indignes de leurs éloges.

Ici, la polysémie est sur un mot entier. Le mot *a-sattha* signifie successivement l'individu qui n'a pas de richesse (*a-dhana*), qui est seul (*a-gaṇa*), qui est sans arme (*an-āvudha*), qui est sans livre (*a-gantha*).

115. a. Elle a une lumière pure à l'automne,
 Elle porte le déclin,
 Elle est l'éveil pour les groupes de lotus,
 Elle réjouit l'assemblée de gens,
 Elle est la pure (*i. e.* la lune).
- b. Il promet l'excellent,
 Il a la lumière pure qui émane de la tête,
 Il a mis fin et apporté la paix,
 Il est l'Éveillé source de joie sur terre,

Il réjouit l'assemblée des gens,

Il est le sage.

Polysémie sur un mot discontinu.

[115.] *Elle est automnale* elle apparaît durant l'automne, *a une lumière pure* elle a une lumière sans impureté, *elle porte le déclin* elle mène progressivement au déclin lors de la quinzaine sombre, *elle est l'éveil pour les groupes de lotus* elle fait éclore l'ensemble des lotus, *elle réjouit l'assemblée de gens* la multitude de gens, *elle est la lune* (cando). « Automnal », ce qui se produit durant l'automne, la saison qu'est l'automne. *Elle a une lumière pure* signifie « sa lumière est sans impureté ». *Elle est celle qui a parfaitement mené à la fin* signifie « qu'elle a parfaitement mené à la fin, il y a eu diminution de ses quartiers³⁹ ». *Elle est l'éveil pour les groupes de lotus* signifie « l'éveil-l'éclosion des groupes-ensembles de lotus vient d'elle ». *La pure* la lune signifie qu'« elle possède la pureté, l'immortalité ».

Il promet l'excellent il promet l'excellent, le Nibbāna, à ceux prêts à recevoir les enseignements, *il a la lumière pure qui émane de la tête* il est pourvu d'une guirlande de rayons sans impureté, *il a mis fin et apporté la paix* il a apporté la paix, la tranquillité, il a mis fin c'est à dire qu'il a détruit les impuretés, *il est l'Éveillé source de joie sur terre* il possède pour les gens qui vivent sur terre – désignée par 'ku'⁴⁰, la compréhension totale des quatre vérités qui produisent de la joie, *il réjouit l'assemblée des gens* la multitude de gens, *il est le sage*⁴¹ il est le Parfait Éveillé, sage et beau. *Celui qui promet l'excellent* signifie qu'« il promet l'excellent, le Nibbāna », *il a la lumière pure qui émane de la tête*⁴² signifie que « la lumière (ābhāso) qui émane de la tête (kamhi) est la lumière qui émane de la tête (kābhāso), le halo ; la lumière qui émane de la tête, le halo, est pur sans impureté », *il a mis fin et apporté la paix* signifie qu'il a apporté le calme et la paix, *il a mis fin aux ennemis que sont les impuretés, il est l'Éveillé source de joie sur terre* signifie qu'« il est source de joie, il est l'Éveillé, il a la connaissance des

³⁹ Traditionnellement il y en a seize.

⁴⁰ Pour *ku* = terre, cf. VSS 208 et 243.

⁴¹ L'auteur offre ici une interprétation étymologique de *sudhī* « le sage », en analysant ses éléments constituants *su* + *dhī*. Pour *dhī* = sagesse, cf. VSS 237 ; pour *su* = beau/agréable, cf. VSS 228.

⁴² Pour *ka* = tête, cf. VSS 204.

quatre vérités » ; source de joie sur terre signifie qu'« il fait la joie (pīṭim) des êtres qui vivent sur terre (kuyā) », *il est le sage* « il a la beauté (sobhaṇā) et la sagesse (buddhi) », il est le Parfait Éveillé.

Ayant découpé le mot de deux manières différentes pour interpréter le sens, on dit qu'elle est une polysémie dont le mot est discontinu.

116. a. Il a détruit l'obscurité,
Il a atteint une grande prospérité,
Splendide, il a une guirlande de rayons,
Il est le Bienheureux,
Il illumine les gens.
- b. Il a franchi la grande [montagne] de l'Est,
Il emporte l'obscurité,
Splendide, il a une guirlande de rayons,
Il éclaire les êtres,
Il brille, sublime.

[116.] *il a franchi* ou bien il a atteint *la grande [montagne] de l'Est* il est la grande montagne de l'Est, ou bien il est l'Omniscient dont la prospérité est grande comme la terre, *il emporte l'obscurité* il a apporté la destruction, ou bien « l'obscurité » est pour exprimer la confusion, du fait d'obscurcir l'œil qu'est l'intelligence, obscurité massive qui apparaît et se diffuse à l'intérieur de la sphère [du monde], *splendide*, c'est-à-dire plaisant, *il a une guirlande de rayons* il est pourvu de sa propre guirlande de rayons *il éclaire* éclairant *les êtres* les gens qui en bénéficient, ou bien par le sommeil des impuretés et le sommeil naturel *il brille* il illumine *sublime* il est glorieux car il a la fortune, ou bien il est le soleil pourvu des six auspicious éléments, le Buddha.

Il emporte l'obscurité signifie qu'« il emporte il détruit l'obscurité – l'obscurité naturelle ou l'obscurité-confusion ». « Lorsqu'il y a élision, pour eux il devient 'o' »

c'est-à-dire qu'on insère un 'o' au milieu en fonction du sutta comme dans « tapodhana (*i. e.* moine) ».

La grande [montagne] de l'Est (mahodayo) est « la grande (mahanto), et montagne, et de l'Est (udayo) » ; ou bien 'il a une grande prospérité' (mahodayo) signifie « il a une grande prospérité, il s'élève au dessus et il croît ». Il a une guirlande de rayons signifie qu' « il a une guirlande de rayons (raṃsīnaṃ mālā). *Sublime* (Bhagavā) signifie qu' « il a la gloire, la splendeur du soleil ». Il est *le Bienheureux* (Bhagavā), le Buddha signifie que « lui, le Maître, a la fortune, la splendeur, le souhait, il entreprend des efforts, etc. ». En effet, il est dit,

« Il est associé à ces six qualités :

La suprémacie, le Dhamma, la renommée,

La splendeur, le souhait, l'effort.

C'est pourquoi il est le Bienheureux ».⁴³

C'est une polysémie dont le mot est discontinu parce que dans les deux versions les mots ont été positionnés au même endroit.

117. a. Il a une conduite parfaite,
Il a détruit l'orgueil des [êtres] supérieurs,
Il est bien allé,
Que le Seigneur des oiseaux préserve les être du poison !
- b. Il a une conduite parfaite,
Il a détruit l'orgueil des serpents,
Il est le Bien-allé, le guide, le pur,
Qu'il préserve les êtres !

⁴³ Ces qualités sont bien connues de la littérature commentariale puisqu'elles forment part de la glose du terme *bhagavā*, par exemple dans le *Visuddhimagga* (Vism 211, 18–30). En bref, ils sont 1. la suprémacie (*issariya*) sur son propre esprit, 2. le Dhamma, qui correspond au Dhamma supramondain 3. une renommée (*yasō*) exceptionnelle à travers les trois mondes, acquise notamment grâce à la véracité, 4. la splendeur (*siri*), parfait dans tout ses aspects physiques et réconfortant ainsi ceux qui voit son corps physique, 5. le souhait (*kāma*), il réalise ses vœux à volonté, pour le bénéfice des autres, 6. l'effort (*payutta*), qui est la qualité pour laquelle le monde le vénère.

[117.] *Il a une conduite attentive* il a une bonne conduite du corps grâce à une parfaite position, posture ; *il a détruit l'orgueil des serpents* il détruit l'orgueil des rois des Nāgas, *il le roi des Garuḍas, est bien allé* après avoir traversé deux océans différents par la force du vent sur ses ailes, après avoir été dans le monde des Nāgas où il y a de nombreux êtres, après avoir attrapé les Nāgas, il est allé de belle manière grâce à son aptitude à se déplacer, *le Seigneur des oiseaux*⁴⁴ le Maître des oiseaux, *qu'il préserve* qu'il protège par la non-violence *les êtres* le monde des Nāgas *du poison* ce qui envenime car il est lié à ce qui est horrible.

Il a une conduite attentive sa conduite (atta-vinayo) est la conduite de son propre corps, la conduite est attentive pour le Garuḍa. *Il a détruit l'orgueil des serpents* signifie qu' « il détruit l'orgueil des serpents ». L'orgueil des serpents est l'orgueil des rois des Nāgas, des serpents qui sont les chefs, des maîtres des serpents. Il est le Bien-allé (*sugato*), est celui qui est bien allé, déplacé. Il est le Seigneur des oiseaux (*vināyako*) il est le guide des oiseaux (*vīnaṃ*).

Ou alors, *il a une parfaite conduite* il est pourvu d'un esprit maîtrisé, bien mis en place et positionné, *il a détruit l'orgueil des [êtres] supérieurs* il a détruit l'orgueil des [êtres] supérieurs (*uttamānaṃ*) tels que le Brahmā Baka etc., *il est le Bien-allé* il est allé dans divers [endroits] totalement plaisants, *le guide* guidant ceux qui sont accessibles à l'instruction, *le pur* après s'être assagi *qu'il* le Parfait Éveillé *préserve* qu'il protège ceux qui renoncent à ce qui est mauvais et ceux qui offrent ce qui est bon *les êtres* tous les êtres du monde.

Il a sa conduite (*atta-vinayo*), il a la maîtrise, il a la conduite de son propre corps ; il a une conduite attentive, la conduite propre (*samāhit'-atta-vinayo*) du Tathāgata est bien établie. Ceux qui sont supérieurs (*ahīnā*), les [êtres] supérieurs, se distinguent des [êtres] inférieurs. L'orgueil [des êtres] supérieurs (*ahīna-mado*) est l'orgueil de ceux qui sont supérieurs, des [êtres] supérieurs. Il a détruit l'orgueil des [êtres] supérieurs (*ahīna-mada-maddano*) signifie qu'il « détruit cela ». Il est le guide (*vināyako*) signifie qu' « il guide les gens accessibles à l'instruction ». Dans cette version « *visadaṃ* » est une sorte de prédicat.

⁴⁴ Pour *vi* = oiseau, cf. VSS 215.

La polysémie porte sur des mots continus et discontinus dans les deux versions, car elle contient des mots continus tels que « samāhitatta-vinayo » ; et discontinus tels que « ahīmadamaddano ».

Dixième [section] « les polysémies ».

[Com.] Le commentaire de « les polysémies » est fini.

[Chapitre 11. La réponse en début de *pāda*]

118. Là où la réponse est placée dans le *pāda* initial,
L'expert en composition parle de celle-ci
Comme « la réponse en début de *pāda* ».

[118.] Là où la réponse (*visajjanam*) est placée dans le *pāda* initial, l'expert en composition parle de celle-ci la composition comme « la réponse dans le *pāda* initial ».

119. La terre, l'eau, le vent, le moine, le chef des ascètes,
Qui supporte les êtres ? Qui supporte la terre ?
Qui soutient l'eau ? Qui a une conduite vertueuse ?
Qui les dix pouvoirs ? Dis-le !

[119.] La question est : – *Qui supporte les êtres ?* La réponse est : – *La terre*⁴⁵
(*pathavi*) supporte *les êtres*.

– Et qui supporte *la terre* ? – *L'eau*.

– *Qui soutient l'eau* ? – *Le vent*.

– *Qui possède une conduite vertueuse* ? – *Le moine le renonçant*.

– *Qui possède les dix pouvoirs* ? – *Toi dis-le ! Le chef des ascètes le Parfait Éveillé, le roi des ascètes possède les dix pouvoirs*.

120. La femme, l'eau, le chien, la fumée, la mauvaise action.
Qui est l'ennemi des sages ? Qu'est-ce qui est [l'ennemi] des feux ?
Qui est [l'ennemi] des chèvres ?
Qui est [l'ennemi] du soleil et de la lune ?
Qu'est-ce qui est impur pour celui qui a l'esprit enclin aux mérites ?

⁴⁵ Pour *bhū* = terre, cf. VSS 232 et 243.

- [120.] – *Qui est l’ennemi des sages des renonçants ? – La femme*⁴⁶ (itthi).
- *Qu’est-ce qui est l’ennemi des feux ? – L’eau* (udakam)
- *Qui est l’ennemi des chèvres ? – Le chien*⁴⁷ (sunakho).
- *Qui est l’ennemi du soleil et de la lune (suriya-candānam) ? – La fumée.*
- *Qu’est-ce qui est impur pour celui qui a l’esprit enclin aux mérites pour celui qui a le cœur bon ? – La mauvaise action la mauvaise conduite [motivée par] l’avidité, l’envie etc.*

Onzième [section] « la réponse dans le *pāda* initial ».

[Com.] Le commentaire de « la réponse dans le *pāda* initial » est fini.

⁴⁶ Pour *thī* = femme, cf. VSS 237.

⁴⁷ Pour *sā* = chien, cf. VSS 216.

[Chapitre 12. La réponse dans le *pāda* du milieu]

121. Là où la réponse est placée
Dans le *pāda* du milieu de la composition,
L'expert en composition parle de celle-ci
Comme « la réponse dans le *pāda* du milieu ».

[121.] *Là où la réponse est placée dans le pāda du milieu de la composition, l'expert en composition parle de celle-ci la composition comme « la réponse dans le pāda du milieu ».*

122. Qui a épanoui le lotus-créature ?
Le soleil excellent guide,
Le maître excellent aux rayons blancs,
Qui a fait s'épanouir le lotus blanc ?

[122.] La question est : – *Qui a épanoui le lotus* qui a épanoui le lotus-l'être susceptible d'être éveillé ? La réponse est : – *Le soleil excellent guide* le soleil-excellent-Parfait Éveillé a épanoui le lotus-créature.

– *Qui a fait s'épanouir* a fait éclore *le lotus blanc* le lotus blanc-l'être susceptible d'être éveillé ? – *Le maître excellent aux rayons blancs* la lune excellente.

123. Qui a fait s'épanouir le lotus ?
Qui a fait s'épanouir le lotus blanc ?
Qui a fait s'épanouir le roi ?
Le soleil, la lune, le sage, le Protecteur,
Qui a sauvé les trois mondes ?

- [123.] – *Qui a fait s'épanouir le lotus ?– Le soleil (suriyo).*
- *Qui a fait s'épanouir le lotus blanc ?– La lune (cando)⁴⁸.*
- *Qui a fait s'épanouir le roi (rājānam) ?– Le sage.*
- *Qui a sauvé les trois mondes ?– Le Protecteur.*

Douzième [section] « la réponse dans le *pāda* du milieu ».

[Com.] Le commentaire de « la réponse dans le *pāda* du milieu » est fini.

⁴⁸ Cf. PED *kumuda*. Se réfère au lotus blanc qui éclot la nuit (*Nymphaea alba* ou *Nymphaea pubescen*).

[Chapitre 13. La réponse dans le *pāda* final]

124. Là où la réponse est placée dans le *pāda* final de la composition,
L'expert en composition parle de celle-ci
Comme « la réponse dans le *pāda* final ».

[124.] *Lorsque la réponse (visajjanam) est placée dans le pāda final de la composition, l'expert en composition parle de celle-ci la composition comme « la réponse dans le pāda final ».*

125. Qui préserve la vertu ? Qui préserve la terre ?
Qui est très attrayant depuis la terre ?
Qui fait épanouir le lotus-créature ?
Le moine, le roi, le soleil, le Maître du soleil.

[125.] – *Qui préserve protège la vertu ? – Le moine le renonçant.*

– *Qui préserve protège la terre (pathaviṃ) ? – Le roi.*

– *Qui est très attrayant particulièrement beau depuis la terre (pathaviyā) ? – Le soleil.*

– *Qui fait épanouir le lotus le lotus-l'être susceptible d'être éveillé ? – Le Maître du soleil le Bienheureux qui est le maître du soleil.*

126. Qui fait épanouir le lotus ? Qui fait épanouir le maître royal ?
Qui [éclaire] les quatre [fois] huit personnes ?
Qui est le soleil de la cour ? Qui le soleil des mondes ?
Le soleil, le roi, le roi qui est comme le soleil,
Le poète, le poète excellent.

[126.] – *Qui fait épanouir le lotus (padumaṃ) ? – Le soleil (suriyo).*

– *Qui fait épanouir le maître royal ? – La fortune du roi.*

– *Qui éclaire les quatre [fois] huit personnes les trente-deux personnes ? – Le roi qui est comme le soleil le Seigneur.*

– *Qui est le soleil de la cour pareil au soleil ? – Le poète le lettré.*

– *Qui est le soleil des mondes l'égal du soleil, célèbre dans les trois mondes ? – Le poète excellent le Bienheureux le meilleur des poètes.*

127. *Qui embellit le lac ? Qui [embellit] l'eau ? Qui [embellit] le lotus ?*

Et qui [magnifie] le roi ? Qui [est l'ornement] des trois mondes ?

Qui [est l'ornement] des gens ?

L'eau, le lotus, l'abeille, le poète, l'Omniscient, le roi.

[127.] – *Qui qu'est-ce qui embellit le lac ? – L'eau (udakaṃ).*

– *Qui qu'est-ce qui embellit l'eau⁴⁹ (udakaṃ) ? – Le lotus (padumaṃ).*

– *Qui embellit le lotus (padumaṃ) ? – L'abeille (bhamaro).*

– *Et qui magnifie le roi (rājānaṃ) ? – Le poète.*

– *Qui est l'ornement des trois mondes ? – L'omniscient le Bienheureux.*

– *Qui est l'ornement des gens ? – Le roi (rājā).*

128. *Qui se déplace dans le ciel ? Qui [se déplace] dans le Dhamma ?*

Et qui [se déplace] entre les nuages ? Qui [conduit] à l'arrogance ?

Qui [fait] s'incliner ? Qui [mène à la souffrance] ?

Qui [met] un terme à la souffrance ?

L'oiseau, la sagesse, la lune, la fierté,

Celui qui n'a pas d'arrogance, la solitude, l'Arahant.

⁴⁹ Pour *kaṃ* = eau, cf. VSS 204.

- [128.] – *Qui se déplace dans le ciel*⁵⁰ dans l'espace ? – *L'oiseau* (sakuṇo).
- *Qui se déplace dans le Dhamma* ? – *La sagesse* (paññā).
- *Et qui se déplace entre les nuages* ? – *La lune*⁵¹ (cando).
- *Qui conduit à l'arrogance* ? – *La fierté*.
- *Qui fait s'incliner* ? – *Celui qui n'a pas d'arrogance qui est dénué d'arrogance*.
- *Qui mène à la souffrance* ? – *La solitude la tristesse*.
- *Qui met un terme à la souffrance la fin de la souffrance* ? – *L'Arahant*.

Treizième section « la réponse dans le *pāda* initial ».

[Fin] Commentaire de « la réponse dans le *pāda* initial ».

⁵⁰ Pour *kham* = ciel, espace, cf. VSS 222.

⁵¹ Pour *mā* = lune, cf. VSS 226.

[Chapitre 14. La réponse est identique à la question]

129. Là où la réponse est formulée de la même manière que la question,
Celle-ci doit être connue par le connaisseur en composition
Comme « la réponse est identique à la question ».

[129.] Là où dans la composition *la réponse est formulée de la même manière que la question, celle-ci la composition doit être connue par le connaisseur en composition comme « la réponse est identique à la question ».*

130. Q : Quel est celui des êtres vivants qui demanda au Maître d'énoncer le Dhamma ? Désirant quoi ? Après avoir mis le genou à terre et fait l'*añjali* où ?
R : Brahmā, désirant le bonheur, après avoir mis le genou à terre et salué les mains jointes sur la tête, demanda au Maître d'énoncer le Dhamma.

[130.] La question est : – *Quel est celui des êtres vivants des gens qui demanda au Maître d'énoncer le Dhamma d'enseigner, de faire enseigner le Dhamma, désirant quoi, après avoir mis après avoir posé, après avoir touché le genou à terre (pathaviyā) et fait l'añjali l'acte d'hommage où ?.*

La réponse est : – *Brahmā le Brahmā du nom de Sahapati désirant le bonheur⁵² (sukham), après avoir mis le genou à terre (pathaviyā), après avoir fait l'añjali après avoir élevé les dix doigts resplendissant [comme] acte d'hommage les mains jointes sur la tête⁵³ sur sa propre tête, demanda au Maître d'énoncer le Dhamma.*

⁵² Pour *kaṃ* = bonheur, cf. VSS 204.

⁵³ Pour *kaṃ* = tête, cf. VSS 204.

131. Q₁ : Qu'est ce qui est frais, tombe du ciel, à quel endroit ?

R₁ : L'eau fraîche tombe du ciel dans l'eau.

Q₂ : Qu'est-ce qu'on ne voit pas à travers le ciel ?

R₂ : A travers le ciel on ne voit pas le vent.

Q₃ : Dans le monde, qui évacue quoi ?

R₃ : Dans le monde le vent évacue l'eau.

Q₄ : Qui toujours dans le ciel trouve quoi ?

R₄ : Brahmā toujours dans le ciel trouve le bonheur.

[131.] Question : – *Qu'est-ce qui quoi est frais, tombe du ciel (ākāsato), à quel endroit où ?* Réponse : – *L'eau l'eau de pluie fraîche tombe du ciel dans l'eau (udake).*

– *Qu'est-ce-que quoi l'individu ne voit pas à travers le ciel (ākāseṇa) ? – A travers le ciel on l'individu ne voit pas le vent⁵⁴ (vātam).*

– *Dans le monde, qui évacue (suññam) quoi ? – Dans le monde le vent (vāto) évacue⁵⁵ (suññam) l'eau (udakam).*

– *Qui toujours dans le ciel (ākāse) trouve⁵⁶ obtient quoi ? Brahmā (ko) trouve toujours dans le ciel trouve le bonheur (sukham).*

132. Q₁ : Qui est uni⁵⁷ à quoi, par qui est-il limité ?

R₁ : Le vent est uni à l'eau, il est limité par l'eau et le Brahmā.

Q₂ : Qui arrête quelle chose qui soutient la terre ?

R₂ : Le vent arrête l'eau qui soutient la terre.

Q₃ : Lors d'une bataille, que souhaite l'ennemi ?

R₃ : Lors d'une bataille l'ennemi souhaite la tête [de son ennemi].

⁵⁴ Pour *ka* = vent, cf. VSS 207.

⁵⁵ Pour *kham* = vide, cf. VSS 222. Ici, il est associé à *karoti* traduit par « évacuer » (littéralement « faire le vide »).

⁵⁶ Cf. PED *vindati* : forme sporadique et archaïque que l'on ne trouve que dans la poésie.

⁵⁷ *seneti* doit être influencé par la racine sanskrite *sā*, qui a le sens de « lier, attacher ». L'un des présents de cette racine est *sināti* qui pourrait être un ancêtre de *seneti*.

Q₄ : A cause de l'agitation, que désire-t-on dans les mondes de Brahma et terrestre?

R₄ : Dans les mondes de Brahmā et terrestre on désire le bonheur.

[132.] – *Qui qu'est-ce qui est uni est lié à quoi, par qui est-il limité lequel, borné par quoi ? – Le vent (vāto) est uni à l'eau (udakaṃ), il est limité par l'eau et le Brahmā il est borné par l'eau et le Brahmā en dessous et au dessus.*

– *Qui arrête quelle chose qui soutient la terre? – Le vent (vāto) arrête soutient l'eau (udakaṃ) qui soutient la terre.*

– *Lors d'une bataille, que souhaite l'ennemi l'opposant ? – Lors d'une bataille l'ennemi souhaite la tête la tête de l'ennemi.*

– *A cause de l'agitation à cause de la soif, que qu'est-ce-que désire-t-on on désire dans les mondes de Brahmā et terrestre? – Dans les monde de Brahmā⁵⁸ et terrestre à l'intérieur des mondes de Brahmā et terrestre on désire on souhaite le bonheur (sukhaṃ).*

133. Q₁ : Que désire-t-on lorsqu'il fait chaud ?

R₁ : Lorsqu'il fait chaud on désire du vent.

Q₂ : Que désirent les assoiffés ?

R₂ : Les assoiffés désirent de l'eau.

Q₃ : Que désirent les adversaires ?

R₃ : Les adversaires désirent la tête.

Q₄ : Que désirent les gens affligés par la souffrance?

R₄ : Les gens affligés par la souffrance désirent le bonheur.

[133.] – *Que quoi désire-t on les gens lorsqu'il fait chaud ? – Lorsqu'il fait chaud on désire du vent (vātaṃ).*

– *Que désirent les assoiffés ? – Ils désirent de l'eau (udakaṃ).*

⁵⁸ Pour ka = Brahma, cf. VSS 199.

– *Que désirent les adversaires ? – Ils désirent la tête (sīsam).*

– *Que désirent les gens affligés par la souffrance ? – Ils désirent le bonheur (sukham).*

134. Q₁ : Qui est le support de qui support de la terre?

R₁ : Le vent est le support de l'eau qui est le support de la terre.

Q₂ : Qui est le maître pour qui sur terre ?

R₂ : Sur terre chacun est son propre maître.

Q₃ : Qu'est-ce qui naît du jhāna, pour qui est-ce plaisant ?

R₃ : Le bonheur naît du jhāna, il est plaisant pour le brahmane.

Q₄ : Quelle est la meilleure des parties, et pour qui ?

R₄ : Des parties du corps, la tête est la meilleure.

[134.] – *Qui est le support de qui support de la terre ? – Le vent (vāto) est le support de l'eau (udakassa) qui est le support de la terre.*

– *Qui est le maître pour qui sur terre (pathavi-tale) ? – Sur terre chacun (attā) est son propre (attano) maître. En effet, il a été dit :*

« Vraiment chacun est son propre maître,

Car qui d'autre pourrait être un maître pour soi-même ? »

– *Qu'est-ce qui naît du jhāna, pour qui est-ce plaisant ? – Le bonheur (sukham) naît du jhāna, il est plaisant pour le brahman (brahmano).*

– *Quelle est la meilleure l'excellente des parties, pour qui ? – Des parties du corps⁵⁹ pour soi-même, la tête (sīsam) est la meilleure l'excellente.*

Quatorzième [section] « la réponse est identique à la question ».

[Com.] Le commentaire de « la réponse est identique à la question » est fini.

⁵⁹ Pour ka = corps, cf. VSS 199.

[Chapitre 15. Le sens lié au son]

135. La composition dans laquelle le son a sûrement indiqué le sens du mot,
Celle composition doit être connue par le connaisseur en composition
Comme « le sens lié au son ».

[135.] *La composition dans laquelle le son a sûrement indiqué le sens du mot, cette composition doit être connue par le connaisseur en composition par le sage comme « le sens lié au son ».*

136. « La femme, et l'homme, et le brahmane »
Sont des termes qui sont agents,
Comme dans les exemples « la femme va, [...] ».

[Tout comme les sources secondaires consultées (Préas Sirīsammativong Em, 1952 ; Yaem Praphatthong, 1969 ; Suphaphan na Bangchang, 1988b), nous n'avons pu saisir le mécanisme à l'œuvre dans cette section. De fait, les strophes 137 à 139 restent non traduites.]

[136.–139.] « *La femme* », et « *l'homme* », et « *le Brahmane* » sont des termes qui sont *agents*, comme dans les exemples « *la femme va*, *l'homme va*, *le brahmane va* ».

(...)

Quinzième [section] « le sens lié au son ».

[Com.] Le commentaire de « le sens lié au son » est fini.

[Chapitre 16. Le sens du mot caché]

140. Là où le sens du mot est caché par les combinaisons euphoniques des mots,
Cette composition doit être connue par l'expert en composition
Comme « le sens du mot caché ».

[140.] *Là où dans la composition le sens du mot est caché voilé, non manifeste par les combinaisons euphoniques des mots, cette composition doit être connue par l'expert en composition par le sage comme « le sens du mot caché ».*

141. Lui qui est produit par les organes que sont les lèvres et les dents,
Né dans l'incomparable lignée solaire il est sur terre.
Qu'il protège les êtres apparus sur terre,
N'[y] vivant pas tout en [y] vivant !

[141.] *Il est celui qui est produit par les organes que sont les lèvres et les dents⁶⁰, il a un nom produit par une labiale et une dentale, né dans l'incomparable lignée solaire né dans la lignée du soleil à nulle autre pareille⁶¹ il est sur terre (pathaviyam). Qu'il protège préserve l'être apparu sur terre tous les êtres du monde, nés sur terre, qui habitent la terre n' [y] vivant pas n' [y] vivant plus, n' [y] résidant plus tout en [y] vivant ! ou [y] résidant !*

⁶⁰ La labiale *bu* et la dentale *ddha*, *Bu-ddha*.

⁶¹ On pourrait très bien comprendre « l'unique, né dans la lignée solaire », en analysant *ek'* par *eko*, suivi d' *akk'anvaya-jo*, mais le commentaire rend *eka* par *asadisa* et fait donc pencher pour une interprétation où *eka* se rapporte à la lignée.

142. Par la passion la femme est l'ennemi de ceux qui se maîtrisent⁶²,
 Par essence l'eau est l'ennemi du feu,
 Parce qu'il cache, le nuage est l'ennemi du soleil⁶³ et de la lune,
 Par essence l'ignorant est l'ennemi des sages.

[142.] *Par la passion à cause des passions la femme (itthi) est l'ennemi de ceux qui se maîtrisent des renonçants, par essence par ses propriétés l'eau (udakaṃ) est l'ennemi du feu (agginam), parce qu'il cache parce qu'il voile, le nuage (megho) est l'ennemi du soleil et de la lune (suriya-candānaṃ), par essence par sa qualité l'ignorant l'idiot est l'ennemi des sages des gens intelligents.*

143. « Grand roi ! Le serpent m'avait plu ! »,
 Après avoir dit « Grand roi ! Le serpent est à moi,
 Certainement pas à lui ! »
 Les deux individus se disputèrent.

[143.] Le premier mot du premier *pāda* « mahā-rāja m' ah' ārāja » est au vocatif. L'élision de « me ahi » dans le deuxième mot est « m' ahi », comme « puttā me atthi (i. e. j'ai des fils) » est « puttā m' atthi (i. e. j'ai des fils) ». Et l'élision dans « m' ahi arāja » est « m' ah' ārāja », comme « yo pi ayaṃ » est « yo p' āyaṃ⁶⁴ ». Ici, le mot 'arāja' doit être compris comme ayant une désinence de plus que parfait du verbe, le sens de 'arāja' est 'il m'avait plu'. Dans le deuxième *pāda* le mot « mahā-rāja » est également au vocatif.

Voici donc le sens résumé de la strophe : « Grand roi ! Le serpent m'a plu ! ». Après avoir dit « Grand roi ! Le serpent est à moi, certainement pas à lui ! », *les deux individus* les charmeurs de serpents *se disputèrent*.

⁶² « Ceux qui se maîtrisent » désignent ceux qui ont acquis un contrôle de leurs sens.

⁶³ Pour *go* = soleil, cf. VSS 223.

⁶⁴ Plus précisément, l'extrait est *yo p' ayaṃ siraṃ ādāya paresaṃ nisitāsinaḥ [...]* « celui qui a pris la tête d'un autre avec un sabre affuté [...] ».

144. [Celui qui] pense conseiller un autre,
Il doit d'abord se maîtriser lui-même.
Celui qui souhaite être un conseiller pour l'autre,
Doit s'engager lui-même dans ce qu'il y a de meilleur.

[144.] Dans « *dameyy' ādo [...]* » les élisions sont entre « *dameyya* et *ādo*, *vaso* et *attānaṃ*, *maññeyo* et *aññaṃ* et *anusāsituṃ*, *so* et *attānaṃ* et *agge*, *yo* et *assa*, *paraṃ* et *anusāsako* ».

L'individu qui *pense conseiller un autre*, il doit d'abord en premier *se maîtriser lui-même*.
Celui qui souhaite être souhaite devenir *un conseiller* qui désire conseiller *pour l'autre*,
doit s'engager lui-même dans ce qu'il y a de meilleur les qualités les meilleures que sont la
conduite etc. Telle est la construction.

Seizième [section] « le sens du mot caché ».

[Com.] Le commentaire de « le sens du mot caché » est fini.

[Chapitre 17. Énigmes]

145. Là où le roi des poètes, l'excellent,
Amuse les fils que sont les moines
Dans le but de purifier leur intelligence,
Elle est connue comme « énigme ».

[145.] *Là où dans le genre littéraire ou par le genre littéraire le roi des poètes, l'excellent amuse il amuse, fait sourire les fils que sont les moines dans le but de purifier leur intelligence, pour purifier l'intelligence des fils que sont les moines elle l'énigme est connue elle est formulée, ou bien elle doit être su comme « énigme ».*

146.⁶⁵ a. Lorsque le maître est allé de sa propre maison
Vers sa seconde demeure,
Par l'étude, etc., nous pourrions atteindre le bonheur certainement.

b. Lorsque le Maître est allé de sa propre maison
Vers sa seconde maison,
Par l'étude, etc., nous pourrions atteindre le bonheur certainement.

[146.] *Lorsque le maître est allé, s'est dirigé, vers de sa propre maison l'habitation où il vit vers sa deuxième demeure la deuxième habitation, par l'étude etc. l'apprentissage, etc. nous pourrions atteindre le bonheur certainement sûrement. Ceci n'est pas le sens recherché.*

Lorsque le Maître lorsque le maître des dieux (i. e. Bṛhaspati = Jupiter) est allé, s'est dirigé de manière favorable de sa propre maison de son signe du zodiaque de naissance vers sa seconde maison le deuxième signe du zodiaque, par l'étude etc. l'apprentissage, etc. nous pourrions atteindre le bonheur le bonheur de l'esprit, et non

⁶⁵ Notre compréhension est très incertaine, cette traduction est sous toute réserve.

l'obtention des attaches comme cause de bonheur *certainement* invariablement. Tel est le sens recherché.

Ici, du fait du mot 'ajjhayaṇa', il n'y a pas de mal à utiliser le mot 'guru' pour dissimuler le sens désiré même s'il exprime le sens de « maître ».

147. a. Ils parcourent l'océan en char,
Les bateaux grimpent la montagne,
Ils ont une mauvaise destinée grâce aux bonnes actions,
Ils ont une bonne destinée à cause des mauvaises actions.

b. Ils grimpent la montagne en char,
Les bateaux parcourent l'océan,
Ils ont une bonne destinée grâce aux bonnes actions,
Ils ont une mauvaise destinée à cause des mauvaises actions.

[147.] Les gens *parcourent* traversent l'océan par bateau, *ils grimpent la montagne en char*, ils ont une bonne destinée grâce aux bonnes actions, ils ont une mauvaise destinées à cause des mauvaises actions.

148. a. Vingt femmes sont allées se baigner à la rivière,
Un crocodile a attrapé l'une d'elles,
Elles sont revenues à dix-neuf à la maison.

b. Un homme [et] vingt femmes sont allés se baigner à la rivière,
Un crocodile a attrapé un homme,
Elles sont revenues à vingt à la maison.

[148.] *Vingt femmes sont allées se baigner à la rivière dans le but de se baigner, un crocodile en a attrapé une une femme d'elles parmi les épouses, elles sont revenues à dix-neuf à la maison.*⁶⁶

149. Les seize énigmes que sont « conjointe », etc.,
Ont été expliquées par les anciens maîtres.
Voici la règle qui est connue :

[149.] *Les seize énigmes que sont « conjointe », etc., ont été expliquées par les anciens maîtres. Ceci sera rendu clair à travers les exemples tels que « les nombreuses vertus [...] » qui est l'énigme du nom d' « entrecoupée ». Voici dans l'énigme la règle [éditée] par nos érudits qui est connue qui doit être sue.*

150. [Lorsque] le sens est voilé par les combinaisons euphoniques des mots
Elle doit être appelée « conjointe ».
Là où on est trompé par un mot conventionnel connu
[Utilisé] avec un autre sens,
Elle est « trompeuse ».

[150.] *[Lorsqu'] elle a un sens voilé l'énigme a un sens obscur par les combinaisons euphoniques des mots du fait de l'euphonie des mots, elle doit être appelée « conjointe ».*
Là où dans l'énigme on est trompé par un mot conventionnel connu [utilisé] avec un autre sens par un mot commun et répandu dans un autre sens, elle est elle doit être appelée « trompeuse ».

⁶⁶ La VSS-ṭ n'explique pas le ressort de cette devinette et sa résolution qui s'appuie sur un modèle sanskrit. Il y a néanmoins quelque chose dans le mécanisme utilisé qui nous échappe encore (cf. vol. III, § 3. 2. 3. 2.).

151. [Lorsque] elle rend confus par des moyens de séparations strictes
Elle est « entrecoupée ».
Celle qui a une séquence de mots avec un sens obscur,
Elle est « dérobée ».

[151.] *[Lorsque] elle rend confus l'énigme produit de la confusion par des moyens de séparations strictes on y parvient par l'association des mots qui sont utilisés [avec un terme] clairement interposé, elle est on l'appelle « entrecoupée ».*

Celle qui l'énigme qui a une séquence de mots (pada-pantī) avec un sens obscur elle a un sens difficile à comprendre, elle doit être on l'appelle « dérobée ».

152. [Lorsque] les mots disposés sont au sens figuré
Elle doit être « de la même apparence ».
[Lorsque] les mots sont créés quelle que soit la substitution des affixes, etc.
Elle est « rugueuse ».

[152.] *[Lorsque] les mots disposés sont au sens figuré les mots sont unis émergent depuis (...), elle doit être on l'appelle « de la même apparence ».*

[Lorsque] les mots sont créés les mots sont formés quelle que soit quel que soit l'arrangement la substitution des affixes, etc. la substitution des affixes, etc., on appelle l'énigme « rugueuse ».

153. Là où le nombre est source de confusion
On l'appelle « dénombrée ».
Là où le sens des mots apparaît de différentes manières,
Elle est « arrangée ».

[153.] *Là où dans l'énigme où les nombres le comptage est sources de confusion on l'appelle elle est « dénombrée ».*

Là où dans l'énigme où le sens des mots le sens général apparaît est connue de différentes manières par différents arrangements elle est on l'appelle « arrangée ».

154. Celle qui produit divers sens dans les noms,

Elle est « avec un nom à l'intérieur ».

Celle qui est pourvue d'autre sens dissimulé à cause d'une suite de son,

Elle est « cachée ».

[154.] Celle qui l'énigme qui produit divers sens il produit diverses significations dans les noms dans les noms utilisés, elle est on l'appelle « avec un nom à l'intérieur ».

La devinette qui est celle qui est pourvue d'un autre sens dissimulé à cause d'une suite de sons à cause de l'emploi de mots qui ont le même sens, elle est on l'appelle « cachée ».

155. [Lorsqu'] elle a été composée avec des synonymes du mot désiré,

Elle est « avec des mots identiques ».

Celle dont le sens a pourtant été correctement exprimée

En vue de la confusion, elle est « confuse ».

[155.] L'énigme qui a été composée avec des synonymes du mot désiré elle a été produite avec des synonymes du mot désiré elle est « avec des mots identiques ».

Celle dont le sens a pourtant été correctement exprimé, celle qui est adéquate parce que le sens a été montré, l'énigme qui, en vue de la confusion, a pour objet la confusion, elle est on l'appelle « confuse ».

156. Celle du fait de l'abondance de composés,

Elle est « fuyante ».

Celle qui a révélé le contenu en dissimulant le contenant,

Elle est « avec une chose cachée ».

[156.] *Celle dont dans la composition de l'énigme le nom le nom qui est montré du fait de l'abondance de composés à cause de l'existence d'une abondance de composés, elle est on l'appelle « fuyante ».*

Celle qui l'énigme qui a révélé après avoir fait comprendre le contenu en dissimulant le contenant il y a dissimulation du contenant, elle est on l'appelle « avec une chose cachée ».

157. Celle qui dissimule les deux,
Elle est « avec les deux qui sont cachés ».
Celle qui combine diverses règles,
Elle est « combinée ».

[157.] *Celle qui l'énigme qui dissimule les deux dissimule à la fois le contenu et le contenant, elle est ce qu'on appelle « avec les deux qui sont cachés ».*

Celle qui l'énigme qui combine diverses règles – il y a mélange des diverses règles telles que 'samāgata', etc., elle est on doit l'appeler « combinée ».

Maintenant pour donner des exemples des variétés « conjointe », etc., [il dit] :

158. Ô protecteur ! Ton autorité est grande,
Étendue lorsque [les gens] sont prosternés devant le Maître.
Qu'elle soit victorieuse pour longtemps,
[Elle qui] apporte des fruits abondants !

[158.] Il est dit « étendue [...] le maître » :

Ô protecteur du fait de ton autorité, courbé-étendue étendue du fait qu'elle est courbée : s'il y a ce sens, il ressemble à une rivière. Ce n'est pas le sens recherché.

La coupure est « pabhava et ānata » ou bien la coupure est « pabhu et ānata », le sens est [le même] dans les deux cas : ô majestueux ô toi qui possèdes une splendeur

extrême, ô protecteur ton (tuyham) autorité est grande étant grande, étendue lorsque [les gens] sont prosternés est diffuse lorsque les gens sont prosternés devant toi.

Ou bien, ô protecteur ton (tuyham) autorité est grande, étendue lorsque [les gens] sont prosternés devant le Maître, elle est répandue lorsque les gens sont prosternés devant toi, le seigneur, le maître. Qu'elle soit victorieuse, qu'elle vainque, qu'elle fonctionne au maximum pour longtemps pendant longtemps, [elle qui] apporte des fruits abondants qui procure beaucoup de choses utiles.

Ici, le sens est caché par le sandhi qui est « pabhava ānata » ou « pabhu ānata ».

Ceci est [l'énigme] « conjointe ».

159. On doit servir le bon,

Celui qui a supprimé les mauvaises actions et les intoxications.

Il est le bon qui fait parvenir en toute sécurité au Nibbāna,

L'individu qui [le] suit volontairement.

Ceci est [l'énigme] « trompée ».

[159.] Un individu doit servir celui qui a supprimé les mauvaises actions et les intoxications qui a détruit la haine et les intoxications le bon le meilleur des hommes. Dans quel but ? Il est le Vénérable il est le meilleur des hommes qui fait parvenir à la paix la libération de la souffrance à la cité au Nibbāna, l'individu qui [le] suit volontairement l'individu qui [le] sert de lui-même.

Ici, on est trompé par le langage courant concernant les différentes acceptions de 'hatthi (i. e. éléphant) et bhadda (i. e. taureau)' qui ont pour sens 'le meilleur', au sujet des différentes acceptions de 'nagara (i. e. ville)' qui a pour sens 'Nibbāna'.

Ceci est [l'énigme] « trompée ».

160. Cet individu, qui s'est réjoui
En se remémorant bien les nombreuses vertus,
S'incline devant le Bien-Allé,
Toujours bénéfique même aux mauvais hommes.
Ceci est [l'énigme] « entrecoupée ».

[160.] *Cet individu qui s'est réjoui s'est complu dans les sept Nikāya, en se remémorant bien en se remémorant parfaitement les nombreuses vertus du fait de leur infinité, les nombreuses vertus les vertus que sont la discipline, etc. s'incline devant il rend hommage le Bien-Allé l'Omniscient, le Parfait Éveillé, toujours continuellement bénéfique – utile - même aux mauvais hommes même aux individus mauvais tels que Devadatta, etc.*

Ici, à cause de l'emploi de mots qui ne sont pas à leur place, « *les nombreuses vertus [...] il s'incline* » la confusion naît du fait d'un emploi discontinu. C'est pourquoi elle sème le trouble. On dit en effet que même s'il y a l'inconvénient du trouble, elle est désirée.

Ceci est [l'énigme] « entrecoupée ».

161. Un bijou de visage, un bracelet de cheville,
Une chaînette, un collier de perles, un paré haut,
Sont portés par une femme timide,
L'individu noble reste déguenillé.⁶⁷
Ceci est [l'énigme] « dérobée ».

[161.] *Un bijou de visage un pendentif sur le front, etc. un bracelet de cheville, l'ornement ainsi nommé, une chaînette, un collier de perles, un paré haut, une chaînette un bracelet, un collier de perles, un paré haut un foulard frontal et ce qui ornemente*

⁶⁷ Tous ces différents objets d'apparat sont parfaitement identifiés dans Abh 289 :
alaṅkāra-ppabhedā tu, mukkhaphullaṃ tathoṇṇataṃ,
uggatthanam giṅgamakam icc' evam ādayo siyūṃ.

le haut de la figure *sont portés une femme timide (itthiyā), l'individu l'homme noble le meilleur reste déguenillé* il rentre dans des vêtements usés.

Ici, il est difficile de comprendre le sens car il est composé de mots tels que 'bracelet de cheville (giṅgamaka)', etc., qui ne sont pas fréquemment employés.

Ceci est [l'énigme] « dérobée ».

162. Dans la mine de bijoux apparaissent neuf bijoux,
Là, huit sont uniques aux huit individualités,
Et le dernier est commun.

Ceci est [l'énigme] « de la même apparence ».

[162.] *Dans la mine de bijoux apparaissent neuf bijoux excellents, là dans les neuf bijoux huit sont uniques* les bijoux des huit individualités sont uniques, du fait que chacune en a un *et le dernier est commun* le joyau qui est commun.

Ici, les neuf supramondains⁶⁸ sont conçus comme des 'bijoux' car ils sont hautement estimés, etc. ; le Parfait Éveillé est considéré comme une 'mine' car il en est la cause. Ainsi, l'emploi des termes 'bijoux' etc. est au sens métaphorique.

Ceci est [l'énigme] « de la même apparence ».

163. a. Les *deva* et *gandhabba* fréquentent sur la surface de l'Himalaya
Les sept lacs riches en liquide,
Les éléphants du type Uposathā ne les fréquentent pas.

b. Ceux qui se divertissent et se réjouissent
Apprécient sur une terrasse pleine de neige
Les sept notes [de musique] mélodieuses,
Même si les nobles observants n'apprécient pas.

⁶⁸ Les neuf Dhamma supramondains (*nava lok'-uttara-dhamma*) sont les huit étapes vers la libération, c'est à dire les quatre Chemin (*magga*) et les quatre Fruits (*phala*), et le Nibbāna. Cf. Dhs 1094 : *katame dhammā lokuttarā ? aperiyaṅgāni maggā ca magga-phalāni va asaṅkhatā ca dhātu* (« Quels sont les états supramondains ? – Les Chemins qui sont exclus [du cycle des existences], les Fruits du Chemin, ainsi que l'élément inconditionné (i. e. le Nibbāna) »).

Ceci est [l'énigme] « rugueuse ».

[163.] *Les deva et les gandhabba* les deva ainsi que les gandhabba fréquentent hantent sur la surface de l'Himalaya au sommet de l'Himalaya, les sept lacs l'Anotatta, etc. riches en liquide pourvus d'eau, les éléphants du type Uposathā ne les fréquente pas ne les hantent pas.

Ceci est l'autre sens : ceux qui se divertissent et se réjouissent ceux qui jouent et ceux qui jubilent apprécient éprouvent sur une terrasse pleine de neige sur la surface d'un grand palais pourvu de rayons de lune, les sept notes [de musique] les sept notes du luth que sont 'chajja' etc. mélodieuses pourvues de qualité de douceur, même si les nobles observants n'apprécient pas ils n'y participent pas.

« Ils s'amuse, jouent, prennent plaisir » c'est pourquoi ils sont ceux qui se divertissent (*deva*). « Ils profitent, ils mangent », c'est pourquoi ils sont ceux qui se réjouissent (*gandhabba*). « Ils jouent du gandha, du luth », c'est pourquoi ils sont « joueurs de luth » (*gandhabba*). « Ils ont un jour d'observance », c'est pourquoi on les appelle « observants ». Telle est l'analyse des termes. Ici, les mots sont formés que ce soit par l'arrangement des suffixes, par la substitution, etc.

Ceci est [l'énigme] « rugueuse ».

164. a. Il y a deux notes de musique,
Sans *chajja* il y a six notes par paires,
Si l'œil (*cakkhu*) a cinq propriétés, alors le nez (*nāsika*) a six propriétés.

b. Dans le mot *gīta* il y a deux voyelles,
Sans *chajja* il y a six notes par paires,
Si *cakkhu* a cinq phonèmes, alors *nāsika* a six phonèmes.

Ceci est [l'énigme] « dénombrée ».

[164.] Dans le mot *gīta* il y a (honti) deux voyelles ; sans *chajja* : hormis 'chajja', après avoir enlevé 'chajja' on a « usabha, gandhāra, majjhima, pañcama, dhevata,

nisāda » *il y a six notes les six qui sonnent par paires les notes de musique, si cakkhu a cinq phonèmes, alors ainsi nāsika a six phonèmes.* Voici le sens : il est dit ici que le mot 'gīta' possède les deux lettres 'ī' et 'a'. Les deux notes de musique « usabha et gandhāra » ont six voyelles, car chacune a trois voyelles.

De la même façon pour les deux « majjhima et pañcama », [et] pour les deux « dhevata et nisāda ». Ici, « usabho » est le son du luth, qui ressemble au bruit des vaches. « gandhāra » est le son qui ressemble à celui des chèvres. « majjhima » est le son qui ressemble au son de l'oiseau krauñca. « pañcama » est le son qui ressemble à celui du coucou indien, etc. « dhevata » est le son qui ressemble à celui des chevaux. « nisāda » est le son qui ressemble à celui de l'éléphant. « chajja » est le son qui ressemble à celui du paon. Mais ici il n'est pas pris en compte parce qu'il ne fait pas partie d'une paire. C'est pourquoi il est dit « hormis *chajja* [...] ».

Il est dit que « cakkhu » a cinq phonèmes parce qu'il y a cinq phonèmes, voyelles et consonnes. Il est dit que « nāsikā » a « six phonèmes » parce qu'il contient six phonèmes. Ici, l'expression des nombres suscite la confusion à cause des mots à résoudre, *gīta*, etc.

Ceci est [l'énigme] « dénombrée ».

165. a. Il est glorieux,

Il a un cercle [de gens] qui lui est attaché,

Accompagné d'un groupe serré de *khattiya* auprès de lui,

Pourvu de bonnes marques, élevé, il est le roi,

Qu'il vous protège !

b. Splendide, au beau disque

Accompagné de sa cohorte de planètes et d'étoiles,

Pourvu de bonnes marques,

Qu'il vous protège, levé, le roi-[lune] !

Ceci est [l'énigme] « arrangée ».

[165.] *Il est le glorieux (sirimanto), il a un cercle [de gens] qui lui est attaché il a un cercle de gens qui lui est dévoué, ou bien il a une assemblée de ministres qui lui est dévouée, accompagné d'un groupe serré de khattiya auprès de lui associé, accompagné de groupes de khattiya, de groupes de pouvoir serrés, non-rares, auprès (samīpe) de lui (attano), pourvu de bonnes marques qui a les marques d'un homme éminent, élevé renommé, il est le roi (narindo), qu'il vous (vo) protège garde. Cela n'est pas le sens auquel on vise.*

Splendide parce qu'on dit que son lieu de séjour est pourvu de splendeur, au beau disque accompagné de sa cohorte de planètes et d'étoiles il est accompagné de groupes de planètes, d'astres et d'étoiles dotés d'éclat; pourvu de bonnes marques dont les marques sont favorables, levé dressé, le roi la lune⁶⁹ qu'il vous (vo) protège garde. Ceci est le sens auquel on vise. Ici, le sens de la phrase apparaît différemment parce qu'on, inclut des mots ayant des qualités communes dans les deux versions.

Ceci est [l'énigme] « arrangée ».

166. a. Il y en a un qui au début est appelé sage (*isi*),

Très grand, très utile, et éternel.

Il n'est pourtant pas un sage (*isi*),

Ni n'est éternel (*sanātano*).

b. Il est très grand,

Au début il est dit « *Isi* »,

Au milieu il possède la lettre *pa*.

Et pourtant il n'est pas Visṇu (*sanātano*),

Ceci est [l'énigme] « le nom qui est à l'intérieur ».

[166.] *Il y en a un qui au début initialement est appelé sage, très grand, très utile il a une très grande utilité et éternel et il est pour toujours, il n'est pourtant pas un sage, ni n'est éternel pourtant il n'est pas perpétuel. Ceci est le sens auquel on parvient.*

⁶⁹ La lune, *canda*, est un terme masculin en pāli.

Il est très grand (atimahanto), au début au début du nom il est dit « Isi », au milieu (majjhe) il possède la lettre pa pourvu de la lettre 'pa', à la fin (avasāne) non pas sans tana (sanātana) et il est perpétuel, il n'est pas le nom d'un sage, et pourtant il n'est pas Viṣṇu il n'est pas éternel ou Viṣṇu,. On doit comprendre que c'est « le parc aux gazelles du nom du nom d'Isipatana ». Ici, la combinaison des différents sens de 'isi', etc., est à comprendre pour le nom 'Isipatana'.

Ceci est [l'énigme] « le nom qui est à l'intérieur ».

167. a. Du lever au coucher il n'arrête pas sa course un instant,
Pourtant il n'est ni le disque de la lune, ni le disque du soleil.
- b. De la naissance à la mort il n'arrête pas sa course un instant,
Pourtant il n'est ni le disque de la lune, ni le disque du soleil.
- Ceci est [l'énigme] « cachée ».

[167.] *Du lever depuis le lever au coucher jusqu'au coucher il n'arrête pas il ne revient plus sa course (javantaṃ) un instant un moment, pourtant il n'est (hoti) ni le disque de la lune, ni [il n'est] le disque du soleil.*

De la naissance depuis la renaissance à la mort jusqu'à la mort.

Du fait de l'action de la vie « qui court » et du fait de la similarité des mots qui indiquent le coucher pour la vie et la lune, la source des différents sens réside dans la lune, etc.

Ceci est [l'énigme] « cachée ».

168. Après avoir quitté la ville appelée Kālāra ou Attha,
Et la reine surnommé la Grande ou la Fameuse,
Le sage ayant laissé le nommé Uttama malgré ce qu'il accomplissait,
Ne se souvint pas [de la fortune royale].

Ceci est [l'énigme] « le terme identique ».

[168.] *Après avoir quitté après avoir laissé la ville appelée Kālāra ou Attha la cité, la ville a deux noms, Kālāra et Atthā, et la reine la reine en chef surnommée la Grande ou la Fameuse elle porte les deux noms que sont la Grande et la Fameuse, le sage le grand homme ayant laissé ayant quitté le nommé Uttama suivi par le nommé Uttama malgré l'effort qu'il accomplissait, ne se souvint pas il ne s'est pas rappelé de la fortune royale. Après avoir quitté la cité de Kapilavatthu et la reine Yasodharā, le grand homme, qui pratiquait l'effort, autrement dit l'énergie, ne pensait plus à la prospérité [royale]. Tel est le sens.*

Ici, ce qui est « le terme identique » est ce qui est composé par les termes 'la Grande, la Fameuse, etc.', qui sont les synonymes des termes recherchés que sont Yasodharā, etc.

Ceci est [l'énigme] « le terme identique ».

169. Quatre chevaux de courses font face aux quatre directions,
Ils sont attachés au centre,
Étalés confortablement
Ils profitent de l'herbe.

Ceci est [l'énigme] « confuse ».

[169.] *Quatre chevaux (assā) de courses font face aux quatre directions comme ils sont en face des quatre directions, alors ils sont attachés au centre, étalés confortablement ils profitent spontanément de l'herbe. Après s'être mis de dos les uns aux autres ils semblent comme attachés, mais ils ont été attachés en se mettant de face. Ici, l'expression « face aux quatre directions [...] ils sont attachés » signifie qu'après s'être mis de dos ils ont été attachés. Voilà est ce qui est déconcertant.*

Ceci est [l'énigme] « confuse ».

170. L'individu qui honore sûrement la parole
Du parent suscitant la joie de ceux nés de l'élément vital,
Il parvient au champ de l'objectivité
Par la destruction des ennemis de ce qui est profitable.

Ceci est [l'énigme] « fuyante ».

[170.] *[L'individu] qui honore sûrement révere sûrement la parole les propos du parent suscitant la joie de ceux nés de l'élément vital du parent du soleil, du Parfait Éveillé, qui procure la joie des lotus nés de l'élément vital, de l'eau, il parvient il atteint au champ de l'objectivité par la destruction des ennemis des bonnes actions il atteint les fruits du Chemin, le Nibbāna, après avoir pris pour base l'existence des phénomènes du corps, des choses nocives que sont les ennemis des bonnes actions, qui s'opposent aux bonnes actions.*

Ici, « le parent qui procure la joie, né de ceux qui y vivent » signifie qu'après avoir pris pour base le signe de la destruction des ennemis de ce qui est profitable, le Buddha met en route [la roue de la Loi] et de cette manière les Fruits du Chemin ont été énoncés successivement en lien. Telles sont les nombreuses choses qui sont liées.

Ceci est [l'énigme] « fuyante ».

171. L'oreille de quelque quadrupède
N'entend pas le bruit même très fort,
Ne porte pas d'ornement,
N'est pourtant pas sans fruit.

Ceci est [l'énigme] « un qui est caché ».

[171.] *L'oreille de quelque quadrupède, n'entend pas le bruit même très fort il n'est pas [son] objet, ne porte pas d'ornement, pourtant cette oreille n'est pas sans fruit elle n'est*

pas sans fruit, dépourvue de fruit. C'est l'arbre Assakaṇṇa⁷⁰. Ici après avoir [détaillé] le contenu de « kaṇṇa », on a caché ce qui est lié au contenant 'cheval' (assa) par une absence de formulation.

Ceci est [l'énigme] « un qui est caché ».

172. a. Il est resplendissant,
Il embellit le monde incluant les *deva*,
D'où vient-il, pousse-t-il ?
Qui n'est pas souillé par lui ?

b. Il est resplendissant,
Il embellit toujours le monde et l'eau,
Il est né et pousse dans l'eau,
Qui n'est pas pas souillé par lui ?

Ceci est [l'énigme] « les deux sont cachés ».

[172] *Il est resplendissant, il embellit le monde incluant les deva* signifie qu'il apparaît tel le Buddha. *Il est resplendissant* il est pourvu de splendeur, *il embellit toujours le monde et l'eau* (jalam), *il est né et pousse dans l'eau* (jale), *qui* (kataro) *n'est pas pas souillé* n'est pas entâché *par elle* par l'eau ? La réponse est « le lotus ». « Le lotus » est au genre neutre. Ici, « les deux qui sont voilés » est le fait de masquer les deux : 'l'eau' et 'le lotus'.

Ceci est [l'énigme] « les deux sont voilés ».

⁷⁰ Le sal ou sâla (*Shorea robusta*). Littéralement 'oreille (kaṇṇa) de cheval (assa)'.

173. a. Celui qui est à la fin,
 Il est également au début,
 Le milieu est le début du milieu,
 Explique-leur le lieu inconditionné qui existe, parfait !
- b. *sa* est juste au début,
 Le milieu est le début de *majjhima* (le milieu),
ya est à la fin.
 Explique le terme d'inconditionné existant,
 Selon ses postulats, etc. !
 Ceci est [l'énigme] « combinée ».

[173.] *Celui qui est à la fin à la conclusion, il est également au début, le milieu est le début il est situé au milieu, explique dis leurs parmi les nobles le lieu inconditionné qui existe, parfait. Ceci est un autre sens.*

sa la lettre 'sa' est juste au début (*ādimhi*), à la fin à la conclusion c'est la lettre *ya* ; le milieu la lettre située au milieu est le début la lettre 'ma' de *majjhima* du mot, explique dis le terme d'inconditionné le concept d'inconditionné, la différence avec ce qui est conditionné *qui existe* il existe par l'expression, selon ses postulats, etc. dans les principes connus tels que l'harmonie dans les antécédents, l'opportunité, la saison, etc.⁷¹ ! Le concept en tant que nom⁷² est le mot « *samaya*⁷³ ».

Ici, la combinaison est selon trois règles : par la règle « conjointe » (*samāgata*) qui voile le sens car on obtient un sens tel en mentionnant le mot 'ādī' avec le mot 'siddhanta' ; et par la règle « trompée » (*vañcitā*) par le mot qui est caché dans « *asaṅkhata-padaṃ* », « *so* », et « *yo* » ayant différents sens ; et par la règle « le nom qui est à l'intérieur » pour l'arrangement des divers sens du mot 'samaya'. Dans

⁷¹ Il se réfère ici à l'*Atthasālinī* (As 76) qui détaille la notion de temps (*samaya*) en neuf points : 1. *samavāya* (« harmonie dans les antécédents »), 2. *khaṇa* (« l'instant »), 3. *kāla* (« le temps, saison »), 4. *samūha* (« la foule, l'assemblée »), 5. *hetu* (« la condition, cause »), 6. *diṭṭhi* (« l'opinion, vue »), 7. *paṭilābha* (« le gain »), 8. *pahāna* (« l'abandon, l'élimination »), 9. *paṭivedha* (« la pénétration, réalisation »).

⁷² Pour une discussion sur cette notion (*nama-paññatti*) voir Karunadasa (Karunadasa, 1996 : 18–19). Succinctement, elle se réfère aux noms, concepts, symboles, etc., par lesquels les choses sont désignées.

⁷³ Le terme *samaya* est à comprendre comme « système sur lequel on s'accorde ».

d'autres [cas] aussi la combinaison doit être connue exactement de la même manière. Les termes des [énigmes] « conjointe », etc. doivent être connus respectivement en fonction des règles qui ont été formulées ici et là.

Ceci est [l'énigme] « combinée ».

Dix-septième [section] « énigmes ».

[Com.] Le commentaire de « énigmes » est fini.

[Chapitre 18. yamaka]

174. Là où l'enseignant qui est comme le taureau
Prononce les mots qui ont un son identique par paires,
Celle-ci doit être connue par le connaisseur en composition
Comme « yamaka ».

[174.] *Là où dans la composition l'enseignant qui est comme le taureau prononce les mots qui ont un son identique ils ont le même son par paires ils sont une paire, celle-ci la composition doit être connue par le connaisseur en composition comme « yamaka ».*

175. Et il [en] existe trois types qui portent
Sur le début, le milieu, la fin des vers,
Il est continu et discontinu,
Et combinant les deux.

[175.] *Et il et le yamaka, [en] existe il y a trois types qui portent sur le début, le milieu, la fin ils sont nécessairement distingués selon leur emplacement selon « qu'ils portent sur le début, qu'ils portent sur le milieu, qu'ils portent sur la fin » des vers des vers de la strophe.*

Il y a trois sortes de yamaka selon qu'ils sont continus ou discontinus entre eux : *il est continu* car les différentes lettres sont continues, *et discontinu* car les lettres sont séparées entre elles et discontinues, *et combinant les deux*, à cause de la combinaison des deux, car ils sont continus et discontinus.

176. Je m'incline avec la tête devant l'Excellent,
Devant les pieds du Grand sage qui sont comme le lotus,
Qui donnent le miel du Nibbāna
Aux abeilles que sont les gens vertueux.

Le yamaka est continu au début du premier vers.

[176.] *Je m'incline avec la tête (sirasā) devant l'Excellent le meilleur, devant les pieds qui sont comme le lotus les deux pieds sont comme le lotus qui a éclos du Grand sage du Parfait Éveillé, qui donnent le miel du Nibbāna ils offrent la saveur du miel qui est comme le bonheur du Nibbāna aux abeilles que sont les gens vertueux aux hommes bons qui sont comme des abeilles.*

177. Ô beau Victorieux !
Détruis pour moi les impuretés,
Tu as compris et développé les excellentes perfections,
Tu es le remède certain.

Le yamaka est continu au milieu du premier vers.

[177.] *Ô beau Victorieux, détruis supprime pour moi les impuretés les tourments, tu as compris et développé les excellentes perfections, tu es le remède certain la médecine divine sûre.*

178. Il a empli la terre
Avec le bon son de la victoire.
Si tu désires le bonheur,
Réjouis le sage, l'excellent Vainqueur.

Le yamaka est continu à la fin du premier vers.

[178.] *Il l'excellent Vainqueur a emplī (pūresi) la terre (pathaviṃ) avec le bon son de la victoire avec le son de la victoire pour les gens prêts à être instruits, si tu ô homme bon désires le bonheur, réjouis rends satisfait le sage, l'excellent Vainqueur.*

179. Protecteur ! Les gens vertueux et non-vertueux,
Qui ont chacun des mérites et des vices,
Comment ne seraient-ils pas absorbés dans ta pensée ?
C'est merveilleux !

Le yamaka est continu au début du deuxième vers.

[179.] *Protecteur Seigneur dans ton esprit (tuhyam citte) les gens vertueux et non-vertueux, qui ont chacun conjointement des mérites et des vices avec tous leurs mérites et leurs vices, comment ne seraient-ils pas absorbés et « comment (katham) » et « non (na) » sont négatifs, étant donné la règle qu'une double négation exprime une affirmation, le sens est qu'ils sont bel et bien absorbés. C'est merveilleux étonnant ! L'idée est : une amitié identique chez les vertueux comme chez les non-vertueux est étonnante.*

180. Lorsque le monde est consumé par le feu,
La flamme de l'incendie déferle depuis la terre,
Et monte jusqu'au monde de Brahmā.

Le yamaka est continu au début du troisième vers.

[180.] *Lorsque le monde lorsque le monde et le ciel est consumé par le feu par l'incendie, la flamme (jālā) de l'incendie (aggissa), déferle depuis la terre (pathavito) et monte jusqu'au monde de Brahmā.*

181. « le Sublime qui est allé vers ce qui est bon est aimé du chef des divinités,
Aimé du chef des hommes, aimé du chef des serpents,
Aimé du chef des Garudas, aimé du chef des Asuras, aimé du chef des sages »
Ainsi ai-je entendu.

Le yamaka est continu au début des quatre vers.

[181.] Le sens est bien connu pour « [...] *aimé du chef des divinités* ».

182. Les forts ou bien les faibles,
Toutes les choses profitables ou néfastes,
Ils pourront être donneurs de bonheur ou de souffrance.
[Tant qu'] ils ne sont pas parvenus à ce qui n'est plus.

Les yamaka sont continus au début du premier et du deuxième vers.

[182.] *Les forts* ils sont forts par l'acquisition de la pratique, etc. *ou bien les faibles* ils sont faibles par l'absence de cela, *toutes les choses profitables ou néfastes* les phénomènes, ils *pourront être* ils sont *donneurs de bonheur ou de malheur* respectivement donneurs de bonheur ou de souffrance, aussi longtemps que, pendant tout le temps qu' *ils ne sont pas parvenus* ils n'ont pas obtenu *ce qui n'est plus* ce qui est mis en branle, du fait de l'absence de force ou de don.

« Le fait d'avoir été » (*ahosittam*) (*i. e.* ce qui n'est plus) est pour dire « [cela] a été ». Les suffixes *ṇa*, etc., sont utilisés après une forme verbale comme dans « qui [dit] viens et vois ». ⁷⁴

⁷⁴ Ce que l'on veut dire ici c'est que *ahosittam* est un abstrait construit à partir d'une forme verbale, comme *ehipassika* est un dérivé formé sur *ehipassa* qui est la jonction de deux impératifs signifiant « viens et vois ».

183. Les trois joyaux sont

Destinataires des respects et des hommages

Que j'ai composée respectueusement,

Que cette salutation, distinctement bénéfique, détruise la souffrance !

Les yamaka sont continus au début du premier, du deuxième, du troisième vers.

[183.] *Les trois joyaux* les trois que sont le Buddha, etc., appelés les joyaux car ils produisent du contentement, etc. *sont destinataires des respects et des hommages* par les trois portes⁷⁵ ils sont les récipiendaires des offrandes, hommages et respects prescrits, *que j'ai (i. e. par moi) cette salutation composée faite respectueusement avec respect, que cette salutation, distinctement bénéfique* elle est bénéfique distinctement selon les réalisations mondaines ou supra-mondaines, *détruit élimine la souffrance* la détresse liée à mon corps et à mon esprit.

184. Le lotus existe pour embellir l'eau,

Le donneur d'eau [pour embellir] le ciel, lui qui offre la protection,

Le Bon orateur, le Bien-allé [pour embellir] le monde

En produisant pleinement le bonheur.

Les yamaka sont continus sur les débuts des quatre vers.

[184.] *Le lotus (kamalaṃ) existe pour embellir l'eau (kaṃ)*, il existe pour orner car il rend belle l'eau recouverte de cinq sortes de lotus, *le donneur d'eau* le nuage *pour embellir le ciel (ākāsaṃ)* car le ventre du ciel rempli de nuages est beau à voir, *lui qui offre la protection* il apporte la sécurité car il fait pousser le blé, etc., lorsque la pluie tombe en temps opportun ; *le Bon orateur*, il est éloquent, a la voix douce, ou bien il a

⁷⁵ Ces trois portes sont *kamma*, *vāca*, et *māna* (action, parole, et pensée) par lesquels agissent les dévots.

compris ce qui est beau, le Nibbāna⁷⁶, le Bien-allé le Tathāgata [existe] pour embellir le monde les trois mondes en produisant (karonto) pleinement parfaitement le bonheur la prospérité, car il n'existe pas d'autre personne telle que lui capable de charmer le monde avec des facteurs comme un discours merveilleux.

185. Grâce à une parole plaisante,

Le Victorieux a également fait s'incliner à ses pieds

Toutes les personnes qui avaient des propos désagréables,

Que le Dhamma détruise en vous ce qui est désagréable !

Les yamaka sont continus au début du premier et du deuxième vers.

[185.] *Grâce à une parole plaisante, le Victorieux il est connu pour avoir une parole agréable a également fait s'incliner à ses pieds toutes les personnes qui avaient des propos désagréables, que le Dhamma détruise en vous ce qui est désagréable !*

Ici, il n'y a pas d'erreur métrique car le mot 'pi' est à comprendre comme l'équivalent du mot 'api'.

186. Lui qui est pur par son halo splendide,

Qui a atteint parfaitement le Nibbāna,

On doit le satisfaire pour longtemps, lui dont le corps est pur,

Pour s'embellir soi-même puisqu'on est impur.

Les yamaka sont continus au début du premier, du deuxième, du troisième, du quatrième vers, difficiles à faire.

[186.] *Lui qui le Victorieux est pur par son halo splendide il est pourvu de pureté grâce à son halo étincillant, qui a atteint (alabhi) parfaitement grandement, extraordinairement le Nibbāna la paix le Nibbāna, l'individu sage doit le satisfaire le rendre satisfait dont le corps est purifié pour longtemps pour une longue période, lui le*

⁷⁶ Nous nous appuyons sur la discussion de K. R. Norman au sujet de *sundaram nibbānam gato* présent dans la *Saddanīti* (Norman, 1993 : 224).

Victorieux dont le corps est pur, pour s'embellir pour orner après avoir supprimé les impuretés soi-même (attānaṃ) puisqu'on est impur doté d'impuretés, en d'autres termes de saleté ou de passion, etc.

Le yamaka est dans le premier et le quatrième, [ainsi que] dans le deuxième et le troisième vers. Ici, « *samalaṃ samalaṃ suciraṃ suciraṃ* » est continu car il n'est pas interrompu par des phonèmes différents. Et il est discontinu car la première et la deuxième paire de « *samalaṃ samalan* » sont séparées par les phonèmes de « *kattum* », et la première et la deuxième paire de « *suciraṃ suciraṃ* » sont interrompues par les phonèmes de « *jaye* ».

187. Celui qui offre un peu de pensée au Maître,

La pensée du Maître réjouit son esprit.

S'il n'offre pas au Maître un peu de pensée,

Alors son esprit ne [lui] rend pas hommage convenablement.

Les yamaka sont continus au début des quatre vers, uniformes et difficiles à faire.

[187.] *Celui qui l'individu offre un peu juste un moment de pensée son cœur au Maître au Victorieux, la pensée le cœur du Maître du Grand sage réjouit satisfait son de l'individu esprit cœur. S'il n'offre pas s'il n'offre pas un peu même peu de temps de pensée son cœur au Maître au Victorieux, alors pour cette raison son de l'individu esprit le cœur même un instant ne [lui] rend pas hommage convenablement il ne rend pas l'hommage qu'il convient de rendre.*

188. (...)

[188.] (...)

189. Pas d'hésitation ! Salutation à l'individu bon qui s'est incliné.

Je m'incline devant le Buddha qui exhorte les gens [à développer] les vertus,

Il est le collyre pour les yeux de ceux prêts à recevoir les enseignements,

Il est le support des qualités,

Il est clairement le collyre des gens de bien,

Il est l'individu qui chérit.

Les yamaka sont continus à la fin des quatre vers, uniformes et difficiles à faire.

[189.] *pas d'hésitation il a été diligent, salutation à l'individu bon qui s'est incliné celui qui désire s'incliner s'est prosterné comme les gens de bien, je m'incline devant (name) le Buddha le Victorieux qui exhorte il incite les gens ceux prêts à recevoir les enseignements [à développer] les vertus les vertus que sont la conduite etc., il est le collyre il est un collyre pour les yeux de ceux prêts à recevoir les enseignements, il est le support des qualités ce qui contient les qualités, il est clairement sûrement le collyre des gens de bien il est le collyre des gens qui sont bons par leurs actes, il est l'individu l'individu bon qui chérit qui aime.*

190. Parmi les lumières [existant] dans le monde,

Le halo du Victorieux illumine seul, absolument, par sa splendeur.

S'il n'illumine pas par son beau rayonnement,

Comment cette splendeur ne [pourrait]-elle pas éclairer

Au-delà de ceux qui ont des beaux rayons de lumière⁷⁷ ?

Les yamaka sont continus au début des quatre vers, uniformes et difficiles à faire.

⁷⁷ L'auteur se réfère probablement aux *devas* qui résident dans les mondes de Brahma et du Rayonnement Diffus (*Abhāssarā*), qui émettent des rayons de lumière.

[190.] *Parmi les lumières* parmi les lumières présentes [existant] dans le monde dans le monde des êtres, *le halo* la belle lumière du Victorieux illumine seul brille seul, *absolument* certainement, *par sa splendeur* par sa beauté existante, ou bien depuis la splendeur par les rayons. *S'il* le halo du Victorieux *n'illumine pas* s'il ne brille pas *par son beau rayonnement* en étant supérieur à la lumière existante, *comment cette lumière* cette belle lumière *ne [pourrait]-elle pas éclairer* elle illumine vraiment *au-delà* par delà *de ceux qui ont des beaux rayons de lumière* qui ont une belle lumière évidente, tel que Brahmā, etc.

191. Ces dieux pourtant parés,
Ne resplendissent pas autant que ceux qui se sont affranchis de l'alcool,
Tout comme de nombreux Asuras défaits à cause de l'alcool,
Tout comme dans les assemblées, un roi même bien apprêté ne brille pas .

Les yamaka sont discontinus aux débuts des quatre vers, uniformes et difficiles à faire.

[191.] *Ces dieux* (te devā pi) *pourtant* ainsi *parés* particulièrement décorés *ne resplendissent pas* ils ne sont pas beaux *autant que ceux qui se sont affranchis de l'alcool* les gens libérés de la consommation d'alcool *resplendissent*, *tout comme* ainsi *de nombreux Asuras*, Vepacitti, etc. ne sont pas reluisants ils ne sont pas beaux *défaits à cause de l'alcool* parvenus à la défaite pour avoir consommé de l'alcool, *tout comme* ainsi *dans les assemblées un roi même bien apprêté* bien paré *ne brille pas* il n'est pas beau.

192. Ceux qui ont placé leurs attentes sous l'autorité du Victorieux,
Qui ont des attentes pures,
Ils ont anéanti le désir, très sûrement ils n' [auront] plus de terreur,
C'est pourquoi, ils souhaitent être attentifs à toutes les mauvaises actions,
Ont pour attente les observances.

Ils font uniquement ce qu'attend le Maître, qui est le fondement de la Paix.

Les yamaka sont discontinus aux milieux des quatre vers, uniformes et difficiles à faire.

[192.] *Ceux qui les hommes bons ont placé leurs attentes ils ont établi leurs attentes en restant dans la non-transgression, sous l'autorité du Victorieux sous l'autorité qu'est la promulgation de la discipline par le Buddha, qui ont des attentes pures qui ont des attentes pures, ils les vertueux ont anéanti le désir ont progressivement anéanti la soif, très sûrement certainement ils n'[auront] plus de terreur car ils seront sans peur, c'est pourquoi par conséquent ils souhaitent être attentifs ils craignent à toutes les mauvaises actions toutes les mauvaises choses ont pour attente les observances les hommes vertueux souhaitent des observances parfaites. Ils font uniquement ce qu'attend le Maître les attentes du Maître, qui est le fondement de la Paix (santi-nissitāyo).*

193. Aspirant à l'excellent Éveil

Je rends hommage au sage des Sakya, à la belle apparence,
Il est délivré des intoxications et des obstructions,
Le Grand digne de grands hommages.

Les yamaka sont discontinus sur la fin des quatre vers, uniformes et difficiles à faire.

[193.] *Aspirant à (varanto) moi qui recherchant l'excellent Éveil l'Éveil suprême, je rends hommage (vandāmi) au sage des Sakya, à la belle apparence il est beau à voir, il est délivré des intoxications il est délivré de la convoitise etc., des intoxications et des obstructions des obstructions que sont les désirs des sens etc. le Grand digne de grands hommages le grand qui mérite les hommages.*

194. Après avoir compris dans cette existence le pur Dhamma,
Enseigné par le Buddha
Qui guide sur le Chemin,
Par les sages est connu le lieu de l'immortalité.

Les yamaka sont difficiles à faire, continus aux débuts du deuxième vers et à la fin du premier vers, ainsi que à la fin du deuxième vers et le début du troisième vers, ainsi que continus à la fin du troisième vers et au début du quatrième vers.

[194.] *Après avoir compris (jānitvā) dans cette existence dans le monde le pur le parfait Dhamma les enseignements par l'étude, la pratique, la réalisation enseigné par le Buddha qui guide sur le Chemin qui guide sur le Chemin, par les sages par ceux qui sont avisés est connu est réalisé le lieu de l'immortalité le Nibbāna. Je rends hommage au Buddha. Telle est la construction.*

On doit comprendre que le mot « les sages (dhīrehi) » est pour un mot qui est le sujet à la forme instrumental.

195. Il a l'intelligence, maître suprême par l'intelligence et pur,
Il est sans contrariété, détruit ce qui est vil,
Tel l'oiseau parmi les oiseaux il se déplace à travers le ciel,
Réjouissant les mondes et restant dans le monde [parmi les hommes],
Il offre bonheur et prestige et détruit l'affliction,
Il ne connaît pas la destruction,
Il est estimé, il offre bonheur et sécurité, il n'a ni colère⁷⁸ ni convoitise,
Qu'il nous préserve !

Les yamaka sont partout.

[195.] *Lui le Bienheureux il a l'intelligence il possède la sagesse maître suprême par l'intelligence et pur chef par l'intelligence et pur, il est sans contrariété il est dénué de*

⁷⁸ Le terme *dosa* est ici ambigu puisqu'il peut signifier « colère/haine » mais également « faute, point faible ». Le commentaire ne nous éclaire pas davantage sur ce point.

contrariété, *détruit ce qui est vil* il cause la destruction des éléments nocifs et préjudiciables, *tel l'oiseau parmi les oiseaux* il est comme le roi des oiseaux au plumage splendide *il se déplace à travers le ciel* il est capable de se déplacer dans le ciel, *réjouissant contentant les mondes* les mondes des êtres *et restant dans le monde [parmi les hommes]* il demeure pour apporter le bonheur et le prestige au monde, *il offre bonheur et prestige* il offre *et détruit ce qui est vil* il a détruit la souffrance et ce qui est misérable, *il ne connaît pas la destruction* il n'est pas lui-même détruit par quoi que ce soit, *il le Bienheureux est estimé* il est révééré par les hommes et les dieux en tant que refuge, *il offre bonheur et sécurité* il offre le bonheur du Nibbāna à l'abri de toute crainte, *il n'a ni colère* il est sans colère, *ni convoitise* il n'est pas pourvu de soif, autrement dit d'attachement, *qu'il nous préserve* qu'il protège. Telle est la construction.

196. Plusieurs sortes de yamaka ont été exprimées par moi

En résumé en donnant la méthode.

D'autres [sortes] encore doivent être connues par les sages.

[196.] « *Plusieurs sortes* » signifie qu'ici on obtient plusieurs types de yamaka selon qu'ils sont au début, milieu et fin des quatre vers. Il existe sept sortes pour chacun.

Comment ? « 1. Le yamaka au début du vers, 2. le yamaka au milieu du vers, 3. le yamaka à la fin du vers, 4. le yamaka au milieu et à la fin du vers, 5. le yamaka au milieu et au début du vers, 6. le yamaka au début et à la fin du vers, 7. le yamaka qui est partout » tels sont les vingt-huit yamaka de base, après avoir pris chacun des sept dans les quatre vers.

Ici, on obtient dix yamaka continus au début du vers : les yamaka au début du vers sont 1. le yamaka au début du premier vers, 2. le yamaka continu au début du premier vers, 3. du deuxième, 4. du troisième, et 5. du quatrième vers, tout comme 5. le yamaka continu au début du premier et deuxième vers, et 6. le yamaka au début du premier et troisième vers, ainsi que 7. le yamaka au début du premier et

quatrième vers, et 8. le yamaka continu au début du deuxième et troisième vers, ainsi que 9. le yamaka au début du deuxième et quatrième vers, et 10. le yamaka continu au début du troisième et quatrième vers.

Ainsi il y a vingt avec « les dix discontinus » ; également vingt yamaka au milieu du vers [que sont] le yamaka continu au milieu du premier vers, ainsi que le yamaka au milieu du deuxième vers, etc. ; et vingt yamaka à la fin des vers. Il y en a donc divers types selon les associations.

C'est pourquoi « *diverses sortes de yamaka* » a été dit. Et elles *ont été exprimées* ont été formulées *par moi en résumé [...]*.

Dix-huitième [section] « yamaka ».

[Com.] Le commentaire de « yamaka » est fini.

[Chapitre 19. *Varia*]

197. Après 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.

[197.] Maintenant, il est dit « *qui vont de dī et ko jusqu'à ka et go* » pour exposer [la méthode] 'varia' :

Après avoir rendu hommage aux excellents aux nobles buddhas les parfaits éveillés qui vont de dī et ko jusqu'à ka et go les Buddhas qui vont de Dīpaṅkara et Koṇḍañña jusqu'aux Buddha Kassapa et Gotama, je vais exposer les vingt-quatre (catuvīsati) monosyllabes les syllabes une par une pour développer la perspicacité des auditeurs. Tel est le sens.

198. *ko kaṃ ku kiṃ vi sā saṃ khaṃ go mo mā*
rā su bhā du bhū te me vo no dhi thī yan taṃ
Tels sont les vingt-quatre monosyllabes à connaître.

[198] « *ko, kaṃ,...* etc..., *yaṃ, taṃ* » sont les vingt-quatre (catuvīsati) monosyllabes les syllabes une par une à connaître par les sages.

199. Le mot *ka* est employé pour corps, Brahma, et vent,
Et également au sens du mot 'où' et au sens du mot 'comment'.
Ici donc le mot *ka* signifie le corps, le corps né de l'impureté du corps.

[199.] Ici donc dans l'exemple le corps né de l'impureté, le mot *ka* signifie le corps. En effet, 'ka' signifie le corps. On trouve l'impureté dans le corps (kāye), l'impureté

né du corps (ka-rajo). – Qu'est-ce que c'est ? – C'est le sang et le sperme car il est dit que « la passion, et non pas la saleté, désigne l'impureté ».

Après avoir distingué le résultat né de la convoitise de celui né de l'impureté grâce au mot *ka* qui signifie le corps, on appelle « le corps né de l'impureté (karajo) » comme expression de cette conclusion. Car il est dit : les maîtres ont énoncé que « le corps est né de l'impureté du corps que sont le sang et le sperme ». En effet, il est dit que le corps est « le produit des parents », et il est dit dans le sous-commentaire du Mahāssapura-sutta que ce qui en est à l'origine « est produit dans l'utérus et éjecté [de celui-ci] ». L'impureté née du corps « naît de cette cause », elle est le produit des parents. Tel est le sens. Autrement, l'impureté né du corps « naît de cette cause car elle s'établit des mères, etc. ». Dans les deux [cas] il est dit que « le corps né de l'impureté du corps » est les quatre éléments de base de la matière.

Mais ici le sens n'est pas celui recherché. Le sens recherché est plutôt le premier, celui qui a un corps, et porte sur le mot *ka*.

200. Le bénéfice sans limite a été apporté au monde par le Victorieux,
Je salue ses pieds de lotus,
Adorés par les abeilles que sont les diadèmes des brahmanes.
Ici, le mot *ka* situé dans le dernier vers signifie Brahma.

[200.] *Le bénéfice sans limite a été apporté au monde, je salue (vandāmi) ses du Victorieux pieds de lotus les pieds qui sont comme des lotus, les abeilles que sont les diadèmes des Brahmanes les diadèmes de plusieurs centaines de brahmanes qui saluent sont comme des abeilles. Ici dans ce gāthā, le mot ka situé dans le dernier pada signifie Brahma. Les diadèmes des Brahmanes (ka-moḷi), les abeilles (aḷiyo), sont appelés les diadèmes des Brahmanes, les abeilles que sont les diadèmes des brahmanes (ka-moḷi-aḷiyo), adorés par les abeilles que sont les diadèmes des brahmanes (ka-moḷi-aḷihi visevitaṃ).* Telle est l'analyse des différents mots.

201. Le mot *ko* est connu comme « l'arbre Kakudha », il désigne vent.

Dans la phrase canonique « Grand roi ! Où est ton armée ? »,

Ce mot *ko* doit être connu comme ayant le sens 'où'.

[201.] On doit comprendre que dans « l'arbre Kakudha », le mot *ko* désigne « le vent ». Les anciens ont dit que l'arbre Kakudha est « celui qui est en colère contre le vent (kassa), il s'y oppose en empêchant la maladie [liée] au vent. Dans la phrase canonique « Grand roi ! Où est (kva katarasmim) ton armée ? », ce mot (saddo) *ko* doit être connu comme ayant le sens 'où'.

202. « O Sāma je t'ai vu mort ! Sāma, comment donc es-tu encore en vie ? »

Dans cette lecture il s'emploie au sens du mot 'comment'.

[202.] Je (ahaṃ), t'ai vu mort (kālaṃ kataṃ), Sāma comment donc (kathaṃ nu) es-tu encore en vie ? Dans cette lecture (pāliyaṃ) il s'emploie le mot (saddo) *ko* doit être connu au sens du mot 'comment' (kathaṃ-saddassa atthe). Telle est la construction.

203. Le son « *ko* » est vu selon ces deux sens,

Il doit être compris comme indéclinable

Selon les sons désignés qui ont été énoncés.

[203.] Le son « *ko* » est vu selon ces deux sens, dans ce qui a été dit à propos du sens de 'kva', il doit être compris comme indéclinable celui-ci est indéclinable selon les sons désignés avec identité de l'audition avec le mot 'ko' qui est un nom, ici qui ont été énoncés qui ont été formulés par moi.

204. Le mot *kaṃ* est employé pour tête, eau, et bonheur,
Le mot *kaṃ* désigne tête, par exemple dans ‘les cheveux’ et ‘le cou’.

[204.] *Le mot kaṃ est employé pour tête et eau et bonheur dans les trois sens. Le mot kaṃ désigne tête dans les exemples ‘les cheveux’ et ‘le cou’ : les cheveux — ce qui se trouvent sur la tête (ke-sā) — « se trouvent-poussent sur la tête (ke) » ; « la tête (kaṃ) repose-se trouve à cet endroit » c'est-à-dire le cou — ce qui se trouve sur la tête (kaṃ-tho).*

205. Le mot *kaṃ* désigne eau, par exemple dans ‘pêcheur’ et ‘gorge/ravin’,
Il signifie bonheur, par exemple dans ‘la compassion’ et ‘le divin’.

[205] *Le mot kaṃ signifie eau par exemple dans ‘pêcheur’ [et] ‘ravin’. Les pêcheurs — ceux qui attrapent du poisson (ke-vattā) — « se trouvent dans l’eau (ke) pour attraper du poisson, ils procèdent par immersion et émergence ». « Ce qui est fendu-creusé par l’eau (kena) » est le ravin/la gorge — ce qui est creusé par l’eau (kan-daro). Dans « un endroit aride » kaṃ désigne l’eau. « Elle doit être traversée-croisée avec de l’eau (kena) » telle est la région aride — celle qui est traversée avec de l’eau (kan-tāro). Ainsi doit-on comprendre que le mot ‘endroit aride (kantārā)’ est employé usuellement pour un lieu difficile d’accès comme « un endroit [fréquenté] par les voleurs (cora-kantāraṃ) ». Dans l’exemple « la compassion » le mot kaṃ signifie ‘le bonheur’. « Elle ne tient pas compte de [son propre] bonheur (kaṃ) » telle est la compassion (ka-ruṇā). « Le divin » est le divin, car kaṃ signifie ‘le bonheur’ : il n’y a pas de bonheur (na kaṃ), il y a du malheur (a-kaṃ), il y a de la souffrance (dukkhaṃ). Le divin signifie « qu’il n’y a pas de malheur, il n’y a aucune souffrance à cet endroit ».*

206. Le mot *ko* et le mot *kaṃ* désignent corps, tête, etc. ;
Ils ont formulé le mot *ka* comme nom propre,

[206.] *Le mot ko et le mot kaṃ désignent corps, tête, etc. et les maîtres ont formulé le mot ka comme nom propre.*

207. En bref :
Le mot *ka* est employé pour corps, Brahma,
Vent, et tête, eau et bonheur ;
De genre masculin pour trois, de genre neutre pour trois.

[207.] *En bref selon ce qui a été dit, le mot ka est un nom propre est employé dans les sens de pour corps, Brahma, vent, et tête, eau et bonheur. De genre masculin pour trois les emplois, de genre neutre pour trois les emplois : le mot ka est de genre masculin pour les mots corps, Brahma, vent ; de genre neutre pour les mots tête, eau, divin. Tel est le sens.*

208. Le mot *ku* est au sens d'indigne, pour question, et pour terre ;
Il est illustré dans 'le mauvais fils', 'd'où vient-il ?', 'la bêche'.

[208.] « Dans mauvais fils (*ku-putto*) » le mot *ku* est employé au sens d'indigne.
Dans « d'où (*kuto*) vient-il ? » il est pour question. Il est pour terre dans « la bêche » :
« elle ouvre-fend-déchire la terre (*kum*) » c'est pourquoi on l'appelle la bêche (*ku-ddālo*).

209. Le mot *kim* est employé pour reproche, indétermination,
Et inutilité, accord à une question.

210. Ainsi, comme exemples successifs :
« Que pensez vous donc qu'on doive me dire ? »,
Et « Quelle que soit la forme [...] »,

211. « Vakkali, à quoi bon pour toi voir [ce] corps putride ? »,
Et « Pourquoi ne ferai-je pas ce que tu dis [...] ? »,
Et « Quelle est dans ce monde la richesse [...] ? ».

[210.–211.] *Le mot kim est employé pour reproche par exemple dans « que pensez vous donc qu'on doive me dire ? ; quel roi est celui qui ne protège pas le monde ? ». Il est indétermination dans l'exemple « quelle que soit la forme passée, future, présente [...] ». Il est pour inutilité dans l'exemple « Vakkali, à quoi bon pour toi voir ce corps putride ? ». Il est pour accord à une question dans l'exemple « pourquoi ne ferai-je pas ce que tu dis ? [...] ». Il est pour question dans l'exemple « quelle est dans ce monde la richesse la meilleure pour un homme [...] ? ».*

Ce qu'on appelle 'question' est de plusieurs sortes, selon que c'est une question-de cause, etc. C'est pourquoi selon qu'il s'agit d'une question de cause ou autre, l'emploi de *kim* doit être compris en détail. Ainsi, ce mot *kim* s'emploie pour une question-de cause, par exemple « Pourquoi (*kim*) donc, cocher, creuses-tu une fosse en te dépêchant ? ; qu'est ce qui (*kim*) te déplaît donc ? ; pourquoi (*kim*) as-tu un tel teint ? ». Il est pour une question-relative au but, par exemple « Que (*kim*) feras-tu d'une fosse ? ». Il est une question-définition, par exemple « Qu'est-ce que (*kim*) la vertu, qu'est-ce que la concentration ? ». Il est une question-substance, par exemple « Que (*kim*) manges tu, que bois-tu ? ». Il est une question-action, par exemple « Que (*kim*) fais-je ? ».

Ainsi est expliqué « pour 'reproche', 'indétermination', etc., *Quelle est dans ce monde la richesse [...] ? ».*

212. Le mot *kiṃ* figure dans les enseignements du Sublime,
En étant séparé, ou bien comme partie d'un mot,
Ou bien associé à des mots comme *nu* etc.

[212.] *Le mot kiṃ figure dans les enseignements du Sublime tantôt en étant séparé, tantôt comme partie d'un mot tantôt associé à des mots comme nu etc.*

« Cette femme, qu'est-elle (*kiṃ*) pour toi ? ; celui qui (*kiṃ*) mène une vie d'homme des bois [...] ; pourquoi (*kiṃ*) te tiens tu là effrayé ? ; après avoir tué quoi (*kiṃ*) vit-on paisiblement ? ; quel est (*kiṃ*) donc le problème ? ; femme, pourquoi (*kiṃ*) es-tu inattentive ? ».

213. Dans une combinaison de mots avec le mot *kiṃ*
Avec des composés seconds, il y a deux sortes d'éléments,
Comme dans « quel est le nom ? (*kinnāmo*) »
Ainsi que « quel est le nom ? (*konāmo*) ».

214. On entend « *kiṃ* et *kiṃ* » comme différents mots composés,
Dans « quel est le nom de ton maître ? »
Il est comme un composé second.

[213.–214.] *Dans une combinaison de mots avec le mot kiṃ avec des composés seconds, il y a est employé, est exposé deux sortes d'éléments comme dans « quel est le nom ? » ainsi que « quel est le nom ? ».*

On entend « kiṃ et kiṃ » comme différents mots composés, dans dans les deux mots « quel est le nom de ton maître ? » il est un composé second on doit connaître le mot 'kiṃ'.

En effet, dans « à quoi (*kiṃ*-) pensais-tu moine ? ; prête à tout type de service » le mot *kiṃ* existe en ne perdant pas sa forme originale, car ici 'à quoi pensait-il ?' est 'quelle est sa pensée ?'.

De la même manière, dans « que (kiṃ) fais-je Maître ? », la lettre *kiṃ* signifie action, « elle est prête à cela », c'est-à-dire « qui est prête à tout type de service ». Telle est l'explication étymologique à rechercher.

215. Le mot *vi* est pour oiseau,
Il doit être connu par l'exemple
« Le roi des oiseaux, le Seigneur des oiseaux
Attrape le Nāga qui se trouve dans l'océan ».

[215.] Dans « roi des oiseaux (*vindo*) » *vi* signifie oiseaux. L'oiseau (*vi*) « va, se déplace dans le ciel ». Il est le *roi* le Seigneur, le chef des oiseaux (*vīnaṃ*). Il est *le roi des oiseaux* le roi des Garuda. Ainsi en référence à ce sens, cette strophe a été dite par l'ancien maître :

« Tandis que ma tête est inclinée avec foi je la dépose,
Ô Grand sage qui a écarté les fautes, à tes pieds de lotus (...)
Devant lesquels se sont inclinés le roi des dieux,
Le roi des Nāga, le roi des oiseaux.»

« Il mène les oiseaux (*vi-no*) » il est le Seigneur des oiseaux (*vi-nāyako*), le roi des Garuda.

216. Le mot *sā* est employé pour le sens 'tam',
Chien et également 'ses propres'.
Ainsi il doit être connu par les usages :

217. « Elle est montée sur un éléphant, Māddi, un éléphant très vigoureux... »,
« Pas là où le chien attendait [...] », « Son épouse est aimée des gens ».

[216.–217.] Dans l'exemple « elle [...] *Maddī* » le mot 'elle (*sā*)' tient lieu de pronom, il signifie que Maddi est absente. On doit comprendre qu'il équivaut au mot *ta*. Dans « Pas là où un chien attendait [...] », *sā* désigne un chien. En effet le mot *sā*,

[quand] il signifie 'chien' est de genre masculin. Là où à l'endroit où un chien (*sā*) attendait, « après s'être approché dans l'espoir de recevoir de la nourriture et du riz, il était à cet endroit. L'*accelaka*⁷⁹ ne pris pas la nourriture de la quête ». Tel est le sens. Dans « son épouse » le mot *sā* est employé pour 'ses propres' (*sakasmim*) : « ses épouses, ses propres épouses-ses femmes, sont très aimées, des gens (*sattānaṃ*) ». Tel est le sens.

218. L'expert en composition doit considérer
Que le mot *saṃ* s'emploie aux sens de
Homme bon, bien (*i. e.* la richesse),
Bonheur et paix (*i. e.* le Nibbāna), soi-même.
219. L'homme qui est juste fréquente toujours l'homme qui est juste,
Celui qui est mauvais fréquente toujours l'homme mauvais :
Le corbeau va sur les choses répugnantes,
L'abeille va sur la fleur.
220. Le sot qui prend le bien des autres
Aura une mauvaise destinée après la mort,
Le sage qui donne ses biens aux autres
Aura une destinée favorable après la mort.
221. L'homme bon qui désire le bien d'autrui plus que le sien,
Après avoir fait don de ses propres biens,
Il obtient dans le monde des renaissances richesse et bonheur,
Dans sa dernière incarnation le Nibbāna.

[218.–221.] *L'homme qui est juste le sage, l'homme bon fréquente toujours il s'assemble avec l'homme qui est juste avec le sage, l'homme bon. Celui qui est mauvais*

⁷⁹ Cf. le *Mahāsaccaka-sutta* (M 36) qui décrit les diverses prescriptions et interdits suivis par les 'ascètes nus' (*accelaka*).

(asappuriso) fréquente toujours il s'assemble avec l'homme mauvais (asappurisenā).
Comme quoi ? – Le corbeau (kāko), va (gacchati) vers les choses répugnantes, l'abeille
(bhamaro), va (gacchati), sur la fleur (puppham).

Celui qui prend le bien des autres, qui vol la richesse d'autrui « il prend le bien (saṃ) des
autres ». Celui qui donne ses biens aux autres « il donne ses biens (saṃ) aux autres ».

Dans « saṃ saṃ datvā [...] » « l'homme bon (sappuriso) qui désire le bien d'autrui plus que le
sien, de ses propres (sayam attano), d'autrui aux autres individus que sont les
mendiants etc., de biens (dhanam) après avoir fait dons dans le monde des renaissances, la
richesse la grande richesse, et le bonheur (sukham), il obtient (labbheyya) dans sa dernière
incarnation, le Nibbāna la paix le Nibbāna, il obtient (labbheyya). Tel est le sens.

222. Il est expliqué que *kham* est les facultés des sens,
Il est formulé que *kham* est l'espace,
Il est dit que *kham* est le séjour divin,
Et il est également connu que *kham* est le vide.

[222.] Il est expliqué que *kham* est les facultés des sens, il est formulé que *kham* est
l'espace, il est dit que *kham* est le séjour divin, et il est également connu que *kham* est le vide :
Ici « *kham* » désigne les facultés des sens parce qu'il y a séjour et mouvement de la
connaissance visuelle etc. « *kham* » désigne l'espace parce qu'il se trouve dans un lieu
qui est éloigné⁸⁰. « *kham* » est appelé le séjour divin par ceux qui ont une bonne
conduite et qui iront sûrement. Il est défini par « *kham* ». « *kham* » désigne également
le vide parce qu'il se trouve dans un lieu qui est éloigné.

⁸⁰ Ce sens est déjà attesté dans la littérature commentariale et extra-canonique : Vibh-a 84, 3–4. *kham*saddo pana
tucche. *tucchañ hi ākāsaṃ kham ti vuccati*. Vism-mhṭ 79, 40. *kucchitaṃ kham dukkham*. etc.

223. *go* est employé pour bœuf et sens,
Terre, parole ainsi que connaissance,
Soleil et rayon, et enfin eau.
224. 'L'esprit est le champ de la perception des choses matérielles etc.',
'Je m'incline devant Gotama à l'intelligence comme la terre',
'Gotama premier par le clan',
'Je m'incline devant Gotama du clan solaire'.
225. On doit comprendre successivement les exemples de ce mot *go* :
« Le soleil s'est levé » et « l'onguent de santal qui est aussi frais que l'eau ».

[223.–225.] Dans « *l'esprit est le champ de la perception des choses matérielles etc.* » le mot *go* est employé pour *bœuf* et *faculté des sens*. Le champ – le pâturage (*go-caro*) – est « l'endroit où pâturent les bœufs, les bêtes ». C'est le lieu dans lequel on amène régulièrement les bœufs. Donc le mot *go* est employé pour bœuf. Ou bien, *gocarō* est le champ de la perception des choses matérielles, etc., il est comme le pâturage, c'est à dire « l'endroit où pâture le bétail que sont les facultés des sens, comme la vue etc. ». Ainsi le mot *go* est employé pour *facultés des sens* des choses matérielles etc. *L'esprit est le champ de la perception des choses matérielles etc.* c'est à dire que « le champ de la perception des choses matérielles etc. est la base de celui-ci ».

Dans « *Je salue Gotama à l'intelligence comme la terre* » le mot *go* est employé pour 'terre'. *Je salue* je m'incline je rends hommage *Gotama* le parfait Éveillé à *l'intelligence comme la terre* à la vaste sagesse. Tel est le sens.

Dans « *Gotama [premier] par le clan* » le mot *go* est employé pour *parole* et *connaissance*. C'est pourquoi les anciens ont dit : le clan est « garant de la parole et la connaissance ». Ainsi, « Gotama » est celui qui préserve au temps présent la parole et la connaissance (*gam*). Il les protège d'une

manière parfaite, c'est pourquoi il est 'le clan' (*go-ttam*). Parce que la connaissance ne peut pas exister sans un sens qui est le support, et que le mot ne peut pas exister sans un sens à exprimer. Ainsi, il est dit que le sens de ce qui est désigné par 'clan' (*gotta*) préserve et protège ceci : la connaissance et le mot. Mais qu'est-il donc ? On doit comprendre qu'il est ce qui est commun à la lignée dans différentes familles, qui naît avec le premier homme de cette famille. Il est ce qui est commun et appartient à la lignée, il est la forme commune. Il en existe des divers et nombreux comme 'le clan Gotama', 'le clan Kassapa', etc. Ainsi, il est dit que « le clan est cette forme commune qui protège, préserve la parole et la connaissance (*gam*) ».

Dans « *je m'incline devant Gotama du clan solaire* » le mot *go* est employé pour 'soleil'. « Je rend hommage à Gotama le Parfait Éveillé, parent du clan du soleil », tel est le sens. Né dans un clan pareil au soleil, le clan est aussi le soleil, et le Bienheureux est également né dans le clan de Gotama. Ainsi comprend-on ici l'éloge du Bienheureux par l'expression « parent du soleil », par le clan, par l'existence du clan.

Dans « *le soleil* » le mot *go* est employé pour *rayon*. « Ses rayons (*gāvo*) sont chauds » c'est pourquoi il est le soleil – celui qui a les rayons chauds (*uṅha-gu*). Au lieu de dire « *uṅhago* » on a formulé « *uṅhagu* » après avoir changé la voyelle 'o' par la voyelle 'u'. Dans « *l'onguent de santal frais comme l'eau* (*i. e.* l'onguent de santal qui est aussi frais que l'eau) » le mot *go* est employé pour 'eau' (*pāṇīye*). En effet, l'eau est désignée par le mot *go*. L'eau (*go*) est comme l'eau (*jalam*) qui refroidit l'onguent de santal, *l'onguent de santal refroidi dans l'eau* (*go-sīta-candanam*), l'onguent de santal rouge. Car lorsqu'on la met [dans la préparation] et qu'on sort l'huile du feu, à ce moment cette huile se rafraîchit.

Cela a été dit dans la Saddanīti.

D'autre part, il est également cité dans l'œuvre appelée Visuppakāsa :

« Le mot *go* est pour séjour divin, rayon, diamant, arbre Ajjuna, eau,
Direction, yeux, lune, bœuf, parole, terre ».

« Grace à une accumulation de Dhamma on va au séjour divin (gāvaṃ) ; les rayons (gāvo) sortent du corps ; le joaillier doit percer avec un diamant (gāvena) ; les charpentiers coupent l'arbre ajjuna (gāvaṃ) ; lorsqu'il fait chaud les gens assoiffés ont pris de l'eau (gāvaṃ) ; il a regardé la direction (gāvaṃ) avec les yeux ; il regarde la lune avec les yeux (gāvena) ; il a regardé la lune avec l'œil (gāvaṃ) ; les paysans travaillent avec un bœuf (gāvena) ; les gens disent une parole (gāvaṃ) ; ferme sur le sol (gāve) il a courbé une branche. ». Ces illustrations doivent être connues successivement, c'est pourquoi il est dit cela :

« Celui qui est méritant va au séjour divin (gāvaṃ) ;

Les rayons (gāvo) du maître brillent ;

Le joaillier doit percer avec un diamant (gāvena) ;

Les charpentiers coupent l'arbre ajjuna (gāvaṃ) ;

Les assoiffés ont bu de l'eau (gāvaṃ) ;

Le nuage arrose la direction (gāvaṃ) ;

Il regarde la lune avec les yeux (gāvena) ;

Il regarde la direction (gāvaṃ) avec les yeux ;

Un champ labouré avec un bœuf (gāvena) ;

Ces gens disent des paroles (gāvaṃ) ;

Ferme sur le sol (gāve) il a courbé une branche ;

Le sens du mot *go* est ainsi connu. »

226. Le mot *mo* est employé pour lune,
Comme dans 'pleine lune' (*puṇṇamī puṇṇama*) ;
Le mot *mā* est pour 'gloire',
Par exemple dans « Mandhātā ».

[226.] Dans les emplois « *pleine lune* (*puṇṇamī, puṇṇamā*) « *mo* signifie 'lune'. Dans les lexiques de monosyllabes il est dit que « *mo* est Siva ainsi que 'lune' ». *Pleine lune* (*puṇṇa-mī*) est « lorsque la lune est pleine ». De même 'pleine lune' (*puṇṇamā*) est le mot féminin par référence à 'nuit'.

Dans « *Mandhāta* » *mā* signifie 'gloire'. En effet, les anciens ont expliqué le sens : *Mandhāta* « détient et dispense la gloire (*sirim*) ».

227. Le mot *rā* est employé pour bruit,
« Nuit » en est l'exemple ;
Le mot *bhā* est pour rayon,
Comme dans « soleil ».

[227.] Ici *rā* signifie le bruit, comme dans « *la nuit* ». En effet, il est dit dans le sous-commentaire de l'Aggañña-sutta que « durant la nuit le bruit (*rā*) est coupé, interrompu. C'est le temps d'apaisement, d'arrêt des paroles [et] des mots pour les gens ». C'est pourquoi lorsqu'on désigne le mot 'bruit', le terme « *nuit* » en est l'exemple.

Le mot « *soleil* » est l'exemple lorsqu'on désigne le mot *bhā* comme rayon. « Il produit les rayons (*bhaṃ*) » c'est pourquoi il est *le soleil* – celui qui produit les rayons (*bhā-karo*).

228. Le mot *su* est employé pour agréable et bonheur,
Bien/ correctement, ainsi que succès etc.

229. Ces exemples sont connus par les sages :
'Qui a une bonne odeur', 'la mauvaise action faite avec facilité',
'Le Bien-allé', 'le Sublime', 'l'abondance de nourriture' etc.

[228.–229.] *Qui a une bonne odeur* : Son odeur est plaisante. *La mauvaise action qui est faite avec facilité* : elle est faite facilement, sans difficulté, par les gens sots. *Le Bien-allé* : par sa manière d'aller, il est bien allé. *Le Sublime* : il est correctement allé, il énonce correctement. *L'abondance de nourriture* : dans la ville la quête a été fructueuse.

230. Le mot *du* est employé pour désagréable, pénurie,
Et indigne, pauvreté, difficulté, difformité etc. :

231. 'Ce fils à moi a une mauvaise odeur et a une mauvaise intelligence
Est un mauvais fils',
'La mauvaise récolte', 'la bonne action qui est difficile à faire',
'Celui qui est laid' et 'celui qui a le visage triste'.

[230.–231.] *Il a une odeur mauvaise*, désagréable. L'excrément *a une mauvaise odeur*. « Pour lui il n'y a pas de sagesse » tel est [celui qui] *a une mauvaise intelligence*. « Il est un fils indigne (du) » tel est *le mauvais fils*. « Là où il y a pénurie (du) de récolte » telle est *la mauvaise récolte*. « Elle est réalisée avec difficulté, souffrance, par les gens idiots » telle est *la bonne action qui est difficile à faire*. « Son apparence est difforme (du) » tel est *celui qui est laid*. « Son visage est déformé (du) » ainsi est *celui qui a le visage triste*.

232. Le mot *bhū* est employé pour fondement,
Ainsi que terre,
Par exemple dans « c'est faux ! »,
Et « le roi [et] l'arbre qui pousse sur la terre ».

[232.] « Ce que tu me dis est *infondé*⁸¹ (*i. e.* faux) ! Tu te trompes certainement !
». Ici le mot « *infondé* (*i. e.* faux) ! » est l'exemple du mot *bhū* pour exprimer
'fondement'. Il exprime qu'il n'y pas de fondement (*na bhū*), que c'est infondé (*abhū*),
que c'est sans fondement (*vuḍḍhi-virahitā*). « Il préserve protège la terre (*bhum*) » tel
est le roi – le protecteur de la terre (*bhū-palo*). « Le roi qui pousse sur la terre
(*bhūyam*) » tel est l'arbre – celui qui pousse sur la terre (*bhū-ruha*).

233. On voit le mot *te* dans cinq sens :
Pour le nominatif, l'accusatif et l'instrumental,
Le datif et le génitif.

[233.] Dans l'exemple « ils (*te*) ne comprennent pas le bonheur, ceux qui ne
voient pas le plaisir » on comprend le mot *te* au *nominatif* pluriel comme mot pour *ta*.
Dans l'exemple « je ne vois pas les (*te*) enfants » il est à l'*accusatif* pluriel. Dans les
exemples « qu'est-ce qui a été vu par toi (*te*) ? Qu'est-ce donc qui a été vu par toi (*te*) ;
les attachements ont été dominés par toi, les influx ont été détruits par toi » il
représente le mot 'tumha' employé au sens d'*instrumental*, la troisième [désinence].
Dans l'exemple « hommage à (*te*) l'individu excellent ! Hommage au (*te*) meilleur des
hommes ! ; Hommage à toi (*te*) Buddha héroïque ! » il est au *datif*. Dans l'exemple
« Quel est ton vœux (*te*) pratique ? Quelle est ta (*te*) vie pure » il est au *génitif*.

⁸¹ Les commentaires des *Jātaka* expliquent à Ja VI 496, 5 : *abhumme ti abhūtaṃ vata me katheyāsi tvaṃ*. Et à J V 178, 15 : *a-bhumme ti a-vaḍḍhim*.

234. Le mot *me* est employé pour l'instrumental,
Et au datif, et au génitif.
Il doit être connu par les sages
Qui connaissent la méthode.

[234.] Dans l'exemple « Pourquoi devrais-je enseigner ce que j'ai compris⁸² avec labeur... » le mot *me* est à l'*instrumental*, il a le sens de « par moi (*maya*) ». Dans l'exemple « Seigneur, que le Bienheureux enseigne brièvement le Dhamma pour moi ! » il est au *datif*, il a le sens de « pour moi » (*mayham*). Dans l'exemple « J'ai des fils, j'ai des biens » il est au *génitif*. « De moi (me) sont les fils, de moi (me) sont les biens » Tel est le sens.

235. Le mot *vo* est employé dans six situations :
Pour le nominatif, l'accusatif, l'instrumental, et le datif,
Ainsi qu'au génitif, et enfin comme particule explétive.

[235.] Dans l'exemple « J'espère, Anuruddha, que vous (*vo*) êtes en harmonie, que vous êtes en accord [...] » le mot *vo* est employé au *nominatif*. Dans l'exemple « Partez, moines, je vous (*vo*) renvoie ! » il est à l'*accusatif*. Dans l'exemple « Vous ne devez pas vivre près de moi ! » il est à l'*instrumental*. Dans l'exemple « Moines, je vais vous (*vo*) enseigner un discours sur le départ en forêt [...] » il est au *datif*. Dans l'exemple « Sāriputta, votre parole à vous (*vo*) tous est bonne [...] » il est au *génitif*. Dans l'exemple « je vois par moi-même [...] » il est une *particule explétive*.

236. Le mot *no* est employé pour le nominatif et l'accusatif,
Et l'instrumental, le datif, le génitif, comme particule de renforcement,
Et dans le sens du mot *nu*, pour dissuader,
Ainsi que comme simple particule.

⁸² Littéralement « ce qui a été compris par moi ».

[236.] Dans « Nous, nous (no) pourrions aller au village » le mot *no* s'emploie pour le *nominatif*. Dans l'exemple « Pourvu que les cuisiniers du roi ne nous (no) dépècent pas aujourd'hui dans la cuisine ! » il est à l'*accusatif*. Dans l'exemple « Un mariage avec des Nāga n'a jamais été fait par nous (no) ! » il est à l'*instrumental*. Dans l'exemple « Il doit nous (no) donner en partage le royaume » il est au *datif*. Dans l'exemple « Notre (no) maître, le Bienheureux est arrivé » il est au *génitif*. Dans l'exemple « Il n'y a absolument (no) rien de comparable au Thātagata » il est comme *particule de renforcement*, « il n'y a absolument rien » tel est le sens. Dans l'exemple « Voyez-vous, Moines, la montagne Vebhāra ? » il est employé pour poser une question dans *le sens du mot nu*. Dans l'exemple « On doit dire uniquement de bonnes paroles, et on ne doit pas (no) dire de mauvaises paroles » il est *comme négation*. Dans l'exemple « Ils ne sont absolument pas dans le hall d'assemblée, ils ne font rien ! » il est une *simple particule*.

237. Le mot « *dhī* » est employé pour sagesse

Comme dans « sage et intelligent »,

On doit connaître le mot « *thī* » qui est employé pour femme,

Comme par exemple :

238. 'Des femmes naissent dans sa famille,

Il ne naît pas de garçon',

'La nature des femmes est difficile à comprendre,

Comme la course du poisson dans l'eau'.

239. 'Des coqs, des bijoux, des bâtons, des épouses

Pourvus de bons signes,

Apparaissent pour les individus qui ne font pas de mauvaise action,

Qui ont acquis du mérite'.

[237.–239.] Le mot « dhī » est employé pour sagesse. On doit connaître comme exemples les mots « sage et intelligent ». La sagesse (dhī) est « ce qui porte le sens », et la « sagesse lui appartient » c'est pourquoi *il est sage, intelligent*. Dans le premier mot *ra* est le suffixe, dans le dernier mot *mantu*⁸³ est le suffixe.

Le mot « thī » est employé pour femme, et ce mot thī doit être connu par les exemples : les femmes les femmes seulement naissent dans sa de cet individu famille, il ne naît pas de garçons d'hommes. La nature l'intention des femmes (itthīnaṃ) est difficile à comprendre est difficile à percevoir. Comme quoi ? – Comme la course du poisson dans l'eau.

On l'appelle femme (thī) car « un conglomérat s'y trouve, un embryon va en elle ». [La racine] *the* est pour conglomérat.

« Au féminin il y a les suffixes *a ti* ou bien *yu* ». Mais pour [le groupe] 'la rivière etc.' le féminin est en *ī*.

« La jeune femme gracieuse (itthī, thī, vanitā), la femme faible (nārī abalā), la femme timide (bhūru), la jolie femme (sundarī), la bien-aimée (kantā), la femme mariée (sīmantiṇī), le sexe féminin (mātu-gāmo), la femme en tant que dame (missā), et la femme objet de désir (kāminī) » sont les synonymes de 'femmes'.

240. Le mot *yaṃ* est employé dans ces quatre situations :

Pour le nominatif, et l'accusatif, et le locatif, ainsi que l'instrumental.

[240.] Le mot *yaṃ* désigne un mot au *nominatif* dans l'exemple « Le sutta qui a été reçu par moi (yaṃ), Vénérable, en présence des trente-trois dieux, je le relate au Bienheureux ». Dans l'exemple « Tu as répondu à ce que (yaṃ) nous t'avons demandé, nous te demandons autre chose, explique toi donc ! » il est pour l'*accusatif*. Dans l'exemple « Moines, c'est le quatre-vingt-onzième *kappa* dans lequel (yaṃ) le Bienheureux, l'Arahant, le Parfait éveillé Vipassī est apparu dans ce monde » il est

⁸³ *mantu* est le mot technique conventionnel dans les grammaires pour signifier une qualité possédée par quelqu'un ou quelque chose. Cf. Kacc 371 *sāty-ādihi mantu* (« [L'affixe] *mantu* est [mis après le mot] *sati* (l'attention) »).

pour *le locatif*. Il est employé pour *l'instrumental* dans l'exemple « C'est impossible c'est hors de question ! Que (yaṃ) dans un monde puissent apparaître deux Parfaits Éveillés ! ».

Le mot *yaṃ* est également *une simple particule* dans l'exemple « Subhadda, j'étais âgé de vingt-neuf ans lorsque (yaṃ) je quittais le monde pour chercher ce qui est juste ».

Cela a été dit dans le commentaire du Mahānibbāna-sutta :

Ici, « âgé de vingt-neuf ans » signifie qu'il avait vingt-neuf ans d'âge. Dans « lorsque je quittais le monde » *yaṃ* est une simple particule. « Pour chercher ce qui est juste (kiṃkusalānuesī) » il cherche désire ce qui est juste. Ici « ce qui est juste » a le sens de connaissance et omniscience, il recherche cela. Tel est le sens.

241. Le mot *taṃ* est employé dans ces quatre situations :

Pour le nominatif et l'accusatif, l'instrumental et comme particule (?)

[241.] Dans l'exemple « ceci (*taṃ*) est sûrement sa propriété, et il l' (*taṃ*) emporte quand il part » *le mot taṃ* désigne successivement *le nominatif et l'accusatif*. Dans l'exemple « Ānanda, comment cela (*taṃ*) est-ce possible que ce qui est né, a une existence, est conditionné, est de nature transitoire, [...] et que cela ne disparaisse pas ? Cela n'est pas possible ! » *le mot taṃ* désigne *l'instrumental*.

En effet, il est dit dans le commentaire :

En effet, 'cela (*taṃ*)' est dans « comment cela est-ce possible ? » puisqu'il y a différence, séparation, le changement avec tout ce qui est plaisant et cher. C'est pourquoi, même après avoir accompli les dix perfections, et même atteint l'éveil, et même fait tourner la roue de la Loi, et même montrer le miracle de la double apparition, et même descendu de chez les dieux, il dit « que ce qui est né, a une existence, est conditionné, est de nature transitoire, [...] et que le corps du Tathāgata ne disparaisse pas ?

Cela n'est pas possible ! Il est impossible d'obtenir cela même par des lamentations et des pleurs ! ».

« Si un moine, envahit par la passion, avec le cœur perversi, s'adresse à la gente féminine avec des propos lubriques, comme un jeune homme à une jeune femme [...] » ici le mot *taṃ* est une simple particule.

242. Telles sont les vingt-quatre monosyllabes
Ayant diverses significations,
Qui doivent être comprises selon les contextes
Par les sages qui connaissent les enseignements.

[242.] *Telles sont* comme il a été bien dit précédemment, *les vingt-quatre monosyllabes ayant diverses significations* dotées de plusieurs sens, *qui doivent être comprises* (vijānitabbā) *selon les contextes* selon les situations, *par les sages* par les lettrés *qui connaissent les enseignements* les textes sacrés.

243. En vérité, le savant doit considérer que dans les mots
Roi, lotus, gardien de la terre, etc.,
« *bhū ku go* » désignent terre.

[243.] *Le savant le sage doit considérer*, telle est la construction.
« Il protège la terre (bhum) » c'est pourquoi il est le roi – *le protecteur de la terre* (*bhū-pālo*). « Il s'épanouit dans la terre (kuyam) du fait d'être né à cet endroit » c'est pourquoi on l'appelle le lotus – *celui qui s'épanouit dans la terre* (*ku-mudam*). « Il protège la terre (gam) » il est le gardien de la terre (*go-rakkho*), « il protège le champ ». Tel est le sens.

En effet, il est formulé dans le commentaire du Suttanipāta à l'endroit du commentaire du Vāseṭṭha-sutta. Il est dit que le gardien de la terre (*go-rakkham*) signifie « protecteur du champ, protecteur des cultures ». Car *go* signifie 'terre', et un lieu délimité sur la terre est « un champ ».

244. a. Si avec sa cavalerie, ses éléphants, ses soldats,
Cette armée n'a pas vaincue,
Mon fils qui n'a pas de mère, connaisseur des lettres,
Doit être un idiot !

b. *ha* est avec *ya*, *ga* est avec *ja*, *i* est avec *na*, *bha* est avec *ṭa*,
Si elles ne sont pas maîtrisées,
Mon élève [qui ne connaît pas] la matrice/table
Bien que connaisseur des lettres il doit être un idiot !

[244.] *Si (yadi) avec sa cavalerie avec [ses] chevaux forts, ses éléphants avec [ses] puissants éléphants, ses soldats avec [ses] vaillants guerriers, cette armée cette armée de l'ennemi n'a pas vaincue, alors mon fils (mama putto) qui n'a pas de mère qui n'a pas de mère, seul, bien que connaisseur des lettres connaisseur des textes que sont les Vedas, il doit être (bhaveyya) un idiot ! un ignorant, un stupide. Tel est le sens extérieur.*

Mais ici le sens est : *ha est avec ya* la lettre 'ha' et la lettre 'ya' sont prises ensembles, *ga est avec jā* la lettre 'ga' et la lettre 'ja' sont prises ensembles, *i est avec na* la lettre 'i' et la lettre 'na' sont prises ensembles, *bha est avec ṭa* la lettre 'bha' et la lettre 'ṭa' sont prises ensembles ; *Si (yadi) elle la parfaite matrice n'est pas vaincue* n'est pas maîtrisée par mon fils, mon élève, alors *mon élève mon fils, mon élève [qui ne connaît pas] la table/ matrice* il ne connaît pas le maniement des lettres, il n'est pas expert dans le maniement des syllabes, *bien que connaisseur des lettres connaisseur des textes que sont les Vedas, il doit être (bhaveyya) un idiot un ignorant, un stupide.*

Cela a été dit : ici, étant donné l'aphorisme « *sa, ha, ya* » on prend les lettres qui n'ont pas de groupe⁸⁴ . Dans « *ga est avec ja* » la section 'ka' [comprend] la lettre 'ga', la section 'ca' [comprend] la lettre 'ja'. Dans « *i est avec na* » les huit voyelles [comprennent] la lettre 'i', la section 'ta' [comprend] la lettre 'na'. Dans « *bha est avec ṭa* » la section 'pa' [comprend] la lettre 'bha', la section 'ṭa' contient la lettre 'ṭa'.

⁸⁴ Elles sont au nombre de sept : *ya, ra, la, va, sa, ha, ḷa*.

Hommage au Buddha qui a accompli « a ā i ī u ū e o, ka kha ga gha ña, ca cha ja jha ña, ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa, ta tha da dha na, pa pha ba bha ma, ya ra la va sa ha ḷa ha aṃ ». Si ces lettres du syllabaire ne sont pas maîtrisées par mon fils, alors il n'est pas expert des lettres du syllabaire. Bien qu'il connaisse les textes que sont les Vedas, mon fils qui n'est pas expert dans le maniement des lettres doit être un idiot !

Cette stance est dite « combinée » car elle associe [une énigme] du type 'le nom à l'intérieur' à [une énigme] du type 'trompeuse' à cause des différents sens dans « sahaya », et dans le nom « mātikā » : lorsque l'expert qui a étudié les syllabes, le connaisseur des Veda, est trompé par le doute concernant (...) – pour le connaisseur des phonèmes, et par le mot – pour le connaisseur des syllabes, car le mot 'a-mātikā' est bien connu comme 'sans mère', et selon qu'il désigne 'le syllabaire/la matrice des lettres'.⁸⁵

245. Lorsque le *ha* est combiné avec

ñā, ṇa, na, ma [et] avec *ya, ra, la, va,*

La gutturale est alors [prononcée] seule,

On doit alors connaître la consonne aspirée parmi les enseignements :

246. Ainsi, '*tañhi* (*i. e.* en effet cela...), *tanhā* (*i. e.* la soif),

nhāpanaṃ (*i. e.* le fait de donner son bain), *amha* (*i. e.* nous),

vuyhate (*i. e.* il est emporté), *vulhate* (*i. e.* il est emporté⁸⁶),

avhito (*i. e.* il est appelé), *rulhi* (*i. e.* la croissance/ la tradition)'

Tels sont les exemples [pris] dans les enseignements.

[246.] L'exemple « [...] combiné avec *ñā, ṇa, na, ma* » est bien connu.

⁸⁵ La traduction de ce passage délicat est provisoire.

⁸⁶ *vuyahati* et *vulhati* sont les exemples qui illustrent Kacc 490 *ha-vipariyāyo ḷo vā*, et Sadd 830, 18 *ha-vipariyāyo yassa ḷo vā*.

247. On obtient un énoncé qui est de quatre types selon les termes ;
On le désigne ainsi : la prose, et les vers,
Le genre mixte, et le style des commentaires.
248. Ici, ce qui donne une explication,
Qui est composé avec des mots saupoudrés/parsemés,
On appelle cela de la prose.
249. L'énoncé qui est élaboré avec un agencement de vers et de stances,
Constitué de strophes simples,
Il est dit que cela est de la poésie.
250. La composition qui a combinée des stances ainsi que des mots en prose,
On l'appelle 'mixte' du fait qu'elle contient des stances.
251. Ce qui est libre avec les trois que sont la prose etc.,
Les sages ont dit que c'était le style des commentaires etc.,
[Qui est] le discours savant.
252. Dans les différents types de compositions que sont la prose etc.,
Trois types de combinaisons euphoniques sont connus par les experts anciens
Selon qu'elles sont vocaliques, consonantiques, mixtes.
- 253⁸⁷. Les voyelles sont élidées lorsqu'il y a une, deux, ou encore trois voyelles ;
Cela a été dit en référence aux combinaisons euphoniques
Qui concernent les racines.

⁸⁷ Les strophes 253 et 254 glosent sous forme versifiée le *sutta* 30 de la *Saddanīti* (Sadd 611, 23) : *sāra lopam papponti sare* (« On obtient l'élision des voyelles lorsqu'il y a des voyelles »).

254. Ainsi, les exemples ‘N’es-tu pas au service du roi ? (*n’ asi rāja-bhaṭo*)’,
 ‘Ils partent (*yanti*)’, ‘il doit partir (*eyya*)’, ‘il doit y avoir (*heyya*)’
 Doivent être connus des experts
 [Et] détruire le doute des auditeurs ;
255. Et les exemples ‘ils sont portés (*dhanti*)’, ‘ils prennent (*lanti*)’,
 ‘Ils brillent (*bhanti*)’, ‘nous devons mener (*vineyyum*)’,
 ‘Ils connaissent (*ñanti*)’, ‘ils détruisent (*vanti*)’,
 ‘Tu dois apprendre (*ajjheyyāsi*)’, ‘tu dois t’approcher (*upeyyāsi*)’.

[253.–255.] « N’es-tu pas au service du roi ? (*n’ asi rāja-bhaṭo*) » est ma la division de « na asi rāja-bhaṭo ». Lorsqu’une voyelle [suit] une autre voyelle, on élide la voyelle qui précède.

Dans « *ils partent, il doit être, il doit y avoir* » les divers [exemples] sont « *ils partent (yanti)* les nombreuses personnes vont dans différentes directions ; *il doit partir (eyya)* le sage doit aller confiant ; *il doit y avoir (heyya)* il doit advenir une renaissance ». Telle est la construction.

Dans « *yanti* » les lettres présentes sont : yā, a, anti. Dans « *eyya* » les lettres présentes sont : i, a, eyya. Dans « *heyya* » les lettres présentes sont : hu, a, eyya. Ici, on obtient successivement trois voyelles. Lorsqu’une voyelle [suit] une autre voyelle, on élide directement les deux voyelles qui précèdent.

dhanti ils sont portés, *lanti* ils prennent, *bhanti* ils brillent, *vineyyum* nous devons mener, *ñanti* ils connaissent, *vanti* ils détruisent, *ajjheyyāsi* tu dois apprendre, *upeyyāsi* tu dois encore t’approcher pour rendre hommage.

Dans « *dhanti* » ‘dhā’ est pour soutien/mémorisation. Les lettres présentes sont : dhā, a, anti. Dans « *lanti* » ‘lā’ est pour saisie/propriété . Les lettres présents sont : lā, a, anti. Dans « *bhanti* » ‘bhā’ est pour lumière. Les lettres présentes sont : bhā, a, anti. Dans « *vineyyum* » le ‘vi’ précède le ‘nī’ pour méthode. Les lettres présentes sont : ni, a, eyyum. Dans « *ñanti* » ‘ñā’ est pour connaissance. Les lettres présentes sont : ñā, a,

anti. Dans « *vanti* » ‘ve’ est pour destruction. Les lettres présentes sont : ve, a, anti. Pour eux sont obtenues successivement trois voyelles. Lorsqu’une voyelle [suit] une autre voyelle, on élide les deux voyelles précédentes.

Dans « *ajjeyyāsi* » les lettres présentes sont : adhi, i, a, eyyāsi. Dans « *upeyyāsi* » les lettres présentes sont : upa, i, a, eyyāsi. Ici, on obtient successivement quatre voyelles. Lorsqu’une voyelle [suit] une autre voyelle, on élide instantanément les trois voyelles précédentes.

256. « *s’ o* (*si* devient *o*), *sass’ aṃ* (*aṃ* est pour *sa*), *si ’ṃ* (*si* devient *aṃ*) »

Sont liés respectivement à

o est pour *si*, *aṃ* est pour *sa*, et *aṃ* est pour *si*

Comme dans « *jano* (l’individu), *tumhaṃ* (de toi), *dhanaṃ* (le trésor) ».

257. Le disciple qui rend hommage au maître

[Acquiert] pour lui des mérites considérables,

Il connaît les sens respectifs de

« *si ’ṃ* » qui est *aṃ* est pour *si*, et « *s’ o* » qui est *o* est pour *si*.

[256.–257.] « *so*, *sassam*, *siṃ* » avec les suttas « *s’ o* », et « *sass’ aṃ* », et « *si* » sont liés respectivement à *o* est pour *si* on substitue ‘*si*’ par la lettre ‘*o*’ *aṃ* est pour *sa* on substitue la lettre ‘*sa*’ par ‘*aṃ*’ et *aṃ* est pour *si* on substitue ‘*si*’ par ‘*aṃ*’, comme dans il doit être connu par les exemples *jano* (i. e. l’individu), *tumham* (i. e. de toi), *dhanaṃ* (i. e. le trésor).

Le disciple qui rend hommage au maître acquiert pour lui pour le disciple de considérables mérites, il connaît il doit savoir les sens respectifs de « *si ’ṃ* » du sutta qui est *aṃ* est pour *si* ‘*aṃ*’ est pour ‘*si*’, et de « *s’ o* » du sutta qui est ‘*o*’ est pour ‘*si*’.

258. Le Maître est Omniscient,
Les caravanes partent avec les biens et les richesses,
L'individu meurt à cause de l'arme,
Messieurs les marchands ! Donnez le bien !

[258.] Dans la strophe « *le Maître est Omniscient [...]* », il y a quatre formes de «*satthā* » avec la même sonorité, qui possèdent divers sens selon les différents termes et désinences.

En effet, ici le mot « *le Maître (satthā)* » est au nominatif singulier. Après avoir tout d'abord placé à l'origine la lettre 'u' à la fin, il se termine par la lettre 'ā' et devient de genre masculin. Le Maître est celui qui « enseigne-instruit le monde incluant les dieux au moyen des trois sortes de voies ». Ou bien le Maître est celui qui « enseigne-instruit de manière appropriée aux êtres, au moyen de ce qui appartient à ce monde, à l'autre monde, au but ultime. Qui est-il ? – Il est le Bienheureux.

La caravane part va vers un autre lieu *avec les biens et les richesses*. Ici, le mot « *les caravanes (satthā)* » est au nominatif pluriel. Après avoir tout d'abord placé à l'origine la lettre 'a' à la fin, il se termine par la lettre 'ā' et devient de genre masculin. Que sont les caravanes ? – [Celles qui] ont des biens, des richesses ». Après avoir emporté les biens de valeurs, le groupe de personnes est parti pour [les] vendre en un autre lieu.

L'individu celui qui désire vivre *meurt à cause de l'arme*. Ici, le mot « *à cause de l'arme (satthā)* » est à l'ablatif singulier. Après avoir tout d'abord placé à l'origine la lettre 'a' à la fin, il se termine par la lettre 'ā' et devient de genre neutre. L'arme, le couteau etc. est « ce avec quoi on tue-blesse les êtres ».

Tout comme *messieurs les marchands ! [...]* le mot « *satthā* » a la désinence du nominatif [mais] est au vocatif pluriel. Après avoir tout d'abord placé à l'origine la lettre 'a' à la fin, il se termine par la lettre 'ā' et devient de genre masculin.

La caravane (*satthā*), le marchand, est « [ce qui] a des biens (*saha atthana*) ».

259. L'arme qui est pointue ;
Car la caravane a fait ce qui est inapproprié,
Il offrit un fruit au Maître,
Le Maître s'en délecta.

[259.] Dans la strophe « *l'arme qui est pointue [...]* » il y a quatre formes avec des sonorités différentes et des désinences différentes.

260. Le Maître est le conseiller des gens ;
La caravane est allée vers un autre lieu ;
L'arme est ce qui prend la vie ;
Le traité donne la connaissance et le sens.

[260.] Dans la strophe « [...] *le conseiller des gens* », les quatre formes « *le Maître (satthā)*, *la caravane (sattho)*, *l'arme (sattham)*, *le traité (sattham)* » ont divers genres, une désinence, et possèdent différents sens :

« *Le Maître (satthā)* » est le Bienheureux. « *La caravane (sattho)* » après avoir emporté les biens de valeurs, la caravane est allée vers un autre lieu pour [les] vendre. « *L'arme (sattham)* » tel qu' un couteau, etc. « *Le traité (sattham)* » tel qu'un livre de grammaire, etc. Le traité est « ce avec quoi on enseigne-explique les mots et [leurs] sens ».

261⁸⁸. Le roi⁸⁹ grimpa sur l'éléphant,
S'approcha du pied de l'arbre,
Après avoir saisi une fleur de [cet] arbre,
Il rendit un profond hommage au Buddha.

⁸⁸ Pour VSS 261 et 262, cf. le chapitre 10 pour les synonymes de *nāga*.

⁸⁹ Nous avons suivi l'interprétation de Yaem Praphatthong (1969) qui extrapole certainement la définition de *nāga* synonyme d'*uttama* consignée dans l'*Abhidhānappadīpikā*.

262. Le roi des Nāgas grimpa sur l'éléphant,
 Il rendit hommage avec des fleurs de l'arbre
 Au Buddha, digne de vénération dans les trois mondes,
 Honoré car il est le plus grand, le meilleur.
263. Les nombres sont de six sortes,
 Selon qu'ils sont [obtenus] par la multiplication,
 La combinaison, l'agencement, les abréviations,
 La mesure et comme synonyme.
264. 'Les trois [fois] seize mille femmes parfaitement apprêtées',
 'Et ils sont quatre-vingt [plus] dix [plus] un, nommés Inda,
 Avec de grands pouvoirs'.
265. 'Là, dix lignes sont blanches, belles et agréables à voir,
 Six et quinze sont brunes, et quatorze sont jaunes'.⁹⁰
266. 'Cent-mille éléphants,
 Cent-mille chevaux,
 Cent-mille chariots tirés par des mules,
 Cent-mille femmes [à marier] ornées de boucles d'oreilles
 en pierres précieuses,
267. Ne valent pas le seizième d'une foulée' ;
 'La montagne Himavant est haute de cinq centaines de *yojana*'.

[263.–267.] « *Trois [fois] seize mille* » signifie que les seize mille multiplié par trois font quarante-huit mille. Voilà pour le nombre [obtenu] par multiplication.

⁹⁰ Cette description extraite du *Vidhura-jātaka* (545) se réfère à celle d'un joyau.

« *Et quatre-vingt [plus] dix [plus] un* » signifie quatre-vingt-onze. « *Six et quinze sont brunes* » signifie que vingt-et-une lignes sont brunes. Voilà pour le nombre [obtenu] par combinaison.

Ici, « *cent éléphants* » est le déterminé et ‘mille’ est adjectif. On doit obtenir ainsi le sens en combinant le mot ‘cent’ avec le mot ‘mille’, et après avoir formé un composé de type *upapada*⁹¹ avec ‘éléphants’. On obtient le sens grâce aux nombres cardinaux utilisés comme des adjectifs : Cent mille éléphants, cent mille chevaux, cent mille chars tirés par des mules, cent mille femmes [à marier] ornées de boucles d’oreilles en pierres précieuses.

Mais on peut également obtenir le sens avec les nombres cardinaux utilisés comme des noms : une centaine de milliers d’éléphants, une centaine de milliers de chevaux, une centaine de milliers de chars tirés par des mules, une centaine de milliers de femmes [à marier] ornées de boucles d’oreilles en pierres précieuses. Cette méthode doit être appliquée aux autres cas du même type.

Après avoir combiné le mot ‘cinq’ avec le mot ‘cent’ dans « *yojanānaṃ satān’ ucco Himavā pañca-pabbato* », comme dans « il n’y a pas cent coquillages⁹² », on doit obtenir le sens grâce aux nombres cardinaux utilisés comme des noms : la montagne Himavant est haute de cinq centaines de *yojana*. « Cinq centaines » est à l’accusatif pour exprimer la continuité d’une distance⁹³. Cette méthode doit être appliquée aux autres cas du même type. Voilà pour le nombre [obtenu] par agencement.

268. ‘Mes trente et quatre-vingt-dix hommes ont tous été choisis un par un’.

Un, deux, trois, quatre ; le soleil – celui qui a cent rayons.

⁹¹ Composé dont le second terme est un nom *kita* ou dérivé premier, et le premier terme un nom à l’accusatif.

⁹² Cet exemple est extrait du *Sigāla-jātaka* (J I 426, 9) pour signifier des coquillages utilisés comme monnaie d’échange.

⁹³ Cf. *Kacc 300 kāladdhānaṃ accanta-saṃyoge* (« Lorsqu’ [on exprime] une continuité de temps/distance »). Le *sutta* explique que lorsqu’on exprime une action/situation continue qui dure un certain temps, l’accusatif est appliqué après le nom qui indique le temps ou la distance.

269. Les trente mille
Et les quatre-vingt-dix [fois] cent,
Sont formulés dans l'Ummagga Jātaka
Comme « trente et quatre-vingt-dix ».

[268.–269.] « *Mes trente et quatre-vingt-dix hommes* » est un nombre qui comporte des abréviations. Ici cela signifie « trente mille hommes et quatre-vingt-dix cent[aines], trente [fois] cent et quatre-vingt-dix ». Toutefois dans ce cas, on ne comprend pas ce que désigne « trente quatre-vingt-dix » après avoir supprimé le mot 'mille' du mot 'trente' et le mot 'cent' du mot 'quatre-vingt-dix'. De fait, lorsqu'on a un énoncé de ce genre, on pourrait faire partout un tel agencement de mots. Et un tel agencement de mots ayant été fait, les auditeurs ne pourraient comprendre le sens sans instruction. Raison pour laquelle on doit comprendre ainsi :

On doit donc comprendre que « *tiṃsa nāvutyō* » est une expression d'usage populaire et conventionnel. Mais le sens de l'expression d'usage conventionnel est compris oralement sur la base de conventions connues anciennement, et non par instruction. C'est pourquoi on doit comprendre qu'au moment où le roi Brahmadata parlait, et également au moment où le Maître exposait cette histoire, tous les hommes comprenaient le sens de l'expression sans explication.

Un deux trois etc. : voilà pour les nombres de mesure.

Le soleil aux cent rayons : voilà pour les nombres qui sont utilisés dans divers synonymes. En effet quand on dit « le soleil est celui qui a cent-rayons (*sata-raṃsī*), le soleil est celui qui a mille rayons (*sahassa-raṃsī*) » on veut dire que le soleil est celui qui a de nombreux rayons.

270. Parce qu'il existe dans l'enseignement
Des procédés inconcevables et des usages conventionnels
Dont les sens sont bien cachés,
Ils ont été enseignés par celui qui est parvenu à la compassion.
271. C'est pourquoi, lorsque les paroles du Buddha
Avec ses commentaires sont profonds,
L'homme avisé recevra toujours l'instruction
En se tenant convenablement près du maître.
272. Car [si] on est privé de l'instruction du maître,
On ne trouve pas l'essence du sens ;
Privé de l'essence du sens,
On manque au vrai Dhamma.
273. Si on obtient l'instruction du maître,
Détenant l'essentiel du sens,
En préservant les bons enseignements,
On ne manque pas au vrai Dhamma.
274. « Un, deux, trois, quatre, cinq,
Et six, sept, huit, neuf, et dix »,
Telles sont les unités concernées,
Quelle est la somme de l'ensemble ? (= 55)
275. Après avoir additionné le début et la fin, ($1 + 10 = 11$)
On doit multiplier par la fin, ($11 \times 10 = 110$)
Après avoir divisé par deux ($110/2 = 55$)
La somme qu'il faut obtenir doit être connue.

276. 'Un, deux, quatre, huit,
Seize, trente-deux, soixante-quatre'⁹⁴,
Sont les unités concernées,
Quelle est la somme de l'ensemble ? (= 127)
277. Après avoir pris le dernier, (64)
On doit [le] multiplier par deux, ($64 \times 2 = 128$)
Après avoir soustrait l'initial, ($128 - 1$)
La somme qu'il faut obtenir doit être connue. (= 127)
278. Supposons que dans chaque cage⁹⁵ on place
Un, deux, trois, quatre, cinq,
Six, sept, huit, neuf oiseaux,
[Mais] comment les poètes peuvent-ils offrir le même [nombre] à trois
enfants ?
279. Le poète doit offrir la même chose aux trois,
Pour un, neuf, cinq, un,
Pour un autre, deux, sept et six,
Et quatre, trois, huit.
280. Le poète doit offrir la même chose aux trois,
Quatre, neuf, et deux,
Trois, cinq, et sept,
Ainsi que huit, un, et six.

⁹⁴ Le raisonnement est le suivant : $1 \times 2 = 2$, $2 \times 2 = 4$, $2 \times 4 = 8$, $2 \times 8 = 16$, $2 \times 16 = 32$, $2 \times 32 = 64$. La somme de l'ensemble est $2 + 4 + 8 + 16 + 32 + 64 = 127$.

⁹⁵ Le terme 'cage' est plus approprié à la tournure de cette strophe, cependant il s'agit plutôt de 'grille' de calcul.

281. Une pierre volumineuse qui tombe
Depuis le niveau inférieur du monde de Brahma jusqu'à la terre,
Descend quarante-huit mille *yojana* par nycthémère,
282. Et atterrit en quatre mois ;
Ainsi est formulée la distance de la terre
Jusqu'au monde inférieur de *Brahma*.
283. Ainsi, on comprend pour la hauteur
Plus de cinquante-sept [fois] cent mille,
Ainsi que soixante mille [*yojana*]. (5 760 000)
284. Une pierre qui tombe du sommet du monde,
Descend et atteint la terre
En une période de vingt-quatre mois
Et vingt-sept jours.
285. De la terre au sommet du monde,
La hauteur est de soixante-et-onze millions
Huit cent cinquante-six mille [*yojana*]. (71 856 000)

[274.–285.] Les nombres ont été formulés selon les contextes dans « *un, deux, trois, quatre, cinq, etc., la hauteur jusqu'au sommet du monde* ». Tout cela est facile à connaître à partir du sens des objets qui figurent plus haut, mais doit être connu par l'ignorant après s'être tenu aux côtés de l'expert.

286. Après cela, je vais exposer intentionnellement
Pour les auditeurs qui sont compétents,
Les trois mondes ainsi que les huit individualités.

287. *ni ti pe a ma cā tā yā tu ni pa* sont les plans liés aux désirs des sens,
pā pu ma pa a ā pa a su ve a a a su su a sont les *ru*,
ā vi ā ne sont les *aru*.
Tels sont les trois mondes répartis en trente-et-un.

[286.-287.] *Après cela, je vais exposer clairement successivement pour les auditeurs qui sont compétents, les trois mondes ainsi que les huit individualités y [résidant] qui demeure dans les trois monde, ainsi que les huit individualités qui demeurent dans le monde des hommes.*

Les onze domaines qui constituent *les plans liés aux désirs des sens* sont : l'enfer (*Niraya*), le lieu de naissance des animaux (*Tiracchāna-yonī*), le domaine des esprits affamés (*Peta-visaya*), les Asuras (*Asura-kāya*), les hommes (*Manussā*), les Quatre Grands Rois (*Cātu-mahārājikā*), les Trente-trois (*Tavatimsa*), les Dieux *Yāma* (*Yāmā*), les Dieux qui sont Satisfaits (*Tusitā*), les Dieux qui se Réjouissent de leurs Créations (*Nimmānaratī*), les Dieux qui Dirigent la Création des Autres (*Paranimmitavassāvatti*). Ici, les quatre premiers constituent le plan des Malheurs, les sept autres constituent le plan des Destinées heureuses liées aux désirs des sens.

Les ru sont les seize domaines qui constituent le plan de la sphère matérielle (*rūpa-bhūmiyo*) : la Suite (de Brahma) (*Pārisajjā*), les Ministres (de Brahma) (*Purohitā*), les Grands Brahmas (*Mahābrahmā*), le Rayonnement Mineur (*Parittābhā*), le Rayonnement Infini (*Appamāṇābhā*), le Rayonnement Diffus (*Ābhāssarā*), la Splendeur Mineure (*Parittasubhā*), la Splendeur Infinie (*Appamāṇasubhā*), la Splendeur Diffuse (*Subhakiṇhā*), des Grands Résultats (*Vehapphalā*), des Êtres Inconscients (*Asaññisattā*), le Durable (*Avihā*), le Serein (*Atappā*), le Beau (*Sudassā*), le Lucide (*Sudassī*), le Suprême (*Akaniṭṭhā*). Ici, 'le Durable, etc.' sont appelés les cinq Séjours Purs.

Les *arū* sont les quatre domaines qui constituent le plan de la sphère immatérielle (*arūpa-bhūmiyo*) : la sphère de l'Espace Infini (*Ākāsānañcāyatana-bhūmi*), la Sphère de la Conscience Infinie (*Viññāṇañcāyatana-bhūmi*), la Sphère du Rien (*Ākiñcaññāyatana-bhūmi*), la Sphère Ni de la Perception Ni de la Non-Perception (*Nevasaññānāsaññāyatana-bhūmi*).

Ainsi, les trois mondes désignent les plans des sphères des sens, matériels et immatériels, et [sont] répartis en trente-un il y en a trente-et-un différents. Cela a été dit par la Tibhūmmakathā :

« Les onze du plan de la sphère sensorielle,
Et les seize du plan de la sphère matérielle,
Et les quatre du plan de la sphère immatérielle,
Sont les trente-et-un ».

288. Il est dit que les neuf chiffres commencent par *ka ṭa ya*
Et finissent par *jha dha ḷa* respectivement,
Cinq chiffres commencent par *pa* et finissent par *ma*,
Les voyelles, *ñā* et *na* sont le zéro.

[288.] La strophe 'qui débute par *ka ṭa ya* et qui finit par *jha dha ḷa* [...]' est dite prévalente et a le regard du lion⁹⁶, du fait qu'elle prévaut sur les [passages] qui se situent avant et après. Voici le sens :

Il est dit que il est expliqué que les neuf chiffres les neuf syllabes qui commencent par 'ka' et finissent par 'jha' : ka kha ga gha ṅa ca cha ja jha ; et les neuf syllabes qui commencent par 'ṭa' et finissent par 'dha' : ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa ta tha da dha ; et les neuf syllabes qui commencent par 'ya' et finissent par 'ḷa' : ya ra la va sa ha ḷa. Cinq chiffres commencent par *pa* et finissent par *ma* il y a cinq syllabes : pa pha ba bha ma. Les voyelles, *ñā* et *na* sont le zéro il y a dix syllabes : les huit voyelles 'a ā ī ū e o', et les lettres 'ñā' et 'na'.

⁹⁶ Cf. « regard du lion » Vol. III § 1. 4.

On doit écrire ici les quatre lettres 'ka ṭa ya pa' comme lettres pour 'un'. Les quatre que sont 'kha ṭha ra pha' sont les lettres pour 'deux'. Les quatre que sont 'ga ḍa la ba' sont les lettres pour 'trois'. Les quatre que sont 'gha ḍha va bha' sont les lettres pour 'quatre'. Les quatre que sont 'ña ṇa ma' sont les lettres pour 'cinq'. Les trois que sont 'ca ta » sont les lettres pour 'six'. Les trois que sont 'cha tha sa' sont les lettres pour 'sept'. Les trois que sont 'ja da ha' sont les lettres pour 'huit'. On doit écrire les trois lettres 'jha dha ḷa' comme lettres pour 'neuf'.

289⁹⁷. Les trente *bhu* qui abritent les consciences sont

Les onze *kā*, les quinze *rū*, les quatre *arū*.

Les douze sont celles mauvaises ou bonnes sans motivation,

Avec deux ou trois motivations,

Les quatre qui ont atteint le Chemin, les quatre qui ont obtenu le Fruit.

[289.] Ici, il est dit « *les onze kā [...]* » pour exposer les individualités selon les plans d'existences qui sont les lieux d'apparition des consciences. Voici le sens :

« *Les onze (ekādasa) kā* le plan de la sphère sensorielle (*kāma-bhūmi*), *les quinze (pannarasa) rū* le plan de la sphère matérielle (*rūpa-bhūmi*), *les quatre (catasso) arū* le plan de la sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*) » tels sont *les trente (tiṃsaṃ) bhū* plans d'existence⁹⁸ (*bhūmi*) qui abritent les consciences selon le lieu d'apparition de la conscience.

« *Celles mauvaises ou bonnes sans motivation, avec deux ou trois motivations* celles [qui renaissent] dans une destinée favorable ou une mauvaise destinée, celles avec deux motivations, celles avec trois motivations » telles sont les quatre individualités ordinaires.

« *Les quatre qui ont atteint le Chemin* les quatre qui ont atteint le Chemin *les quatre qui ont le Fruit* les quatre qui ont obtenu le Fruit » sont les huit nobles individualités.

⁹⁷ Je remercie Rupert Gethin qui a bien voulu relire les strophes 289 à 342.

⁹⁸ Il y a trente et non pas trente-et-un plans d'existence mentionnés, car le trente-et-unième est celui des *asañña-satta* qui sont dénués de conscience (*a-cittaka*).

Ainsi, les douze (dvādaśa) sont les quatre individualités et les [huit] êtres qui sont dans le courant. Cela a été dit,

« Les douze individualités sont :

Les quatre individualités ordinaires,

Les quatre Qui ont atteint le Chemin,

Ainsi que les quatre personnes Qui ont obtenu le Fruit ».

290. Un est dans les plans des malheurs, onze sont parmi les Hommes,
Dix sont parmi les Dieux, trois sont parmi les Nobles,
Neuf sont dans les différents plans de la sphère matérielle,
Huit sont dans le plan de la sphère immatérielle,
Il y a deux-cent douze *pu* pour l'ensemble des plans.

[290] Ici, il est dit « *un est dans les enfers [...]* » pour exposer les huit individualités selon les plans d'existence :

*Un (eko) est dans les plans des malheurs un individu séjourne dans les quatre plans des malheurs, onze (ekādaśa) sont parmi les hommes les individus séjournent dans le monde des hommes, dix (daśa) sont parmi les dieux les individus séjournent dans le monde des dieux, trois (tayo) sont parmi les Nobles les individus résident dans le Séjour Pur, neuf (nava) sont dans les différents plans de la sphère matérielle les individus séjournent dans les dix sortes d'existence matérielle autres que le Séjour pur et l'Asaññisatta, huit (huit) sont dans le plan de la sphère immatérielle les individus séjournent dans les quatre types d'existence immatérielle. Il y a deux-cent-douze ils sont deux-cent-douze *pu* individualités (puggalā) pour l'ensemble pour le total des plans par plan. Comment ?*

L'individu qui est appelé celui sans motivation avec une mauvaise destinée est de quatre types selon les quatre plans des malheurs où il réside.

Les onze autres individualités sont dans le monde des hommes, ceux sans motivation qui ont une mauvaise destinée ont été écartés.

Les dix individualités que sont les huit nobles individus et les individus ordinaires avec deux ou trois motivations sont dans les six mondes des dieux, elles sont soixante après avoir été réparties par dix.

Les trois individualités que sont Celui qui ne revient pas qui a obtenu le Fruit, l'Arahant qui a atteint le Chemin, l'Arahant qui obtenu le Fruit sont dans les cinq Séjours Purs, elles sont quinze après avoir été réparties par trois.

Les neuf individualités que sont l'individu ordinaire avec trois motivations et les huit nobles sont dans les dix plans de la sphère matérielle. Après avoir été réparties par neuf elles sont quatre-vingt-dix.

Les huit individualités qui sont dans les quatre plans immatériels sont « l'individualité avec trois motivations, à l'exception de Celui qui entre dans le courant qui a atteint le Chemin, et les sept autres nobles individualités », elles sont trente-deux après avoir été réparties par huit.

Ainsi, la somme des individualités qui séjournent dans les trente plans est égale à deux-cent-douze : quatre, plus onze, plus soixante, plus quinze, plus quatre-vingt-dix, plus trente-deux.

On peut aussi lire « *il y a vingt-neuf individualités pour l'ensemble des plans* »⁹⁹. Voici le sens : *il y a vingt-neuf (ekūnatimsati) individualités individus pour l'ensemble pour le total des plans par plans.*

En effet, les douze individualités sont toutes dans les plans de la sphère sensorielle.

Les neuf que sont l'individu ordinaire avec trois motivations et les huit nobles individualités sont dans les plans de la sphère matérielle.

Les huit que sont l'individu ordinaire avec trois motivations et les sept [nobles] individualités à l'exception du premier Qui a atteint le Chemin sont dans les plans de la sphère immatérielle. Car cela a été dit,

⁹⁹ Ratanapañña donne ici une version alternative de VSS 290d. En place de *bhumyā 'khilā pu thā-pa-rā* il propose *bhūmyā puggā 'khilā dha-rā*, donnant lieu à de tout autres données chiffrées.

« Les douzes de la sphère sensorielle,
Les neuf des mondes de Brahma,
Ainsi que les huit de la sphère immatérielle »

Telle sont les vingt-neuf au total.

291. Trente-sept sont dans *du*, quatre-vingt sont dans *su*,
Cinquante-cinq sont dans les Purs, soixante-six sont dans le deuxième,
Soixante-cinq sont dans les premier et troisième [plans de jhāna]
et les Grands résultats,
Soixante-neuf sont dans la sphère matérielle.

[291.] Ainsi, après avoir exposé les huit individualités selon les plans d'existences, il est ensuite dit « *trente-sept sont dans du [...]* » pour exposer l'apparition des consciences dans les plans d'existences :

Ici, *trente-sept* trente-sept types de consciences naissent *sont dans du* elles sont dans une mauvaise destinée (*duggati*). Telle est l'explication. Cela a été dit dans l'Abhidhammāvatāra,

« Les trente-sept consciences naissent
Dans les quatre destinées malheureuses que sont Naraka, etc., sont :
Les [huit] des sens profitables et les [douze] non-profitables,
[Leurs quinze] les résultants karmiques qui sont sans motivation,
Et les deux qui ont la fonction d'attention »

et dans le Saccasaṅkhepa,

« Les trente-sept [consciences],
A l'exception de celle qui donne le sourire,
Des bonnes et mauvaises de la sphère sensorielle, et des sans motivation,
Sont dans les destinées malheureuses ».

« *Quatre-vingt sont dans su* » signifie que *quatre-vingt* quatre-vingts types de consciences naissent *dans su* dans la sphère sensorielle avec une destinée favorable. Cela a été dit dans l'Abhidhammāvatāra,

« Pour les dieux et les hommes
Il naît toujours quatre-vingt consciences
Dans le plan de la sphère sensorielle,
Les neuf résultants sublimes ne naissent jamais »

et dans le Saccasaṅkhepa,

« Excepté les résultants sublimes et les résultants karmiques,
Il y a quatre-vingt [consciences] dans la sphère sensorielle ».

« *Cinquante-cinq sont dans les Purs* » signifie que *cinquante-cinq* cinquante-cinq types de consciences naissent *sont dans les Purs* dans les cinq Séjours Purs.

Soixante-six soixante-six types de consciences naissent *sont dans le deuxième* dans la triade du deuxième plan de jhāna.

Soixante-six soixante-six types de consciences naissent *sont dans le deuxième* dans les trois plans du deuxième jhāna.

Soixante-cinq soixante-cinq types de consciences naissent *dans les premier et troisième [plans de jhāna] et les Grands Résultats* dans les trois plans du premier jhāna et dans les trois plans du troisième jhāna, ainsi que dans le plan des Grands Résultats qui est dans les plans du quatrième jhāna.

Ainsi, « *soixante-neuf sont dans la sphère matérielle* » signifie que dans les quinze types d'existence de la sphère matérielle il y a *soixante-neuf* soixante-neuf types de consciences. Ceci a été dit.

En effet, il est dit « *soixante-six sont dans le deuxième* » : « dans les plans du deuxième jhāna qui débute par le Rayonnement Mineur, il y a les quatre consciences visuelles et sensorielles, les trois éléments esprit, les trois investigations, la détermination, les cinquante trois impulsions après avoir écarté les deux aversions, les deux résultantes des deuxième et troisième jhāna » telles sont les soixante-six consciences qui naissent.

En effet, il est dit « [...] dans les premier et troisième [plans de jhāna] et les Grands Résultats » : soixante-cinq consciences naissent dans les plans du premier jhāna, comprenant les résultantes du premier jhāna, à l'exception des deux résultantes des deuxième et troisième jhāna.

Soixante-cinq consciences naissent dans le troisième jhāna, à l'exception de la résultante du premier jhāna, avec la résultante du quatrième jhāna selon la méthode distinguant cinq [jhāna], avec la résultante du troisième jhāna selon la méthode distinguant quatre [jhāna].

Soixante-cinq consciences naissent dans les Grands résultats, à l'exception des résultantes déjà formulées, comprenant la résultante du cinquième jhāna selon la méthode distinguant cinq [jhāna], la résultante du quatrième jhāna selon la méthode distinguant quatre [jhāna].

Cela a également été dit dans le Saccasaṅkhepa,

Soixante-cinq [consciences] sont dans le monde matériel

Pour ceux qui ne sont pas nobles :

Les éléments visuel, auditif, idéique,

Ainsi que d'investigation et de détermination,

D'impulsion à l'exception de l'aversion, la résultante ;

Et soixante-six sont dans les trois

Qui commencent par le Rayonnement mineur ;

A l'exception des cinq premières pures,

Et [des consciences] associées avec la vue éronnée et le doute,

Cinquante-cinq naissent dans les plans Purs.

Voici la construction : « 'Les éléments visuel, auditif, idéique', 'ainsi que d'investigation' les trois d'investigation 'et de détermination', 'd'impulsion à l'exception de l'aversion' à l'exception des deux [d'aversion], 'la résultante' la présence de la résultante » telles sont les soixante-cinq consciences 'dans le monde

matériel' dans les diverses existences matérielles, '[mais] pas dans [les plans] des nobles' à l'exception des Séjours Purs.

'Et soixante-six' consciences naissent par l'apparition des deux résultantes 'sont dans les trois qui commencent par le Rayonnement Mineur' sont dans les plans du deuxième jhāna.

'Ici' dans les soixante-six consciences, 'en enlevant' sauf 'les cinq premières pures' les cinq consciences supramondaines qui apparaissent que sont les deux premières du Fruit et trois premières du Chemin, '[et celles] liées à la vue qu'est le doute' les cinq consciences qui apparaissent associées à la vue qu'est le doute.

'A l'exception' sauf 'des cinq premières pures' les cinq consciences supramondaines qui naissent – les deux de celui qui obtient le Fruit et les trois premières de Celui qui atteint le Chemin, 'et [des consciences] associées avec la vue éronnée et le doute' et des consciences qui naissent associées aux vues erronnées et au doute, 'cinquante-cinq' consciences 'naissent' apparaissent 'dans les plans Purs' dans les cinq Séjours Purs ».

En effet, il est dit « *soixante-neuf sont dans le monde matériel* » : (...) à l'exception des vingt consciences que sont « les huit résultantes sublimes, les deux [conscienc]es d'aversion, les six que sont l'odorat, etc., et [les quatre] résultantes immatérielles », il y a soixante-vingt-neuf consciences dans les quinze [plans] de la sphère matérielle. Cela a été dit,

Les six que sont l'odorat, l'esprit, etc.,

Les résultantes sublimes et les deux de la sphère immatérielle.

Les résultantes du monde immatériel

N'existent pas dans le monde de la sphère matérielle.

292. Quarante-six sont dans la sphère immatérielle,
 Il y [en] a deux en moins dans chacun des [plans] supérieurs :
 Quarante-trois, quarante-et-un, trente-neuf, trente-sept.
 Quatre-vingt sont dans la sphère sensorielle, neuf [n'y sont pas],
 Soixante-neuf sont dans la sphère matérielle, vingt [n'y sont pas],
 Quarante-six sont dans la sphère immatérielle, quarante-trois [n'y sont pas].

[292.] Il est dit « *quarante-six sont dans la sphère immatérielle, il y [en] a deux en moins dans chacun des [plans] supérieurs : quarante-trois, quarante-et-un, trente-neuf, trente-sept* » pour exposer la conscience dans les plans d'existences de la sphère immatérielle :

Ici, « *quarante-six* » signifie qu'il y a quarante-six types [de consciences] *sont dans la sphère immatérielle* il y a quatre types d'existences dans la sphère immatérielle. « *Il y [en] a deux en moins* » il y en a deux en moins « *dans chacun des [plans] supérieurs* » signifie dans chaque [plan] supérieur, « *quarante-trois* » signifie qu'il y a quarante-trois types, « *quarante-et-un* » signifie qu'il y a quarante-et-un types, « *trente-neuf* » signifie qu'il y a trente-neuf types, « *trente-sept* » signifie qu'il y a trente-sept types.

Quarante-six quarante-six types de consciences naissent *sont dans le monde immatériel* dans les quatre sortes d'existences immatériels. Mais selon chacun des plans de la sphère immatérielle *il y [en] a deux en moins* deux consciences naissent en moins dans chacun *dans chacun [des plans] supérieurs* dans chacun des [plans] supérieurs de l'existence dans la sphère immatérielle. Comment ?

« Dans le premier [plan] de la sphère immatérielle il y a, excepté les deux d'aversion, dix profitables, huit profitables de la sphère sensorielle, les neuf fonctionnelles de la sphère sensorielle que sont celles de détermination et les grandes fonctionnelles, les huit fonctionnelles profitables de la sphère sensorielle, les sept Chemins et Fruits supramondains à l'exception du premier qui a atteint le Chemin, et le résultant de la sphère immatérielle » tels sont *les quarante-trois* les quarante-trois types de consciences qui naissent.

« Premièrement il est dit qu'ils sont dans le deuxième [plan] de la sphère immatérielle, à l'exception des [consciences] fonctionnelles, résultantes, profitables du premier [plan] de la sphère immatérielle, et une [conscience] résultante du deuxième [plan] de la sphère immatérielle » tels sont *les quarante-et-une* les quarante-et-une consciences qui apparaissent.

« Deuxièmement, il est dit qu'ils sont dans le troisième [plan] de la sphère immatérielle, à l'exception des [consciences] fonctionnelles, résultantes, profitables du deuxième [plan] de la sphère immatérielle, et une [conscience] résultante du quatrième [plan] de la sphère immatérielle » tels sont *les trente-neuf* les trente-neuf consciences qui naissent.

« Troisièmement, il est dit qu'ils sont dans le quatrième [plan] de la sphère immatérielle, à l'exception des [consciences] fonctionnelles, résultantes, profitable du troisième [plan] de la sphère immatérielle, et une [conscience] résultante du quatrième [plan] de la sphère immatérielle » tels sont *les trente-sept* les trente-sept consciences qui naissent.

Cela a ainsi été dit dans le Saccasaṅkhepa,

« Dans les cieux, il y a quarante-trois [consciences] :
D'impulsion à l'exception de la première du Chemin,
De celle associée à l'aversion, de celle qui donne le sourire,
La résultante, et celle de détermination.
À l'exception des consciences inférieures dans chacun des cas,
Ceux-ci et seulement leurs propres résultats
Naissent dans la deuxième [sphère immatérielle], etc.,
Avec deux [consciences] en moins dans chaque cas.

et dans l'Abhidhammāvatāra,

« Les trois profitables ultimes,
A l'exception de la première [conscience] de celui qui a atteint le Chemin,
Les dix profitables et non-profitables de la sphère sensorielle,

Les quatre profitables de la sphère immatérielle,
Toutes les résultantes ultimes,
Et la résultante du premier [plan] de la sphère immatérielle,
Ainsi que les neuf fonctionnelles de la sphère sensorielle,
Sont les quarante-trois consciences qui naissent.

Dans le deuxième plan de la sphère immatérielle il y a,
Comme pour les consciences formulées pour le premier plan de la sphère
immatérielle,
A l'exception de trois [conscienc] du premier plan de la sphère
immatérielle et de la résultante [du deuxième],
Quarante-et-une [conscienc] qui naissent ;
De même, les deux autres [plans] doivent être connus,
Chaque plans inférieur ayant moins [de conscienc].

et dit également dans le Nāmarūpāriccheda,

« Il est dit que les consciences apparaissent
Dans les différentes sphères ainsi :
Successivement, trente-sept naissent dans les enfers,
Quatre-vingt dans la sphère sensorielle,
Il est dit cinquante-cinq dans le Pur,
Soixante-neuf dans la sphère matérielle,
Quarante-six dans la sphère immatérielle ».

Ainsi, après avoir exposé l'apparition des consciences dans les sphères
d'existences, « *neuf [ne sont pas] dans la sphère sensorielle* » a ensuite été dit pour
exposer les nombreuses consciences qui sont dans les sphères d'existences :

Quatre-vingt successivement quatre-vingt consciences apparaissent *sont dans la sphère
sensorielle* dans les onze existences sensorielles, *neuf [n'y sont pas]* neuf types de
conscienc n'apparaissent pas.

Soixante-neuf soixante-neuf consciences apparaissent successivement dans la sphère matérielle dans les quinze types d'existences matérielles, *vingt* [n'y sont pas] vingt types de consciences n'apparaissent pas.

Quarante-six quarante-six types de consciences apparaissent successivement dans la sphère immatérielle dans les quatre existences immatérielles, *quarante-trois* [n'y sont pas] quarante-trois consciences n'apparaissent pas. Telle est la construction.

« *Neuf* » désigne les neuf types de consciences que sont les résultantes sublimes.

« *Quatre-vingt* » désigne les quatre-vingt autres types.

« *Vingt* » a été formulé ainsi en référence aux consciences qui ont été formulées,

« Les six que sont l'odorat, l'esprit, etc.,

Les grandes résultantes et les deux de la sphère immatérielle..

Les résultantes du monde immatériel

N'existent pas dans le monde de la sphère matérielle ».

Cela a également été dit dans le Paramatthavinicchaya,

« *Vingt* [consciences] ne sont pas dans la sphère matérielle,

Les résultantes sublimes, celles qui ont la racine d'aversion,

Les trois que sont l'odorat, etc., l'esprit,

Les résultantes du monde immatériel ».

« *Soixante-neuf* » désigne les soixante-neuf autres.

« *Quarante-six* » désigne les quarante-six types de consciences que sont « excepté les deux aversion, les dix profitables, les huit grandement profitables, les vingt de la sphère immatérielle, les sept supramondaines en enlevant le premier Chemin, et celle de détermination ».

« *Quarante-trois* » désigne les quarante-trois autres.

Cela a été dit dans l'Abhidhammāvatāra,

« *Quarante-trois* consciences n'existent pas dans la sphère immatérielle,

Elles appartiennent toutes à la sphère matérielle :
Des résultantes de l'élément sensoriel,
Une plaisante, la première du Chemin,
Et deux que sont une fonctionnelle et une sans motivation ».

Ainsi, le sage doit distinguer les consciences selon les sphères [d'existences] :

« Quatre-vingt naissent dans la sphère sensorielle,
Neuf consciences n'[y] existent pas,
Soixante-neuf consciences sont dans la sphère matérielle,
Vingt consciences n'[y] sont pas,
Quarante-six naissent dans la sphère immatérielle,
Quarante-trois n'[y] existent pas ».

293. Trente-sept sont dans *du*, quarante-et-unes chez les purs,
Soixante-trois chez les trois, cinquante-neuf chez les deux
qui ont obtenu le Fruit,
Cinquante-sept sont dans le troisième,
Cinquante-trois sont chez le dernier,
Chacune est chez les quatre qui ont atteint le Chemin.

[293.] Ainsi, après avoir exposé l'apparition des consciences selon les plans d'existence, « *trente-sept sont dans du [...]* » a ensuite été dit pour expliquer l'apparition des consciences selon les individualités :

Ici, « *trente-sept sont dans du* » signifie que *trente-sept* trente-sept types de consciences apparaissent pour les individualités sans-motivation ayant une mauvaise destinée. Telle est la construction.

«*Quarante-et-une sont chez les purs* » signifie que *quarante-et-une* les quarante-et-un types de consciences que sont « les vingt profitables et non-profitables de la sphère sensorielle, les quatre grandes résultantes dissociées du savoir, dissociées de celles

qui produisent le sourire, les dix-sept sans motivation » *chez les purs* ils sont chez les individualités pures que sont ceux ayant une destinée favorable sans motivation et avec deux motivations.

« *Soixante-trois chez les trois* » signifie que *soixante-trois* les soixante-trois types de consciences que sont « les vingt profitables de la sphère sensorielle, les vingt-trois résultantes de la sphère sensorielle, deux d'attention, dix-huit résultants profitables et sublimes » naissent *chez les trois* chez les individualités ordinaires avec trois motivations (*tīhetuka*).

Cinquante-neuf cinquante-neuf types de consciences que sont « les sept profitables à l'exception de celles associées à la vue éronnée et au doute, les dix-sept profitables sauf celle du Chemin, les deux d'attention, les trente-deux résultantes ordinaires, et une qui appartient à chacun des Fruits chez Celui qui entre dans le courant qui a obtenu le Fruit et Celui qui ne revient qu'une fois qui ont obtenu le Fruit, sont *chez les deux qui ont obtenu le Fruit* chez les deux individualités que sont Celui qui est entré dans le courant et Celui qui ne revient qu'une fois.

« *Cinquante-sept sont dans le troisième* » signifie qu'il y a *cinquante-sept* les cinquante-sept types de consciences que sont « des cinquante-neuf [précédentes] sans les deux d'aversion et son Fruit, elles sont cinquante-six consciences ainsi que le Fruit de Celui qui ne revient pas » naissent *sont dans le troisième* chez l'individualité qu'est Celui qui ne revient pas.

« *Cinquante-trois sont chez le dernier* » signifie qu'il y a *cinquante-trois* les cinquante-trois types de consciences que sont « les vingt fonctionnelles, les trente-deux résultantes ordinaires, et le Fruit obtenu par l'Arahant » naissent *chez le dernier* chez l'Arahant.

« *Chacune est chez les quatre qui ont atteint le Chemin* » signifie que *chacune* chaque, chacune des consciences est présente *est chez les quatre qui ont atteint le Chemin* chez les quatre individus qui ont atteint le Chemin.

Cela a été dit :

« Chez ceux sans motivation dans une mauvaise destinée,
Trente-sept [consciences] naissent :

A l'exception de celle qui donne le sourire,
Les profitables et non-profitables de la sphère sensorielle,
Les sans motivations.

Chez ceux sans motivation et avec deux motivations,
Quarante-et-une consciences naissent :

Les grands résultants sans le savoir.

Chez ceux avec trois motivations,

Soixante-trois consciences existent :

Les profitables des sphères sensorielle, matérielle, et immatérielle,
Celles qui sont résultantes, les non-profitables,
Et celle d'attention.

Pour les deux qui ont obtenu le Fruit

Il y a cinquante-neuf [consciences]

Pour Celui qui ne revient pas qui a atteint le Fruit,

il y a cinquante-sept types [de consciences] :

Celles de son propre Fruit,

A l'exception des deux d'aversion.

Chez le dernier il y a cinquante-trois consciences :

Toutes celles de (...)

Les résultantes ordinaires,

Toutes les fonctionnelles, et celle du Fruit.

Chacune des quatre individualités qui a atteint le Chemin

Acquiert la conscience du Chemin,

Puisqu'elles ont eu cet instant de conscience ».

294. Trente-sept, quarante-et-une, cinquante-quatre, cinquante,
 Quarante-huit, quarante-quatre [consciencs] sont dans la sphère sensorielle,
 Trente-neuf, trente-cinq, trente-et-une [consciencs]
 Sont dans les niveaux que sont les Grands Résultats,
 Le premier et le troisième [jhāna].
295. Il y a quarante, trente-six, trente-deux [consciencs] dans le deuxième,
 Il y a trente-cinq, trente-et-une [consciencs] dans les Purs,
 Dans les quatre [plans] de la sphère immatérielle
 Il y a respectivement vingt-quatre, vingt,
 quinze [consciencs pour le premier plan],
 Moins dans les supérieurs.

[294.–295.] Ainsi, après avoir exposé l'émergence des consciences chez les individualités selon leur désignation, « *il y a trente-sept, quarante-et-unes [...]* » a ensuite été dit pour exposer successivement l'apparition des consciences dans chaque plans pour les individualités qui y résident :

Ici, *trente-sept* il y a trente-sept types, *quarante-et-un* il y a quarante-et-un types, *cinquante-quatre* il y a cinquante-quatre types, *cinquante* il y a cinquante types, *quarante-huit* il y a quarante-huit types, *quarante-quatre [consciencs]* quarante-quatre consciences naissent *dans la sphère sensorielle* respectivement pour les quatre individualités ordinaires et les quatre qui ont obtenus le Fruit qui résident dans la sphère sensorielle. Telle est l'explication.

Ici, « *trente-sept* » a été dit en référence à l'individualité sans motivation qui a une mauvaise destinée. « *Quarante-et-un* » a été dit en référence à l'individualité sans motivation dans une destinée favorable, avec deux motivations. « *Cinquante-quatre* » est en référence à l'individualité ordinaire avec trois motivations. « *Cinquante* » est en référence à Celui qui entre dans le courant et Celui qui ne revient qu'une fois.

« Quarante-huit » est en référence à Celui qui ne revient pas. « Les quarante-quatre » a été dit en référence à l'Arahant.

Ici, sont résumées les strophes qui traitent des consciences des huit individualités dans la sphère sensorielle :

« Il est expliqué que trente-sept consciences

Naissent pour les êtres sans motivation dans une mauvaise destinée :

Les non-profitables, les profitables de la sphère sensorielle,

Les résultantes, les sans motivations, et les deux d'attention.

On obtient quarante-et-une consciences

Pour ceux sans motivation qui ont une destinée favorable,

Et quarante-et-une pour ceux qui ont deux motivations :

Les trente-sept consciences [précédentes]

Et les résultantes de la sphère sensorielle,

Cinquante-quatre consciences naissent

Pour les individualités qui ont trois motivations :

Les quarante-et-une consciences résultantes de la sphère sensorielle de ceux qui ont trois motivations,

Les profitables de la sphère matérielle,

Les profitables de la sphère immatérielle,

[Celles] des êtres de la sphère sensorielle.

Chez les six [plans des] dieux et des hommes,

Cinquante [consciennes] naissent pour

Les êtres qui Entrent dans le courant, et Ceux qui ne reviennent qu'une fois :

Ceci (*i. e.* qui a été dit précédemment) sans la vue éronnée et le doute,

Et le Fruit [obtenu] par chacun.

Il est expliqué que quarante-huit consciences naissent

Pour Celui qui ne revient pas :

Ceux [dit précédemment] sauf les deux aversions

Et sauf le Fruit obtenu précédemment,

Il obtient son propre Fruit.

Quarante-quatre consciences naissent pour l'Arahant :

Vingt-trois résultantes de la sphère sensorielle,

Celle du Fruit de l'Arahant,

Les fonctionnelles.

Trente neuf trente-neuf types, *trente-cinq* trente-cinq types, *trente-et-une* [consciences] trente-et-un types de consciences apparaissent successivement *sont dans les plans des Grands Résultats, des premier et troisième [jhāna]* respectivement les individus qui séjournent dans le plan des Grands Résultats, dans les trois plans du premier jhāna, et dans les trois plans du troisième jhāna.

Il y a quarante il y a quarante types, *trente-six* il y a trente-six types, *trente-deux* il y a trente-deux types de consciences qui naissent successivement *dans le deuxième* pour les individus qui séjournent dans la triade du plan du deuxième jhāna.

Il ya trente-cinq trente-cinq types, *trente-et-une* [consciences] trente-et-un types de consciences naissent respectivement *dans les Purs* pour Ceux qui ne reviennent pas et les Arahant qui séjournent dans les cinq Séjours Purs. Telle est la construction.

Cela a été dit [par] strophes qui traitent des consciences chez les huit individualités dans la sphère matérielle :

« Les profitables de [cette] sphère, les non-profitable à l'exception de celles avec aversion, les [consciences] visuelles, auditive, et mentale, d'investigation, de détermination, et résultantes du premier [plan] de la sphère matérielle » telles sont les trente-neuf consciences qui naissent dans le premier plan de jhāna pour les individualités ordinaires avec trois motivations.

« Les Fruits de chacun de Ceux qui entrent dans le courant, Ceux qui ne reviennent qu'une fois, et Ceux qui ne reviennent pas, à l'exception du doute » telles sont les trente-cinq consciences qui naissent.

« Toutes les fonctionnelles, les [conscienc]es visuelles, auditives, de réceptions, d'investigations, le Fruit de chacun, et les résultantes du premier [plan] de la sphère matérielle » telles sont les trente-unes consciences qui naissent chez les Arahant.

Pour eux, elles naissent dans le troisième plan de jhāna les consciences, les résultantes du quatrième [plan], à l'exception des résultantes du premier [plan].

Pour eux, elles naissent dans le Grand Résultat, les résultantes du cinquième [plan], à l'exception des résultantes du quatrième [plan].

Pour eux, elles naissent dans le deuxième plan de jhāna les consciences précédentes, à l'exception des résultantes formulées, accompagnées des deux résultantes des deuxième et troisième [plan].

Et il est dit précédemment que trente-cinq [conscienc]es naissent pour Celui qui ne revient pas, trente-et-une pour l'Arahant.

Dans les quatre [plans] de la sphère immatérielle dans les quatre plans d'existences immatérielles il y a respectivement pour les individualités qui s'exercent et qui ne s'exercent plus vingt-quatre il y a vingt-quatre types, vingt il y a également vingt [types], quinze [conscienc]es pour le premier plan il y a quinze types de consciences qui naissent, moins dans les supérieurs chaque [plan] supérieur a moins [de conscienc]es. Telle est la construction.

L'évocation des consciences des huit individualités dans la sphère immatérielle a ainsi été dite :

« A l'exception des deux d'aversion, les dix profitables de [cette] sphère, les huit profitables de la sphère sensorielle, les quatre profitables de la sphère immatérielle, celle de détermination, et la résultante du premier [plan] de la sphère immatérielle »

telles sont les vingt-quatre consciences qui naissent dans le premier plan de jhāna pour les individualités ordinaires avec trois motivations.

« A l'exception des cinq non-profitables associées au doute et la vue, les Fruits de chacun » telles sont les vingt consciences qui naissent pour les trois qui s'exercent qui ont obtenu le Fruit.

« Les huit grandes fonctionnelles, les quatre consciences fonctionnelles de la sphère immatérielle, de détermination, le Fruit de l'Arahant, et la résultante du premier [plan] de la sphère immatérielle » telles sont les quinze consciences pour l'Arahant.

Évocation des consciences des huit individualités dans la sphère immatérielle :

« Les vingt-quatre formulées pour le premier plan, à l'exception des deux que sont la résultante et la profitable du premier [plan] de la sphère immatérielle, les autres vingt-deux et la résultante du deuxième [plan] de la sphère immatérielle » telles sont les vingt-trois consciences qui naissent dans le deuxième [plan] de la sphère immatérielle pour les individualités ordinaires avec trois motivations.

« Les dix-huit que sont les vingt formulées pour le premier [plan] à l'exception des deux que sont la résultante et la profitable du premier [plan] de la sphère immatérielle, et la résultante du deuxième [plan] de la sphère immatérielle » telles sont les dix-neuf consciences qui naissent pour les trois qui s'exercent.

« Les treize que sont les quinze formulées pour le premier [plan] à l'exception des deux que sont la fonctionnelle et la résultante du premier [plan] de la sphère immatérielle, et la résultante du deuxième [plan] de la sphère immatérielle » telles sont les quatorze consciences qui naissent pour les Arahant.

« Les vingt formulées pour le deuxième [plan] à l'exception des consciences résultante et profitable du deuxième [plan] de la sphère immatérielle » telles sont les dix-huit consciences qui naissent dans le troisième [plan] de la sphère immatérielle pour les individualités avec trois motivations.

« Les vingt-quatre formulées pour le deuxième [plan] à l'exception des deux profitable et résultante du deuxième [plan] de la sphère immatérielle, et les dix-sept résultantes du troisième [plan] de la sphère immatérielle » telles sont les treize consciences qui naissent pour les trois qui s'exercent.¹⁰⁰

« Les douze que sont les quatorze formulées pour le deuxième [plan] à l'exception des deux fonctionnelle et profitable du deuxième [plan] de la sphère immatérielle, et la résultante du troisième [plan] » telles sont les treize consciences qui naissent pour l'Arahant.

« Les vingt-deux formulées pour le troisième [plan] à l'exception des deux que sont la fonctionnelle et la profitable du troisième [plan] de la sphère immatérielle, et la fonctionnelle du quatrième [plan] de la sphère immatérielle » telles sont les vingt-et-une consciences qui naissent dans le quatrième [plan] de la sphère immatérielle pour les individualités avec trois motivations.

« Les seize que sont les dix-huit formulées pour le troisième [plan] à l'exception des deux que sont la fonctionnelle et la profitable du troisième [plan] de la sphère immatérielle, et la résultante du quatrième [plan] de la sphère immatérielle » telles sont les dix-sept consciences qui naissent pour les trois qui s'exercent.

« Les onze que sont les treize formulées pour le troisième [plan] à l'exception des deux que sont la fonctionnelle et la résultante du troisième [plan] de la sphère immatérielle, et la résultante du quatrième [plan] de la sphère immatérielle » telles sont les douze consciences qui naissent pour l'Arahant.

296. L'individu qui séjourne dans le plan des Êtres Inconscients

N'est pas mentionné ici

Car il n'y a pas de lieu pour la conscience.

Les autres [individus] sont mentionnés ici

Du fait de lieu pour elle (*i. e.* la conscience).

¹⁰⁰ Nous n'arrivons pas ici à saisir le décompte.

[296.] *L'individu qui séjourne dans le plan des Êtres Inconscients il séjourne dans le (tassam) plan des Êtres sans perception n'est pas mentionné ici dans la section [qui vient d'être traitée] car il n'y a pas de lieu pour la conscience. Les autres [individus] les individus qui sont dans [les autres] plans sont mentionnés ici du fait de lieu pour elle (i. e. la conscience) du fait de l'existence de lieux pour leur conscience, du fait de lieu pour leur conscience.*

Le Discours sur les trois mondes est terminé.

297. On doit connaître le fonctionnement des consciences

Après avoir distingué les phases, les individualités,

L'impulsion, l'objet, [ainsi que] le lien de renaissance et la sensation,

Conformément à ce qui a été formulé.

[297.] *On doit connaître le fonctionnement des consciences après avoir distingué (bhitvā) les phases, les individualités, l'impulsion, l'objet le moment, l'individualité, l'impulsion, et l'objet [ainsi que] le lien de renaissance et la sensation, conformément à ce qui a été formulé.*

Ici, il y a trois phases selon l'élément sensoriel, etc. Il y a trois individualités que sont l'individualité ordinaire, Celui qui s'exerce, Celui qui ne s'exerce plus. Il y a trois impulsions que sont la [conscience] fonctionnelle, la profitable, la non-profitable de la sphère sensorielle. Il y a quatre types d'objets que sont [l'objet] désirable, etc. Il y a trois types de liens de renaissances que sont les [liens de renaissances] avec trois motivations, avec deux motivations, sans motivations. Il y a trois types de sensations que sont le plaisant, etc. Ainsi, après distingué selon les moments, etc. *on doit connaître le fonctionnement des consciences.*

Comment a-t-on distingué par phases ?

Dans la sphère immatérielle, après la vibration du continuum-existence il y a seulement l'attention à la porte de l'esprit ainsi que le savoir.

Dans l'élément matériel il y a seulement deux [conscienc]es d'attention, ainsi pour l'élément esprit il y a seulement les deux éléments que sont la conscience visuelle et auditive. Pour la détermination il y a le savoir ainsi que l'impulsion à l'exception du plaisir.

Dans l'élément sensoriel le continuum-existence est seulement le continuum-existence de la sphère des sens.

Dans les éléments matériel et immatériel il est également le continuum-existence des sphères matérielle et immatérielle.

Dans l'élément sensoriel l'enregistrement est pour l'impulsion.

Et dans les éléments matériel et immatériel la mort est seulement pour les fonctionnelles et profitables de la sphère sensorielle et l'impulsion.

Dans l'élément sensoriel les [conscienc]es de mort et du continuum-existence sont pour l'enregistrement.

[Comment] a-t-on distingué par individualités ?

Pour celui qui n'est pas une noble individualité, l'impulsion à l'exception de la fonctionnelle et d'impulsion.

Pour Celui qui s'exerce, les [conscienc]es associées aux vue et doute, et le continuum-existence de celui qui a deux motivations et de celui qui n'a pas de motivation.

Mais pour Celui qui ne revient pas, celle associée au déplaisir.

Mais pour celui qui ne s'exerce pas, seulement les fonctionnelle, d'impulsion, et le continuum-existence de celui qui a trois motivations.

[Comment] a-t-on distingué par l'impulsion ?

La [conscience] d'enregistrement doit être associée avec l'impulsion. Le continuum-existence et celle de déplaisir qui suit, naissent associés avec l'équanimité, pour produire celle de plaisir.

[Comment] a-t-on distingué par l'objet ?

La résultante profitable [naît] d' [un objet] désirable et d' [un objet] neutre.

Mais la résultante non-profitable doit être associée avec [les consciences] d'objet et d'investigation, c'est la distinction.

Il est associée à [une conscience] agréable lorsqu'il est désirable.

Il est associée à [une conscience] d'équanimité lorsqu'il est [un objet] désirable ou neutre.

[Comment] a-t-on distingué par renaissance ?

Pour celui qui est sans motivation elle est seulement profitable et non-profitable, le continuum-existence est seulement pour celui qui est sans motivation.

Également, pour celui qui a deux motivations le continuum-existence est seulement pour celui qui a deux motivations.

Mais pour celui qui a trois motivations il y a tous les continuum-existences pour ceux qui ont trois motivations.

[Comment] a-t-on distingué par la sensation ?

Pour l'impulsion associée à une désagréable, sauf [les consciences] de mort, le continuum-existence, l'objet, etc. qui sont associées à celle qui est agréable.

Pour la fonctionnelle et l'impulsion associée à l'équanimité, sauf [les consciences] d'objet et celle qui est agréable.

Pour la fonctionnelle et l'impulsion associée à celle qui est agréable, sauf [les consciences] d'objet et celle d'équanimité.

Le sens doit être vu dans le commentaire du Saccasañkhepa.

298. Après la mort dans la sphère immatérielle,
Les sphères immatérielles inférieures sont évitées,
Et on renaît dans une sphère immatérielle supérieure,
Ainsi que dans le monde des désirs sensuels avec trois motivations.

[298.] *Après la mort dans la sphère immatérielle, lors de la renaissance les sphères immatérielles inférieures sont évitées, et on renaît dans une sphère immatérielle supérieure, ainsi que dans le monde des désirs sensuels avec trois motivations.* Telle est la construction.

Voici le sens :

Après la mort dans une sphère immatérielle inférieure, on renaît dans un [niveau] supérieur. Après la mort dans une sphère immatérielle supérieure, on ne renaît pas dans une sphère immatérielle inférieure, [car] les êtres qui sont dans l'une des sphères immatérielle n'accumulent pas [le *kamma*] de la sphère matérielle qui est à un niveau inférieur. Détaché de la vision de danger liée à un [plan] de jhāna inférieur de la sphère immatérielle, en raison de l'état puissant qu'est l'accès au jhāna, qui est comme l'apparition d'une [conscience] profitable de la sphère sensorielle, proche du jhāna de la sphère immatérielle, on renaît avec trois motivations dans la sphère des sens comme conséquence.

299. [Après] la mort dans la sphère matérielle,
On ne renaît pas sans motivation,
A partir de la sphère sensorielle avec trois motivations,
Il peut y avoir tous [types de renaissances],
Les autres [renaissent] uniquement dans la sphère sensorielle.

[299.] *Après la mort dans la sphère matérielle, on ne renaît pas sans motivation on peut renaître dans les sphères des sens, matérielles et immatérielles, à partir de la sphère sensorielle avec trois motivations après la mort dans la sphère sensorielle avec trois motivations, il peut y avoir tous [types de renaissances] on peut renaître dans les*

vingt-et-une [sphères], *les autres [renaissent]* après la mort avec deux motivations, ils renaissent tous dans la sphère sensorielle *uniquement dans la sphère sensorielle* ils doivent être dans cette existence. Telle est la construction.

300. Il y [en] a deux dans *du* après *su*, il y [en] a deux dans *su* après *du*
Il y [en] a cinq dans *su rū arū* après *su* ainsi qu'après *ru*,
Il y [en] a huit après *aru*, il y [en] a deux dans *du* après *du*,
Il y [en] a vingt-quatre.

[300.] Dans le sujet présent, il est dit « *il y [en] a deux dans du après su* » pour exposer les vingt-quatre liens de renaissances qui doivent être connus selon les divers objets existants. Voici la construction du sens :

Il y [en] a deux dans du il y a deux liens de renaissances dans une mauvaise destinée avec un objet passé ou présent *après su* après la mort dans une destinée favorable de la sphère sensorielle avec un objet passé.

Il y [en] a deux dans su il y a deux liens de renaissances avec une destinée favorable dans la sphère sensorielle, avec un objet passé ou présent *après du* après la mort dans une mauvaise destinée avec un objet passé.

« *il y [en] a cinq dans su rū arū après su* » signifie qu' *il y [en] a cinq dans su rū arū* il y a les cinq liens de renaissances que sont « deux liens de renaissances avec une destinée favorable dans la sphère sensorielle – avec un objet passé ou présent ; un lien de renaissance dans la sphère matérielle – avec un objet non-classifiable ; deux liens de renaissances dans la sphère immatérielle – avec un objet non-classifiable ou passé » *après su* après la mort dans une destinée favorable de la sphère sensorielle – avec un objet passé.

« *Ainsi qu'après ru* » signifie qu'*ainsi que* comme les liens de renaissances que sont les cinq '*su rū arū*', c'est-à-dire « deux liens de renaissances dans une destinée favorable – avec un objet présent ou passé ; un lien de renaissance dans la sphère matérielle – avec un objet non-classifiable ; deux liens de renaissances dans la sphère immatérielle

– avec un objet passé ou non-classifiable » sont *après ru* après la mort dans la sphère matérielle avec un objet non-classifiable.

« *Il y [en] a huit après aru* » signifie qu’*il y [en] a huit* les liens de renaissances *après* après la mort dans la sphère immatérielle – avec deux objets passé ou non-classifiable.

Comment ?

« Après la mort dans la sphère immatérielle avec un objet passé, il y a deux liens de renaissances avec une destinée favorable dans la sphère sensorielle – avec un objet passé ou présent ; et deux liens de renaissances dans la sphère immatérielle – avec un objet passé ou non-classifiable » tels sont les quatre.

« Également après la mort dans la sphère immatérielle avec un objet non-classifiable, il y a deux liens de renaissances avec une destinée favorable dans la sphère sensorielle – avec un objet passé ou présent ; deux liens de renaissances dans la sphère immatérielle – avec un objet passé ou non-classifiable » tels sont les quatre.

Ainsi, il y a huit liens de renaissances après deux morts [différentes] dans la sphère immatérielle.

« *Il y [en] a deux dans du après du* » signifie qu’ après la mort dans une mauvaise destinée avec un objet passé il y a deux liens de renaissances dans une mauvaise destinée – avec un objet passé ou présent.

Ainsi, « *il y [en] a vingt-quatre* » signifie qu’*il y [en] a* l’ensemble des liens de renaissances *vingt-quatre* (catuvīsati). Tel est le sens.

301. Car il est dit dans le commentaire du Visuddhimagga :

Après la mort il y a vingt-quatre liens de renaissances

Selon le type d’existence de l’objet,

Il y [en] a deux, deux, et cinq,

Cinq, huit, ainsi que deux.

[301.] Il est dit « [...] *deux, deux* » [qui est] dans le commentaire du Visuddhimagga, et ainsi faire connaître [son] sens grâce à l'ensemble des huit [strophes suivantes].

302. Après la mort dans une destinée favorable

Il y a deux liens de renaissances dans une mauvaise destinée,

Selon la force des objets passés ou présents.

[302.] Les strophes « *après la mort dans une destinée favorable [il y a deux liens de renaissances] dans une mauvaise destinée* » expliquent le sens de la formule « *il y [en] a deux dans du après su [...]* ». Car on doit comprendre l'occurrence de ces liens de renaissances par la méthode qui a été formulée dans le Visuddhimagga et la Sammohavinodhanī. Mais par crainte d'être trop long, nous ne parlons pas de cela ici.

303. Après la mort dans une mauvaise destinée

Il y a deux liens de renaissance dans une destinée favorable,

Selon la force des objets passés et présents.

304. Après la mort dans une destinée favorable

Il y a cinq liens de renaissances :

Deux liens de renaissances dans une destinée favorable

Selon la force [des objets] passés ou présents ;

305. Ainsi qu'un lien de renaissance dans la sphère matérielle

Avec un objet non-classifiable ;

Et deux liens de renaissances dans la sphère immatérielle

Selon un objet passé ou non-classifiable.

306. De même, après la mort dans la sphère matérielle
Il y a cinq liens de renaissances.
Après la mort dans la sphère immatérielle
Il y a huit liens de renaissance [constitués de]
307. Deux liens de renaissances dans une destinée favorable
Selon la force de l'objet passé ou présent ;
Ainsi que [deux] liens de renaissance dans la sphère immatérielle
Selon un objet passé ou non-classifiable :
308. Ils sont quatre après la mort dans la sphère immatérielle
Avec un objet non-classifiable,
Ils sont quatre après la mort dans la sphère immatérielle
Avec un objet passé.
309. Après la mort dans une mauvaise destinée,
Il y a deux liens de renaissances dans une mauvaise destinée
Selon la force de l'objet passé ou présent.
310. Dans « *va-ra* » le mot [composé par] *va* et *ra*
Signifie vingt-quatre,
Car on doit savoir
Qu'il y a vingt-quatre liens de renaissances.

[310.] Dans « *ils sont va-ra* » le mot [composé par] *va* et *ra* signifie le nombre *vingt-quatre*, c'est pourquoi il l'expression « *ils sont va-ra* » doit être su doit être connu, il a le sens de « *ils sont les vingt-quatre liens de renaissances* ».

311. Il est parfaitement expliqué ceci :
Il y a trois types de liens de renaissances
Avec trois sortes d'objets,
De cette manière « douze, dix, et sept ».

[311.] *Il est parfaitement expliqué ceci : il y a trois types de liens de renaissances (paṭisandhiyo) avec trois sortes d'objets appelés passé, présent, non-classifiable, de cette manière « douze, dix, et sept ».*

Ici, « les dix liens de renaissances dans la sphère sensorielle, les deux liens de renaissances dans les deuxième et quatrième [jhāna] de la sphère immatérielle » tels sont les douze liens de renaissances avec un objet passé.

Et il y a dix liens de renaissances dans la sphère sensorielle avec un objet présent.

Ainsi que « cinq liens de renaissances dans la sphère matérielle, deux liens de renaissances dans les premier et troisième [jhāna] de la sphère immatérielle » tels sont les sept liens de renaissances avec un objet non-classifiables.

312. Il y a deux types de [conscienc]es de mort
Avec deux objets, [soit] sept et douze.
Il y a un objet pour la mort dans les sphères sensorielle et matérielle,
Il y a deux objets pour la sphère immatérielle.

[312.] *Il y a deux types de [conscienc]es de mort avec deux objets appelés objet passé et objet non-classifiable, c'est-à-dire « sept et douze ».*

Ici, « dix [conscienc]es de morts dans la sphère sensorielle, deux [conscienc]es de morts dans les deuxième et quatrième [plans de jhāna] de la sphère immatérielle » telles sont les douze [conscienc]es de morts avec un objet passé.

« Cinq [conscienc]es de morts dans la sphère matérielle, deux [conscienc]es de morts dans les premier et troisième [plans de jhāna] de la sphère immatérielle » telles sont les sept [conscienc]es de morts avec un objet non-classifiable.

Il y a dix types de [conscienc]es de morts dans la sphère sensorielle mais il n'y a pas de [conscienc]es de mort avec un objet présent, uniquement avec un objet qui est un objet passé.

Il y a cinq types de [conscienc]es de morts dans la sphère matérielle uniquement avec un objet qui est un objet non-classifiable.

La [conscience] de mort dans la sphère immatérielle a deux objets, selon que l'objet est non-classifiable pour les [conscienc]es de morts dans les premier et troisième [plans] de la sphère immatérielle, selon que l'objet est passé pour les [conscienc]es de morts dans les deuxième et quatrième [plans] de la sphère immatérielle. Telle est l'explication.

313. Les êtres qui meurent dans les [plans] des malheurs
Naissent dans le domaine de l'expérience sensorielle,
Les autres morts dans les plans d'existences sensorielles
Naissent tous dans les lieux.

[313.] *Les êtres qui meurent les êtres sans motivation dans les [plans] des malheurs dans les quatre plans des malheurs naissent dans le domaine de l'expérience sensorielle dans les onze plans de la sphère sensorielle. Leurs renaissance est sans motivation, avec deux motivations, ainsi qu'avec trois motivations. Tel est le sens.*

Les autres les êtres avec une motivation, avec deux motivations, avec trois motivations morts dans les plans d'existences sensorielles des autres plans de la sphère sensorielle dont la destinée est favorable, des quatre plans des malheurs naissent dans tous les lieux dans les quatre plans des malheurs, dans une destinée favorable de la sphère sensorielle, dans les plans d'existences matérielles et immatérielles.

314. Ceux qui sont morts dans les Séjours purs
Naissent au delà des Séjours purs,
Ceux qui sont morts dans [les plans des Êtres] inconscients
Renaissent dans une destinée favorable de la sphère sensorielle.

[314.] *Ceux qui sont mort dans les Séjours purs les êtres Qui ne reviennent pas naissent au delà des Séjours purs. Ceux qui sont morts les êtres inconscients dans [les plans des Etres] inconscients dans les existences, renaissent dans une destinée favorable de la sphère sensorielle dans les sept types d'existences favorables de la sphère sensorielle.*

315. Les être morts dans d'autres [plans] de la sphère matérielle
Naissent [ailleurs] à l'exception des enfers,
[Ceux morts] plus haut dans la sphère immatérielle
[Naissent] dans celui-ci et dans une destinée favorable de la sphère sensorielle.

[315.] *Les être ceux qui ont trois motivations morts dans d'autres [plans] de la sphère matérielle les autres existences de la sphère matérielles que le [plan des Êtres] Inconscients et les Séjours purs naissent [ailleurs] à l'exception des Enfers dans les autres séjours. [Ceux morts] plus haut dans une existence de la sphère immatérielle dans la sphère immatérielle [naissent] dans celui-ci ils naissent dans une existence de la sphère immatérielle et dans une destinée favorable de la sphère sensorielle.*

316. Les individualités ordinaires naissent sûrement dans les plans
Des destinées malheureuses et [des Êtres] Inconscients,
Les individualités Qui ne reviennent qu'une fois
Naissent sûrement dans les Séjours purs.

[316.] *Les individualités ordinaires naissent sûrement dans les plans des destinées malheureuses et [des Êtres] Inconscients, les individualités Qui ne reviennent qu'une fois naissent sûrement dans les Séjours purs.*

317. Établis dans [les plans] des Grands résultats, du Suprême,
Et au Pic de l'existence,
L'ensemble des nobles individualités
Ne naissent par ailleurs ;

[317.] *Établis dans [les plans] des Grands résultats, du Suprême, et au Pic de l'existence, l'ensemble des nobles individualités ne naissent par ailleurs.*

318. Les nobles qui sont allés dans le monde de Brahma
Ne renaissent pas [dans un monde] inférieur,
Ils ont éradiqué la racine de la souffrance,
Sans influx ils atteignent le Nibbāna.

[318.] *Les nobles dans le monde des sens et dans le monde inférieur de Brahma qui sont allés dans le monde de Brahma établis dans le monde supérieur de Brahma ne renaissent pas n'apparaissent pas, ils ont éradiqué la racine de la souffrance, sans influx ils atteignent le Nibbāna.*

319. On appelle sommets de l'existence
Les plus hauts points des mondes de Brahma,
Ils sont les trois que sont les Grands résultats,
Le Suprême, et le Pic de l'existence¹⁰¹.

¹⁰¹ Ce terme est utilisé comme synonyme de *Nevasaññānāsaññāyatana-bhūmi*. Cette équivalence est présente par exemple dans la *Sāratthamañjūsa*, sous-commentaire de l'*Aṅguttara-nikāya* (Mp-ṭ 168, 16) : “*Vehapphalam, Akaniṭṭham, Nevasaññānāsaññāyatanan*” *ti ime tayo deva-lokā seṭṭha-bhavā nāma..*

[319.] *On appelle sommets de l'existence les plus hauts points (uttamattā) des mondes de Brahma, ils sont les trois les plans d'existences que sont les Grands résultats, le Suprême, et le Pic de l'existence.*

320. Puisqu' ils sont agréables pour les nobles
Ainsi que pour ceux qui n'y sont pas allé,
Il est ainsi dit qu'ils sont les meilleurs de tous les mondes.

[320.] *Puisque car ils sont agréables pour les nobles ainsi que pour ceux pour les nobles qui n'y dans les trois pointes de l'existence sont pas allé (gati), il est ainsi alors dit qu'ils les trois plans d'existences sont les meilleurs de tous les mondes.*

321. Celui qui ne revient pas est sans passion,
Il ne séjourne pas dans les six [mondes] des dieux¹⁰².
Là, ceux qui ont une pratique méditative
[N'y] reste pas longtemps.

[321.] *Celui qui ne revient pas, sans passion, il ne séjourne pas dans les six [mondes] des dieux. Là dans les six mondes des dieux, ceux qui ont une pratique méditative n'y restent pas longtemps.*

322. Ceux qui n'ont plus d'influx ne vivent pas
Parmi les hommes qui ont les attributs des laïques,
Car ils s'établissent avec les renonçants
Dans les mondes de Brahma.

¹⁰² C'est-à-dire les domaines suivants de la sphère sensorielle : 1. les Quatre Grands Rois (*Cātu-mahārājikā*), 2. les Trente-Trois (*Tavatimsa*), 3. les Dieux Yāma (*Yāmā*), 4. les Dieux qui sont Satisfaits (*Tusitā*), 5. les Dieux qui se Réjouissent de leurs Créations (*Nimmānaratī*), 6. les Dieux qui Dirigent la Création des Autres (*Paranimmitavassāvatti*).

[322.] *Ceux qui n'ont plus d'influx ne vivent pas parmi les hommes qui ont les attributs des laïques des vêtements de laïques. On est inférieur avec des attributs de laïques, incapable de posséder l'état supérieur de l'Arahant car ils s'établissent ils vivent autant que dure leur vie avec les renonçants dans les mondes de Brahma dans les mondes des divinités.*

323. Les experts ont formulé vingt-quatre Entrés dans le courant,
Douze Qui ne reviennent qu'une fois,
Quarante-huit Qui ne reviennent pas,
Et douze dépourvus d'influx.

[323.] *Les experts ont formulé vingt-quatre (catuvīsati) Entrés dans le courant, les experts ont formulé douze (dvādaśa) Qui ne reviennent qu'une fois, les experts ont formulé quarante-huit (aṭṭhacattālisa) Qui ne reviennent pas, et les experts ont formulé douze (dvādaśa) dépourvus d'influx les Arahants. Telle est la construction.*

En effet, les trois Entrés dans le courant sont « Celui qui a sept vies au plus, Celui qui a semé une graine, Celui qui va de clan en clan ». Ainsi, chacun est de quatre types,

« Celui qui a une progression difficile et une intuition lente, une progression difficile et une intuition rapide, une progression plaisante et une intuition lente, une progression plaisante et une intuition rapide ».

Cet ensemble est égal à vingt-quatre lorsqu'« il y en a douze selon le travail de la confiance, [et] douze selon le travail de la sagesse ». Les douze Qui ne reviennent qu'une fois sont ainsi :

« Il y a quatre types de Celui qui ne revient qu'une fois selon les voies de progression, ainsi que lorsqu'il est délivré selon la libération par la vacuité, la libération par l'absence d'impression, et par l'absence de désir ».

Comment y-a-t-il quarante-huit Qui ne reviennent pas ?

« Après avoir atteint le Durable né juste après la vie présente, il y a cinq types [d'individualités] qui atteignent le Nibbāna : trois Qui ont atteint le Nibbāna dans la première partie de leur vie, un qui atteint le Nibbāna après avoir dépassé la moitié de sa vie, un Qui franchit le courant [jusqu'au Suprême]. Ils sont dix sortes selon qu'ils atteignent le Nibbāna sans effort et qu'ils atteignent le Nibbāna avec effort.

Dans « [le Durable], le Serein, le Beau, le Lucide » ils sont donc quatre fois dix, [c'est-à-dire] quarante. Mais dans le Suprême il n'y a pas Celui qui gravit le courant [jusqu'au Suprême], ils sont quatre : trois Qui atteignent le Nibbāna dans la première partie de leur vie, un Qui atteint le Nibbāna après avoir dépassé la moitié de sa vie. Ils sont huit selon qu'ils atteignent le Nibbāna avec effort ou sans effort. Tels sont les quarante-huit Qui ne reviennent pas.

Tout comme Ceux qui ne reviennent qu'une fois, il y a douze Arahants. Le sens a été exprimé dans le commentaire de la Puggalapaññatti :

« Ayant été libéré de cette existence de telles nobles individualités ne renaissent pas ailleurs, ainsi ils naissent parmi les enseignements de l'Omniscient, du Buddha ».

324. Les quatre Qui ont obtenu le Fruit sont respectivement
Douze, douze, ving-quatre, deux,
Avec Ceux qui ont atteint le Chemin ils sont cinquante-quatre,
Multiplié par deux ils sont cent huit.

325. Les quatre Qui ont obtenu le Fruit sont respectivement
Vingt-quatre, douze, quarante-huit, soixante.
Avec les deux [types] de Buddhas et Ceux qui ont atteint le Chemin,
Ils sont cent-cinquante au total.

[324.–325.] *Les quatre Qui ont obtenu le Fruit les individualités sont respectivement successivement douze (dvādaśa), douze (dvādaśa), vingt-quatre (catuvīsati), deux (kaṇṇā)*¹⁰³. Avec (saddhim) les nobles individus qui ont obtenu le Fruit *Ceux qui ont atteint le Chemin ils sont cinquante quatre (catupaññāsa), multiplié par deux ils sont cent huit (aṭṭhādhika-sataṃ).*

Cela doit être compris grâce à ce qui a été formulé dans le commentaire du Ratanasutta. En effet, il y est précisé dans la glose de « les cent-huit individualités qui sont louées / ceux qui aspirent à la paix sont les huit individualités¹⁰⁴ » :

« Qui » est une indication indéfinie. « Individualités » signifie créatures. « Les cent-huit » est leur détermination en nombre. En effet, il y a trois Entrés dans le courant – Celui qui a semé une graine, Celui qui va de clan en clan, Celui qui a sept vies au plus ; il y a trois Qui ne reviennent qu’une fois selon qu’ils ont atteint le Fruit dans les existences sensorielle, matérielle, immatérielle. Ce total [multiplié] par les quatre voies de progression est égal à vingt-quatre.

Il y a cinq [Qui ne reviennent pas] dans le Durable, tout comme dans le Serein, le Beau, le Lucide : Celui qui atteint le Nibbāna dans l’intervalle, Celui qui atteint le Nibbāna à l’atterrissage, Celui qui a atteint le Nibbāna avec effort, Celui qui a atteint le Nibbāna sans effort, Celui qui gravit le courant jusqu’au Suprême. Dans le Suprême il y en a quatre car Celui qui gravit le courant est écarté. Tels sont les vingt-quatre Qui ne reviennent pas. Il y a deux Arahants – Celui qui pratique l’observation sèche, Celui qui fait du calme son véhicule. [Ainsi que] les quatre Qui ont atteint le Chemin. Après avoir multiplié ce total par deux selon qu’ils ont la confiance comme charge ou la compréhension comme charge, on obtient cent huit.

¹⁰³ Système *bhūtasāṅkhyā* : il renvoie aux « deux » oreilles.

¹⁰⁴ Le commentaire du *Ratanasutta* donne ces deux interprétations. Les deux paragraphes qui suivent glosent respectivement chacune d’entre elles.

« Ceux qui aspirent à » signifie loués par les Buddhas, les Paccekabuddhas, les autres, ainsi que les dieux et les hommes. Pourquoi ? Du fait de leur association avec la qualité conascente de vertu, etc. [Car] ils ont les qualités conascentes de vertu, concentration, etc., tout comme les fleurs Campaka, Vakula, etc., ont des couleurs, des parfums, etc. Ils sont loués des dieux et des hommes car ils sont plaisants, bien-aimés, et bons, tout comme les fleurs sont pourvues de couleurs, de parfums, etc.

Les quatre Qui ont obtenu le Fruit les nobles individualités sont *respectivement* successivement *vingt-quatre* (catūvīsati), *douze* (dvādasā), *quarante-huit* (atṭhacattālīsa), *soixante* un total de soixante. En effet, comme il a été précisé précédemment, il y a vingt-quatre Entrés dans le courant, comme il a été précisé précédemment il y a douze Qui ne reviennent qu'une fois, comme il a été également précisé précédemment il y a quarante-huit Qui ne reviennent pas, tout comme Ceux qui ne reviennent qu'une fois il y a également douze Arahants [qui] sont soixante ainsi :

« Les douze libérés par la sagesse, les douze libérés des deux manières, les douze ayant les trois connaissances, les douze qui ont les six pouvoirs extraordinaires, les douze qui obtiennent le savoir analytique ».

Avec les deux [types] de Buddhas et Ceux qui ont atteint le Chemin avec le Parfait Éveillé et les Paccekabuddha et les quatre Qui ont atteint le Chemin, *ils sont cent-cinquante* (paññāsādhika-satam) *au total*. Cela doit être compris conformément à ce qui a été formulé dans le commentaire du Visuddhimagga.

326. *pa bha ā da sa ghā sā phu saṃ tī vo jo ta cu* sont les quatorze *ki*,
pa bh' ā vi saṃ ti vo jo ta cu sont les dix *thā* qui ont été exposées.

[326.] *pa bha*, etc., *ta cu* sont les *quatorze* (catuddasa) *fonctions* (kiccāna) : les fonctions lien de renaissance, continuum-existence, attention, vision, ouïe, olfaction, goût, sensation de toucher, réceptivité, investigation, détermination, impulsion, enregistrement, mort.

pa bhā, etc., *cu* sont les dix (dasavidham) phases (*thānam*) qui ont été exposées par le Maître : les phases lien de renaissance, continuum-existence, attention, des cinq consciences des objets des sens, réceptivité, investigation, détermination, impulsion, enregistrement, mort.

327. Une phase pour *pa*, six pour *bha*,
Deux pour *ā*, onze pour *vi etc.*, six pour *ja*,
Deux pour *ta*, deux pour *vo*, trois pour *cu*,
Il y en a vingt-cinq en totalité.

[327.] « Une phase pour *pa* » il y a une phase pour le lien de renaissance, « six pour *bha* » il y a six sortes de phases pour le continuum-existence, « deux pour *ā* » il y a deux sortes de phases pour l'attention, « onze pour *vi etc.* » il y a onze phases pour les cinq consciences des objets des sens, pour la réceptivité, pour l'investigation, « deux pour *va* » il y a deux sortes de phases pour la réceptivité, « six pour *ja* » il y a six phases pour l'impulsion, « deux pour *ta* » il y a deux sortes de phases pour l'investigation, « trois pour *cu* » il y a trois sortes de phases pour la mort, « il y en a vingt-cinq en totalité » ainsi il y a en tout vingt-cinq phases.

328. Une phase de *pa* est entre *cu* et *bha*,
On en connaît six différentes pour *bha* :
Entre *pa* et *ā*, *ta* et *ā*, *ja* et *ā*,
vo et *ā*, *ta* et *cu*, et enfin *ja* et *cu*.

[328.] Il est dit « [une phase] de *pa* entre *cu* et *bha* » pour exposer les sections suivantes :

Il y a une phase de *pa* la phase du lien de renaissance entre *cu* et *bha* elle est entre la mort (*cuti*) et le mode-existential (*bhavaṅga*).

On en connaît six différentes pour bha pour la phase du continuum-existence : entre pa et ā, etc., et enfin ja et cu la phase du continuum-existence est entre le lien de renaissance et l'attention, l'enregistrement et l'attention, l'impulsion et l'attention, la détermination et l'attention, l'enregistrement et la mort, l'impulsion et la mort.

Ici, il est dit « entre le lien de renaissance et l'attention » en référence à la naissance de la conscience du continuum-existence, ou les treize ou quatorze [continuum-existences] entre l'attention et l'attachement à la nouvelle existence de la conscience lien de renaissance.

« Entre l'enregistrement et l'attention » a été dit en référence à la naissance du continuum-existence à la fin du processus d'enregistrement, lorsque la présentation de l'objet est très bonne et claire.

« Entre l'impulsion et l'attention » a été dit en référence à la naissance du continuum-existence à la fin du processus d'impulsion lorsque la présentation de l'objet est bonne, c'est à dire « lorsque la présentation de l'objet est bonne et obscure pour les êtres de la sphère sensorielle, elle est bonne, claire ou obscure, pour les brahmanes¹⁰⁵ ».

« Entre la détermination et l'attention » a été dit en référence à la naissance du continuum-existence lorsque la présentation de l'objet est faible pour les brahmanes et les êtres de la sphère sensorielle.

« Entre l'enregistrement et la mort » a été dit en référence à la naissance d'un continuum-existence à la fin de l'impulsion pour les êtres à qui il reste du temps à vivre, il y a deux instants de consciences pour la naissance d'un processus qui concerne l'objet : après avoir disparu du monde sensoriel, il est dans le monde sensoriel.

« Entre l'impulsion et la mort » a été dit en référence à la naissance d'un unique continuum-existence à la fin d'une impulsion pour les êtres à qui il reste du temps à vivre, il y a deux instants de consciences pour la naissance du processus qui concerne

¹⁰⁵ C'est-à-dire pour les êtres qui résident dans les divers mondes de Brahma.

l'impulsion : après avoir disparu du monde sensoriel, il est dans le monde sensoriel ou le monde de Brahma ; après avoir disparu du monde de Brahma, il est dans le monde de Brahma ou le monde sensoriel.

329. [La phase] de l'attention est exposée de deux manières :

Entre *bha* et *vi* [et] entre *bha* et *ja*.

Une phase de *vi* doit être connue par l'expert :

Elle est entre *ā* et *sa*.

[329.] [La phase] de l'attention la phase des deux attentions est successivement est exposée de deux manières : entre *bha* et *vi* [et] entre *bha* et *ja*, « elle est entre le continuum-existence et les cinq consciences des sens, et entre le continuum-existence et l'impulsion ».

En effet, une conscience d'attention à une des cinq portes naît entre les cinq consciences [des sens] et l'arrêt du continuum-existence.

Une conscience d'attention à la porte qu'est l'esprit naît entre les consciences fonctionnelles d'impulsions, l'arrêt du continuum-existence, la profitable et non-profitable de la sphère sensorielle.

Une phase de *vi* des cinq consciences des sens (*viññāṇa-pañcakassa*) doit être connue par l'expert par le sage, elle est entre *ā* et *sa* elle est entre les cinq portes de l'attention (*pañca-dvārāvajjana-*) et la réceptivité (*-sampaṭicchannānam*).

330. Une phase de *saṃ* est entre *vi* et *tī*, une *thā* de *tī* est entre *saṃ* et *vo* ;

Il a été exposé que les deux phases de *vo* sont entre *tī* et *ja* et *tī* et *bha*.

[330.] Une phase de *saṃ* est entre *vi* et *tī* une phase de la réceptivité (*sampaṭicchanna-*) doit être connue, elle est entre les cinq consciences des sens (*viññāṇa-pañcaka-*) et la détermination (*-santīraṇānam*).

Une *thā* on doit connaître une phase de *tī* de l'investigation (*santīraṇassa*) est entre *saṃ* et *vo* ils sont entre la réception (*sampaṭicchanna-*) et la détermination (*-voṭṭhapanānaṃ*).

Il a été exposé que les deux phases de *vo* de la détermination (*voṭṭhapanassa*) sont entre *tī* et *ja* et *tī* et *bha* lorsque la détermination de l'objet est bonne ou faible elles sont successivement entre les processus d'investigation (*santīraṇa-*) et d'impulsion (*-javanānaṃ*), et d'investigation (*santīraṇa-*) et du continuum-existence (*-bhavaṅganam*).

331. Les six phases de *ja* doivent être connues des sages :

Elles sont entre *vo* et *ta*, *vo* et *bha*, *vo* et *cu*,

Ainsi que entre *ā* et *ta*, *ā* et *bha*, et entre *ā* et *cu*.

[331.] Les six phases de *ja* de l'impulsion doivent être connues des sages : elles sont entre *vo* et *ta*, *vo* et *bha*, *vo* et *cu* elles sont entre la détermination (*voṭṭhapanāna-*) et la réceptivité (*-tadārammaṇānaṃ*), la détermination (*voṭṭhapanāna-*) et le continuum-existence (*-bhavaṅgānaṃ*), la détermination (*voṭṭhapanāna-*) et la mort (*-cutīnaṃ*) ; ainsi que entre *ā* et *ta* elles sont entre l'attention (*āvajjana-*) et la réceptivité (*-tadārammaṇānaṃ*), *ā* et *bha* et l'attention (*āvajjana-*) et le continuum-existence (*-bhavaṅgānaṃ*), et entre *ā* et *cu* entre l'attention (*āvajjana-*) et la mort (*-cutīnaṃ*).

Ici, « la détermination et la réceptivité » a été dit en référence à la naissance de l'impulsion lorsque [la présentation] de l'objet est très bonne.

« La détermination et le continuum existence » a été dit en référence à la naissance de l'impulsion lorsque la présentation de l'objet est très bonne, ceci pour n'importe qui au moment de la mort.

« L'attention et la réceptivité, et l'attention et le continuum-existence » a été dit en référence à la naissance de l'impulsion lorsque la présentation de l'objet est claire, successivement entre la réceptivité et l'attention par la porte de l'esprit, ainsi qu'entre le continuum-existence et l'attention par la porte de l'esprit.

Ici, « l'attention et la mort » a été dit en référence à la naissance de l'impulsion entre les consciences de mort et d'attention aux portes des sens et de l'esprit, pour l'individu qui renaît après être passé d'un état d'existence dans le monde de *Brahma* dans le monde sensoriel ou le monde de *Brahma*; après être passé d'un état d'existence dans le monde sensoriel dans le monde sensoriel ou le monde de *Brahma*.

332. La phase de *ta* a été exposée de deux manières,

Entre *ja* et *bha*, *ja* et *cu*.

La phase de *cu* est connue de trois manières :

Entre *ta* et *pa*, *ja* et *pa*, *bha* et *pa*.

[332.] *La phase de ta de l'enregistrement a été exposée de deux manières, entre ja et bha, ja et cu* elles sont entre l'impulsion (*javana-*) et le continuum-existence (*-bhavaṅgānam*), et l'impulsion (*javana-*) et la mort (*-cutīnam*).

Ici, « l'impulsion et le continuum-existence » a été dit en référence à la naissance de l'enregistrement lorsque la présentation de l'objet est très bonne, entre les consciences d'impulsion et du continuum-existence.

« L'impulsion et la mort » a été dit en référence à la naissance de l'enregistrement entre les consciences d'impulsion et de mort, pour l'individu qui renaît après être passé d'un état d'existence dans le monde sensoriel à un autre, ceci pour n'importe qui au moment de la mort.

La phase de cu de la conscience de mort est connue doit être sue de trois manières, entre ta et pa, ja et pa, bha et pa entre l'enregistrement (*tadārammaṇa-*) et le lien de renaissance (*-paṭisandhinam*), l'impulsion (*javana-*) et le lien de renaissance (*-paṭisandhinam*), et le continuum-existence (*bhavaṅga-*) et le lien de renaissance (*-paṭisandhinam*).

Ici, « l'enregistrement et le lien de renaissance » a été dit en référence à la naissance de la conscience de mort pour l'individu qui renaît après être passé d'un état d'existence dans le monde sensoriel dans le monde sensoriel ou le monde de *Brahma*.

« L'impulsion et le lien de renaissance, et le continuum-existence et le lien de renaissance » a été dit en référence à la naissance de la conscience de mort entre les consciences exprimées précédemment, pour celui qui renaît après être passé d'un état d'existence dans le monde de *Brahma* dans le monde sensoriel ; ou après être passé d'un état d'existence dans le monde sensoriel dans le monde sensoriel.

333. Ainsi, celui qui est versé dans l'Abhidhamma

A exposé les quatorze fonctions :

Résumées en dix phases,

Développées en vingt-cinq [phases].

[333.] *Ainsi, celui qui est versé dans l'Abhidhamma a exposé les quatorze fonctions : résumées résumées selon des phases invariables en dix phases, développées les différentes consciences qui ont été exposées¹⁰⁶ qui sont développées en vingt-cinq [phases]. Telle est l'explication.*

334. Il y a dix-neuf [consciences qui ont la fonction de] *pa bha cu*,

Deux même [consciences ont la fonction de] *ā da sa ghā sā phu saṃ*,

Trois de *saṃ*, une de *vo*, cinquante-cinq de *pa*, onze de *ta*,

L'expert en nombres doit connaître cela.

[334.] A présent, il est dit « *pa bha cu ḷa-kam* » pour exposer le nombre de consciences [qui ont la fonction de] lien de renaissance, etc. Voici le sens :

Il y a dix-neuf il y a dix-neuf types [de consciences qui ont la fonction de] *pa bha cu* les consciences lien de renaissance (*paṭisandhi-*), continuum-existence (*bhavaṅga-*) et mort (*cuti-*).

Deux mêmes [consciences ont la fonction de] les deux types sont les mêmes *ā da sa ghā sā phu saṃ* la conscience d'attention (*āvajjana-*), la fonction visuelle (*dasana-*) est la conscience visuelle, la fonction auditive (*savana-*) est la conscience auditive, la

¹⁰⁶ Littéralement « qui précèdent et qui suivent ».

fonction olfactive (ghāyana-) est la conscience olfactive, la fonction gustative (sāyana-) est la conscience gustative, la fonction tactile (phūsa-) est la conscience tactile, et la fonction de réceptivité (sampaṭicchana-) est la conscience de réceptivité.

« *Trois sam* » signifie qu'il y a trois types de consciences [qui ont la fonction] d'investigation (santīraṇa-).

« *Une vo* » signifie qu'il y a une conscience [qui a la fonction] de détermination (voṭṭhapana-).

« *Cinquante-cinq pa* » signifie qu'il y a cinquante-cinq types de consciences [qui ont la fonction] d'impulsion (javana-).

« *Onze ta* » signifie qu'il y a onze types de consciences [qui ont la fonction] d'enregistrement (tadārammaṇa-).

L'expert en nombres les nombres de consciences [qui ont la fonction] de lien de renaissance, etc. *doit connaître cela* ceci.

335. La conscience [peut accomplir une fonction] une fois,
Une ou deux fois, une, deux, ou trois fois,
Une fois ou plusieurs fois, et une, deux fois, ou plusieurs fois.
Elles sont dix-neuf, une, une, vingt-cinq, dix.

[335.] *La conscience* (cittaṃ) accomplit [une fonction] juste *une fois* (eka-vāraṃ).

Elle accomplit [une fonction] *une ou deux fois* (sakiṃ dvikkhattuṃ vā).

Elle accomplit [une fonction] *une, fois, ou trois fois* (sakiṃ dvikkhattuṃ tikkhattuṃ vā).

Elle accomplit [une fonction] *une fois ou plusieurs fois* (ekakkhattuṃ anekakkhattuṃ vā).

Elle accomplit [une fonction] *une, deux fois, ou plusieurs fois* (ekakkhattuṃ dvikkhattuṃ anekakkhattuṃ vā).

Elles sont successivement *dix-neuf* il y a dix-neuf types, *une* (ekaṃ), *une* (ekaṃ), *vingt-cinq* il y a vingt-cinq types, *dix* il y a dix types.

En effet, « les dix sphères des sens, les deux consciences de réceptivité, les cinq portes de l'attention, les deux connaissances directes, et les quatre consciences de la voie » telles sont successivement les dix-neuf consciences qui accomplissent juste une fois la fonction visuelle, etc.

Une conscience dite d'investigation [accompagnée] par la joie accomplit [la fonction] d'investigation et d'enregistrement une fois, deux fois.

Une conscience dite de détermination accomplit [les fonctions] d'attention et de détermination deux fois ou trois fois.

« Les consciences des quinze sphères immatérielles, les consciences fonctionnelles, résultantes, profitables des Sphères de l'Espace Infini, de la Conscience Infinie, du vide, ainsi que les résultantes de la Ni Perception Ni Non-perception » telles sont les vingt-cinq consciences qui accomplissent respectivement le premier [processus cognitif] d'absorption, etc., une fois ou plusieurs fois.

« Les deux consciences d'investigation accompagnées par l'équanimité, et les huit grands résultants » telles sont les dix consciences qui accomplissent [la fonction] de lien de renaissance, etc., une fois, deux fois, ou plusieurs fois.

336. Une conscience accomplit [une fonction] juste sept fois,
Quatre consciences accomplissent [une fonction] six ou sept fois,
Seize consciences accomplissent [une fonction] cinq, six, ou sept fois,
Les huit accomplissent [une fonction] trois, quatre, cinq, six, ou sept fois.

[336.] *Une conscience* une conscience qui produit le sourire *accomplit [une fonction] juste sept fois* à sept reprises.

Quatre consciences quatre types de consciences dissociées du savoir et grandes fonctionnelles *accomplissent [une fonction] six ou sept fois* à six ou sept reprises.

Seize consciences seize types de consciences que sont les douze profitables dissociées du savoir et les grandes profitables *accomplissent [une fonction] cinq, six, ou sept fois* à cinq, six, ou sept reprises.

Les huit les huit types de consciences que sont les fonctionnelles et les grandes profitables associées au savoir *accomplissent [une fonction] trois, quatre, cinq, six, ou sept fois*, respectivement trois fois, quatre fois, cinq fois, six fois, sept fois, selon [la fonction] d'accès, la conformité, le changement de lignage, etc.

337. Deux accomplissent [une fonction] deux, trois [fois] ou plusieurs fois,
Quatre [accomplissent une fonction] une, deux, trois fois, ou plusieurs fois,
La somme de toutes les consciences est de quatre-vingt-onze.

[337.] *Deux accomplissent [une fonction] deux, trois [fois] ou plusieurs fois* les deux consciences que sont le fruit de Celui qui entre dans le courant et le fruit de Celui qui ne retourne qu'une fois accomplissent [une fonction] deux fois, trois fois, ou plusieurs fois.

Quatre [accomplissent une fonction] une, deux, trois fois, ou jamais les quatre types de consciences que sont le fruit de Celui qui ne revient jamais, le fruit de l'Arahant, la fonctionnelle, la profitable de la sphère Ni de la perception ni de la non-perception accomplissent [une fonction] une, deux, trois fois, ou plusieurs fois.

La somme de toutes les consciences est de quatre-vingt-onze car on inclut [en plus des quatre-vingt-neuf consciences] des consciences distinctes que sont les deux de connaissance directe. Telle est la construction.

338. On doit comprendre la conscience selon la répartition par pouvoirs :
Il y [en] a deux dans deux, trois dans une,
Quatre dans onze, six dans douze,
Sept dans soixante-dix-neuf, et aucun pouvoir dans seize.

[338.] Ici, il est dit « *il y [en] a deux dans deux, trois dans une [...]* » pour exposer les différentes consciences selon qu'elles sont par pouvoir, par facteurs de jhāna, par facteurs du chemin, par facultés. Voici la construction du sens :

Il y en a deux il y a deux pouvoirs, l'énergie et la concentration *dans deux* dans les deux consciences dites d'attention de la porte de l'esprit, et qui donne le sourire.

Trois il y a trois pouvoirs, l'énergie, l'absence de honte, l'absence de la peur de mal faire *dans une* dans une conscience associée au doute.

Quatre il y a quatre pouvoirs, l'absence de honte, l'absence de la peur de mal faire, l'énergie, la concentration *dans onze* dans onze types de consciences que sont les non-profitables sauf celles associées au savoir.

Six il y a six pouvoirs, la confiance, l'attention, la concentration, la honte, la peur de mal faire *dans douze* dans les douze types de consciences que sont les fonctionnelles, les résultantes, les profitables de la sphère sensuelle associées à la connaissance.

Sept il y a sept pouvoirs, la confiance, l'énergie, l'attention, la concentration, la sagesse, la honte, la peur de mal faire *dans soixante-dix-neuf* dans les soixante-dix-neuf que sont les douze fonctionnelles, résultantes de la sphère sensuelle associées au savoir, les quinze de la sphère matérielle, les douze de la sphère immatérielle, et les quarante supra-mondains.

Et aucun pouvoir on doit comprendre qu'il n'y a pas de pouvoir *dans seize* les seize types de consciences que sont les dix consciences [des sens], les deux de réceptivités, les trois d'investigation, et une de l'attention sur les cinq portes [des sens].

Ainsi la conscience les cent-vingt-et-une consciences *doit être comprise selon la répartition par les pouvoirs.*

339. Il y [en] a deux dans trente-quatre,
Trois dans onze, quatre respectivement dans trente-sept,
Cinq dans vingt-neuf, dix n'ont aucun facteur,
Elles doivent être connues selon la répartition par facteur de jhāna.

[339.] « *Il y [en] a deux dans trente-quatre* » signifie qu'il y a deux facteurs de jhāna successif – la sensation et l'attention sur un point – dans trente-quatre types de consciences, c'est à dire « les six de la sphère de la forme du cinquième jhāna, les douze de la sphère immatérielle, les seize supramondains des quatrième et cinquième jhāna ». Comment ?

« Les huit consciences supramondaines du quatrième jhāna, les trois consciences fonctionnelles, résultantes, et profitables de la sphère de la forme du quatrième jhāna » tels sont les deux facteurs de jhāna – le bonheur et l'attention sur un point – dans onze consciences.

Il y a deux facteurs de jhāna – l'équanimité et l'attention sur un point – dans les vingt-trois consciences du cinquième jhāna.

« *Trois dans onze* » signifie qu'il y a trois facteurs de jhāna – la joie, le bonheur, l'attention sur un point – dans les onze type de consciences que sont le troisième jhāna supramondain de la sphère de la forme.

« *Quatre respectivement dans trente-sept* » signifie que [quatre] sont respectivement les quatre facteurs de jhāna sont *dans trente-sept* dans les trente-sept consciences que sont « les onze consciences du deuxième jhāna ; les douze profitables de la sphère sensorielle, la résultante, la fonctionnelle associés avec l'équanimité ; les huit non-profitables à l'exception des quatre associées au plaisir ; les deux de réceptivité ; les deux d'investigation associées à l'équanimité ; et les deux d'attention ». Comment ?

Il y a quatre facteurs de jhāna – l'application soutenue, la joie, le bonheur, l'attention sur un point – dans les onze consciences du deuxième jhāna.

Les quatre facteurs de jhāna – l’application initiale, l’application soutenue, l’équanimité, l’attention sur un point – sont dans vingt-quatre consciences « les douze que sont les profitables de la sphère sensorielle, la résultante, la fonctionnelle associés avec l’équanimité ; les six non-profitables associés avec l’équanimité ; et les deux de réceptivité ».

Il y a quatre facteurs de jhāna – l’application initiale, l’application soutenue, le bonheur, l’attention sur un point – dans les deux d’aversion.

« *Cinq dans vingt-neuf* » signifie qu’il y a *cinq* cinq facteurs de jhāna – l’attention initiale, l’attention soutenue, la joie, le bonheur, l’attention sur un point – *dans vingt-neuf* dans vingt-neuf types de consciences « les onze du premier jhāna ; les douze profitables de la sphère sensorielle, la résultante, la fonctionnelle associés au plaisir ; et les quatre racines de la convoitise ; l’investigation plaisante (...) et celle qui donne le sourire ».

« *Dix n’ont aucun facteur* » signifie que *dix* les dix types de consciences que sont les dix consciences [des sens] *n’ont pas de facteur* ils sont sans facteur, ils n’ont pas de facteur de jhāna.

Ainsi, elles doivent être connues les cent vingt-et-une consciences selon la répartition par facteurs de jhāna.

340. Selon le facteur du Chemin,

Il y a deux dans une, trois dans sept, quatre dans quarante,

Cinq dans quinze, sept dans trente-deux,

Huit dans huit, dix-huit sans facteur.

[340.] « *Il y a deux dans une* » signifie qu’il y a *deux* il y a deux facteurs du Chemin que sont la vue fausse et le mauvais effort *dans une* dans une conscience accompagnée par le doute.

« *Trois dans sept* » signifie qu'il y a *trois* il y a trois facteurs du Chemin que sont la pensée fausse, l'effort faux, la concentration fausse *dans sept* dans les sept types de consciences que sont les quatre racines de la convoitise dissociée de la vue, les deux d'aversions, celle associée à l'agitation.

« *Quatre dans quarante* » signifie qu'il y a *quatre* il y a quatre facteurs du Chemin que sont la vue fausse, la pensée fausse, etc. *dans quarante* dans les quarante types de consciences que sont les quatre racines de la convoitise associées au doute, les douze consciences fonctionnelles, résultantes, profitables de la sphère sensorielle associées au savoir, les douze des deuxièmes jhāna, etc. de la sphère matérielle excepté le premier jhāna, et les douze de la sphère immatérielle. Comment ?

« La vue fausse, l'idée fausse, le mauvais effort, la mauvaise concentration [qui sont] dans les quatre consciences associées à la vue, et les consciences que sont les racines de la convoitise » tels sont les quatre facteurs du Chemin.

« L'idée juste, l'effort juste, l'attention juste, la concentration juste [qui sont] dans les douze consciences fonctionnelles, résultantes, profitables de la sphère sensorielle, associées au savoir » tels sont les quatre facteurs du Chemin.

« La vue juste, l'effort juste, l'attention juste, la concentration juste [qui sont] dans les vingt-quatre que consciences des sphères matérielles et immatérielles, dans les deuxième jhāna, etc. » tels sont les quatre facteurs du Chemin.

« *Cinq dans quinze* » signifie qu'il y a *cinq* il y a cinq facteurs du Chemin que sont la vue juste, l'idée juste, l'effort juste, l'attention juste, la concentration juste *dans quinze* dans quinze consciences que sont les fonctionnelles, résultantes, profitables de la sphère sensorielle associées au savoir, les douze du premier [plan de] jhāna de la triade de sphère matérielle.

« *Sept dans trente-deux* » signifie qu'il y a *sept* il y a sept facteurs du Chemin que sont la vue juste, la parole, l'action, le moyen d'existence, l'effort, l'attention, la

concentration juste *dans trente-deux* dans trente-deux types de consciences supramondaines, appartenant aux deuxième, troisième, quatrième, cinquième jhāna.

« *Huit dans huit* » signifie qu'il y a *huit* il y a huit facteurs du Chemin que sont la vue, l'idée, la parole, l'action, le moyen d'existence, l'effort, l'attention, la concentration justes *dans huit* dans les huit types de consciences supramondaines appartenant au premier jhāna.

Dix-huit il y a dix-huit types de consciences sans motivation *sans facteur* elles n'ont pas de facteur, elles sont sans facteur du Chemin.

Ainsi, doit-on connaître les cent-vingt-et-une consciences *selon le facteur du Chemin*.

341. On doit connaître respectivement les différentes facultés :

Il y [en] a deux dans seize, trois dans chaque,

Quatre sont dans treize, six sont dans douze,

Sept sont dans trente-neuf, huit sont dans quarante.

[341.] « *Il y [en] a deux sont dans seize [...]* » signifie que *deux* les deux facultés que sont la faculté de vie et la faculté de sensation *sont respectivement dans seize* dans les seize types de consciences sans motivation que sont les dix consciences de détermination et de réceptivité, et les cinq portes de l'attention. Comment ?

Il y a deux facultés que sont la faculté de souffrance et la faculté de vie, dans le résultant non-profitable, dans la conscience du corps.

Il y a deux facultés que sont la faculté de plaisir et la faculté de vie, dans le résultant profitable, dans la conscience du corps.

Il y a deux facultés que sont la faculté de joie et la faculté de vie, dans [la conscience] d'investigation [accompagnée] par la joie.

Il y a deux facultés que sont la faculté d'équanimité et la fonction de vie dans les treize autres types de consciences.

Trois il y a trois types de facultés – la faculté d'équanimité, la faculté de vie, la faculté d'énergie – *sont dans chaque* dans chacune des consciences accompagnées par le doute.

« *Quatre sont dans treize* » signifie qu'il y a respectivement *quatre* quatre types de facultés – la faculté de sensation, la faculté d'énergie, la faculté de concentration, la faculté de vie – *dans treize* dans les treize types de consciences que sont les non-profitables et sans motivation restants. Comment ?

Il y a quatre facultés avec la faculté de joie dans cinq consciences accompagnées par la joie.

Quatre avec la faculté de déplaisir sont dans deux consciences accompagnées par le déplaisir.

Quatre avec la faculté d'équanimité sont dans les six consciences restantes accompagnées par l'équanimité.

Six sont dans douze signifie que *six* les six facultés que sont la faculté de sensation, la faculté de confiance, la faculté d'énergie, la faculté d'attention, la faculté de concentration, la faculté de vie *sont respectivement dans douze* dans les douze types de consciences que sont les profitables, résultantes, fonctionnels de la sphère sensorielle, dissociés du savoir. Comment ?

Il y a six facultés avec la faculté de joie dans six consciences accompagnées par la joie.

Il y a six facultés avec la faculté d'équanimité dans six consciences accompagnées par l'équanimité.

Sept sont dans trente-neuf signifie qu'il y a *sept* les sept facultés – la faculté de sensation, la faculté de confiance, la faculté énergie, la faculté d'attention, la faculté de concentration, la faculté de sagesse, la faculté de vie – *sont respectivement dans trente-neuf* dans les trente-neuf types de consciences que sont : les douze profitables,

résultantes, fonctionnels de la sphère sensorielle associés au savoir, les quinze de la sphère matérielle, les douze de la sphère immatérielle. Comment ?

Il y a sept facultés avec la faculté de joie dans les dix-huit consciences que sont « les six consciences profitables, résultantes, fonctionnelles de la sphère sensorielle associées à la joie ; et les douze consciences des premier, deuxième, troisième, quatrième [plans de] jhāna de la sphère de la forme ».

Il y a sept facultés avec la faculté d'équanimité dans vingt-et-une consciences que sont « les six consciences fonctionnelles, profitables, résultantes de la sphère sensorielle associées avec l'équanimité ; et les quinze consciences associées au cinquième [plan de] jhāna ».

« *Huit sont respectivement dans quarante* » signifie que huit il y a huit facultés sont dans *quarante* dans les quarante types de consciences supra-mondaine. Comment ?

Il y a huit facultés – la faculté de joie, les facultés de vie, énergie, confiance, attention, concentration, sagesse, la faculté de 'je vais connaître l'inconnu' – dans les quatre Chemins de celui qui entre dans le courant, dans le premier, deuxième, troisième, quatrième jhāna.

Ces huit sont avec la faculté d'équanimité pour la conscience de Celui qui entre dans le courant qui atteint le Chemin dans le cinquième jhāna.

Il y a *respectivement* huit facultés avec la faculté de connaissance parfaite dans les trente consciences limitées par le Chemin de l'Arahant, le fruit de Celui qui entre dans le courant, etc.

En effet, on doit comprendre que la faculté d'équanimité est dans les six consciences du cinquième jhāna, la faculté de plaisir est dans les vingt-quatre consciences du premier, deuxième, troisième, quatrième jhāna.

Les huit facultés sont avec la faculté de celui qui a atteint la connaissance finale dans les cinq de l'Arahant qui a obtenu le Fruit.

Mais ici, la faculté de sagesse, et la faculté d'aller connaître l'inconnu ainsi que la faculté de la connaissance parfaite sont :

Dans le but de rendre clair la nature particulière du Dhamma, la faculté d'aller connaître l'inconnu, etc., a pour but pour de rendre clair la fonction particulière de la disposition d'une personne.

En effet,

La faculté d'aller connaître l'inconnu est la faculté de celui qui entre [dans la voie] avec le souhait suivant « je vais connaître le lieu où la mort n'existe pas, qui est inconnu dans le cycle des renaissances dont le début est totalement impensable, ou bien [je vais connaître] la réalité des quatre nobles vérités. La faculté de connaître est ce qui connaît [jusqu'à un certain point], elle connaît sans avoir dépassé la limite de ce qui pouvait être vu par le premier Chemin. La faculté de la connaissance parfaite est la faculté de celui qui a la connaissance parfaite, de l'Arahant qui reste, après avoir pénétré les quatre vérités.

On doit connaître selon les différentes facultés les cent-vingt-et-une consciences.

342. Le Victorieux a atteint le premier jhāna dans les vingt-quatre,
Le deuxième ainsi que le troisième dans les treize,
Et le quatrième dans les quinze.

[342.] *Le Victorieux a atteint le premier jhāna dans les vingt-quatre dans les vingt-quatre types d'objets, le deuxième le jhāna dans les treize dans les treize objets, ainsi que le troisième le troisième jhāna dans les treize dans les treize objets, le quatrième le jhāna dans les quinze dans les quinze types d'objets. Le sens est obtenu dans le commentaire du Mahāparinibbāna-sutta :*

En effet, le Bienheureux atteint le premier jhāna dans ces vingt-quatre objets : dans les dix objets repoussants, dans les trente-deux parties [du

corps], dans les huit objets *kaṣiṇa*, dans la bienveillance la compassion la joie altruiste, dans la respiration, dans l'espace fini. Et après être resté il atteint le deuxième *jhāna* et le troisième *jhāna* dans les treize autres [que] les trente-deux parties [du corps] et les dix objets repoussants. Il atteint le quatrième *jhāna* dans ces quinze objets : dans les huit objets *kaṣiṇa*, dans la Demeure Sublime qu'est l'équanimité, dans la respiration, dans l'espace limité, dans les quatre de la sphère immatérielle.¹⁰⁷

343. Les cinq excellentes salles ont l'intérieur
Frais, ombragé, plaisant,
Elles apportent le bonheur du corps et de l'esprit
Aux gens de bien qui [y] pénètrent.

344. Elles sont parfaites, bénéfiques
Grâce au sage compassionné,
Elles ne lèsent pas,
Elles font la protection de l'individu bon qui [y] pénètre.

[343.–344.] Il est dit la strophe « *l'intérieur des cinq excellentes pièces [...]* » en référence aux enseignements du Buddha, de l'Omniscient qui dure une période de cinq-mille ans.

345. Je 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 ku ko ka go
Qui sont les vingt-huit,

¹⁰⁷ Dans les derniers moments de son *parinibbāna* le Buddha atteint successivement les quatre premiers *jhāna*, les quatre *jhāna* immatériels ; puis la même séquence mais de manière régressive ; pour au final atteindre les quatre premiers *jhāna* avant de s'éteindre (cf. D II 156, 4–34). Cette séquence concerne les objets de méditations bases de la concentration dans les quatre premiers *jhāna*.

346. Les deux lettres initiales (*i. e.* na-me) sont l'action,
Les deux lettres finales (*i. e.* da-re)¹⁰⁸,
Les autres syllabes qui sont intermédiaires
Sont les noms des Buddha abrégés par le début.

347. On désigne trois Buddha par *su*,
On désigne les Parfaits Éveillés *ko si a* et *pa* par deux,
Les autres sont désignés autrement.

[345.–347.] *Les deux lettres initiales « na et me » sont l'action, les deux lettres finales « da et re » forment un nombre. Le mot 'da-re' désigne le nombre vingt-huit. Tel est le sens. Les autres syllabes qui sont intermédiaires c'est-à-dire « taṃ, me, etc., ka, go », sont les noms des Buddha abrégés par le début ils doivent être connus.*

Je rends hommage aux vingt-huit Parfaits Éveillés que sont « Taṇhaṅkara, Medhaṅkara, Saraṇaṅkara, Dīpaṅkara, Koṇḍañña, Maṅgala, Sumana, Revata, Sobhita, Anomadassi, Paduma, Nārada, Padumuttara, Sumedha, Sujāta, Piyadassi, Atthadassi, Dhammadassi, Siddhattha, Tissa, Phussa, Vipassi, Sikhi, Vessabhū, Kakusandha, Konāgamana, Kassapa, Gotama ». Tel est le sens.

Parmi les vingt-huit Parfaits Éveillés « *on désigne trois Buddha par su* » signifie qu'ils sont l'abréviation par le début de Sumana, Sumedha, Sujāta, *on désigne les Parfaits Éveillés ko si a et pa par deux* 'ko' et 'si' et 'a' et 'pa' sont les abréviations par le début de Koṇḍañña et Konāgamana, Siddhattha et Sikhi, Anomadassi et Atthadassi, Paduma et Padumuttara, *les autres* les dix-sept Parfaits Éveillés *sont désignés autrement* ils ont chacun des noms abrégés par le début différents.

¹⁰⁸ Pour *da-re* = 28 cf. VSS 288.

348. Les amis, écoutez bien ces questions profondes
Qui sont dans l'Abhidhamma et le Suttanta,
Mais aussi dans le Vinaya Khandhaka et le Parivāra.

349. Celui qui ne connaît ni la vérité sur la souffrance ni la vérité sur le chemin,
Comment la cessation [de la souffrance peut-elle advenir] ?
Le sage inégalé [sait] la vérité sur l'origine [de la souffrance].
Quel est l'individu dont les Buddhas parlent ?

[349.] La question « *celui qui ne connaît ni la vérité sur la souffrance [...]* » est dite en référence à l'individu qui a obtenu le Fruit en un moment de conscience dans le plan de la sphère immatérielle.

350. Celui qui est sans motivation et ne dépend plus de la forme,
Il est sans cause et sans condition,
Celui dont l'objet est inconditionné n'appartient plus à la sphère matérielle.
Quel est l'individu dont les Buddhas parlent ?

[350.] La question « *celui qui est sans motivation et ne [...]* » est dite en référence à l'individu qui, dans le plan de la sphère immatérielle, a porté attention un instant sur la porte de l'esprit lors du processus d'examen du Nibbāna.

351. Dans le monde, il apparaît et ne vit pas longtemps,
Il est celui qui obtient par une conscience,
[Lorsqu'] il est mort, la deuxième conscience est apparue,
Quel est l'individu dont les Buddhas parlent ?

[351.] La question « *dans le monde, il apparaît [...]* » est dite en référence à l'individu qui a obtenu un instant de conscience pour tous les Chemins. En effet,

après avoir été diverses personnes, il devient celui qui atteint le Chemin. A partir de là il obtient différents noms, Celui qui entre dans le courant, etc.

352. Celui qui ne rejette pas la passion ne met pas fin au cycle des renaissances,
Tout comme celui qui ne s'exerce pas ne comprend pas la vérité,
Celui qui détruit les impuretés porte son corps pour la dernière fois.
Quel est l'individu dont les Buddhas parlent ?

[352.] La question « [...] au cycle des renaissances » a été formulée en référence à l'Omniscient, au Bodhisatta etc., l'individu qui est dans sa dernière existence.

353. Certains brahmanes renaissent sans motivation,
Certains qui ont une destinée animale
Obtiennent les Fruits et Chemins.

[353.] *Certains brahmanes renaissent sans motivation* cela a été dit en référence aux individus sans perception. En effet, ils renaissent dans le monde matériel puisqu'il a été dit [au sujet de] de la forme et de la condition :

« toute matière¹⁰⁹ n'est pas la condition, n'est pas [concomittante] à une cause, [...] ».

« *Certains qui ont une destinée animale obtiennent [...]* » est en référence à ceux atteignent le Chemin des Nobles et le Fruit des renonçants, cela doit être connu par cette formule : « En effet, moines, celui qui a une destinée animale il ne peut être un renonçant, il ne peut obtenir l'ordination ». Ici, il dit que « *celui qui a une destinée animale [...]* », même [pour] Sakka le roi des dieux bien qu'il ait obtenu sûrement les Fruits et Chemins.¹¹⁰

¹⁰⁹ Cf. note du traducteur de la *Dhammasaṅgaṇī* sur ce point : « *The special connotation here is that 'form' (i. e. la matière) as such is not the ground or 'root', or psychical associate of any moral or immoral result* » (Rhys Davids, 1900 : 168, note 1).

¹¹⁰ Cf. Sp V 1022, 24–27. *tiracchāna-gato bhikkhave ti ettha nāgo vā hotu supañña-māṇavakādīnaṃ vā aññataro, antamaso sakkam deva-rājānaṃ upādāya yo koci amanussa-jātiyo , sabbo va imasmim atthe*

354. En une occasion, mille yeux accompagnaient le Buddha,
Au retour ils étaient tous révéérés par les dieux, les serpents et les hommes.

[354.] Il est dit « *mille yeux [...]* » en référence aux doubles du Buddha avec le Parfait Éveillé.

En effet, le Bienheureux partit de la cité de Rājagaha vers la cité de Vesāli, où il apaisa les trois calamités grace au discours qu'est le Ratanasutta. Ils revinrent par la rivière qu'est le Gange dans cinq cents navires, après avoir crée un double du Buddha pour la suite de cinq cents moines chacun dans un navire. Cette suite de cinq cents moines, assis chacun dans un navire, fut révéérée par les dieux, les serpents et les hommes.¹¹¹

355. Il est le renonçant qui ne mange ni la face vers le bas, ni la face vers le haut,
Ni la face vers [les quatre] directions ou vers les directions intermédiaires.
Quel mode de vie le purifie ?

[355.] *Le renonçant* celui qui a quitté la vie de maison *ne mange ni la face vers le bas, ni la face vers le haut, ni la face vers les [quatre] directions ou vers les directions intermédiaires. Quel* de quelle manière, *mode vie le purifie* il devient pur, tel un renonçant. Cette question a été formulée au Thera Sāriputta, en référence à celui qui quitte la vie de foyer, celui qui possède un mode de vie pur. En effet, le Thera Sāriputta expliquant ce qu'est mener pour soi-même un mode de vie pur, dit ceci « sœur, je ne mange pas la face vers le bas [...] ».Voici le discours :

A un moment, le Vénérable Sāriputta résidait à Rājagaha dans le parc aux bambous, au mangeoir des écureuils. Alors le matin, après s'être habillé et

tiracchānagato ti veditabbo (« Dans “Moines, celui qui a une destinée animale”, on doit comprendre que “celui qui a une destinée animale” est pour tous les êtres ; quel qu'il soit qui ne naît pas [sous forme] humaine, même comme Sakka le roi des dieux, qu'il soit un Nāga, un Supaṇṇa, un homme, ou autres »).

¹¹¹ Ce passage est un bref résumé de la section introductive du commentaire du *Ratanasutta* (Pj I 157, 13–165, 10). Il répond à la question princeps : *yena vuttaṃ yadā yattha, yasmā cetaṃ imaṃ nayaṃ ; pakāsetvāna etassa, karissāmatthavaṇṇanaṃ* (« *By whom 'twas spoken, when, where, why, Are matters that we next descry, Whereafter, when the time falls due, We comment on the meaning, too* ») (trad. Bhikkhu Ñāṇamoli, 1960 : 172, 8–11). Toutefois, il n'est nullement question d'un « double du Buddha » dans ce commentaire.

avoir pris le bol et la robe, le Vénérable Sāriputta entra dans Rājagaha pour la tournée d'aumône. Après avoir marché sans interruption dans Rājagaha pour la tournée d'aumône, appuyé contre la racine d'un arbre il mangeait la nourriture offerte dans le bol. Là, Sucimukhī la renonçante s'approcha de l'endroit où était le Vénérable Sāriputta. Après s'être approchée du Vénérable Sāriputta, elle dit ceci :

– Renonçant, mais pourquoi manges-tu la face vers le bas ?

– Sœur, je ne mange pas la face vers le bas.

– Mais alors renonçant, manges-tu la face vers le haut ?

– Sœur, je ne mange pas la face vers le haut.

– Mais alors renonçant, manges-tu la face vers les [quatre] directions¹¹² ?

– Sœur, je ne mange pas la face vers les [quatre] directions.

– Mais alors renonçant, manges-tu la face vers les directions intermédiaires ?

– Sœur, je ne mange pas la face vers les directions intermédiaires.

– Renonçant, lorsque j'ai demandé « renonçant, mais pourquoi manges-tu la face vers le bas ? », tu as répondu « sœur, je ne mange pas la face vers le bas », etc., tu as répondu « Sœur, je ne mange pas la face vers les [quatre] directions » ; lorsque j'ai demandé « mais alors, renonçant, manges-tu la face vers le haut ? », tu as répondu « sœur, je ne mange pas la face vers le haut. », etc., « sœur, je ne mange pas la face vers les [quatre] directions », etc., « sœur, je ne mange pas la face vers les directions intermédiaires. »

Renonçant, comment manges-tu donc ?

– Sœur, certains renonçants et brahmanes mènent une vie par de mauvais moyens de subsistance, par l'art mineur qu'est la géomancie¹¹³. Sœur, ces renonçants et brahmanes sont appelés ceux qui mangent la face vers le bas.

¹¹² Cf. Spk II 348, 1–2. *disā-mukho ti catu-disā-mukho. catasso disā olokento ti attho* (« “La face vers les directions” signifie la face vers les quatre directions. Il regarde dans les quatre directions, tel est le sens »).

¹¹³ Cf. DI 9, 7.

Sœur, certains renonçants et brahmanes mènent une vie par de mauvais moyens de subsistance, par l'art mineur qu'est l'astrologie¹¹⁴. Sœur, ces renonçants et brahmanes sont appelés ceux qui mangent la face vers le haut.

Sœur, lorsque certains renonçants et brahmanes mènent une vie par de mauvais moyens de subsistance, en envoyant en faisant passer des messages¹¹⁵, Sœur, ces renonçants et brahmanes sont appelés ceux qui mangent la face vers les [quatre] directions.

Sœur, lorsque certains renonçants et brahmanes mènent un mode de vie d'une mauvaise manière, par l'art mineur qu'est lire les marques du corps¹¹⁶, Sœur, ces renonçants et brahmanes sont appelés ceux qui mangent la face vers les directions intermédiaires.

Sœur, je ne mène ainsi pas ma vie par de mauvais moyens de subsistance, par l'art mineur qu'est la géomancie ; ni ne mène ma vie par de mauvais moyens de subsistance, par l'art mineur qu'est l'astrologie ; ni ne mène ma vie par de mauvais moyens, en envoyant et en faisant passer des messages ; ni ne mène ma vie par de mauvais moyens de subsistance, par l'art mineur qu'est lire les marques du corps. Je quête de la nourriture avec droiture, et après avoir reçu de la nourriture je mange avec droiture.

Ainsi, la renonçante Sucimukhī après être allée sur la route de Rājagaha de croisement en croisement, déclara ceci :

« Les renonçants qui suivent le fils des Sakya mangent une nourriture vertueuse,

Les renonçants qui suivent le fils des Sakya mangent une nourriture irréprochable,

Donnez de la nourriture aux renonçants qui suivent le fils des Sakya ! ».

¹¹⁴ Cf. D I 10, 10-31.

¹¹⁵ Cf. D I 8, 20-25.

¹¹⁶ Cf. D I 9, 7.

Voici l'explication du sens des strophes : ici le Mahāthera Sāriputta a répondu à la question posée Sucimukhi, la femme renonçante, [et] il prononça ces paroles 'je ne mange pas la face vers le bas, ni même la face vers le haut, ni encore je ne mange la face vers [les quatre] directions, ou encore dans les directions intermédiaires'.

« L'individu qui a renoncé à la vie de foyer par confiance en l'excellent Buddha et ses enseignements,
Cultive sa vie par de bons moyens de subsistance pour atteindre la libération/ se libérer de la souffrance,
Ainsi, il ne mange ni la face vers le bas ou la face vers le haut,
Ni il ne mange la face vers les [quatre] directions ou encore vers les directions intermédiaires ».

356. Il ne s'est pas allongé, il ne s'est pas assis,
Il ne s'est pas tenu debout, il n'a pas marché,
Et pourtant il a obtenu le fruit de l'Arahant.
Mes amis, de qui parlez-vous ?

[356.] Il est dit la question « *il ne s'est pas allongé, il ne s'est pas assis [...]* » en référence au Vénérable Thera Ānanda.

357¹¹⁷. Un seul est le père de deux,
Tout comme il est seul la mère de deux,
Une seule est à la fois le père et la mère de deux.
Les amis, dites-moi comment ?

[357.] La question « *un seul est le père de deux, tout comme il est seul la mère de deux [...]* » est dite en référence au Thera Soreyya¹¹⁸.

¹¹⁷ Je remercie Petra Kieffer-Pülz qui a bien voulu relire les strophes 357 à 395.

¹¹⁸ Cet énoncé correspond à certains éléments contenus dans le *Soreyyatthera-vatthu* du commentaire du *Dhammapada* (Dhp-a III 327ff.): le jeune Soreyya fut transformé en femme aussitôt après avoir croisé

La question « *Une seule est à la fois le père et la mère de deux [...] comment ?* » a été formulée en référence à l’hermaphrodite féminine¹¹⁹. En effet, ceci a été dit dans le Vinayavinicchaya :

« L’hermaphrodite féminine
elle-même devient enceinte,
Elle fait tomber enceinte un autre,
C’est pourquoi elle est père et mère. »

358. Le moine qui a l’esprit épris d’une jolie femme,
Qui ne se contrôle pas,
Même s’il a eu des échanges sexuels [avec elle],
N’est pas expulsé. Comment cela ?

[358.] La question « *le moine qui à l’esprit épris d’une jolie femme [...]* » est dite en référence aux échanges sexuels en rêve¹²⁰. En effet, ceci a été dit :

« S’il voit en rêve une femme semblable à une nymphe céleste,
Même s’il a eu un rapport sexuel avec elle, il ne sera pas [expulsé]. »

Mahākaccāna et pensé qu’il pourrait être sa femme. Soreyya avait alors deux enfants, et en eut par la suite deux autres lorsqu’il se remaria en qualité d’épouse.

¹¹⁹ Les hermaphrodites sont clairement différenciés dans le Vinaya selon qu’ils sont féminins (*itthi-ubhatobyañjanaka*) ou masculins (*purisa-ubhatobyañjanaka*). Cf. Sp V 1024, 22–34 : *so duvidho hoti : itthi-ubhatobyañjanako, purisa-ubhatobyañjanako ti. tatha itthi-ubhatobyañjanakassa itthi-nimittam pākaṭam hoti, purisa-nimittam paṭicchannaṃ. purisa-ubhatobyañjanakassa purisanimittam pākaṭam, itthi-nimittam paṭicchannaṃ. itthi-ubhatobyañjanakassa itthīsu purisattam karontassa itthi-nimittam paṭicchannaṃ hoti, purisa-nimittam pākaṭam hoti. purisa-ubhatobyañjanakassa purisānaṃ itthi-bhāvaṃ upagacchantassa purisa-nimittam paṭicchannaṃ hoti, itthi-nimittam pākaṭam hoti. itthi-ubhatobyañjanako sayā ca gabbhaṃ gaṇhāti, parañ ca gaṇhāpeti. purisa-ubhatobyañjanako pana sayam na gaṇhāti, param gaṇhāpeti ti, idam etesaṃ nānākaraṇaṃ.*

¹²⁰ Il se réfère ici au *Bharukacchaka-vatthu* (Vin III 39, 10–15). Ici, un moine de Bharukaccha rêve de rapports sexuels avec son ancienne épouse. Pensant être sujet à une exclusion (*pārājika*) il est disculpé par Upāli.

359. ¹²¹Le moine est à l'extérieur de la maison,

La femme se trouve à l'intérieur,

Il n'y a pourtant pas d'ouverture dans la maison,

Comment [peut-il] y avoir faute du fait de rapports sexuels ?

[359.] La question « *le moine est à l'extérieur de la maison [...]* » est dite en référence au rapprochement charnel du fait d'être recouvert, etc. En effet, ceci a été dit :

« Ayant eu des rapports sexuels, du fait d'être recouvert, etc.,

Avec une femme qui est à l'intérieur d'une *kuṭi* faites d'habits,

Il est expulsé ».

360. Dans un village ou bien dans un lieu sauvage,

Ce qui est chéri par d'autres

Bien qu'il ne [l'] emporte pas par vol,

Comment peut-il être expulsé ?

[360.] La question « *dans un village ou dans un lieu sauvage [...]* » est dite en référence à celui qui est en communauté [avec d'autres moines] par le vol¹²². En effet, ceci a été dit :

¹²¹ La strophe se réfère à Vin V 217, 12–15. *itthi ca abbhantare siyā, bhikkhu ca bahiddhā siyā, chiddaṃ tasmim̃ ghare natthi, methuna-dhamma-paccayā, kathaṃ pārājiko siyā : pañhā...*(« *And should a woman be within, and a monk outside, (as) there was no hole in that house –because of unchastity, How could there be Defeat ? These questions...*») (trad. Horner, 1966 : 352, 15–18).

Le commentaire du Vinaya précise à ce sujet, Sp VII 1392 : *chiddaṃ tasmim̃ ghare natthi ti ayaṃ pañhā dussa-kuṭi-ādāni santhata-peyyālaṃ ca sandhāya vuttā* (« Il n'y a pas de trou dans cette maison cette question a été formulé en relation au *kuṭi* fait d'habits, etc., et la formule qui concerne 'recouvert' »). Le terme *santhata* (recouvert) signifie littéralement « couverture », mais le terme *santhata-peyyāla* fait allusion à des régulations monastiques ou de nombreuses variantes incluant *santhata* sont répétées. Une section des *Pārājika I* (cf. Vin III 30, 38ff) décrit différentes situations de moines ayant des rapports sexuels, et où le moine est mené à une femme : la femme est couverte (*santhata*) et le moine découvert (*a-santhata*), et vice versa.

¹²² Le terme *theyyasamvāsaka* est présent dans le *Mahāvagga* (Vin I 86, 121, 122, etc.) ainsi que dans le *Cullavagga* (Vin II 173). La littérature commentariale, telle que le *Kaṅkhāvitāraṇī*, différencie trois types de *theyya-samvāsaka* (Petra Kieffer-Pülz, communication personnelle) : 1. le voleur des attributs extérieurs d'un moine (*liṅga-tthenaka*), c'est-à-dire le moine qui, de par ses pensées impures, a « volé » les attributs essentiels de la vie monastique en ne respectant pas ses règles élémentaires (respect de l'ancienneté, jour d'observances, etc.). 2. Le voleur de la vie communautaire (*samvāsathenaka*), c'est-à-dire le novice qui se fait passer pour plus ancien qu'il n'est et profite de ce statut dans la vie communautaire (apprécie les vénéralions, participe aux cérémonies, etc.). 3. le voleur des deux (*ubhaya-tthenaka*), qui combine les deux précédents points.

« Celui qui est en communauté [avec d'autres moines] par le vol,
[Est] un voleur de [la vie] en communauté et de l'attribut extérieur [d'un
moine],
[Bien qu'] il ne prenne pas les biens des autres,
Pour cela il est expulsé ».

361. Quatre individus se sont concertés
Pour dérober des biens de valeur¹²³.
Trois sont expulsés,
Un n'est pas expulsé. Comment ?

[361.] *Quatre individus* quatre moines, un maître et ses trois disciples *se sont concertés* ils se sont concertés, ils se sont donnés des ordres les uns les autres *ils ont dérobé* ils ont dérobé *des biens de valeur* [d'une valeur de] six māsāka. *Comment trois d'entre eux sont-ils expulsés? Comment un n'est pas expulsé ?*

Car le maître a tout d'abord pris trois māsāka de ses propres mains, tandis que seulement trois [autres māsāka] ont été pris sur [son] ordre, raison pour laquelle il a commis une grave [offense], non pas une offense qui mène à l'expulsion. Mais les disciples ont chacun pris de leurs propres mains un [māsaka], [et] sur l'ordre d'un autre cinq māsaka, c'est pourquoi ils ont commis une offense qui mène à l'expulsion.¹²⁴

¹²³ Cf. Vin III 53, 4f. *saṃvidhāhāro nāma sambahulā saṃvidahitvā eko bhaṇḍaṃ avaharati, āpatti sabbesaṃ pārājikassa* (« An arranged theft means: a crowd having arranged together (to commit a theft), one steals the goods, all are involved in defeat ») (Trad. Horner, 1949 : 88).

¹²⁴ Les différentes situations et classifications du vol dans le canon et les commentaires sont synthétisées dans « The Law of Theft: Regulations in the Theravāda Vinaya and the Law Commentaries » (Kieffer-Pülz, 2011). Dans les cas de vol, il y a deux facteurs indépendants : 1. ce qui a été volé de ces propres mains (*sahatthika*), et 2. ce qui a été volé en donnant l'ordre à un autre (*āṇattika*). Jusqu'à une valeur de cinq māsaka, le vol n'est pas considéré comme une offense dite *pārājika*. Dans la situation présente, le maître a volé de ses propres mains trois māsaka, ce qui est une offense dite *thullaccaya*, et trois autres en ordonnant le vol à ses trois disciples (un māsaka chacun). En commandant à ces derniers le vol, le maître se rend fautif d'une offense dite *thullaccaya*. Bien qu'il soit en tout responsable du vol de six māsaka, il a ainsi commis uniquement des offenses *thullaccaya*, le vol de ses propres mains (*sahatthika*) et le vol en ordonnant les autres (*āṇattika*) étant traitées séparément.

362. Un individu tue un homme et seulement un homme,
Il ne tue pas de femme.
Comment donc peut-on l'appeler matricide ?

363. Un individu tue une femme et uniquement une femme,
Il ne tue pas d'homme.
Comment donc peut-on l'appeler parricide ?

[362.–363.] La question « [...] *tue un homme et seulement un homme* » est dite en référence au changement de sexe de la mère qui devient un homme.

La question « [...] *qui tue une femme et uniquement une femme* » est dite en référence au changement de sexe du père qui devient une femme.

364. Pour celui qui dit la vérité elle est lourde,
Légère pour celui qui dit un mensonge,
Légère pour celui qui dit la vérité,
Et lourde pour celui qui dit des paroles fausses.

[364.] *Pour celui qui dit pour le moine qui dit la vérité elle est lourde elle est une offense. Car le moine qui dit à une femme déformée et à une hermaphrodite, « tu es une femme déformée », « tu es une hermaphrodite », en commettant [une offense] [dite] Saṅghādisesa à cause du discours obscène en disant la vérité, il commet une offense lourde.*¹²⁵

¹²⁵ Cf. Vin III 129, 24–26 (*Saṅghādisesa*). *akkosati nāma animittāsi nimittamattāsi alohitāsi dhuvalohitāsi dhuvacolāsi paggaharantī 'si sikharaṇī 'si itthipaṇḍakāsi vepuristikāsi sambhinnāsi ubhatovyañjanāsī ti* (« *He abuses means: he says, « you are without sexual characteristics, you are defective in sex, you are bloodless, your blood is stagnant, you are always dressed, you are dripping, you are a deformed woman, you are a female eunuch, you are a man-like woman, your sexuality is indistinct, you are an hermaphrodite* ») (Trad. Horner, 1949 : 217).

*Légère – l’offense - pour celui qui dit un mensonge. Car en mentant délibérément il commet une offense légère d’expiation*¹²⁶.

*Légère – l’offense - pour celui qui dit la vérité. Car pour [un moine] disant la vérité sur un avis vrai (bhūtārocana) il y a l’offense légère appelée Pācittiya.*¹²⁷

*Et lourde – l’offense - pour celui qui dit pour celui qui exprime des paroles fausses. Car pour [un moine] disant des paroles fausses sur un avis non vrai il y a l’offense lourde appelée Pārājika.*¹²⁸

365. Celui qui est en colère est méprisable,
Celui qui est en colère est louable.
Mais quelle est donc la règle
Par laquelle celui qui est en colère est louable ?

366. Celui qui est satisfait est louable,
Celui qui est satisfait est méprisable.
Mais quelle est donc la règle
Par laquelle celui qui est satisfait est méprisable ?

[365.–366.] Il est dit « [...] par laquelle celui qui est en colère est louable ? » en référence à l’observance de celui qui adhère à d’autres sectes.

Car celui qui adhère à une autre secte [tout en] aspirant à l’ordination mineure dans le Sāsana est en colère et méprisable lorsqu’il fait l’éloge des trois objets¹²⁹ ; [s’] il est

¹²⁶ Cf. Vin IV 2, 14. Le *Pācittiya* I se réfère à cette situation, Hatthaka trompant et mentant délibérément à ses contradicteurs ayant d’autres vues. Le cas se conclut par cette sentence émise par le Buddha : *sampajānamusāvāde pācittiyā ti* (« En mentant délibérément, il y a une offense d’expiation. »)

¹²⁷ Cf. Vin IV 23, 13ff. Le *Pācittiya* VIII se réfère à cette situation, il concerne l’annonce faite par un moine à un laïc de réalisations exceptionnelles, tel que l’accomplissement des *jhāna*. Si cette réalisation a été expérimentée, ou qu’il pense que c’est le cas, il commet une offense dite *Pācittiya*. Le cas se conclut par cette sentence émise par le Buddha : *yo pana bhikkhu an-upasampannassa uttari-manussa-dhammaṃ ārocceyya, bhūtasmiṃ pācittiyā ti* (« Le moine qui parle de la condition d’un homme supérieur à quelqu’un qui n’est pas ordonné, il est dans la situation d’une [offense] *Pācittiya* »).

¹²⁸ Cf. Vin III 87ff. Le *Pārājika* IV se réfère à la même situation que précédemment, cependant le moine n’a pas expérimenté ou réalisé ces états exceptionnels.

¹²⁹ I. B. Horner fait l’hypothèse que les trois *vatthu* sont (Horner, 1986 : 356) : 1. recevoir de la nourriture dans ses mains propres (Vin I, 90, III, 245) ; 2. dans une gourde (Vin II, 114) ; et 3. dans une cruche (Vin II, 115). Petra Kieffer-Pülz nous fait savoir qu’ils seraient plutôt les Buddha, Dhamma, et Saṅgha sur la base de Sp V

en colère lorsqu'il fait l'éloge de ceux qui adhèrent à d'autres sectes, il est louable, il peut être ordonné. Telle est l'intention.

« Par laquelle celui qui est satisfait est méprisable » cette [déclaration] a aussi été formulée en référence seulement à celui qui adhère à d'autres sectes. Car celui qui suivant l'observance est satisfait lorsqu'il fait l'éloge des trois objets, est louable. S'il est satisfait lorsqu'il fait l'éloge de ceux qui adhèrent à d'autres sectes, il est méprisable, il ne doit pas être ordonné. Telle est l'intention.

367. Il y a une offense lorsqu'on coupe,
Il n'y a pas d'offense lorsqu'on ne coupe pas.
Comment peut-il y avoir une offense lorsqu'on ne coupe pas,
Et offense lorsqu'on coupe ?

[367.] Ici, « *il y a une offense lorsqu'on coupe, il n'y a pas d'offense lorsqu'on ne coupe pas* ».

Il y a expulsion pour celui qui coupe un grand arbre de la forêt avec l'intention de voler,¹³⁰ il y a expiation pour celui qui coupe herbes et lianes,¹³¹ il y a une grave offense pour celui qui coupe l'organe masculin¹³².

Ainsi, il y a offense lorsqu'on coupe, et il n'y a donc pas d'offense pour celui qui ne coupe pas. Ici, « *il y a offense lorsqu'on ne coupe pas, il n'y a pas d'offense lorsqu'on coupe* »

1394, 13–16 : *kuddho ārādhako hotī ti gāthā tīthiya-vattaṃ sandhāya vuttā. tīthiyo hi vattaṃ pūrayamāno tīthiyānaṃ vaṇṇe bhaññamāne kuddho ārādhako hoti, vatthu-ttayassa vaṇṇe bhaññamāne kuddho gārayho hotī ti...* (« The stanza **an angry man is pleasing** is said with respect to the observance of the members of other sects. For an adherent of another sect, in fulfilling the observance [of this other sect], who, while speaking the praise of the adherents of another sect, [becomes] angry, is pleasing ; [when] he [becomes] angry while speaking the praise of the three objects [of praise, namely the Buddha, the Dhamma, and the Saṅgha] he is contemptible... ») (Trad. Petra Kieffer-Pütz, communication personnelle).

¹³⁰ Cf. Vin III, 51, 25–28 (*Pārājika* II). ... *tasmiṃ pahāre āgate, āpatti pārājikassa.*

¹³¹ Cf. Vin IV 34ff (*Pācittiya* XI). Si un moine endommage intentionnellement ou fait endommager un végétal en phase de croissance ou ayant fini sa croissance, il commet une offense dite *Pācittiya*. Le cas se conclut par cette sentence émise par le Buddha (Vin IV 34, 33) : *bhūtagāmapātabyatāya, pācittiyaṃ* (« Pour la destruction des végétaux en croissance, il y a une offense d'expiation. »).

¹³² Cf. Vin II 110, 22–26. *tena kho pana samayena aññataro bhikkhu anabhiratiyā piḷīto añgajātaṃ chindi [...] yo chindeyya, āpatti thullaccayassā ti* (« En une occasion, un moine tourmenté par l'insatisfaction, coupa son organe mâle [...] Pour celui qui [le] coupe, il y a une grave offense »).

il y a une offense de méfait pour celui qui ne coupe pas les cheveux longs, les ongles longues, mais pour celui qui [les] coupe il n'y a pas d'offense.¹³³ Telle est l'intention.

368. Il y a une offense si on couvre,
Il n'y a pas d'offense si on ne couvre pas.
Comment peut-il y avoir une offense si on ne couvre pas,
Et pas d'offense si on couvre ?

[368.] Ici, « *il y a une offense si on couvre, il n'y a pas d'offense si on ne couvre pas* » s'il couvre sa propre offense, s'il ne révèle pas celle d'un autre, un moine commet une autre offense. Ou même s'il couvre l'offense d'autres il commet une offense. Ainsi, s'il ne couvre pas il n'y a pas d'offense pour lui. Telle est l'intention.

Ici, « *comment peut-il y avoir une offense si on ne couvre pas, et pas d'offense si on couvre* » si on n'a pas couvert la salle de bains, l'eau et les vêtements avec les objets servant à les couvrir, il y a une offense lorsqu'on effectue des préparatifs, etc. « Il n'y a pas d'offense pour celui qui couvre, et il n'y a pas d'offense pour celui qui couvre une maison, etc. ». Telle est l'intention.

En effet, ceci a été dit par le Bienheureux :

« Moines, j'autorise trois [types] de couvertures,
La couverture pour la salle de bain, la couverture pour l'eau,
La couverture qui consiste en vêtements ».

Il est dit dans le commentaire :

« Ici, 'les trois [types] de couvertures' sont : une couverture pour la salle de bain et une couverture pour l'eau sont autorisées pour accomplir des préparatifs, [mais] elles ne sont pas autorisées pour le reste, les hommages,

¹³³ Couper les cheveux et les ongles (*kesa-cchedana*, *nakha-cchedana*) est autorisé aux moines à Vin II 280, 1, *nakha-cchedana* également est prescrit également à Vin II 133, 27. Les ongles longs ne sont pas tolérés et induisent une offense dite *dukkata* (cf. Vin II 133, 22ff), tout comme les cheveux longs (*dīgha-kesā*) et les poils du nez long (*nāsika-lomaṃ*) (cf. Vin II 134, 29ff).

etc. La couverture par les vêtements est autorisée pour toutes les activités ».

369. Une jeune femme qui n'est pas mariée soutient trois individus,
Ils ne sont pourtant pas ses fils,
Qui est-elle? Qui sont-ils ? Mes amis répondez !

370. Une femme-terre porte trois individus
Qui sont une femme, un homme, un eunuque,
Ils ne sont pourtant pas ses enfants,
Ils dépendent effectivement toujours d'elle.

[369.–370] *Une* une femme *femme-terre* elle est la terre *porte trois individus qui sont une femme, un homme, un eunuque* c'est-à-dire féminin, masculin, neutre¹³⁴. *Ils* les trois individus *ne sont pourtant pas ses enfants* - [les enfants] de la femme-terre. Ces trois individus *dépendent effectivement toujours d'elle* ils dépendent de la femme-terre - qui est la terre.

371. Si un idiot tue une femme qui n'est pas [sa] mère,
Tue un homme qui n'est pas [son] père,
Tue quelqu'un qui n'est pas noble,
Pour cela, obtient-il une [rétribution] immédiate ?

[371.] *Si un idiot* l'individu qui est particulièrement stupide *tue* (hāneyya) *une femme qui n'est pas [sa] mère, tue un homme qui n'est pas [son] père, tue* (haneyya)

¹³⁴ Ces termes (*itthi, purisa, napumsaka*) sont généralement utilisés dans des textes grammaticaux, dictionnaires, et textes de rhétoriques, davantage que dans des développements sur le Vinaya.

quelqu'un qui n'est pas noble - homme ou femme - pour cela le fait de tuer obtient-il [une rétribution] immédiate l'acte [qui détermine] immédiatement [sa destinée]¹³⁵.

Cela a été formulé en référence au père qui par changement de sexe est devenu femme, [et] à la mère qui par changement de sexe est devenu homme.

372. S'il tue une femme qui est [sa] mère,
Tue un homme qui est [son] père,
Ayant tué père et mère,
Pour cela, n'obtient-il pas une [rétribution] immédiate ?

[372.] Il est dit « *s'il tue une femme qui est [sa] mère, etc., n'obtient-il pas de [rétribution] immédiate ?* » en référence à une mère ou un père qui est devenu animal.¹³⁶

373. Un [individu] en déposant une épée l'a perdue dans un bosquet,
Celle-ci perfora son père,
L'individu mourut sur-le-champ.
[Pourquoi] ne reçoit-il pas le *kamma* avec [rétribution] immédiate ?
[Car] il n'a pas mûri à l'esprit.

[373.] *Un individu en déposant une épée (sattim) dans un bosquet, l'a perdue l'épée, celle-ci l'épée son appartenant à cet individu perfora son père allongé dans un bosquet, Le père (janaka) mourut sur-le-champ sur le moment. Pourquoi cet individu ne reçut-il pas le kamma avec [rétribution] immédiate? En raison de l'absence de l'intention de tuer. Telle est l'intention.*

¹³⁵ Cf. le *Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, § *ānantarika-kamma*. Il explique que ces actes se réfèrent à « *the 5 heinous 'actions with immediate destiny' are: parricide, matricide, killing an Arahāt (Saint), wounding a Buddha, creating a schism in the monks' Order* ».

¹³⁶ Cf. Sp VII 1393, 5-6. *na tenānantaram phuse ti ayam pañhā miga-siṅga-tāpasa-sīha-kumārādīnaṃ viya tiracchāna-mātā-pitaro* (« La question "n'obtient-il pas de [rétribution] immédiate" signifie que la mère et le père qui sont des animaux sont comme le petit de l'antilope avec l'ermite, le lion avec le prince »).

374. Après avoir dormi dans un lieu sombre,
Une chèvre partit de l'endroit,
Il tua un individu qui s'était allongé à cet endroit,
Doit-il être exclu?

[374.] Ici, « *une chèvre... tua [...] doit-il être exclu* » un moine remarque une chèvre allongée dans un endroit et se dit: « La nuit venue, j'irai tuer ». Puis la chèvre partit ailleurs. Un homme après avoir revêtu la robe jaune pâle, s'allongea à l'endroit où s'était couchée la chèvre. Pendant la nuit, le moine vint se disant: « Je vais tuer la chèvre ». A cet endroit, il tua l'individu allongé. L'homme qui tue avec intention, qui se dit sur le moment « je vais tuer ceci » commet une offense qui mérite l'expulsion.

En effet, il faut montrer que l'intention première par la pensée n'est pas le critère puisqu'il n'y a pas eu accomplissement du but ; mais que le critère est la pensée de tuer et son objet, la faculté vitale.

375. [L'individu] qui a tué avec la conscience d'un voleur
[Son] géniteur allé dans un endroit ombragé,
[Pourquoi] ne supporte-t-il pas le *kamma*
Après qu'il ait mûri avec [rétribution] immédiate ?

[375.] Ici, « [...] *avec la conscience d'un voleur [son] géniteur* ». Ici aussi, la méthode est la même.

376. Une femme a l'apparence d'un chien,
[Un moine] l'a tuée avec intention,
Si elle meurt avec l'apparence humaine,
[Le moine] sera expulsé.

[376.] *Une femme a l'apparence d'un chien elle se promène avec l'aspect d'un chien, un moine l'a tuée avec intention, si elle meurt avec l'apparence humaine, le moine est expulsé. Telle est la construction.*¹³⁷

377. Un moine est parti dans le but de tuer.

Après avoir brandi une arme devant celui qui était allé là

[Un autre] moine dit: « Ne t'approche pas ! »,

Et à ces mots le tua.

Si le moine n'avait pas l'intention de tuer, il n'est pas expulsé.

[377.] *Un moine voleur est parti dans le but de tuer. Après avoir brandi le couteau, [un autre] moine dit « ne t'approche pas ! » à celui qui était allé là. N'ayant pas contrôlé celui qui s'approchait il le voleur tua. Celui-ci mourut. Si le moine n'avait pas l'intention de tuer - il a frappé seulement dans le but de se protéger - il le moine n'est pas expulsé. Il aurait été expulsé s'il avait tué avec intention. Telle est l'intention.*

378. On a commis une offense dans le village, pas dans la forêt,

Dans la forêt mais pas dans le village,

Aussi bien dans le village que dans la forêt,

On a commis une offense dans aucun des deux.

[378.] Concernant la tétrade 'village', les prescriptions dans la [section appelée] Sekhiya en lien avec [les règles] concernant « entre les maisons (*i. e.* le village) », [c'est] *on a commis une offense dans le village, pas dans la forêt*¹³⁸.

La nonne qui est dans la forêt, attendant que l'aube se lève, commet une offense dans la forêt, pas dans le village.¹³⁹ Celui qui profère des mensonges, etc., commet une

¹³⁷ Selon l'apparence de la personne défunte, différentes opinions existent concernant ce qui arrive au meurtrier. Si le mourrant est un être humain, c'est une offense *Pārājika*, s'il est un animal c'est une offense dite *Pācittiya* (communication personnelle de Petra Kieffer-Pülz).

¹³⁸ Cf. Vin IV 186–189 qui concerne les *Sekhiya* 3à 26. Dans chacune de ces règles, le mot *antara-ghara* apparaît.

offense aussi bien dans le village que dans la forêt, [On a commis une offense dans aucun des deux] ce qui n'est pas partagé¹⁴⁰ [avec le village ou la forêt] n'existe nulle part.

379. On a commis une offense à l'intérieur de la limite,
Non pas à l'extérieur de la limite,
On a commis une offense à l'extérieur de la limite,
Non pas à l'intérieur de la limite.

380. Celui qui est irrespectueux commet une offense
A l'intérieur et à l'extérieur des limites,
On a commis une offense
Ni à l'intérieur ni à l'extérieur des limites.

[379.–380.] Dans la tétrade qui débute par 'à l'intérieur des limites' le visiteur qui, n'ayant pas observé les usages propres à celui qui est un visiteur, entre dans le Vihāra avec ombrelle et sandales commet une offense quand il pénètre simplement la limite des environs. Il commet une offense à l'intérieur de la limite et non à l'extérieur de la limite.

Celui qui part sans avoir accompli les usages propres à celui qui part, comme ranger les ustensiles en bois, etc., commet une offense juste quand il traverse la limite des environs. Il commet effectivement une offense à l'extérieur de la limite, pas à l'intérieur de la limite.

Celui qui profère des mensonges commet une offense aussi bien à l'intérieur des limites qu'à l'extérieur des limites.

[On a commis une offense ni à l'intérieur ni à l'extérieur des limites] ce qui est n'est pas partagé [avec l'intérieur ou l'extérieur des limites] n'existe nulle part.

¹³⁹ Les nonnes ne sont pas autorisées à séjourner dans la forêt. En cas d'infraction à la règle, telle que rester dans la forêt au moment de lever du jour, elles commettent une offense dite *dukkata* (cf. Vin II 278, 13–16).

¹⁴⁰ *asādharaṇa* se réfère normalement aux règles propres aux *bhikkhu* ou aux *bhikkhunī*, par opposition aux règles communes aux deux (*sādharaṇa*). Ici, *asādharaṇa* semble renvoyer à *gāma* et *arañña*.

381. Il a commis une lourde offense seulement en prenant,
Mais une légère offense en exécutant,
Il a commis une offense légère seulement en prenant,
Mais une lourde offense en exécutant.

382. En prenant ainsi qu'en exécutant il a commis une lourde offense,
En prenant ainsi qu'en exécutant il a commis une offense légère.

[381.–382.] Concernant la tétrade 'en prenant', celui qui prend un *pāda* ou plus d'un *pāda* avec ses propres mains, commet une lourde offense¹⁴¹. En incitant un autre par l'ordre « prends moins d'un *pāda* ! », il (*i. e.* le mandataire) commet une offense légère. En prenant moins d'un *pāda* de sa propre main il commet une offense légère. En incitant un autre par l'ordre « prends un *pāda* ou plus d'un *pāda* ! », il (*i. e.* le mandataire) commet une faute grave.¹⁴²

Les deux *pāda* restants doivent être compris selon ce qui a été dit précédemment.

383. Ayant commis une offense par l'action
Il s'en est extrait¹⁴³ par l'inaction,
Ayant commis une offense par l'inaction,
Il s'en est extrait par l'action.

¹⁴¹ Cf. Vin I 96, 30–34. *upasampanna bhikkhunā adinnaṃ theyya-saṃkhātaṃ na ādāttaṃ antamaso tiṇasalākaṃ upādāya. yo bhikkhu pādaṃ vā pādārahaṃ vā atireka-pādaṃ vā adinnaṃ theyya-saṃkhātaṃ ādiyati, assamaṇo hoti a-sakya-puttiyo* (« Lorsqu'un moine est ordonné il ne doit pas prendre ce qui n'a pas été donné d'une manière que l'on considère comme le vol, même si c'est seulement une motte d'herbe. Quel que soit le moine qui prend un *pāda* ou de la valeur d'un *pāda* ou plus d'un *pāda* ce qui n'a pas été donné d'une manière que l'on considère comme le vol, il n'est plus un renonçant, un fils de Sakya. »).

¹⁴² Cf. Vin III 53,19–54,13 (*Pārājika* II) qui décrit les diverses situations dans lesquelles un moine enjoint un autre moine de voler.

¹⁴³ Une des traductions possibles est « réhabiliter », toutefois cela implique qu'une procédure ait eu lieu et ait mené à une sanction. Ce n'est pas toujours le cas dans les strophes qui suivent, *vuttthāti* et ses dérivés étant ici entendus dans une acception plus large traduite comme « s'en extraire ».

384. Ayant commis une offense seulement par l'action,
Il s'en est extrait seulement par l'action,
Ayant commis une offense seulement par l'inaction,
Il s'en est extrait seulement par l'inaction.

[383.–384.] Concernant la tétrade de l'action, s'il n'abandonne pas son opinion fautive il commet une offense par une action. [La] confessant il s'en extrait par l'inaction.

Il commet une offense telle que l'émission de sperme par l'inaction. Il s'en extrait par une action comme une période de probation, etc.¹⁴⁴

Il commet une offense [telle que] l'admonition par l'action¹⁴⁵. Il s'en extrait par l'action.

Il commet chacune [des offenses qui restent] tel que le mensonge, par l'inaction. [La confessant] il s'en extrait par l'inaction.

385. Ayant commis une offense en présence de,
Il s'en extrait en l'absence de,
Ayant commis une offense en l'absence de,
Il s'en extrait alors en présence de.

386. Et ayant commis une offense en présence de,
Il s'en extrait aussi en présence de,
Ayant commis une offense en l'absence de,
Il s'en extrait aussi en l'absence de.

¹⁴⁴ Cf. V III 110ff (*Saṅghādisesa* I). Le moine qui émet volontairement du sperme entraîne par cet acte la réunion du Saṅgha (*Saṅghādisesa*). Toutefois, certaines situations d'émission du fluide sont une exception, par exemple lorsque le moine dort, soigne son sexe, etc.

¹⁴⁵ Cf. Vin III 171ff (*Saṅghādisesa* X). Lorsque le moine tente de casser l'harmonie qui existe entre les divers membres de la communauté monastique, après trois admonitions spécifiques sans modification de l'attitude du moine concerné, la réunion du Saṅgha est convenue. Il y a diverses manières de tenter de diviser la communauté, par exemple affirmer que 'ce qui n'est pas le Dhamma est le Dhamma', 'ce qui est le Dhamma n'est pas le Dhamma', 'une faute qui a été commise n'a pas été commise', etc.

[385.–386.] Concernant la tétrade qui commence par ‘en présence de’, s’il n’abandonne pas ses opinions fausses, il commet [alors] une offense en présence du Saṅgha. Mais lorsqu’au moment de s’en extraire, il n’y a aucun acte [monastique] à effectuer par le Saṅgha, il s’en extrait en l’absence de.

Il commet une offense telle que l’émission de sperme en l’absence de, il s’en extrait en présence du Saṅgha.

Il commet une offense [telle que] l’admonition en présence du Saṅgha, il s’en extrait aussi en présence de.

Il commet chacune [des offenses qui restent] tel que le mensonge en l’absence de, il s’en extrait aussi en l’absence de. [La confessant] s’en extrait en l’absence de.

387. Celui qui a commis une offense non-intentionnellement

S’en extrait intentionnellement,

Celui qui intentionnellement a commis une offense,

S’en extrait sans intention.

388. Et celui qui a commis une offense non-intentionnellement,

S’en extrait non-intentionnellement,

Et celui qui a commis une offense intentionnellement,

S’en extrait intentionnellement.

[387.–388.] Concernant la tétrade qui commence par ‘celui qui intentionnellement’, celui qui sans intention commet une offense dite non-intentionnellement s’en extrait intentionnellement en [la] confessant ultérieurement.

Celui qui commet une offense intentionnellement, une offense dite avec intention, s’en extrait, juste en s’allongeant à l’endroit où se tient la procédure de ‘recouvrement d’herbe’¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Cette procédure est une parmi sept autres qui permet de régler les conflits (*adhikaraṇa-samatha*). Elle est appliquée dans des situations où les deux parties acceptent avoir outrepassé les limites durant la dispute, situation pouvant mener à un schisme au sein de la communauté. Ainsi, les deux parties font une confession globale, et stoppent la querelle.

Les deux *pāda* restants doivent être compris en fonction de ce qui a été dit.

389. Ayant commis une offense endormi,
Il s'en extrait effectivement éveillé,
Ayant commis une offense éveillé,
Il s'en extrait endormi.

390. Et ayant commis une offense endormi,
Il s'en extrait aussi endormi,
Ayant commis une offense éveillé,
Il s'en extrait aussi éveillé.

[389.–390.] Concernant la tétrade qui commence par 'endormi', celui qui est endormi, s'il n'est pas couvert avec une couverture à lui au cas où son corps touche un lit appartenant à la communauté, commet l'offense qui doit être commise en vertu du « dénombrement des poils » et l'offense « du lieu à dormir commun ». ¹⁴⁷ Mais après s'être éveillé et ayant compris la nature de l'offense, en [la] confessant il s'en extrait éveillé.

Mais ayant commis une offense alors qu'il est en état de veille, dormant à l'endroit [où est appliquée] la procédure 'par le recouvrement d'herbe', il commet une offense étant éveillé, il s'en extrait endormi.

Les deux *pāda* restant doivent être compris en fonction de ce qui a été dit.

¹⁴⁷ Un moine ne peut s'allonger sur un lit appartenant à la communauté que s'il l'a recouvert lui-même auparavant. Si son corps touche directement le lit, il commet alors une offense. La qualité de l'offense est fonction du nombre de poils, comme mentionné à Sp 537, 30–538, 1: *saṅghikamañ ce pana apaccattharivā nipanno lomāni gaṇetvā kāretabbo ti vuttaṃ [...]* (« *But if one lies down on the bed of the Saṅgha without having covered it, he is to be dealt with having counted the hairs [which are on the bed, from his touch] [...]* ») (Trad. Petra Kieffer-Pülz, communication personnelle).

391. Ayant commis une offense par le corps,
Il s'en extrait alors par la parole,
Ayant commis une offense par la parole,
Il s'en extrait alors par le corps.

392. Et ayant commis une offense seulement par le corps,
Il s'en extrait aussi par le corps,
Et ayant commis une offense seulement par la parole,
Il s'en extrait aussi par la parole.

[391.–392.] Concernant la tétrade qui commence par 'le corps', celui qui a commis une offense par la porte qu'est le corps, et [la] confessant ultérieurement, ayant commis une offense par le corps il s'en extrait par la parole.

Celui qui a commis une offense par la porte qu'est la parole, s'en extrayant où se tient la procédure 'par le recouvrement d'herbe', ayant commis une offense par la parole il s'en extrait par le corps.

Celui qui a commis une offense par la porte qu'est le corps, s'en extrayant où se tient la procédure du 'recouvrement par l'herbe', ayant commis une offense par le corps il s'en extrait par le corps.

Celui qui a commis une offense par la porte qu'est la parole, et [la] reconnaissant ultérieurement, ayant commis une offense par la parole il s'en extrait par la parole.

393. Ayant commis une offense par sa propre parole,
Il s'en extrait par la parole d'un autre,
Ayant commis une offense par la parole d'un autre,
Il s'en extrait par sa propre parole.

394. Ayant commis une offense par sa propre parole,
Il s'en extrait par sa propre parole,
Ayant commis une offense par la parole d'un autre,
Il s'en extrait par la parole d'un autre.

[393.–394.] Concernant la tétrade qui commence par 'sa propre parole', celui qui a commis une offense du genre [réciter] le Dhamma mot à mot¹⁴⁸ etc., par la porte qu'est la parole, après s'être rendu où se tient la procédure du 'recouvrement par l'herbe', il s'en extrait par la *kammavācā* d'un autre. Ayant commis une offense par sa propre parole, il s'en extrait 'par la parole d'un autre'.

En n'abandonnant pas ses vues fausses, il a commis une offense par la *kammavācā* d'un autre. [La] confessant en présence d'un individu, ayant commis une offense par la parole d'un autre, il s'en extrait sûrement par ses propres paroles. Ayant commis une offense telle que [la récitation] du Dhamma mot à mot par la porte qu'est la parole, [l'] ayant confessée, il s'en extrait ; ayant commis une offense par sa propre parole, il s'en extrait nommément par sa propre parole.

Ayant commis une offense Saṅghādisesa au bout de la troisième fois¹⁴⁹ par la *kammavācā* d'un autre, s'en extrayant par une période de probation ou la *kammavācā*, etc. d'un autre, ayant commis une offense par la parole d'un autre il s'en extrait par la parole d'un autre.

395. Il pleut beaucoup sur ce qui est couvert,
Il ne pleut pas beaucoup sur ce qui est découvert,
C'est pourquoi découvrez donc ce qui est couvert !
Ainsi il ne pleuvra plus.

¹⁴⁸ Cf. Vin IV 14, 29–30 (*Pācittiya* IV). *yo pana bhikkhu anupasampannaṃ padaso dhammaṃ vāceyya, pācittiyaṃ* (« Quel que soit le moine qui dit le Dhamma ligne par ligne à quelqu'un qui n'est pas ordonné, il y a une offense dite *Pācittiya* »).

¹⁴⁹ *yāvataṭṭhaka* est le nom des quatre dernières offenses dites *Saṅghādisesa*, car avant d'être sanctionnés les individus fautifs sont prévenus trois fois.

[395.] Concernant « *il pleut beaucoup sur ce qui est couvert* » il pleut, premièrement, beaucoup sur la maison qui n'est pas couverte par du foin, etc. Mais il pleut également beaucoup sur la maison considérée comme une offense couverte. Car en cachant une première offense, il commet une autre nouvelle offense.

« *Il ne pleut pas beaucoup sur ce qui est découvert* » signifie, premièrement, qu'il ne pleut pas sur une maison qui n'est pas découverte, qui est parfaitement recouverte. Tout comme il ne pleut pas sur la maison considérée comme une offense découverte. Car en dévoilant une première offense, après avoir confessé [une offense qui est] liée à une confession et ayant été réhabilité, il s'établit dans une purification complète. Se maîtrisant dans le futur il ne commettra plus aucune autre offense.

« *C'est pourquoi découvrez donc ce qui est couvert* » : en confessant [une offense qui est] liée à une confession et en s'extrayant de l'offense qui est liée au fait de s'extraire de l'offense 'découvrez ce qui est couvert'.

« *Ainsi il ne pleuvra plus* » signifie qu'ainsi il ne pleuvra pas sur ce qui est découvert. Tel est le sens.

396. Le Vinaya est le meilleur parmi les rois,
L'Abhidhamma est le conseiller,
Le Suttanta est le ministre,
On voit les trois dans le Sāsana.

[396.] Ici, il est dit « *le Vinaya est le meilleur parmi les rois* » pour exposer l'essence du Tipitāka.

397. Le Vinaya est profond par essence,
L'Abhidhamma par nature,
Le Suttanta est profond par le sens,
Ces trois sont très profonds.

398. Aussi petit qu'il soit, un lièvre trouvera appui
Dans le vaste océan,
Mais personne ne s'établira dans les quatre [savoirs] profonds,
Dans l'océan du Piṭaka triple.

[398.] « *Personne dans les quatre profonds* » c'est-à-dire *personne* un individu *dans les quatre [savoirs] profonds* les [savoirs] profonds que sont les quatre appelés sens, Loi, enseignement, pénétration, *ne s'établira pas* il ne trouvera pas de support *dans l'océan du Piṭaka triple* dans le vaste océan appelé Piṭaka.

399. « *pā pā ma cu pa* »: la corbeille qu'est le Vinaya a cinq parties,
Leurs gloses sont appelées successivement *pa-du-ta-ca-pa-Samanta*.

[399.] Après avoir exposé la nature propre au Tipiṭaka il est dit « *pā pā [...]* ».

La corbeille qu'est le Vinaya a cinq parties : le Pārajikakaṇḍa *pā*, le Pācittiya *pā*, le Mahāvagga *ma*, le Cuḷavagga *cu*, et le Parivāra *pa*. *Leurs* de la corbeille qu'est le Vinaya à cinq parties *les gloses* commentaires *sont appelées successivement* l'une après l'autre *pa-du-ta-ca-pa-Samanta* les première (*paṭhama*), deuxième (*duṭṭiya*), troisième (*tatiya*), quatrième (*catuttha*), cinquième (*pañcama*) sections de la *Samantapāsādikā*.

400. « *saṃ vi dhā pu ka ya pa* »: l'Abhidhamma a sept parties,
Pour deux [d'entre elles] « *a* » et « *saṃ* » sont les gloses,
Les cinq [autres] portent le même nom.

[400.] *L'Abhidhamma a sept parties* qui sont : l'œuvre appelée Saṅgaṇi *sa*, le Vibhaṅga *vi*, la Puggalapaññatti *pu*, le Kathāvatthu *ka*, le Yamaka *ya*, le Paṭṭhāna *pa*. *Pour deux [d'entre elles]* pour les œuvres appelées Saṅgini et Vibhaṅga « *a* » et « *saṃ* » *sont les gloses* ; elles doivent être connues comme étant l'Atṭhasālini et la

Sammohavinodani. *Les cinq* les autres œuvres les gloses *portent le même nom* : elles doivent être connues chacune avec le même nom.

401. Par ailleurs, l'ensemble restant est connu comme la corbeille du Suttanta, Ainsi, la parole de Buddha est connue par les différentes corbeilles.

[401.] *Par ailleurs* en plus des deux que sont les corbeilles du Vinaya et de l'Abhidhamma, *l'ensemble restant* qui est également la parole du Buddha *est connu* doit être connu *comme la corbeille du Suttanta*.

402. « *dī ma saṃ aṃ khu* » sont les cinq Nikāya connus des sages, « *su pa sā ma pa* » sont les cinq gloses successives de [ces] divisions.

[402.] *Les cinq Nikāya connus des sages* sont : le Dīgha-nikāya *dī*, le Majjhima-nikāya *ma*, le Saṃyutta-nikāya *saṃ*, l'Aṃguttara-nikāya *aṃ*, le Khuddaka-nikāya *khu*. Les cinq gloses *successives de ceux-ci* – les cinq Nikāya – sont connues comme : la Sumaṅgalavilāsinī *su*, le Papañcasūdanī *pa*, la Sāratthappakāsinī *sā*, la Manorathapūraṇī *ma*, la Paramatthajotikā *pa*.

403. « *sī ma pa* » : le Nikāya appelé Dīgha a trois sections, Le Nikāya connu comme le Majjhima a trois sections : « *mū ma u* ».

[403.] *Le Nikāya appelé Dīgha a trois sections* : le Sīlakkhandha-vagga *sī*, le Mahāvagga *ma*, le Pāṭṭhiya-vaggo *pā*.

Le Nikāya connu comme le Majjhima a trois sections : le Mūllapaṇṇāsaka *mū*, le Majjhimapāṇṇāsaka *ma*, l'Uparipaṇṇāsaka *u*.

404. « *sa ni kha sa mi* » : le nommé Saṃyutta a trois sections,
« *e du ti ca pa cha sa a na da e* »: l'Āṅguttara en a onze..

[404.] Le Nikāya nommé *Saṃyutta a cinq sections* : les sections des vers (*Sagāthā*) *sa*, de la causalité (*Nidāna*) *ni*, des agrégats (*Khandha*) *kha*, sur la sphère sensorielle (*Saḷāyatana*) *sa*, la grande section (*Mahā-vagga*) *ma*.

Les onze les onze sections de *L'Āṅguttara a onze parties* - *pī-yo* (onze) : l'*Ekanipāta e*, le *Dukanipāta du*, le *Tikanipāta ti*, le *Catukkanipāta ca*, le *Pañcanipāta pa*, le *Chakkanipāta cha*, le *Sattanipāta sa*, l'*Aṭṭhanipāta a*, le *Navanipāta na*, le *Dasanipāta da*, l'*Ekādasanipāta e*.

405. « *khu dha u i su vi pe the the jā ni pa a bu ca vi a* » :
Le nommé *Khuddaka a dix-sept divisions*.

[405.] Le Nikāya nommé *Khuddaka a dix-sept divisions* : le *Khuddakapāṭha khu*, le *Dhammapada dha*, l'*Udāna u*, l'*Itivuttaka i*, le *Suttanipāta su*, le *Vimānavatthu vi*, le *Petavatthu pe*, les *Theragāthā the*, les *Therīgāthā the*, les *Jātaka jā*, le *Niddesa ni*, le *Paṭisambhidāmagga pa*, l'*Apadāna a*, le *Buddhavaṃsa bu*, le *Cariyāpiṭaka ca*, le *Vinaya-piṭaka vi*, l'*Abhidhamma-piṭaka a*.

406. Ainsi, la parole du Buddha est connue par les divers Nikāya,
Et a aussi neuf composantes : « *su ge ve gā u i jā a ve* ».

[406.] La parole du Buddha est connue aussi comme ayant neuf composantes : les discours (*sutta*) *su*, la prose avec des vers (*geyyaṃ*) *ge*, l'exégèse (*veyyākaraṇaṃ*) *ve*, les vers (*gāthā*) *gā*, les paroles inspirées (*udānaṃ*) *u*, les dires [du Buddha] *i* (*itivuttakaṃ*), les histoires des naissances (*jātaka*) *jā*, les événements extraordinaires (*abbhutadhammaṃ*) *a*, l'analyse (*vedallaṃ*) *ve*.

407.¹⁵⁰ a. Les excellentes portions qui mènent à la perfection ont été formulées

Dans le noble Tipiṭaka,
Par celui aspire à ce qui est sans égal,
Qui a la voix parfaite,
Qui a accompli la perfection.

b. Les vingt-et-un mille (21 000),
Les quarante-deux mille (42 000),
Les vingt-et-un mille (21 000),
Ont été formulées dans le noble Tipiṭaka,
[Soit) quatre-vingt quatre mille (84 000) excellentes portions.

[407.] Le sens de la strophe « [...] *par celui aspire à ce qui est sans égal* » a été dit par le commentaire sur les 'polysémies'.

408. « Les quatre *mā*, les quatre *phā*, *ni* »
Sont les neuf supramondains, les excellents,
Tous les Dhamma ont été bien énoncés par le sage,
C'est pourquoi je m'incline devant eux.

[408.] Ainsi, après avoir montré tous les aspects du Dhamma dans les textes, il est dit « *les quatre mā* [...] » pour énoncer les Dhamma supramondains.

« *Les quatres mā* les quatres chemins, *les quatres phā* les quatre fruits, *ni* le Nibbāna » tels sont sûrement *les excellents* les meilleurs, les Dhamma supramondains.¹⁵¹

Car *tous les Dhamma* les Dhamma par les textes et les Dhamma supramondains, parcequ'ils ont été enseignés comme uniquement salutaires *ont bien été énoncés* ils ont été énoncés correctement *par le sage* par le Parfait Éveillé, *c'est pourquoi* c'est pour cette raison, je *m'incline devant eux* tous les Dhamma.

¹⁵⁰ = VSS 102.

¹⁵¹ Cf. Dhs 1094. *katame dhammā lokuttarā ? aperiyaṇṇā maggā ca maggaphalāni va asaṅkhatā ca dhātu, ime dhammā lokuttarā.*

409. Au sein de l'Enseignement de celui qui porte des marques diverses,
Dont les méthodes sont multiples et variées,
Cette méthode 'varia' a été exposée par moi
Pour faire croître l'intelligence des gens intelligents

[409.] *Cette méthode aux multiples aspects, qui commence par « qui vont de « dī et ko » jusqu'à « ka et go », au sein de l'enseignement – l'enseignement des textes - de celui qui porte des marques diverses, de celui qui porte les trente-deux marques différentes dans tout le corps, du Grand Homme, du Parfait Éveillé, a été exposée par moi pour faire croître l'intelligence des gens intelligents.*

Fin. Fin du vingt-et-unième chapitre « varia ».

[Fin.] Fin du commentaire du chapitre « varia ».

[Envoi]

410. Par le moine appelé Ratanapañña à l'excellente intelligence,
En vue de [développer] la compétence des auditeurs,
Ce Recueil dont l'essence est de diamant
411. a été composé, et est terminé.
En vérité, qu'il soit comme une goutte de salive
Pour les gens de bien désireux d'une intelligence limpide.
412. En le composant, j'ai mûri du bien.
Aussi, puissé-je avoir une sagesse aiguisée
D'existence en existence, jusqu'au Nibbāna.
413. Puissé-je être pourvu de confiance, de vertu, de tradition,
De générosité, de sagesse, de beauté, de voix,
[Et] dépourvu d'ignorance ou de mauvaise action !
Puissé-je m'associer à la sage action méritoire.
414. Puisse le roi protéger la terre en respectant le Dhamma !
Puisse-t-il pleuvoir au moment opportun !
Que toutes les créatures atteignent par lui les trois sortes de bonheur !

[Colophon du VSS]

Voilà, l'œuvre le *Le Recueil dont l'essence est de diamant* a été composée par le Mahāthera résident du monastère Mahāvanārāma. Il a reçu de ses maîtres le nom de Ratanapañña. Il recherche ce qui est salutaire pour lui-même et pour les autres, il a le cœur stimulé par la compassion, il a un savoir subtil.

Elle a été terminée le cinquième jour de la quinzaine sombre du mois Visākha de l'année du cheval, de l'an 896 de la petite ère, de l'an 2078 [1534 EC] après le Parinibbāna du Parfait Éveillé, un samedi.

– Ajouts dans B :

La voix [du Buddha] a les huit caractéristiques suivantes :

Elle énonce clairement, elle est charmante, elle est compréhensible,

Elle est plaisante, elle est pleine, elle est belle à entendre,

Elle est profonde et mélodieuse.

– Dans Cha :

Qu'il soit une condition pour atteindre le Nibbāna ! Le moine Mahābajirapañña [*illisible*] le Sāsana.

– Ajouts dans P :

Il a été copié par le moine Vajira. Par le mérite acquis pour cette rédaction, par le bénéfice [et] le fruit de l'enseignement du Buddha, que cette pratique soit une condition certaine pour [atteindre] le Nibbāna !

[Je salue toujours] ceux qui sont les Buddhas du passé,

Ainsi que ceux qui sont les Buddhas du futur,

Et [ceux qui sont les Buddhas] du présent.

– Ajouts dans Ph :

L'œuvre qu'est le *Recueil dont l'essence est de diamant* est terminée.

– Ajouts dans Y :

Grâce au pouvoir des mérites effectués qu'il (...) toujours !,

Après avoir atteint les dix perfections, puisse-t-il obtenir le (...)

Le commentaire¹⁵² du *Recueil dont l'essence est de diamant* a été composé par le moine qui est Mahāthera du nom de Dhammajoti, qui possède la pureté qu'est la conduite vertueuse, connaisseur de l'Abhidhamma, connaisseur du Vinaya. Il a été terminé le huitième jour, un vendredi, de la quinzaine claire du mois d'août de l'an 1089 de la petite ère, [ayant] dépassé 2271 années dans le Sāsana [1727 de n. è.].

(En birman)¹⁵³ An 1257 de la petite ère [1895 de n. è.], deuxième mois, sixième jour après la pleine lune, dimanche, quand le troisième son de gong a retenti, j'achève de copier [le *Recueil dont l'essence est de diamant*].

Qu'elle (*i. e.* la copie) soit une condition [pour atteindre] le Nibbāna !

¹⁵² Nous suivons l'avis du Pr. von Hinüber qui nous a stipulé que *attha* renvoyait dans le contexte birman à *atthakathā* (cf. Pruitt, 1994 : 235), à mettre en regard de *pāth* (le texte source).

¹⁵³ Nous pensons qu'en plus du texte et son colophon, le scribe a recopié également les indications du précédent copiste qui figuraient sur le manuscrit.

[Colophon de la VSS-ṭ]

Voilà, le commentaire du *Recueil dont l'essence est de diamant* est tout à fait complet.

– Ajouts dans P^c :

Ce commentaire du texte *Dont l'essence est de diamant* a été copié par celui qui a reçu de ses maîtres le nom de Sīlapañña. Il est achevé grâce à lui.

Par le mérite acquis pour cette rédaction,
Que je naisse sous forme humaine dans n'importe quelle existence,
En connaissant dans le futur les trois corbeilles !
Il a été copié par le moine Dhammajota,
Grâce au bénéfice des enseignements du Buddha,
Que cette pratique soit une condition certaine [pour atteindre] le Nibbāna !
Les choses profitables, les choses non-profitables, les choses sans
conséquences ;
Les choses associées à des sensations plaisantes, à des sensations
douloureuses [...].

– Dans Ph^c :

Le commentaire de l'oeuvre qu'est *la Substance de Diamant* est complet.

– Dans Y^c :

Il est le commentaire de l'oeuvre qu'est *la Substance de Diamant*.

(En birman) An 1217 de la petite ère (1855 de n. è.), premier mois, sixième jour de la lune croissante, lundi, j'achève de copier le commentaire du *Recueil dont l'essence est de diamant* en pāli.

– Dans Pp^c :

Le *Receuil dont l'essence* (...) est complet.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Le Dhamma par le jeu d'esprit et de la langue :
le *Vajirasāratthasaṅgaha*, texte pāli du Nord de la Thaïlande (XVI^e siècle).
Volume III. Étude

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : HISTOIRE DES RELIGIONS ET ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE

Soutenue par :
Javier SCHNAKE
le 15 juin 2018

Dirigée par :
Nalini BALBIR

COMPOSITION DU JURY :

M. Michel ANTELME

Institut National des Langues et Civilisations Orientales
Rapporteur

M. Oskar von HINÜBER

Université de Freiburg (Allemagne)
Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres
Rapporteur

M. François LAGIRARDE

École Française d'Extrême-Orient
Président

M. Peter SKILLING

École Française d'Extrême-Orient
Examineur

M. Chanwit TUDKEAO

Université de Chulalongkorn (Thaïlande)
Examineur



École Pratique
des Hautes Études



Remerciements

Cette recherche n'aurait pas pris forme sans le concours d'un certain nombre de personnes qui ont, de manière répétée ou occasionnelle, contribué à cette entreprise. En premier lieu, j'exprime ma grande gratitude à Nalini Balbir, dont la bienveillance, le soutien, et l'enthousiasme n'ont jamais failli tout le long de ce projet. En m'accueillant il y a quelques années de cela à son séminaire donné à l'EPHE, elle m'a offert toute latitude pour me construire une nouvelle voie académique et professionnelle, donnant de fait une autre direction à ma vie. Je lui suis redevable, tel un disciple envers son Maître, et serai heureux de collaborer à divers projets dans un temps futur.

Qu'il me soit également permis d'exprimer toute ma reconnaissance à Olivier de Bernon dont la place est singulière dans ce cheminement. La nature vivante et inspirée de ses séminaires à l'EPHE a nourri mon imaginaire et mon désir d'inscrire mes recherches dans les pas de mes illustres prédécesseurs. Cette chose a été rendue possible par ses soins, puisqu'il me suggéra un jour de jeter un coup d'œil au *Vajirasāratthasaṅgaha* qui allait, je ne le savais pas encore, occuper mon esprit durant les années à venir.

Divers soutiens institutionnels ont également participé à façonner ce travail : mon unité de rattachement l'UMR 7528 Mondes indien et iranien (CNRS/Paris-3/EPHE/INALCO), et le PRES HESAM (EPHE) qui m'a octroyé une aide financière pour une mission courte au Sri Lanka ; mais également la Robert H. N. Ho Foundation (Hong Kong) dont l'aide financière m'a permis de me consacrer totalement à ma thèse durant un temps conséquent, concrétisé notamment par un séjour long en Thaïlande. A ce titre je remercie Mattia Salvini de la Faculty of Social Sciences and Humanities de l'université de Mahidol (Nakhon Pathom, Thaïlande) pour son accueil et intérêt ; et François Lagirarde dont la bienveillance a largement participé à ma bonne installation au centre EFEO de Chiang Mai où j'ai pu travailler dans des conditions optimales. Je rends grâce également à François Lagirarde de m'avoir éclairé bien des aspects de la culture thaïe, et d'avoir éveillé ma curiosité pour d'autres champs de la connaissance.

Mes sincères remerciements vont également à Peter Skilling pour son intérêt et sa bienfaisance depuis le début de cette entreprise. Il a répondu favorablement à toutes mes sollicitations tout en me montrant discrètement d'autres voies à explorer. Je suis également grandement redevable envers ceux qui m'ont offert gentiment toutes sortes de ressources

primaires et secondaires, d'aides académiques, ou de soutiens techniques : Michel Antelme, Raphaël Arsène-Henry, Bali Buddharaksa, Claudio Cicuzza, Laure Dachelet, Jacqueline Filliozat, Louis Gabaude, Rupert Gethin, Alastair Gornall, Oskar von Hinüber, Petra Kieffer-Pülz, Alexei Kirichenko, Grégory Kourilsky, Pyi Phyo Kyaw, Michel Lorillard, Julien Mazeau, Udaya Medeggama, Ronan Moreau, le Vénérable Paññabhoga, Phongsathorn Buakhamphan, William Pruitt, Nicolas Revire, Aleix Ruiz-Falqués, Santi Pakdeekham, Alfonso Schnake, Gisèle Simo, Sommai Premchit, Trent Walker, Thissana Weerakietsoontorn.

Enfin, je ne peux oublier mes proches, et en premier lieu mon épouse Catalina et mes enfants Mila et Mael. Leur patience a parfois été mise grandement à contribution. Puissent-t-ils en faire une vertu !

Table des matières

Abréviations.....	11
INTRODUCTION	14
Objet de l'étude	15
Éléments de contexte	20
Le Lanna.....	20
Liens entre Sukhothai et Ceylan.....	21
L'établissement des lignages cinghalais dans le Lanna.....	24
Organisation de la thèse	27
PREMIERE PARTIE. L'EDITION CRITIQUE	30
1. LES SOURCES.....	31
1. 1. Les manuscrits de l'Institut de Civilisation Indienne à Paris.....	31
1. 2. Les sources thaïes	34
1. 2. 1. L'édition de Bangkok	34
1. 2. 2. Le manuscrit de Chaiya.....	35
1. 2. 3. La Bibliothèque Nationale de Thaïlande à Bangkok.....	36
1. 2. 4. Les manuscrits du Wat Sung Men	37
1. 3. Les sources birmanes	41
1. 4. Le manuscrit du Columbo Museum	44
1. 5. Les sources khmères	47
1. 5. 1. Les manuscrits du F. E. M. C.	47
1. 5. 2. L'édition khmère	48
1. 6. Le manuscrit du Laos.....	49
1. 7. Conclusion	50
2. ASPECTS METHODOLOGIQUES	52
2. 1. L'édition critique.....	52
2. 1. 1. Translittération et relevé des erreurs	54
2. 1. 2. La comparaison de l'ensemble et la constitution d'un appareil critique	55
2. 1. 3. Notes d'édition et de traduction.....	58
2. 1. 4. Outils de référencements.....	60
3. STRUCTURE DU TEXTE	61

3. 1. Divisions	61
3. 2. Prosodie	62
DEUXIEME PARTIE. ÉTUDE	65
1. LES LETTRES ET LES MOTS DANS LA TRADITION PALI	66
1. 1. Dans le canon pāli	66
1. 1. 1. Éléments de définition	66
1. 1. 2. Les lettres et le Vinaya	69
1. 1. 3. Les lettres et le Suttanta.....	71
1. 1. 4. Les lettres comme source de protection.....	75
1. 2. Les commentaires et la méthode étymologique	77
1. 3. Développements dans la littérature pāli	83
1. 4. Développements dans les grammaires pāli	87
1. 5. L' « âge d'or » des lettres	92
1. 5. 1. Les chroniques de l'ordre Pa Daeng.....	92
1. 5. 2. Les compositions en pāli du Lanna.....	98
1. 6. Conclusion	106
2. ABREVIATIONS ET ALTERATIONS DE LA CHAÎNE PARLÉE	107
2. 1. Les systèmes d'abréviations (<i>saṅketa</i>).....	107
2. 1. 1. Les abréviations par le début (<i>ādi-saṅketa</i>).....	109
2. 1. 1. 1. Les formules basées sur des énoncés simples	110
2. 1. 1. 2. Les formules basées sur des énoncés complexes	125
2. 1. 1. 3. Le canon pāli et ses divisions.....	130
2. 1. 2. Les abréviations par la fin (<i>anta-saṅketa</i>).....	134
2. 1. 3. Les abréviations par le début et par la fin (<i>ādy-anta-saṅketa</i>).....	137
2. 2. Les mécanismes de transformations de la chaîne parlée	140
2. 2. 1. Qui s'assemble vers le centre (<i>majjha-saṃhata</i>).....	142
2. 2. 2. Les syllabes à l'envers (<i>paṭilomakkhara</i>).....	143
2. 2. 3. La syllabe collée (<i>līnantarakkhara</i>)	146
2. 3. Les <i>huachai</i> (หัวใจ)	147
2. 3. 1. Les origines	153
2. 3. 2. Présence dans le Nord de la Thaïlande	156
2. 3. 2. 1. Dans l'épigraphie du Nord de la Thaïlande	156

2. 3. 2. 2. Dans la littérature pāli	160
2. 3. 2. 3. Dans la littérature spécialisée	161
2. 3. 3. Conclusion	162
2. 4. Les listes de Buddhas	163
2. 4. 1. Éléments de contexte	164
2. 4. 2. Le <i>Sotatthakī-mahānidāna</i>	166
2. 4. 3. Les vingt-huit Buddhas dans le champ des pratiques bouddhiques.....	172
2. 4. 4. Conclusion	176
3. PROCÉDES ENIGMATIQUES ET D'EMBELLEMENT DE LA LANGUE.....	177
3. 1. Les énigmes et devinettes	177
3. 1. 1. La réponse est dans la stance.....	178
3. 1. 1. 1. Éléments de contexte	178
3. 1. 1. 2. La réponse au début/milieu/fin du <i>pāda</i> (<i>ādi-pādottara, majjha-°, anta-°</i>)	179
3. 1. 1. 3. La réponse identique à la question (<i>pañha-samottara</i>)	180
3. 1. 2. Série de devinettes	182
3. 1. 2. 1. Énigmes relatives aux Suttanta et Abhidhamma	182
3. 1. 2. 2. Énigmes dans le Vinaya-piṭaka	186
3. 2. Figures de style et ornements poétiques	191
3. 2. 1. Éléments de contexte.....	191
3. 2. 1. 1. L'art poétique indien	191
3. 2. 1. 2. Le <i>Subhodhālankāra</i>	192
3. 2. 2. Les polysémies (<i>silesaka</i>).....	194
3. 2. 2. 1. Éléments de contexte	195
3. 2. 2. 2. Les <i>silesaka</i> dans le VSS.....	195
3. 2. 3. Les énigmes (<i>paheli</i>)	199
3. 2. 3. 1. Éléments de contexte	199
3. 2. 3. 2. Les <i>paheli</i> dans le VSS.....	200
3. 2. 4. Les <i>yamaka</i>	209
3. 2. 4. 1. Éléments de contexte	209
3. 2. 4. 2. Les <i>yamaka</i> dans le <i>Subodhālankāra</i>	209
3. 2. 4. 3. Les <i>yamaka</i> dans la littérature pāli	210

3. 2. 4. 4. Les <i>yamaka</i> dans le VSS.....	212
3. 2. 4. 5. Les <i>yamaka</i> dans le domaine pratique.....	216
3. 3. Conclusion	219
4. LES POINTS DE LINGUISTIQUE ET DE LEXICOGRAPHIE	221
4. 1. Les éléments de linguistique	221
4. 1. 1. Le syllabaire pāli	221
4. 1. 2. Points de phonologie.....	225
4. 1. 3. Les combinaisons de lettres et de mots.....	227
4. 1. 3. 1. L'agencement des termes du discours.....	227
4. 1. 3. 2. Les <i>sandhi</i>	227
4. 1. 3. 3. Les <i>sandhi</i> internes	231
4. 1. 3. 4. Composition <i>gulhapadatthaka</i>	232
4. 1. 4. Les racines (<i>dhātu</i>)	233
4. 1. 5. Les désinences nominales	235
4. 2. Les monosyllabes ou <i>ekakkhara</i>	239
4. 2. 1. La lexicographie pāli	239
4. 2. 2. Les monosyllabes (<i>ekakkhara</i>)	242
4. 2. 3. Période plus tardive.....	243
4. 2. 4. L' <i>Ekakkharakosa</i>	250
4. 2. 5. Les monosyllabes dans le VSS	253
4. 2. 6. Conclusion sur les <i>ekakkhara</i>	259
4. 3. Conclusion	260
5. LES NOMBRES DANS LE VSS	261
5. 1. Les nombres par les mots.....	261
5. 1. 1. Points de repères.....	261
5. 1. 2. Le nombre désigné par un terme conventionnel (<i>loka-saññāṅkita-saṅkhyā</i>)	263
5. 2. Les nombres et la grammaire	270
5. 3. Enigmes mathématiques.....	271
5. 3. 1. Les strophes 274 et 275.....	271
5. 3. 2. Les strophes 276 et 277.....	272
5. 4. Les distances et la cosmologie	273

5. 4. 1. Les strophes 281 à 283	274
5. 4. 2. Les strophes 284 et 285.....	275
5. 5. Le magique par les nombres.....	276
5. 5. 1. Les carrés magiques	276
5. 5. 1. Notes historiques	278
5. 5. 2. Le contexte thaï	279
5. 5. 3. Conclusion	282
5. 6. Le système <i>kaṭapayādi</i>.....	283
5. 6. 1. Notes historiques	283
5. 6. 2. Méthode de datation	285
5. 6. 3. Dans la littérature pāli	286
5. 7. 3. 1. Les VSS et VSS-ṭ	286
5. 6. 3. 2. Le <i>Saddabindu</i>	288
5. 6. 3. 3. Développements issus des commentaires	290
5. 6. 4. Conclusion	297
6. POINTS D'ABHIDHAMMA.....	299
6. 1. Le <i>Paṭṭhāna</i> dans le VSS	301
6. 1. 1. Introduction au <i>Paṭṭhāna</i>	301
6. 1. 2. La structure du <i>Paṭṭhāna</i>	303
6. 1. 2. 1. Les 24 conditions (<i>paccaya</i>)	304
6. 1. 2. 2. La structure interne du <i>paṭiniddesa</i>	307
6. 1. 2. Détermination du nombre de questions dans le <i>Paṭṭhāna</i>	312
6. 1. 2. 1. La méthode selon le commentaire (<i>Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā</i>)	312
6. 1. 2. 2. La méthode selon le sous-commentaire (<i>Pañcappakaraṇa-mūlaṭīkā</i>)..	317
6. 1. 3. Aspects pratiques du <i>Paṭṭhāna</i>	325
6. 1. 3. 1. Le <i>Paṭṭhāna</i> , une protection contre la fin du Sāsana.....	325
6. 1. 3. 1. Le <i>Paṭṭhāna</i> dans le champ des pratiques	330
6. 1. 4. Conclusion	332
6. 2. Éléments d'Abhidhamma	334
6. 2. 1. Éléments de cosmologie bouddhique	338
6. 2. 1. 1. Éléments de contexte.....	338
6. 2. 1. 2. La <i>Tibhummakathā</i>	340

6. 2. 1. 3. Les trois mondes.....	341
6. 2. 1. 4. Les seize plans d'existences.....	344
6. 2. 2. Les individualités (<i>puggala</i>).....	346
6. 2. 2. 1. Les individualités ordinaires (<i>puthujjana</i>).....	347
6. 2. 2. 2. Les nobles individualités (<i>ariya-puggala</i>).....	348
6. 2. 2. 3. Répartition selon les plans d'existences	359
6. 2. 3. La conscience (<i>citta</i>) et les processus cognitifs (<i>vīthi</i>)	361
6. 2. 3. 1. La conscience (<i>citta</i>)	361
6. 2. 3. 2. Répartition des consciences	364
6. 2. 3. 3. Les processus cognitifs (<i>vīthi</i>).....	369
6. 2. 3. 4. Les processus de mort et de renaissance.....	376
6. 2. 4. Divers	382
6. 2. 4. 1. Les pouvoirs (<i>bala</i>)	382
6. 2. 4. 2. Les facteurs de jhāna (<i>jhānaṅga</i>)	384
6. 2. 4. 3. Les facteurs du chemin (<i>maggāṅga</i>).....	384
6. 2. 4. 4. Les facultés (<i>indriya</i>).....	386
6. 2. 5. Le <i>parinibbāna</i> du Buddha	388
6. 2. 5. 1. Les Demeures divines (<i>Brahma-vihārā</i>)	389
6. 2. 5. 2. Les objets repoussants (<i>asubha</i>)	390
6. 2. 5. 3. L'attention portée sur le corps (<i>kāyagatānussati</i>).....	390
6. 2. 5. 4. Les <i>kaṣiṇa</i>	390
6. 2. 5. 5. La respiration (<i>ānāpāna</i>)	391
6. 2. 5. 6. Les quatre immatériels (<i>arūpa-samāpatti</i>)	391
6. 2. 6. Conclusion	391
CONCLUSION	393
ANNEXES	401
ANNEXE 1. TABLE DES SYLLABAIRES PĀLI.....	402
ANNEXE 2. INDEX DES PADA	405
ANNEXE 3. SOURCES UTILISÉES PAR LE VSS ET LA VSS-†.....	411
ANNEXE 4. GLOSSAIRE DE TERMES TECHNIQUES.....	414
ANNEXE 5. LISTE DE 108 <i>HUACHAI</i> (หัวใจ).....	421
ANNEXE 6. INDEX DES <i>ADI-SAṅKETA</i>	424

ANNEXE 7A. EXTRAITS DE L' <i>EKAKKHARAKOSA</i>	425
ANNEXE 7B. COMPARATIF VSS ET EKKAKKH	428
ANNEXE 8. <i>PARAMATTHABINDU</i>	433
BIBLIOGRAPHIE.....	435
Ouvrages de référence	436
Catalogues et apparentés	437
Manuscrits	438
Textes en pāli et sanskrit consultés.....	440
Littérature secondaire	446

Abréviations

A	<i>Aṅguttaranikāya</i>
Anāg	<i>Anāgatavaṃsa</i>
Abh	<i>Abhidhānappadīpikā</i>
Abh-ṭ	<i>Abhidhānappadīpikā-ṭīkā</i>
Abhidh-av	<i>Abhidhammāvatāra</i>
Abhidh-sa	<i>Abhidhammatthasaṅgaha</i>
Abhidh-s-mhṭ	<i>Abhidhammatthasaṅgaha-mahāṭīkā,</i> <i>Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī-ṭīkā</i>
Abhidh-a-mhṭ-y	<i>Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī-attha-yojanā</i>
Aṣ	<i>Aṣṭādhyāyī</i>
As	<i>Atthasālinī, Dhammasaṅgaṇi-aṭṭhakathā</i>
A-ṭ	<i>Aṅguttara-nikāya-ṭīkā</i>
Utt-vn	<i>Uttaravinicchaya</i>
Ud	<i>Udāna</i>
US	<i>Uppātasanti</i>
Ekakkh	<i>Ekakkharakosa</i>
Ekakkh-ṭ	<i>Ekakkharakosa-ṭīkā</i>
Kacc	<i>Kaccāyana</i>
Kacc-v	<i>Kaccāyana-vutti</i>
Kacc-sn	<i>Kaccāyana-suttaniddesa</i>
Kāv	<i>Kāvyādarśa</i>
Kv	<i>Kathāvatthu</i>
Kvd	<i>Kavidappaṇanīti</i>
Khp	<i>Khuddakapāṭha</i>
Gv	<i>Gandhavaṃsa</i>
Cakkav-d	<i>Cakkavāḷadīpanī</i>
Cp-a	<i>Cariyapīṭaka-aṭṭhakathā</i>
Ja	<i>Jātaka</i>
Jinak	<i>Jinakālamālī</i>
Jina-c	<i>Jinacarita</i>
Jina-b	<i>Jinabodhāvalī</i>
Jināl	<i>Jinālaṅkāra</i>
Ñā	<i>Ñāṇodaya</i>
Th	<i>Theragāthā</i>
Th-a	<i>Theragāthā-aṭṭhakathā</i>
Thī	<i>Therīgāthā</i>
Thī-a	<i>Therīgāthā-aṭṭhakathā</i>
D	<i>Dīghanikāya</i>
Dasab	<i>Dasa-bodhisatta-uddesa</i>
Dn	<i>Dhammanīti</i>
Dhātup	<i>Dhātupāṭha</i>
Dhātum	<i>Dhātumañjūsā</i>
Dhp	<i>Dhammapada</i>
Dhp-a	<i>Dhammapada-aṭṭhakathā</i>
Dhs	<i>Dhammasaṅgaṇī</i>
Nāmac	<i>Nāmacāradīpaka</i>
Nāmar-p	<i>Nāmarūpapariccheda,</i>

Nidd II	<i>Cullaniddesa</i>
Nidd-a I	<i>Saddhammappajotikā, Mahāniddesa-aṭṭhakathā.</i>
Nir	<i>Nirukta</i>
Nett	<i>Nettipakaraṇa</i>
Ndd	<i>Naradakkhadīpani</i>
Paṭis	<i>Paṭisambhidāmagga</i>
Paṭis-a	<i>Saddhammappakāsinī, Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā</i>
Paṭṭh-a	<i>Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā, Paṭṭhāna-aṭṭhakathā</i>
Paṭṭh-anuṭ	<i>Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā, Paṭṭhāna-anuṭīkā</i>
Pay	<i>Payogasiddhi</i>
Pj I	<i>Paramatthajotikā I, Khuddakapāṭha-aṭṭhakathā</i>
Pj II	<i>Paramatthajotikā II, Suttanipāta-aṭṭhakathā</i>
Ppk-a	<i>Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā</i>
Pb	<i>Paramatthabindu</i>
Pm-vn	<i>Paramatthavinicchaya</i>
Pv	<i>Petavatthu</i>
Ps	<i>Papañcasūdanī</i>
Ps-ṭ	<i>Papañcasūdanī-ṭīkā, Majjhima-nikāya-ṭīkā</i>
Bv	<i>Buddhavaṃsa</i>
M	<i>Majjhima-nikāya</i>
Maṅg-d	<i>Maṅgalatthadīpanī</i>
Mil	<i>Milindapañha</i>
Mogg	<i>Moggallāna</i>
Mogg-p	<i>Moggallāna-pañcikā</i>
Moh	<i>Mohavicchedanī</i>
Mdm	<i>Mahādibbamanta</i>
Mp	<i>Manorathapūraṇī, Aṅguttara-aṭṭhakathā</i>
Mp-ṭ	<i>Sāratthamañjūsā, Aṅguttara-ṭīkā</i>
Mhn	<i>Mahārahanīti</i>
Rūp	<i>Rūpasiddhi</i>
Loka-d	<i>Lokadīppakasāra</i>
Loka-n	<i>Lokaneyyappakaraṇa</i>
Loka-p	<i>Lokapaññatti</i>
Ln	<i>Lokanīti</i>
VMM	<i>Vidaddhamukhamaṇḍana</i>
VMM-ṭ	<i>Vidaddhamukhamaṇḍana-ṭīkā</i>
Vin	<i>Vinaya</i>
Vin-vn	<i>Vinayavinicchaya</i>
Vibh	<i>Vibhaṅga</i>
Vibh-a	<i>Sammohavinodanī, Vibhaṅga-aṭṭhakathā</i>
Vism	<i>Visuddhimagga</i>
Vism-mhṭ	<i>Paramatthamañjūsā, Visuddhimagga-mahāṭīkā</i>
Vutt	<i>Vuttodaya</i>
Vjb	<i>Vajirabuddhi-ṭīkā</i>
Vv-a	<i>Vimānavatthu-aṭṭhakathā</i>
VSS	<i>Vajirasāratthasaṅgaha</i>
VSS-ṭ	<i>Vajirasāratthasaṅgaha-ṭīkā</i>
S	<i>Samyutta-nikāya</i>
Saṅkhp-p-ṭ	<i>Saṅkhyāpakāsaka-ṭīkā</i>
Sacc	<i>Saccasaṅkhepa</i>
Sadd	<i>Saddanīti</i>

Sadd-b	<i>Saddabindu</i>
Sadd-v	<i>Saddabinduvinicchaya</i>
Saddhamma-s	<i>Saddhammasaṅgha</i>
Sās	<i>Sāsanavaṃsa</i>
Sīm	<i>Sīmavisodhanī</i>
Sut-v	<i>Suttavandanā</i>
Subodh	<i>Subodhālaṅkāra</i>
Subodh-aṭ	<i>Subodhālaṅkāra-abhinava-ṭīkā</i>
Subodh-pt	<i>Subodhālaṅkāra-porāṇa-ṭīkā</i>
Sn	<i>Suttanipāta</i>
Sp	<i>Samantapāsādikā</i>
Spk	<i>Sāratthappakāsinī, Samyutta-aṭṭhakathā</i>
Sp-ṭ	<i>Sāratthadīpanī, Samantapāsādikā-ṭīkā</i>
Smn	<i>Sotatthakī-mahānidāna</i>
Sv	<i>Sumaṅgalavilāsinī</i>
Sv-pt	<i>Sumaṅgalavilāsinī-pūraṇa-ṭīkā</i>

Autres abréviations

BEFEO	Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient
CLI	<i>Corpus of Lān Nā Inscriptions, Vol. 1–15</i> (Penth (éd.), 1997–2013)
CPD	<i>Critical Pāli Dictionary</i> (Trenckner, 1924)
C. S.	petite ère (<i>cula-sakkarāja</i>)
CSCD	Chaṭṭha Saṅgāyana CD
DPPN	<i>Dictionary of Pāli Proper Names</i> (Malalasekera, 1960)
E. B.	ère bouddhique (<i>Buddha-sakkarāja</i>)
EFEO	École Française d'Extrême-Orient
FAD	Krom Silapakon [Fine Arts Department] (1991a, 1991b, 1986, 1999, 2004, 2005, 2008a, 2008b)
JPTS	Journal of the Pali Text Society
PED	<i>Pali English Dictionary</i> (T. W. Rhys Davids et William Stede, 1921-1925)
PTS	Pali Text Society

Introduction

Objet de l'étude

Le présent travail a pour objet principal l'édition critique et la traduction en français d'un texte en pāli, le *Vajirasāratthasaṅgaha* ou *Recueil dont l'essence est de diamant* (VSS), composé dans le Nord de la Thaïlande au XVI^e siècle. Est également inclus son commentaire la *Vajirasāratthasaṅgaha-ṭīkā* (VSS-ṭ), qui a pour utilité d'aider à la compréhension. Une étude intégrale accompagne cette œuvre et vise à rendre compte de la méthodologie employée pour parvenir à donner forme à ces deux textes, et à en éclairer les contenus.

La construction de l'édition critique du VSS et de son commentaire est tout à la fois un travail stimulant et de longue haleine. Stimulant, car il redonne corps et vie à un texte difficilement accessible comme nous le montrions dans une étude préliminaire (Schnake, 2012) : texte quasi-absent des catalogues qui traitent de la littérature pālie ; sources primaires manuscrites difficiles à localiser ; et présence quasi-nulle dans la littérature secondaire. De fait, la nature de ce texte et l'objet de ses contenus sont jusqu'à présent totalement ignorés du monde occidental, d'autant plus que la pincée d'informations filtrant dans les données secondaires est soit erronée soit trop parcellaire pour rendre réellement compte des développements du VSS¹. Seules des sources thaïe ou khmère, à savoir deux éditions non-critique du texte (Préas Sirīsammativong Em, 1952 ; Yaem Praphatthong, 1969) et une courte synthèse de l'œuvre et de ses chapitres (Suphaphan na Bangchang, 1988b : 333–353) traitent la matière de ce texte. Toutefois, force est de constater que son audience reste encore très limitée. Bien qu'elles ne soient pas parvenues à installer le VSS dans le paysage littéraire en pāli, ces sources ont toutefois le grand mérite de lui avoir évité une éclipse totale. De longue haleine disions-nous, car la quête de sources manuscrites nous a mené au-delà de ce que nous avions pu imaginer au début de notre entreprise, sa diffusion sur le sol du sud-est asiatique dépassant nos attentes ; cette longue quête des matériaux a en quelque sorte conditionné la méthodologie mise en avant pour mettre en forme ces textes, leur traitement final étant le fruit d'une approche empirique dont les contours se sont progressivement révélés.

¹ Par exemple, Rhys Davids décrit dans le JPTS le *Vajiratha Sāra* comme « *Pali work on poetical acrostics* » (Rhys Davids, 1882 : § 29) ; pour De Silva c'est un texte de « *Pali quotations from various sources* » (De Silva 1938 : § 188) ; Likhit Likhitanonta définit le texte comme « *a small book on grammar which deals with the rules to determining the consonants and vowels that undergo change in grammatical formation* » (Likhit, 1969 : 281) ; Saddhatissa est plus évasif « *a summary of the Buddha's teaching which highlighted its essence* » (Saddhatissa, 1974 : 216) ; enfin, Peter Skilling et Santi Pakdeekham précisent dans leur catalogue que le VSS est « *a manual on the mystical translocation of vowels and consonants* » (Skilling et Pakdeekham, 2002 : § 4. 108), et la *ṭīkā-vajirasārasaṅgaha* « *commentary on Vajirasāra (§ 4. 108) on techniques of translocation and codification of vowels and consonants* » (Skilling et Pakdeekham, 2002 : § 4. 48).

Avant d'en dire davantage sur le titre et l'auteur de cette œuvre, précisons les raisons qui nous ont amené à travailler également avec son commentaire, la *Vajirasāratthasaṅgaha-ṭīkā*. Elles sont simples : le lecteur l'appréciera, les énoncés du VSS sont parfois complexes, voire impossibles à saisir sans un complément d'appoint. Ce à quoi s'ajoute notre volonté de se rapprocher au plus près du sens du texte, chose que les éditions susmentionnées ne rendent pas nécessairement.

Le VSS est, comme son titre l'indique, un compendium ou recueil (*saṅgaha*) d'enseignements dont la qualité est définie par les autres termes du composé : *vajira* « diamant », *sāra* « essence » et *attha* « chose/sujet »². La VSS-ṭ nous indique clairement le rapport qui lie ces trois éléments, le texte étant un compendium « dont l'essence est pareille à la substance du diamant » (v. 4. *vajira-khandha-sadisa-sāratthavantam*). Ici, *sāra* qualifie *attha*, littéralement « l'essence des choses », dont notre traduction ne garde que « l'essence » puisqu'il se réfère au compendium qui par définition comprend ces « choses ». Dans l'optique de l'auteur les contenus de son œuvre sont ainsi fondamentaux, la métaphore du diamant étant utilisée à dessein pour les matérialiser et conceptualiser : ce qualificatif qui a une carrière certaine dans les spéculations du bouddhisme Mahāyāna (Buswell et Lopez, 2014 : § *vajra*) n'est pas des plus communs dans la littérature pāli et dans les titres de ses œuvres³. Toutefois, l'imagerie associée à l'adamantin et ses qualités intrinsèques peut parfaitement coïncider avec l'intention de notre auteur : le diamant est durable, lumineux, et capable de trancher. Il matérialiserait ainsi le Dhamma capable de dissiper l'obscurité qu'est l'ignorance et montrer ainsi le chemin à suivre ; il tranche et éradique les états nocifs et perturbateurs qui entravent tout salut individuel. Telle pourrait être la nature des contenus du VSS dans l'optique de Ratanapañña.

Venons-en à l'auteur de cette œuvre conséquente. Le texte est clair quels que soient les manuscrits consultés. Son nom est mentionné à deux reprises dans le VSS : dans la strophe 410 « par le moine nommé Ratanapañña à l'excellente intelligence » (*Ratanapañña-nāmena bhikkhunā vara-buddhinā*) ; ainsi que dans le colophon « il a reçu de ses maîtres le nom Ratanapañña » (*bhaddanta-siri-Ratanapañño ti garūhi gahita-nāmadheyena*). La VSS-ṭ s'y réfère également très clairement dans la glose de la première strophe lorsqu'elle évoque l'auteur de ces lignes « le vénérable du nom de Siri Ratanapañña » (*bhaddanta-siri-*

² Une des acceptions dans *A Dictionary of Pāli* est « *affair, concern, business; problem; thing, matter; (with verbs of saying, asking, etc often simply) this, that* ».

³ Citons toutefois la *Vajirabuddhi-ṭīkā*, commentaire de la *Samantapāsādikā*.

Ratanapañña nāma). Celui-ci avait un rang monastique élevé, celui de Mahāthera (*mahātherena viracitaṃ*), c'est-à-dire un moine ayant plus de vingt ans d'ancienneté au sein de la communauté monastique. L'année de composition de son œuvre est indiquée en deux ères différentes (896 C. S. et 2078 E. B.), soit 1534⁴, alors qu'il était résident du Mahāvanārāma (*Mahāvanārāma-vāsinā*). Diverses questions se posent si l'on prend en considération la littérature spécialisée : tout d'abord, parmi les catalogues consultés seul le *Piṭakat samuṇ* mentionne des lieux et dates alternatifs dont nous ignorons la provenance⁵ (Nyunt, 2012 : § 350). D'autre part, dans une note parue au BEFEO relative au catalogue des manuscrits du Colombo Museum, George Cœdès stipulait que l'auteur du VSS était « certainement » le même que celui de la *Jinakālamālī* (Cœdès, 1938 : 333). Saddhatissa embrayait et associait leurs lieux de résidences respectifs : le Mahārattavanārāma de Chiang Mai où résidait l'auteur de la *Jinakālamālī*, avec le Mahāvanārāma (Saddhatissa, 1974 : 216). Toutefois, si cela semble clairement admis par la tradition, aucune base ne confirme ces dires. Dans un article intitulé « Which Ratanapañña composed the Jinakālamālī? » (Penth, 1995) Hans Penth relevait l'incertitude qui entoure toujours l'identité de l'auteur de cette chronique pāli. En s'appuyant sur les données du texte il montrait qu'au moins deux moines de la région portant ce nom y étaient recensés peu avant sa rédaction en 1516 ; ce à quoi il ajoutait que « Ratanapañña » pouvait tout aussi bien être un nom monastique qu'un « sobriquet » louant les aptitudes intellectuelles d'un moine (*ratana* la pierre précieuse, et *pañña* la sagesse), auquel cas le nombre de Ratanapañña pourrait fort bien être plus élevé. Sur ces derniers points le colophon du VSS nous donne peut-être un éclairage. Il indique clairement « il a reçu de ses maîtres le nom de Ratanapañña » (*garu-gahita-nāmadheyyena*), suggérant que l'attribution du nom « Ratanapañña » serait le fruit d'un lien de subordination. Il serait donc probablement un nom monastique attribué à un novice plutôt qu'un surnom gagné par la réputation. Le problème reste toutefois entier puisque rien n'étaye la certitude que l'auteur du VSS est bien celui de la *Jinakālamālī*, quel qu'il soit.

Le lieu de résidence de notre auteur est également sujet à interrogation. La dénomination « Rattavanamahāvihāra » (« Grand monastère de la forêt rouge ») indique clairement le lignage et le monastère de référence auquel était affilié le rédacteur de la *Jinakālamālī*, le Wat Pa Daeng (« monastère de la forêt rouge »). L'appellation « Mahāvanārāma » (« [monastère du] parc de la grande forêt ») n'est pas aussi suggestive et correspond également à un autre

⁴ Lorsque rien n'est indiqué après la date elle est se réfère à l'ère chrétienne.

⁵ « *Rhañ Siriratanapañña of Jetavana monastery, west of Ratanāpura Ava city, during the reign of the Shan king Sui-Han-Bhvā who ascended the throne in Sakkarāj 888 (C.E. 1526)* ».

monastère de Chiang Mai pour lequel la seule information que nous ayons est qu'il n'a accueilli aucun moine de renom⁶. Par ailleurs, cette dénomination n'est désormais pas rare dans l'actuelle Thaïlande et une recherche dans la région montre également l'existence d'un Mahāvanārāma toujours en activité à Lamphun et mentionné dans le *Camadevīvaṃsa*⁷. De fait, nous sommes toujours en quête d'un élément qui viendrait nous certifier que ces deux lieux de résidence du vénérable Ratanapañña sont bien les mêmes (Mahāvanārāma et Rattavanamahāvihāra).

Malgré ces réserves, aucun élément ne s'ajoute à ce stade qui nous autoriserait à diverger de la tradition. La VSS-ṭ ne nous éclaire pas non plus sur ce dernier point. Elle glose fidèlement le texte sans sortir du cadre qui lui est imposé, comme l'indique l'emploi régulier de la formule de citation *ti vuttam* pour introduire les gloses (« il est dit “[...]” »), et qui renvoie à son texte de référence (Kieffer-Pülz, 2015 : 437). L'auteur, la date, et le lieu d'élaboration de ce commentaire sont lacunaires ou peu claires. De fait, nous prenons avec réserve les informations de la littérature secondaire qui place son élaboration en Birmanie⁸, ainsi que celles offertes par les colophons des manuscrits traités pour notre édition critique⁹. Il est toutefois certain que son auteur n'est pas Ratanapañña : ce dernier est mentionné avec révérence (*bhaddanta*), comme nous l'avons signalé précédemment (VSS-ṭ 1) ; d'autre part, l'auteur de la VSS-ṭ inclue en deux portions du texte des propositions ou gloses alternatives¹⁰, alors qu'il colle généralement à l'énoncé de référence. Tout au plus faisons-nous l'hypothèse qu'il a été composé dans un temps contigu du VSS. Nombre d'énoncés sont transfigurés et nécessitent une transmission proche afin d'éviter l'oubli de leur sens latent. A moins que la transmission ne se soit faite oralement à travers les temps, ce dont il nous est permis de douter, l'auteur de ces lettres pourrait très bien être un de ses proche ou disciple. Nous devons toutefois nous résigner à en savoir plus pour l'heure, et laissons au texte cette part de mystère.

⁶ Nous remercions Louis Gabaude qui a consulté pour nous la chronique ou *tamnan* du monastère. Par ailleurs, la *Jinakālamālī* ne fait nullement mention d'un monastère de ce nom (cf. Penth, 1994b).

⁷ Le texte relate la fondation d'Haripuñjaya, la reine Camadevī faisant construire divers monastères dans la ville dont le « *Mahāvanārāma Monastery to the west of the city along with a vihāra and a monk's residence (kuṭi) as well as a Buddha image for the monks food and drink for the resident monks [...]* » (trad. Swearer et Premchit, 1998 : 80).

⁸ Selon Likhit Likhitanonta la VSS-ṭ aurait été composée au « *Jetavana monastery, west of Ratanapura (Ava) during the reign of king Thohanbwa (Burmese Era 888)* » (Likhit, 1969 : 282) ; tout comme Saddhatissa « *whilst living in the Jetavana monastery near Ranapura (Ava)* » (Saddhatissa, 1989 : 43). Toutefois ces deux auteurs empruntent explicitement leurs informations au Piṭakattamaing (Rangoon, 1949).

⁹ Le manuscrit Y du VSS mentionne curieusement le Mahāthera Dhammajoti comme étant l'auteur du « *commentaire* » en 1727 ; aucun des manuscrits de la VSS-ṭ ne mentionne des informations relatives aux circonstances de la composition de cette œuvre. Seule P^c mentionne un nom, Sīlapañña, qui aurait écrit ou copié (*likkhitā*) ce texte.

¹⁰ Cf. VSS-ṭ 225 « d'autre part il est également cité dans l'œuvre appelée Visuppakāsa » (*Visuppakāsa-pakarane pana [...] ti vuttam*) et VSS-ṭ 290 « on peut aussi lire [...] » (*[...] ti pi pāṭho siyā*).

Ratanapañña ne dit mot des raisons qui l'ont poussé à assembler son compendium. Présenté de manière singulière, le VSS embrasse un grand volume d'enseignements bouddhiques dont les thèmes sont hétéroclites : points de morale à l'adresse des laïcs, doctrine religieuse, étymologie, mathématiques, poétique, devinettes, éléments d'Abhidhamma, etc. Les sources d'emprunts sont également multiples et témoignent de l'univers textuel dans lequel est immergé le VSS. À première vue le texte se présente d'une manière énigmatique, parfois insaisissable du point de vue linguistique quand ce n'est pas l'articulation logique entre les différentes strophes d'une même section qui rend l'ensemble déconcertant. Ratanapañña nous guide toutefois dans l'élucidation de celui-ci : chacun de ses chapitres fait appel à un principe de composition qu'il énonce lapidairement en préambule, indiquant au lecteur la logique qui anime la structuration de ses énoncés (excepté la dix-neuvième section qui brasse l'ensemble des procédés et en ajoute de nouveaux). Ces principes s'appuient sur l'encodage des éléments par des mécanismes et des jeux qui concernent le langage et sa construction — devinettes, notions grammaticales, polysémies, acrostiches, etc. En bref, c'est la matière même de la langue pāli, sa substance, qui est pétrie de manière à lui offrir de multiples formes linguistiques. Ainsi, les contenus littéraires sont essentiels mais l'architecture du texte est bien ce qui est mis en avant par Ratanapañña : il convient de bien saisir ce cadre linguistique pour en apprécier les contenus, le jeu portant sur la manipulation des diverses unités signifiantes de la langue (les mots et les phonèmes).

Ce mode de présentation et de transmission d'un savoir est à notre connaissance unique dans la littérature pāli. La composition de ce texte était sans doute destinée à un public versé dans l'érudition et familier des textes pāli. Toutefois ce compendium n'inclut pas uniquement un savoir purement livresque. Divers éléments peuvent être rapprochés de la littérature de protection dite *rakṣā* (Skilling, 1992), dont l'utilisation est toujours actuelle dans les pratiques bouddhiques. Le VSS témoigne ainsi des fondations savantes de ces éléments vivants en leur restituant un cadre de référence.

Éléments de contexte

Avant de présenter l'organisation de l'étude, donnons quelques brefs éléments qui permettent de saisir le contexte culturel et religieux dans lequel a éclos le VSS.

Le Lanna

Le Lanna ou « pays d'un million de rizières » est un ancien royaume qui a perduré entre les XIV^e et XX^e siècles, correspondant géographiquement à l'actuel Nord de la Thaïlande. Durant son histoire ce conglomérat de principautés a étendu son influence politique et culturelle jusqu'au États Shan, le sud de la Chine, et le Laos. Les Tai Yuan y sont le groupe culturel et linguistique dominant, leur langue et écriture – le *tham* – étant sensiblement différente du thaï de Sukhothai et d'Ayutthaya, tout en ayant certaines affinités avec l'écriture même.

Le Lanna a une histoire distincte des royaumes thaïs du centre que sont Sukhothai et Ayutthaya. Sa fondation remonte au milieu du XIII^e siècle par le roi Mangrai dont les visées expansionnistes l'amènent à prendre sous son contrôle Haripunchai (actuel Lamphun) en 1281, créant ainsi « *the nucleus of the political entity of "the Lān Nā"* » (Penth, 2004 : 42). Durant le siècle qui suit, le royaume affirme ses contours géographiques, administratifs, et culturels ; la cité de Chiang Mai est fondée en 1296 pour devenir progressivement le centre politique et religieux majeur du royaume. Le Lanna atteint son essor entre le XV^e et le début du XVI^e siècle, termes qui correspondent avec le début du règne de Tiloka et la mort de Phaya Kaeo (Penth, 2004 : 80–125). Cet « âge d'or » comme le qualifie Hans Penth est une période de stabilité politique durant laquelle le royaume prospère sur les plans économique et commercial. Cet essor favorise ainsi le développement culturel et religieux de tout un ensemble d'activités et de projets (architecture, droit, médecine, etc.). Une forte récession économique suit cette période qui précipite le délitement du royaume jusqu'à sa prise de contrôle par les armées birmanes en 1578 ; elles-mêmes défaites devant les forces siamoises menées par le général et futur roi Taksin deux siècles plus tard. Le Lanna est dès lors administré, puis annexé et divisé en province du Siam en 1933.

La recomposition du paysage religieux dans la région entre le milieu du XIV^e siècle et le XV^e siècle nous intéresse particulièrement. L'influence cinghalaise y est déterminante. En effet, à partir du XII^e siècle nombre de religieux et monarques de la péninsule du sud-est

asiatique se tournent vers Ceylan et l'idéal spirituel que ses institutions ecclésiastiques représentent¹¹, afin de « purifier » ou « revivifier » leur religion (Nakhon Si Thammarat, la Birmanie). Le royaume de Sukhothai n'échappe pas à cet enthousiasme, et partage avec le Lanna des affinités culturelles qui préparent le terrain pour l'arrivée de lignages cinghalais.

Liens entre Sukhothai et Ceylan

L'accueil du bouddhisme cinghalais par le royaume de Sukhothai se manifeste notamment sur les plans religieux et culturels, par l'implantation de sectes, ou encore l'influence sur les arts et les styles architecturaux. Les premiers rois de Sukhothai tissent des liens avec des dignitaires cinghalais dont la pratique religieuse est érigée en modèle. Ils marquent alors dans la pierre leur volonté de s'affilier à cette tradition, exprimant nombres d'éléments qui viendraient les conforter dans cette légitimation. Voyons-les succinctement : la présence des moines forestiers est évoquée durant le règne de Ramkhamheng dans sa célèbre et discutée stèle datée de 1292. Commémorant l'installation du trône de pierre « Manānsilāpātra » dans une palmeraie attenante au Palais royal, elle dépeint le pays comme un modèle de prospérité économique, de tolérance, et de vertu. Les cérémonies célébrant le *kathina* à l'issue de la saison des pluies donnent ainsi lieu à de nombreuses réjouissances et offrandes au « monastère des Araññikas », le texte nous éclairant sur les circonstances de l'installation de ces moines forestiers,

Le roi Rāma Gaṃhèn l'a fondé et l'a offert au patriarche, au sage qui a étudié complètement les Trois Corbeilles, qui est plus docte que tous les autres moines du pays et qui est venu de Nagara crī Dharmarāja » (Cœdès, 1924 : 46).

Nakhon Si Thammarat est une des voies d'entrée du bouddhisme cinghalais à Sukhothai, position médiatrice relatée également par la *Jinakālamālī* dans ses développements concernant les péripéties de la réplique du Buddha dite Phra Singh (Jinak 86–91 ; trad. Jayawickrama, 1968 : 120–126). L'arrivée de cette statue de Ceylan à Sukhothai est décrite de manière extraordinaire et témoigne déjà de l'attrait religieux exercé par Laṅkā sur un des acteurs majeurs de cet événement, le roi Roca père de Ramkhamheng.

Le successeur de ce dernier, le roi Lodaya (alias Sri Sūriyavaṃsa) fait également mention de ces connections sur la stèle du Wat Mahathat (trad. Cœdès, 1924 : 62–76). Composée en thaï

¹¹ Cet idéal est à comprendre en regard du contexte politique et religieux de l'île au XII^e siècle : une profonde réforme du Saṅgha fut menée par le roi Parakkamabāhu I qui porta l'école du Mahāvihāra au premier plan, devenant le centre de l'orthodoxie theravādin. Elle imposa dès lors son interprétation du canon et son mode d'ordination. Les *araññavāsīn* (« moines forestiers ») bénéficiaient alors d'un prestige du fait de leur mode de vie tourné idéalement vers la discipline et la méditation, ainsi que d'une autorité certaine puisqu'ils ont joué un rôle prépondérant dans cette réorganisation d'ensemble.

et datée entre 1344 et 1346, ce texte qui célèbre l'édification de cet édifice est l'occasion d'exprimer l'entrée en religion et la biographie d'un prince de Sukhothai du nom monastique de Mahāthera Srisradhārājacūlāmuni Srīratanalaṅkādvīpa Mahāsāmi. Il est ainsi fait l'éloge de ce sage animé d'intentions vertueuses et « [...] se comportant en toutes choses d'après le modèle (des religieux) de Siṅhala » (Cœdès, 1924 : 64). L'importation d'éléments relevant de la tradition cinghalaise est ici explicite et significatif de cette appropriation : d'une part, ce vénérable visita Ceylan d'où il ramena deux précieuses reliques du Buddha (les *kesa-dhātu* « relique du cheveu » et *gīvā-dhātu* « relique du cou »), éléments majeurs du culte bouddhique, auxquelles le texte accorde une attention particulière ; d'autre part il est fait mention d'une citation dont nous reparlerons ultérieurement, « 'Metteyyo... Gotamo', cette stance se trouve dans le Mahānidāna » (trad. Cœdès, 1924 : 71 ; trad. Griswold et Prasert, 1972 : 124), extraite d'une œuvre cinghalaise, dont la présence sur une inscription royale est un fait marquant.

Son fils Lidaya poursuivit ce travail d'ancrage des vues du Mahāvihāra comme le mentionnent diverses épigraphes. La plus ancienne, celle de Nagara Jum datée de 1357, relate le sacre de ce roi, événement durant lequel il apporta une relique « [...] réelle et authentique (du Buddha), qui a été bel et bien rapportée de Laṅkādvīpa, là bas, en même temps qu'une pousse du saint Arbre de la Bodhi sous lequel le Buddha Notre Maître a demeuré, [...] » (trad. Cœdès, 1919 : 14).

Le texte se conclut par l'évocation de représentations du pied du Buddha (*Buddhapāda*) qu'il a fait copier et placer en quatre endroits différents, empreintes relevées à sa demande et conformes à l'original présent sur le mont Sūmanakūta à Ceylan (Cœdès, 1919 : 19). Dans son étude sur les *Buddhapāda* Michel Lorillard soulignait parfaitement cette opération de filiation avec la tradition cinghalaise, tout en précisant que l'emprunt ne passait pas nécessairement par Ceylan mais était davantage médiatisé par Pagan qui entretenait des liens étroits avec l'île (Lorillard, 2001 : 29–31). C'est toutefois dans le groupe d'inscriptions dites du « Bois des manguiers » trouvées à l'ouest de Sukhothai que les contacts avec le Saṅgha cinghalais sont présentés de manière solennelle : la stèle IV rédigée en khmer (composé en 1361) et sa réplique siamoise la stèle V (trad. Cœdès, 1917 : 28–29) sont un panégyrique du roi Lidaya et de son entrée dans la vie monastique. Elles commémorent également l'invitation à la demande du roi d'un important patriarche cinghalais résidant à Martaban en Birmanie (Ramaññadesa), le Mahāsāmi Saṅgharāja,

« Sa majesté chargea un pandit royal d'aller inviter un Mahāsami Saṅgharāja, observant les préceptes, ayant étudié intégralement les Trois corbeilles, résidant dans l'île de Laṅkā et maître en matière de préceptes, tel un kṣīṇāsrava. » (trad. Cœdès, 1917 : 14).

Les circonstances de l'arrivée du dignitaire et les conditions fastueuses de son installation sont parfaitement exposées et témoignent de l'importance protocolaire d'un tel événement. L'entrée dans la vie monastique du roi est confirmée par l'inscription VI composée en pāli (car. *khom*) par le Mahāsāmi lui-même (Cœdès, 1917 : 29–31). Dans cette déclamation « amphigourique », pour reprendre les mots de Cœdès (Cœdès 1924 : 111), le Thera ne tarit pas d'éloge sur les vertus du roi, se référant à des enseignements canoniques (les sept trésors du roi ou *satta-ratana*, le *Mahājanaka-jātaka*, etc.), d'hyperboles et de superlatifs pour dépeindre le monarque comme l'égal d'un Bodhisatta. La composition littéraire du Mahāsami est d'ailleurs soignée et élaborée, proche dans le style d'œuvres cinghalaises influencées par le style *kāvya* sanskrit (Sirisena, 1969 : 295). Cet effort littéraire consenti par le religieux témoigne de la légitimation et de la reconnaissance accordée au souverain, l'événement marquant ainsi significativement la nature des échanges entre le royaume thaï et Ceylan. Cette érudition cinghalaise transparaît également dans les écrits du monarque. En effet, Lidaya est l'auteur du *Traibhūmikathā*, œuvre cosmologique d'importance dans laquelle il mentionne en préambule la liste des textes sur lesquels il s'est appuyé pour mener à bien sa composition (Cœdès et Archambault, 1973 : 3–4 et 255–256 ; Reynolds et Reynolds, 1982 : 46 et 349–350). Nombre de ceux-ci ont été composés à Ceylan et y ont joui d'un succès certain.

Les traces des monarques suivants sont rares et ne s'attellent plus à célébrer les tenants de l'ordre cinghalais déjà établis dans le paysage religieux, bien qu'incarnant toujours cet idéal : l'inscription du Wat Pa Daeng composée sous le règne du petit-fils de Lidaya (Dharmarāja III) relate les affaires internes du Saṅgha de Sukhothai (Cœdès, 1924 : 131–141) ; ou à un autre niveau celle du Khau Kap retrace les visites de lieux d'importances en Inde et à Ceylan d'un Mahāthera (Cœdès, 1924 : 145–150) ; ou encore la fondation du *Buddhapāda* du Wat Pavaranivecca en 1426 (Cœdès, 1924 : 151–156), sur le modèle du Samantakuṭa de Ceylan.

L'établissement des lignages cinghalais dans le Lanna

Les institutions bouddhiques du Lanna sont également traversées par cette exigence de « purification » qui passe par l'identification à la tradition du Mahāvihāra. Ce processus est ponctué par l'importation de lignages d'origine cinghalaise au milieu des XIV^e et XV^e siècles que relatent différentes sources écrites¹² : la *Jinakālamālī* (trad. Jayawickrama, 1968) composé en pāli, le *Tamnān Mūlasāsanā Wat Pā Daeng* (trad. Swearer et Sommai, 1977), la *The Pādang Chronicle and the Jentung State Chronicle Translated* (trad. Sāimöng Mangrāi, 1981) et le *Tamnān Mūlasāsanā Wat Suan Dok*¹³, composés en thaï yuan. Ces textes narratifs portent une attention particulière aux traditions d'ordinations dans la région, et font le récit de ces implantations en deux vagues successives : la première passant par la Birmanie, la seconde directement de Ceylan. Celles-ci ne s'établissent toutefois pas sur un terrain en friche, les dynasties mônes qui gouvernaient Haripunchai jusque là sont déjà influencées par le bouddhisme cinghalais venu de Pagan (Cœdès, 1925 : 15–18), et entretiennent des liens spirituels avec les monarques de Sukhothai (Penth, 2004 : 55). Haripunchai restera pendant près d'un siècle la capitale culturelle du nouveau royaume, son organisation institutionnelle et administrative ayant une influence prépondérante sur le développement à venir du royaume du Lanna. Elle est ainsi le terreau favorisant une véritable impulsion culturelle ou « *a high culture* » selon les termes de Hans Penth (Penth, 2004 : 56), Haripunchai étant par ailleurs et déjà un centre religieux important : une relique du Buddha est installée au Wat Phra That Haripunchai depuis XI^e siècle, faisant de ce monastère un haut-lieu de pèlerinage. En témoignent le *Khlong Nirat Haripunchai*, poème composé en 1517 (Lagirarde, 2004), ou la *Jinakālamālī* qui montre le grand respect du roi de Chiang Mai pour ce lieu et ses résidents (Cœdès, 1925 : 129). Un Griswold abonde dans le même sens,

King Mengrai was perhaps already a Buddhist before he took Lamphun; but now he and his followers came into close contact with Buddhism as an established religion – a religion served by an organized brotherhood of monks and equipped with a solid tradition of art and letters. (Griswold, 1954 : 102)

C'est sous l'impulsion de son successeur Kilana (1355–1385) que le bouddhisme prend un tout autre relief. La réputation des moines forestiers parvenue jusqu'à son royaume, décida son monarque à faire appel à ces lignages *araññavāsin*. La *Jinakālamālī* et les chroniques de l'ordre Pa Daeng font le récit de ces négociations nourries de conflits multiples : en substance, la demande initiale est formulée auprès d'Udumbara Mahāsāmi (qui n'est autre que celui

¹² Ces sources présentent des variations dans leurs récits, dans les détails apportés, dont nous ne rendons pas compte ici.

¹³ Celui-ci n'est pas encore traduit dans une langue occidentale.

accueilli par le roi Lidaya de Sukhothai) résidant à Martaban en Birmanie, alors intermédiaire entre le Lanna et Ceylan, et se conclut par l'acceptation du Thera Sumana établi à Sukhothai et précédemment ordonné à Martaban par ce même Udumbara. L'inscription en thaï du Wat Pra Yün (Cœdès, 1925 : 195–200) ainsi que la *Jinakālamālī* (trad. Cœdès, 1925 : 96–97) se font l'écho de l'arrivée en grande pompe de ce vénérable Sumana à Haripuñjaya (Lamphun) en 1279, date cruciale dans l'histoire religieuse du pays, celui-ci s'installant au *Pupphārāma* ou Wat Suan Dok deux ans plus tard. Par la ré-ordination générale de tous les bonzes du pays et la refonte de la phonétique concernant les formules d'ordination, la forme la plus « pure » du bouddhisme cinghalais s'implante définitivement au Lanna.

L'introduction d'un second lignage *araññavāsin* cinquante-trois ans plus tard revêt une importance capitale à différents niveaux. D'une part il redistribue les rapports d'influences monastiques dans cette aire régionale, et d'autre part il participe à façonner le fameux « âge d'or » du Lanna. En effet, des décennies plus tard, en 1423, un groupe de moines de Chiang Mai et des régions avoisinantes mené par Ñāṇagambhīra (Dhammagambhīra selon la *Jinakālamālī*) revint d'un pèlerinage à Ceylan où ils furent réordonnés selon l'orthodoxie du Mahāvihāra. Ils propagèrent à leur retour l'orthodoxie du Mahāvihāra à Ayutthaya, Sukhothai, Sajjanalaya, avant d'essaimer vers le Nord de la Thaïlande, à commencer par Chiang Mai en 1430. Ces moines y rapportèrent que les dignitaires cinghalais avaient rejeté la validité de l'ordination de Sumana (*pabbajā* et *upasampadā*) du fait que la prononciation de ses formules n'était pas conforme à celle du Mahāvihāra cinghalais. Cela entraîna de vives querelles et rivalités avec la communauté Suan Dok toujours patronnée par les pouvoirs politiques ; mais le rapport de force est renversé lorsque le nouveau roi, Tiloka, apporte son soutien au nouveau groupe. En 1452 le souverain leur fit consacrer dans le monastère du Rattavana où ils résidaient (Wat Pa Daeng ou « monastère de la Forêt Rouge »), les *simā* à l'intérieur desquelles l'ordination devait dorénavant être conférée. De nombreux moines furent alors réordonnés, de nombreux monastères furent affiliés au Wat Pa Daeng qui devint le centre pour l'ordination rituelle de la lignée, à travers le Lanna jusqu'aux communautés koen et lü des États Shans. Les religieux de ce groupe occupèrent alors les plus hautes positions monastiques de l'époque, et reçurent un support royal en dons de terres et d'hommes dont l'épigraphie du Lanna rend compte, pour les centres monastiques incluant le Wat Pa Daeng.

L'implantation de ces *Sīhaḷa-bhikkhu* a pour autre conséquence le renouveau qu'elle donne aux arts et lettres : l'activité littéraire en pāli (cf. tableau 1) et thaï (Lagiarde, 2014 : 39–40) à travers les textes parvenus, les inscriptions élaborées durant cette époque, la rénovation et la construction de monastères ou la production de statuaire, notamment du style dit Buddha Phra Singh (Griswold, 1957 ; Surasawadi et Penth, 2004). Émergent alors des compositions originales en pāli de différents genres (traités cosmologiques, grammaires, etc.) conditionnées par le savoir cinghalais en la matière. En effet, durant leur séjour sur l'île de Laṅkā (quelques mois dans le *Mūlasāsana* ; cinq ans dans la *Jinakālamālī*), ces moines y apprirent l'écriture cinghalaise, les textes et la manière de les réciter, mais surtout assimilèrent un rapport nouveau à l'écriture : celle-ci est utilisée comme un outil vecteur de préservation et de transmission des textes pāli dans une situation où la dimension orale prédominait (Veidlinger, 2007 : 78). L'écriture et les manuscrits étaient alors tenus en haute estime, tout comme l'examen de la grammaire qui préserve les mots du Buddha, comme nous aurons l'occasion de le développer ultérieurement (section 1. 5. 2.). S'il s'avère que notre auteur, Ratanapañña, est bien celui qui a élaboré la *Jinakālamālī*, le VSS s'inscrit alors pleinement dans cette filiation.

Tableau 1. Œuvres en pāli composées entre les moitiés des XV^e et XVI^e siècles¹⁴ :

Auteurs	Titres
Bodhiramaṣī	<i>Cāmadevīvaṃsa</i> <i>Sihīṅganidāna</i>
Dhammasenāpati	<i>Saddatthabhedacintā-padakkama-yojanā</i>
Nandācariya	<i>Sāratthasaṅgaha</i>
Uttarārāma	<i>Visuddhimagga-dīpanī</i>
Ñāṇavilāsa	<i>Saṅkhyāpakāsaka</i>
Ñāṇakitti	<i>Samantapāsādika-atthayojanā</i> , <i>Bikkhupāṭimokkha-ganthī-dīpanī</i> <i>Sīmāsaṅkaravinicchaya</i> <i>Atthasālinī-atthayojanā</i> <i>Sammohavinodanī-atthayojanā</i> <i>Pañcappakaraṇatthakathā-atthayojanā</i> <i>Abhidhammatthavibhāvinī-atthayojanā</i> <i>Mūlakaccāyana-yojanā</i>
Saddhammakitti- mahāphussadeva	<i>Saddabindu-abhinava-ṭīkā</i>

¹⁴ Certaines informations restent à vérifier. Nous nous appuyons sur les données apportées par Balee, 1991 : 386 ; Likkhit, 1969 : 225–239 ; Cœdès, 1925.

Sirimaṅgala	<i>Vessantaradīpanī</i> <i>Cakkavāḷadīpanī</i> <i>Saṅkhyāpakāsaka-ṭīkā</i> <i>Maṅgalatthadīpanī</i>
Ratanapañña	<i>Jinakālamālī</i> <i>Vajirasāratthasaṅgaha</i> <i>Mātikatthasarūpa-dhammasaṅgaṇī</i>
Auteurs inconnus	<i>Paññāsa-jātaka</i> <i>Uppātasanti</i> <i>Vajirasāratthasaṅgaha-ṭīkā</i>

Organisation de la thèse

Pour rendre la lecture de notre travail plus commode au lecteur, nous avons fait le choix de présenter matériellement celui-ci en trois volumes distincts : 1. les textes pāli des VSS et VSS-ṭ (volume 1), 2. leurs traductions respectives (volume 2), et enfin 3. l'étude des textes et de leurs contenus (volume 3). Ce dernier ensemble, que nous détaillons ici, rend compte des modalités d'élaboration des textes pāli et de leurs traductions (volumes 1 et 2). Il se divise en deux volets distincts :

I. La présentation des sources qui nous ont permis de construire l'édition critique, puis la méthodologie qui y préside. Ce à quoi s'ajoute une description formelle du VSS (structure et prosodie).

II. L'étude des contenus du VSS et de son commentaire constitue la deuxième partie de ce volume. L'organisation kaléidoscopique ou « à tiroirs » du VSS nous a poussé à une présentation singulière. Devant ce dédale linguistique fait de multiples thèmes et techniques, nous avons opté pour des regroupements analytiques basés sur l'intégration d'éléments communs à certaines sections ou portions du texte. Bien qu'arbitraire et discutable, ce choix nous évite une lecture linéaire du texte et permet d'apporter ainsi des éclairages synthétiques. De fait, cinq axes ont été artificiellement dégagés, auxquels s'ajoute une section préliminaire :

1. Cette première section intitulée *Les lettres et les mots dans la tradition pāli* introduit en quelque sorte celles qui suivent. Nous avons souhaité donner quelques indications quant à la représentation de la syllabe ou *akkhara* en diverse circonstances, sans toutefois rentrer dans une étude exhaustive. Ces quelques points survolés font échos à ceux présentés dans les sections suivantes et concernent de manière très parcellaire : l'*akkhara* dans le canon pāli, dans les commentaires, son statut dans certaines pratiques bouddhiques, les définitions que lui

donnent les grammaires pāli, et enfin son traitement dans la période faste des études pāli dans le Lanna.

2. L'étude des contenus du VSS commencent avec les systèmes d'abréviations et d'altérations de la chaîne parlée. Ces mécanismes procèdent par la manipulation des syllabes dans le but de condenser (systèmes d'abréviations dits *saṅketa*) des énoncés et de transfigurer des formulations par des jeux de déplacement et d'agencement des syllabes au sein de la chaîne linguistique, qui répondent à une logique singulière (mot collé, qui s'assemble par le milieu). L'utilisation de certaines de ces méthodes trouve une voie d'expression dans le domaine de l'ésotérisme, toujours actuelles dans le monde thaï, témoins de leur ancienneté et de la continuité de leur emploi à travers les siècles.

3. Les procédés énigmatiques et d'embellissement de la langue (*alaṅkāra*). Les procédés mis ici en lumière portent sur la construction de la stance : d'une part, à travers le registre énigmatique dont le surgissement d'un sens caché constitue le dessein (mécanismes où « la réponse est dans stance » -*padottara* ; devinettes). D'autre part, le traitement de la langue qui joue avec les dimensions signifiantes ou signifiées de celle-ci (*silesa, paheli, yamaka*), et constitue diverses figures de styles ou ornements poétiques (*alaṅkāra*).

4. Les points de grammaire et de lexicographie, qui couvrent des thématiques différentes et fondamentales de la linguistique, sorte de *nucleus* de la langue dans la mesure où ils favorisent l'éclosion d'un sens : le syllabaire pāli, la phonologie, l'agencement des lettres et des mots, les *sandhi* ou jonction euphoniques, les *dhātu* ou racines ; les désinences nominales, ainsi que des éléments de vocabulaire sous la forme des monosyllabes (*ekakkhara*).

5. L'utilisation des nombres dans le VSS, employés par Ratanapañña dans divers registres qui mettent en relief l'étendue de leurs potentialités et utilisations : métaphoriques, syntaxiques, mathématiques, cosmologiques, magiques, et encodages numériques.

6. Et enfin, une large section est dédiée aux enseignements de l'Abhidhamma et de sa littérature exégétique. Deux parties composent cet ensemble : la première concerne l'exposition d'éléments du *Paṭṭhāna* et de sa littérature commentariale, envisagés selon une méthode originale basée sur un traitement mathématique des éléments en jeu ; suivie d'une vaste section d'enseignements hétéroclites issus de la littérature tardive sur le sujet, dont un grand nombre sont présentés selon la méthode *kaṭapayādi* présentée dans la troisième section.

Pour chacune de ces sections nous apporterons dans la mesure du possible des éléments qui permettent de clarifier les énoncés exposés dans le VSS ainsi que le cadre conceptuel qui rend leur interprétation possible. La complexité du VSS qui embrasse de nombreux points techniques rend l'exercice difficile et il est impossible de traiter l'ensemble des thèmes ou concepts abordés par Ratanapañña. Nous avons tant bien que mal essayé de trouver un équilibre dans nos développements, en donnant suffisamment d'informations conceptuelles et de détails sur certains points ou strophes. Pour ce faire, nous avons essentiellement convoqué les ressources littéraires disponibles en pāli ou en langue vernaculaire ; ainsi que celles de l'épigraphie qui, en plus d'être des témoins matériels d'époques révolus, sont des marqueurs sociaux forts exprimant des messages et des préoccupations sans doute essentiels justifiant leurs fixation pour l'éternité. Par ailleurs, certains points exprimés par Ratanapañña nous offrent l'occasion de courtes synthèses qui n'ont jusque là pas fait l'objet d'exposition de la part des chercheurs occidentaux (*ekakkharakosa*, le système *kaṭapayādi*, etc.), ou donnent lieu à des développements qui soulignent l'intertextualité ou la relation qu'entretiennent certains textes dans la région (la liste de 28 Buddhas par exemple).

Enfin, ce volume se conclut par l'inclusion de diverses annexes favorisant la navigation dans le texte ; la synthèse de données essentielles présentées dans celui-ci ou dans le corps de l'étude ; ou bien l'apport d'éléments nouveaux (textes en pāli, etc.) en mesure d'éclairer des contenus du VSS. Certains de ces ajouts seront dévoilés en temps voulu, leur justification n'ayant de sens qu'en fonction du contexte qui les voit naître (liste de 108 *hua chai*, synthèse des *ādi-saṅketa*, etc.). Les autres qui portent sur la structure et la construction du texte peuvent être indiqués ici et seront mentionnés à nouveau ultérieurement : il s'agit d'une table des divers syllabaires utilisés pour retranscrire le pāli (annexe 1), d'un index des *pāda* (annexe 2), d'une synthèse des sources littéraires qui alimentent les contenus du VSS et son commentaire (annexe 3) ; auxquels nous ajoutons un glossaire des termes techniques que l'on est amené à rencontrer lors de la lecture (annexe 4. Abhidhamma/Grammaire/Poésie et devinettes). A cela s'ajoute une bibliographie organisée par thèmes : les catalogues et autres outils de référencement, les sources primaires, les ressources de la littérature pāli, et enfin les sources secondaires.

Première partie. L'édition critique

Sont successivement présentés dans cette section les éléments qui ont participé à la construction de notre édition critique du VSS et de son commentaire : 1. les sources puis la méthodologie appliquée ; 2. des éléments succincts présentant le VSS dans ses aspects formels (structure et prosodie).

1. Les sources

L'ensemble des sources collectées et destinées à mener ce projet regroupe ici celles qui alimentent notre édition critique, et d'autres qui n'ont pas été incluses dans ce corpus. Elles ont toutefois un intérêt certain. Devant le quasi-anonymat de ce texte, toute information nous renseignant sur la présence du VSS en un endroit, une époque, est précieuse et participe à la compréhension de son histoire et ses aléas. Ces données font donc l'objet d'une note dans notre exposé, aux côtés des sources retenues pour le travail éditorial. La description de ces dernières porte sur leurs caractéristiques physiques, leurs contenus, ainsi que certaines considérations contextuelles lorsque cela nous est rendu possible.

Nous les exposons successivement selon leur lieu géographique de conservation, certaines ayant été regroupées au sein d'une entité plus large, par exemple les sources siamoises ou khmères : 1. les manuscrits en provenance de Paris, 2. les sources thaïes, 3. les manuscrits en provenance de Phrae (Nord de la Thaïlande), 4. les manuscrits en provenance de Yangon (Birmanie), 5. le manuscrit en provenance de Colombo (Sri Lanka), 6. le manuscrit en provenance de Luang Prabang (Laos), 7. les sources khmères.

1. 1. Les manuscrits de l'Institut de Civilisation Indienne à Paris

Les deux manuscrits à notre disposition pour établir les textes du VSS et de son commentaire proviennent du fonds pāli de l'Institut de Civilisation Indienne à Paris. Ils portent respectivement les cotes ICI PALI 2 et ICI PALI 5. Les textes sont sur ôles, en caractères dits « *khom bali* (ขอมบาลี) » (Skilling, 2014 : 349). En très bon état, ils semblent récents. Ces deux exemplaires ont été préservés dans une malle soigneusement décorée ayant appartenu à Louis Finot, seule information à notre disposition à ce jour. Une annotation de la main de ce dernier figure sur un morceau d'ôle adjoint aux manuscrits, « *Vajirasāratthasaṅgaha* par Siri Ratanapañña (1534 A. D.) ».

Le VSS

Le VSS est tracé sur des ôles de 54 sur 4, 8 centimètres, qui forment une seule ligature (*phūk*) de 31 feuillets dont 26 écrits, les autres servants de pages de garde. Le texte débute à la quatrième ôle, mais n'est paginé qu'à partir de la suivante (de *ka* à *kham*). Chaque feuille contient 5 lignes, recto et verso¹⁵. Le premier feuillet, non numéroté, porte au recto le titre *Pāli Vajjirasāra Kambujaksara*. L'écriture du copiste est fluide et les caractères sont clairement distincts. Des corrections et des additions de lettres à l'encre noire figurent de manière parsemées dans le texte. On note également quelques grattages de caractères, bien que le copiste prenne d'ordinaire soin d'indiquer ses erreurs par un point noir apposé sur ceux-ci.

Hormis les fautes d'orthographe on peut distinguer de la part du copiste deux types d'erreurs dans la transcription du texte. A noter qu'on trouve ces mêmes singularités dans tous les manuscrits de notre corpus en caractères *khom*. Les premières sont dues à la proximité graphique de certains caractères, source de substitution et de confusion. C'est notamment le cas des consonnes suivantes :

- *ga* et *ta* (𑀕 et 𑀔),
- *pa* et *ca* (𑀧 et 𑀘),
- *pa* et *ma* (𑀧 et 𑀡),
- *na* et *da* (𑀢 et 𑀤),
- *sa* et *la* (𑀰 et 𑀦).

Le second type d'erreurs est d'ordre phonétique, et nous donne des indications sur le parler du copiste :

- des difficultés dans la transcription de la dentale sonore non-aspirée (*da*), que l'on peut trouver sous la forme *dha*, par exemple *ādhi* pour *ādi* ;
- des flottements quant à la manière de figurer la consonne redoublée *dda*, retranscrites *ddha*, par exemple *saddha* pour *sadda* ;
- la suppression de la dentale sonore non-aspirée *da* lorsqu'associée avec la sonore aspirée *dha*, comme dans *vaḍhantu* pour *vaḍḍhantu* ;

¹⁵ Les caractéristiques communes aux manuscrits copiés en caractères *khom* ont été étudiées et décrites dans "Notes on making of palm-leaf manuscripts in Siam" (Schuyler, 1908) puis "Reflections on the Pali Literature of Siam" (Skilling, 2014).

– l’*anusvāra* (*aṃ*) qui en fin de mot prend parfois la forme *aṅ*, par exemple *Buddhaṅ* pour *Buddhaṃ*.

La VSS-ṭ

Cette copie du commentaire est la première à laquelle nous ayons eu accès. Elle est donc le texte « support » à partir duquel les autres copies ont été translittérées. Le manuscrit de la VSS-ṭ est constitué de 98 ôles (dont 92 écrites) de 54,5 sur 4,5 centimètres, répartis en trois *phūk* distincts. Le texte est paginé de *ka* à *cho*, chaque feuillet comprend également cinq lignes, écrites au recto et au verso. Sur la première ôle non numérotée figure l’indication *Ṭikā Vajirasāra Kambujjaka*, ainsi qu’à sa gauche des caractères minuscules à l’encre noire dont le contenu est difficile à lire.

On reconnaît aisément le travail de copie de deux individus, en raison des écritures qui se distinguent par la qualité de leurs tracés, et par la clarté de la transcription. Le premier semble être le même qui s’est attelé à la rédaction du texte précédent. Son travail s’étend à la copie des deux premiers *phūk* du commentaire. Les caractéristiques de sa « main » sont les mêmes que celles décrites précédemment. Le deuxième copiste, qui a donc travaillé sur le dernier *phūk*, semble beaucoup moins à l’aise dans cet exercice, et moins « expert », à en juger par les très nombreuses fautes d’orthographe qui touchent aux notions fondamentales de la doctrine du bouddhisme pāli. Son écriture est plus hésitante voire maladroite, les caractères sont parfois difficiles à déchiffrer. Par ailleurs certains endroits du texte sont inexploitablement, notamment certaines lignes qui dérivent sur le bord de l’ôle, rendant impossible la lecture de certaines voyelles, consonnes ou voyelles souscrites. On trouve également de nombreux grattages, additions et corrections à l’encre noire qui participent à la difficulté de lire et translittérer ce texte.

Ainsi, les difficultés de lecture sont du même ordre que pour le précédent copiste, mais dans des proportions bien plus importantes. D’une part, la confusion des caractères est récurrente en raison du manque de netteté des traits, conjugués à une proximité graphique qui induit souvent le copiste en erreur. Son absence de maîtrise calligraphique laisse à penser que celui-ci a peu d’expérience en la matière. C’est le cas pour les consonnes :

- | | |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| – <i>pa</i> et <i>ca</i> (𑖫 et 𑖬), | – <i>thā</i> et <i>cā</i> (𑖯 et 𑖰), |
| – <i>pa</i> et <i>ma</i> (𑖫 et 𑖭), | – <i>cā</i> et <i>pā</i> (𑖰 et 𑖱), |
| – <i>na</i> et <i>da</i> (𑖮 et 𑖯), | – <i>ha</i> et <i>cā</i> (𑖲 et 𑖰), |

– *sa* et *la* (ஸ et ல),

– *cha* et *dha* (ச et ட).

– *ja* et *ṭa* (ஜ et ட),

Le mauvais emploi de certaines consonnes souscrites favorise également les coquilles :

– *ñca* ூ au lieu de *ñā* ூ,

– *dva* ூ au lieu de *ddha* ூ, et inversement,

– et *ñca* ூ au lieu de *bbā* ூ.

Enfin, on trouve les mêmes erreurs liées à la phonétique que dans le premier manuscrit: elles concernent la nasale palatale (*ñā*) et la dentale sonore non-aspirée (*da*) lorsqu'elles sont gémées ; la dentale sonore non-aspirée (*da*) qui présente également d'autres variantes (*dha*, *ḍha*) ; s'ajoute parfois à cette liste la substitution de la nasale palatale (*ñā*) par la semi-voyelle *ya* lorsqu'elle figure en première position d'un mot, fait clairement lié à la prononciation thaïe.

1. 2. Les sources thaïes

Le VSS est présent sur le sol thaïlandais en divers endroits : dans une édition publiée à Bangkok (car. thaïs), un manuscrit en provenance de Surat Thani district de Chaiya (sud du pays), et enfin à la National Library de Bangkok. Seules les deux premières sources nous ont servies à construire notre édition.

1. 2. 1. L'édition de Bangkok

Le texte qui nous a servi de base pour ce travail est celui publié par Yaem Praphatthong en 1969 à Bangkok, le *Phra Khamphi Wachirasaratthasangkhaha* (พระคัมภีร์ วชิรสรัดถสังคหะ) (324 pages). Un contexte cérémoniel concernant le moine nommé Visuddhivaṃsa, a conduit à l'édition et au tirage en 1000 exemplaires de ce texte pāli en caractères thaïs. Il s'appuie sur un manuscrit noté en caractères *khom* qui était en possession d'un moine nommé Kitivuddho, résidant du Wat Suthat à Bangkok.

Plusieurs points sont à noter : tout d'abord la numérotation des strophes est erronée, la stance 231 est mentionnée deux fois, décalant de fait l'ensemble. Par ailleurs, cette édition ne constitue en rien une version critique du texte. Yaem Praphatthong s'appuie sur un manuscrit qu'il retranscrit fidèlement, le texte étant de fait parsemé d'oublis et d'erreurs qui dénature les

portions concernées. Un certain nombre de ces erreurs sont liées à la ressemblance graphique de certains des caractères de l’alphabet *khom*, à moins que ce ne soit des confusions liées à la lecture et la copie de ces énoncés. Elles sont sensiblement les mêmes qu’indiquées pour les manuscrits de l’Institut de Civilisation Indienne :

- *pa* et *ca* (𑄢 et 𑄣),
- *pa* et *ma* (𑄢 et 𑄤),
- *na* et *da* (𑄦 et 𑄧),
- *sa* et *la* (𑄨 et 𑄩),
- etc.

Praphatthong présente succinctement le texte et en détaille le contenu : le texte est structuré en dix-neuf chapitres, les strophes sont organisées selon des principes différents (double sens, prolégomènes, etc.). Ces enseignements traitent de thèmes divers, tels que l’étymologie, l’astrologie, les mathématiques, la rhétorique, la littérature, etc. et ont pour but la connaissance de principes moraux, de moyens mnémotechniques, de points de doctrines religieuses. Praphatthong fournit en outre une traduction thaïe du texte, ajoute un certain nombre d’observations qui lui sont propres, et certains extraits du commentaire du VSS (la VSS-ṭ) qu’il avait à sa disposition. De plus, certaines portions difficiles du texte sont alimentées par une glose en pāli autre que la VSS-ṭ, plus précisément certains passages qui traitent de l’Abhidhamma, sans que l’auteur en indique les références.

L’introduction livre différents éléments qui concernent le VSS : elle précise que son auteur, Ratanapañña, est le même qui a rédigé le *Jinakālamālī*. Il a achevé le texte en 1535 alors qu’il résidait au Mahāvanārāma. Praphatthong donne également une indication utile : le *Vajirasāratthasaṅgaha* était alors considéré comme un texte de « protection » (*paritta*).

1. 2. 2. Le manuscrit de Chaiya

Nous nous sommes appuyés sur des photographies¹⁶ du *Vajirasārattha*, tel qu’il est inscrit sur l’ôte de garde, provenant de Chaiya dans le sud de la Thaïlande. Figure également à côté de ce titre l’indication *Buddha-sakkarāja 2262* (année 2262 C. S./1719 de n. è.) qui est probablement la date de copie du manuscrit, ancienneté qui nous étonne et serait exceptionnelle, d’autant plus que le manuscrit semble en très bon état de conservation. Il est constitué d’un unique *phūk* de vingt-trois ôles rédigées en caractères *khom*, il présente les

¹⁶ Nous remercions Santi Pakdeekham qui nous les a transmises.

mêmes caractéristiques techniques que ses homologues (nombre de lignes, etc.), tout comme les types d'erreurs et singularités décrites précédemment. Il est paginé de *ka* à *kaḥ*. L'écriture est limpide, le texte est clair.

1. 2. 3. La Bibliothèque Nationale de Thaïlande à Bangkok

Par ailleurs, un certain nombre de manuscrits sont répertoriés à la Bibliothèque Nationale de Thaïlande (หอสมุดแห่งชาติ), sans que nous ayons pu avoir accès à ce fonds. Le texte y est présent dix-neuf fois sous des titres voisins (*Vajirasārapāli*, *Vajirasārasaṅgaha*, *Vajirasaṅgaha*), rédigés en écriture *khom* à l'exception d'un exemplaire en caractères *tham*. Le commentaire prend également place dans cette collection à vingt reprises (*Vajirasāraṭṭikā*, *Vajirasārasaṅgahaṭṭikā*), également en caractères *khom* et une version en *tham*. Figure également dans cette collection un *nissaya* intitulé *Vajirasārasaṅgaha nissaya* en caractères *khom*. Le fait que ces manuscrits soient en écriture *khom* laisse supposer qu'ils pourraient avoir été collectés dans la plaine centrale ou le sud du pays. La présence d'un tel volume de manuscrits surprend au regard de la rareté de ce texte par ailleurs. Quoi qu'il en soit l'information est éclairante puisqu'elle témoigne du fait que le VSS a connu un intérêt certain mais difficile à évaluer. Seule l'étude des colophons pourrait nous offrir davantage d'éléments sur l'histoire de ces copies (dates, lieux, etc.).

Cette visibilité du VSS dans l'espace monastique thaï est toutefois attestée sur des peintures murales datées du XVIII^e siècle et présentes au Wat Thong Nopphakhun (วัดทองนพคุณ) à Thonburi. Ces peintures exposent l'ensemble ordonné des textes du Tipiṭaka tel que le concevaient les moines durant la période d'Ayutthaya jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Ces textes sont répartis dans quatre grands ensembles (Vineyya, Sutta, Paramattha, Saddā/Vinaya, Suttanta, Abhidhamma, Sadda) dont les contenus dépassent l'organisation stricte du Tipiṭaka. En effet, y sont inclus les textes composés et reconnus en pāli, extension due au caractère sacré de la langue ; cette conception singulière est qualifiée d'« *inclusive Tipiṭaka* » par Peter Skilling (Skilling, 2017 : 277). Dans la section dite *Sadda*, le VSS est représenté sous l'intitulé *Vajirasāra*, manifestation de son ancrage dans le paysage monastique de l'époque.

L'éclipse du VSS de la circulation questionne donc. A titre d'hypothèse, on peut s'interroger sur la place qu'a pu avoir le mouvement de réformes amorcées par le *Dhammayuttika-nikāya* (th. Thammayut) et mené par Mongkut à partir de 1833 sur cet état de fait. Un effort particulier fut accompli pour remodeler le Saṅgha thaï et écarter des pratiques bouddhiques

tout élément de superstition ou « magique ». Dans ce cadre et comme nous l'avons souligné en introduction, le VSS est concerné en partie puisqu'il recèle des composants à visées apotropaiques.

1. 2. 4. Les manuscrits du Wat Sung Men

Le VSS et son commentaire, en caractères *tham lao*, prennent place tous deux dans le fonds de manuscrits de la bibliothèque monastique du Wat Sung Men (วัดสูงเม่น) situé à Phrae (Nord de la Thaïlande)¹⁷. Leurs copies numérisées sont disponibles en ligne sur le site « Lanna manuscripts » (<http://lannamanuscripts.net>), base de donnée réalisée dans le cadre du Preservation of Northern Thai Manuscripts Project (P. N. T. M. P.) initié par Harald Hundius. Elles sont les ressources sur lesquelles nous avons travaillé.

Le VSS

Le *Pāḷi Vajjirasāra* porte la cote n° 07. 01. 04. 111. 02. Ce manuscrit parfaitement numérisé forme une unique liasse de 32 ôles, contenant chacune cinq lignes de texte sur leurs recto et verso. Les deux feuillets extrêmes servent de garde et de fin de liasse. Sur cette première est indiqué, en plus du titre, la date de copie de ce manuscrit, 1198 C. S. (1836). Sur la dernière ôle figure une ligne en thaï (caractères *tham lao*) dont la traduction indique « le Phra Mahāthera nommé Kañcana-araññavāsī de la ville de Phrae avec un autre fidèle de l'extérieur, le Rajjavong de Luang Phrabang, qui est également le sponsor de ce manuscrit ». Nous rendons compte ci-après de cette mention. La numérotation se situe sur le verso de chaque ôle et suit le système alphabétique thaï qui n'est toutefois pas toujours lisible (de *ka* à *gū*). L'écriture du copiste est claire, le texte est parfaitement lisible. Il s'agit d'ailleurs probablement du même copiste qui s'est attelé à l'écriture du commentaire présent dans cette bibliothèque monastique. De fait, les singularités et erreurs de copies rencontrées dans ces deux textes sont de la même nature.

Les erreurs relevées les plus fréquentes sont de divers ordres. Tout d'abord celles qui sont le fruit de ressemblances graphiques entre certains caractères :

– *a* et *bha* (๐ et ๑), par exemple *amarā* pour *bhamarā* ;

¹⁷ Nous remercions Sommai Premchit, François Lagirarde, et Louis Gabaude qui nous ont aiguillé vers ces sources.

- *pa* et *ma* (𑄖 et 𑄗), par exemple *mañcake* pour *pañcake*, ou inversement *sappiṇḍitā* pour *sampiṇḍitā* ;
- *ya* et *sa* (𑄘 et 𑄙), par exemple *diyati* pour *dissati* ;
- *ba* et *ka* (𑄚 et 𑄛), par exemple *bareyya* pour *kareyya* ;
- *va* et *pa* (𑄜 et 𑄝), par exemple *vavattati* pour *pavattati*, ou inversement *pandāmi* pour *vandāmi* ;
- la consonne *va* lorsqu’elle est souscrite (𑄞), en *ddha* (𑄟), par exemple *ddhi* pour *dvi* ;
- et enfin le *nā* dont le tracé est quasiment impossible à différencier de la consonne *na* (𑄠).

D’autre part, si la prononciation influe rarement sur l’orthographe des mots, on relève quelques rares occurrences qui trahissent une prononciation spécifique au Nord de la Thaïlande et au Laos :

- la prononciation du *ra* se labialise en *la* ou *ḷa*, par exemple *nilālambo* en place de *nirālambo* ;
- l’utilisation de la gutturale *ga* pour *ka*, comme *saṃgiṇṇā* pour *saṃkiṇṇā* ;
- l’utilisation de la dentale *dha* par *tha*, tel *sadhaṃ* pour *sathaṃ* ;
- l’aspiration de la sonore non-aspirée *da* qui devient *dha*, par exemple *saddānaṃ* devient *saddhānaṃ* ;
- le *niggahita* (*aṃ*) se transforme parfois en fin de mot en *aṅ*, par exemple *rūpaṅ* pour *rūpaṃ* ;
- la sonorisation de certaines consonnes telles que la sourde *ccha* se transforme en *jjha*, par exemple *pajjhimo* au lieu de *pacchimo* ;
- l’oubli régulier du *niggahīta* (*aṃ*) en fin de mot.

Enfin, différents indices laissent à penser que les manuscrits à la source de ces copies auraient été écrits en caractères *khom* pāli. On dénombre de nombreuses confusions entre les caractères suivants proches graphiquement dans l’alphabet *khom*, sans l’être dans le syllabaire *tham lao* :

- *da* et *na* (th. 𑄡 et 𑄢 ; kh. 𑄣 et 𑄤), par exemple *thapitādi* pour *thapitāni* ;
- *la* et *sa* (th. 𑄥 et 𑄦 ; kh. 𑄧 et 𑄨), par exemple *lam* pour *sam*, ou inversement *sāmaka-* pour *lāmaka-* ;
- *ga* et *ta* (th. 𑄩 et 𑄪 ; kh. 𑄫 et 𑄬), par exemple *egāsaṃ* pour *etāsaṃ*, ou inversement *satta-* pour *sagga-*.

La VSS-ṭ

Le manuscrit est intitulé *Pāḷi Tīkā-vajjirasāra*, référencé n° 01. 04. 111. 01. Composé de quatre liasses (*phūk*), l'ensemble comprend 106 ôles écrites sur les rectos et versos auxquelles s'ajoutent 10 ôles de gardes et de fin de liasse. Comme pour le VSS, cinq lignes sont écrites sur chacune des ôles, recto et verso. La numérotation est également apposée sur le verso, suivant l'alphabet thaï en écriture *tham lao* (de *ka* à *jho*). Une indication concernant la date de copie du manuscrit figure sur le dessus de chacun des *phūk*, l'année du tigre (*ravai*) de la petite ère (1198 C. S.) qui correspond à l'an 1836 de l'ère chrétienne. Par ailleurs, la première liasse se clôt par les mêmes informations qui sont apposées sur le *Pāḷi Vajjirasāra* concernant les commanditaires, c'est-à-dire le Mahāthera Kañcana araññavāsī et le prince Rajjavong.

L'écriture est claire et aérée. Seules les 14 premières ôles de la VSS-ṭ sont impossibles à déchiffrer, mais ceci est le fait du processus de micro-filmage qui a obscurci de très larges portions du texte. Il est ainsi exploitable à partir de la glose des vers 28 (*dissanti appa-bhogā, dissanti mahā-bhogā...*).

Éléments de contexte

Le Wat Sung Men situé à Phrae contient la plus vaste bibliothèque de manuscrits pāli du Nord de la Thaïlande, environ 1700 pièces. Cette collection, dont les deux manuscrits présentés ici sont extraits, est le fruit d'une vaste entreprise de copie des textes dans les années 1830, initiée par la figure emblématique qu'est le moine Kañcana (Hundius, 1990 : 34–36). A son initiative de nombreux manuscrits furent copiés et collectés lors de diverses campagnes à Phrae, Nan, Chiang Mai, Chiang Saen, Rahaeng, et Luang Prabang. C'est de ce dernier lieu que proviennent nos deux manuscrits, comme l'indiquent clairement leurs dernières ôles. La copie de ces pièces est partie d'un événement historique fixé par une inscription relevée et traduite par Auguste Pavie (Pavie, 1898 : Inscription XII-Traduction),

« En cūla-caha 1198, année cyclique rvây san (du singe), le vénérable Phra-mahâ therā, dit Kancana âranna vâsī, de la ville de Phrë, accompagné de tous ses disciples, partit de Yavana-Phrë, ville située à l'Ouest, et vint à la ville de Luang Phrabâng Lan xang, où il augmenta le champ des mérites du roi de Luang Phrabâng, Mang-dhâ-pen-Khlaō et du prince Râjavang , qui devint président du comité de confection des livres sacrés du Traipitaka, flambeau de la religion du Buddha pendant cinq mille ans. On en fit la dédicace, à la pleine lune du quatrième mois un mardi dit klâ khay par les Thais ; la cérémonie fut terminée ce jour-là même. On énuméra tous les manuscrits et on obtint le chiffre de 242 ouvrages comprenant 2825 volumes [...] ».

Finot reprenait ces informations dans sa « Recherche sur la littérature laotienne » (Finot, 1915 : 63), soulignant la singularité de ce Vat Vixun dans le paysage monastique lao, seul détenteur d'une palette d'œuvres en pāli dédiées à la linguistique et à la grammaire.

Cette entreprise majeure dans l'histoire des études bouddhiques n'a pourtant fait l'objet que de peu d'attention, bien qu'elle témoigne d'une exceptionnelle vitalité et d'un renouveau de ces études à une époque relativement récente. La création d'un centre d'érudition tel que le Wat Sung Men est sans doute parvenue à mobiliser tout un environnement de moines et laïques dont les retombées n'ont pas été mesurées. L'intérêt pour ce patrimoine culturel exceptionnel se poursuit et se concrétise chaque année par une cérémonie dite « d'ouverture des manuscrits » qui a lieu en janvier au sein du monastère¹⁸. Durant trois jours, les manuscrits sont au cœur de l'attention des moines et laïques puisqu'ils sont sortis de la bibliothèque et exposés autour du grand *stūpa*, donnant lieu à diverses processions et cérémonies. Cet événement mériterait une étude approfondie.

Des entreprises de micro-filmage de ces manuscrits ont vu le jour ces dernières décennies¹⁹, mais le contenu des textes présents au sein de cette bibliothèque monastique n'a pas été réellement évalué, voire a été sous-estimé. Pourtant, comme en témoigne la présence des manuscrits du VSS et son commentaire à notre disposition, et comme nous le verrons ultérieurement avec un commentaire du *Saddabindu*, cette bibliothèque recèle des textes qui sont tout à fait inédits. De plus, nous sommes moins affirmatifs que McDaniel lorsqu'il affirme « *Krūpā Kañcana was famous for copying vernacular texts. Indeed, he may not have known Pāli grammar well and there is no evidence that he ever composed a Pāli text* » (McDaniel, 2009 : 129). En effet, un regard attentif sur les titres présents dans cette collection, et copiés durant la période d'activité de ce moine, montre de nombreux textes techniques qui traitent de la langue, nécessitant un niveau d'instruction avancé en pāli afin d'être pleinement appréhendés. La plupart n'ont d'ailleurs pas fait l'objet d'attention de la part des spécialistes. Par exemple et de manière non-exhaustive : les *Mukhamattadīpanī*, *Saddabindu*, *Saddasāratthajālīni*, *Saddavācakalakkhaṇa*, *Saddavidhānalakkhaṇa*, *Saddatthabhedacintā*, *Saddavutti*, *Kaccayānasāra* et nombre de leurs commentaires, etc. (grammaires), le *Subodhālaṅkāra* et ses commentaires (poétique), le *Vuttodaya* et ses commentaires (métrique) ; mais aussi l'*Abhidhānappadīpikā* et son commentaire (dictionnaire), ou encore le *Vidagdhamukhamaṇḍana* et son commentaire (devinettes savantes). De plus, on trouve une

¹⁸ Nous avons assisté à cet événement annuel en mars 2016.

¹⁹ Les manuscrits du Wat Sung Men ont été numérisés par l'Université de Chiang Mai, puis ont été rendus accessibles en ligne sur le site www.lannamanuscripts.net.

dizaine de *yojanā* axés sur l’explication grammaticale des énoncés (*Abhidhammatthasaṅgaha-yojanā*, *Sammohavinodanī-yojanā*, etc.). Le choix d’inclure ces textes dans cette collection n’est probablement pas le fruit du hasard. Il témoigne d’un intérêt délibéré pour des œuvres savantes qui portent sur des faits de langue. Enfin, de nombreuses indications sont apposées sur les colophons de cette collection de manuscrits. Leur étude globale, à l’instar du travail effectué par Harald Hundius (Hundius, 1990) ou Oskar von Hinüber (von Hinüber, 1996) sur des manuscrits du Nord de la Thaïlande serait sans doute riche d’enseignements sur cette période féconde et cette tradition unique.

1. 3. Les sources birmanes

Nous nous sommes tournés vers la Bibliothèque Centrale des Universités à Yangon²⁰ qui possède divers manuscrits des VSS et VSS-ṭ en caractères birmanes. Nous disposons des photographies d’un fac-similé, le *Vajirasāratthasaṅgaha* (UCL 8917), et de deux manuscrits, le *Vajirasāratthasaṅgaha pāth’* (UCL 10824) ainsi que son commentaire la *Vajirasāratthasaṅgaha-ṭīkā* (UCL 10810). Seuls ces deux derniers ont été inclus dans notre corpus.

Le VSS

Le titre est indiqué sur l’ôle de garde à l’encre bleue, *Vajirasāratthasaṅgaha pāth’*, suivi de l’indication *Ratanapaññather’* ainsi que des annotations en birman. Les mesures de cet objet ne sont pas indiquées. Il comprend dix ôles écrites recto et verso, à l’exception de l’ôle de garde dont seul le recto porte des annotations. Chaque feuillet comprend environ onze lignes écrites sur ses deux faces, la numérotation qui suit le système alphabétique birman est apposée sur le verso et s’étire de *chā* à *chaṃ*. L’objet semble être en bon état, la copie date de mai 1855. L’écriture est limpide et le texte parfaitement lisible.

Les erreurs d’orthographe et de syntaxe sont nombreuses comme nous l’avons évoqué en préambule de cette section. Tout comme dans la VSS-ṭ qui suit, la sinuosité des caractères alliée au trait rapide du copiste rend parfois certaines lettres difficiles à distinguer :

ta ၵ, *tha* ၶ, *bha* ၷ, *ka* ၸ, *ha* ၹ, *ṇa* ၺ.

²⁰ Nous remercions Alexei Kirichenko, Pyi Phyo Kyaw, William Pruitt qui ont eu l’amabilité de nous procurer certains documents.

Cette confusion graphique est plus fréquente dans certains cas :

- *ka* et *ta* (𑀓 et 𑀔), par exemple *ātāsa-* pour *ākāsa-*, ou inversement *sataṃ* pour *sakaṃ* ;
- *ma* et *pa* (𑀕 et 𑀖), par exemple *pama* pour *mama*, ou inversement *madehi* pour *padehi* ;
- *ba* et *pa* (𑀗 et 𑀖), par exemple *bathe* pour *pathe*.

Le deuxième type d’erreurs les plus communes, d’ordre phonétique, est le suivant :

- la préférence du *la* à la place du *la*, par exemple *cattāḷisa* pour *cattāḷisa* ;
- le remplacement de la rétroflexe *ṇa* par la dentale nasale *na*, par exemple *vannanā* pour *vaṇṇanā* ;
- la sonore aspirée *ṭha* devient souvent la dentale *tha*, par exemple *pathamo* pour *paṭhamo*,
- la suppression de la nasale *aṃ* à l’intérieur de certains mots, par exemple *tisa* pour *tiṃsa* ; ou en finale, par exemple *ekasmi* pour *ekasmiṃ* ;
- la confusion des labiales *pa* et *ba*, par exemple *bahuta-* pour *pahuta-* ou *chabbado* pour *chappado* ; et inversement *bupphito* pour *pupphito* ;
- la désaspiration du *dha* en *da*, par exemple *vidura* pour *vidhura* ;
- la confusion des gutturales *ka* et *ga*, par exemple *nikrodhā* pour *nigrodhā*.

Par ailleurs, diverses erreurs nous laissent à penser qu’une copie ‘en amont’ de celle-ci était rédigée en caractères *khom* pāli. En effet, certaines erreurs appartiennent au registre des erreurs types que l’on trouve dans les copies khmères. Par exemple :

- le *ṭa* et le *ja* (bir. 𑀧 et 𑀨 ; khm. 𑀧 et 𑀨), par exemple *ghaṭṭetvā* écrit *ghajjetvā* ;
- *la* et *sa* (bir. 𑀓 et 𑀔 ; khm. 𑀓 et 𑀔), par exemple *lati* pour *sati*, et inversement *phasa-* en lieu de *phala-* ;
- *ga* et *ta* (bir. 𑀕 et 𑀖 ; khm. 𑀕 et 𑀖), par exemple *tatiyaṃ* pour *gatiyaṃ*, ou à l’inverse *gassa* pour *tassa* ;
- etc.

La VSS-ṭ

Sur la première ôle de ce manuscrit figurent le titre à l’encre bleue en caractères birmans, *Vajirasāratthasaṅgaha-ṭkā*, ainsi que d’autres annotations manuscrites en birman. Ce manuscrit présente les mêmes caractéristiques que le manuscrit du VSS : les mensurations ne sont pas indiquées ; les ôles sont écrites au recto et au verso excepté l’ôle de garde (trente-

trois au total). Chaque feuillet comporte sur chaque face onze lignes. La numérotation alphabétique s'étend de *ñā* à *ṭo*'. Cet exemplaire semble en bon état, de facture récente puisque cette copie date de 1895. L'écriture du copiste est nette et assurée, les caractères sont parfaitement lisibles.

Les fautes et autres coquilles rencontrées sont de la même nature que pour le *Vajirasāratthasaṅgaha pāth*'. Cependant, on peut relever la présence d'un certain nombre d'erreurs ou d'oublis que l'on trouve à l'identique dans le manuscrit en *khom* pāli en provenance de Paris, sans que l'on puisse en déterminer les raisons. La liste d'exemples est longue. Citons entre autres *sapparāyika* pour *samparāyika* (v. 16) ; *dukkhapilatā* au lieu de *dukkhaṭṭitā* (v. 133) ; *vicittaṃ cittaṃ* au lieu de *cuddasavidhaṃ cittaṃ* (v. 108) ; *mañcatim̐sa* au lieu de *pañcatim̐sa* (v. 110) ; *arū* absent des deux versions (v. 287) ; *kāsu* au lieu de *kāmesu* (v. 292) ; *taṃ* au lieu de *saṃ* (v. 294) ; *vuttā* absent des deux versions (v. 323) ; *kaṃ ekaṃ* absent des deux versions (v. 335) ; etc. On constate ces erreurs même entre des portions de texte dont le manque rend insaisissable le contenu du texte : “*la-taṃ timhī*” *ti puthujane vīsati [...]* pour “*la-taṃ timhī*” *ti timhi tihetuka-puthujane vīsati [...]* (v. 293). Il est tentant d'effectuer un rapprochement entre ces deux copies et la possibilité qu'elles remontent à une source commune. Toutefois le manque d'information sur les origines respectives de ces manuscrits empêche d'en dire davantage.

Autres éléments d'information

Une autre copie du texte est présente à la Bibliothèque Centrale des Universités de Yangon, le *Vajirasāratthasaṅgaha* (UCL 8917) non-daté, dont la lecture du texte et du colophon nous confirme qu'il est bien une version du VSS. Nous ne l'avons toutefois pas retenue dans notre corpus éditorial : la copie manuscrite est aux deux tiers complète nous faisant préférer la version décrite précédemment.

La présence du texte et du commentaire dans l'aire birmane est peu surprenante. Les échanges entre le Nord de la Thaïlande et Pagan sont attestés depuis la fin du XIV^e siècle, la cité birmane jouissant encore d'une autorité spirituelle (Penth, 2004 : 72–73) : une inscription datée de 1393 relate la présence d'un Mahāthera de Chiang Mai faisant un don au Shwezigon de Pagan (Luce, 1961) ; la Chronique de Chiang Mai conte qu'à la mort du roi Kū Na (Kilena) celui-ci devint l'esprit gardien d'un arbre Banyan sur la route marchande allant vers

Pagan²¹ ; Hans Penth souligne enfin que de nombreux moines de Chiang Mai portaient l'épithète *Phūkām* (« Pagan ») signant leur origine, et que certains moines illustres y ont étudié (Penth, 2004 : 73).

Le VSS et son commentaire ont déjà fait l'objet de mentions dans les catalogues qui traitent des manuscrits birmans. Tout d'abord dans le *Piṭakat Samuīn*, sur lequel la traduction récente²² de Peter Nyunt nous apporte quelques précisions : le *Vajirasāratthasaṅgaha* (§ 350) est l'œuvre de « *Rhañ Siriratanapañña of Jetavana monastery, west of Ratanāpura Ava city, during the reign of the Shan king Sui-Han-Bhvā who ascended the throne in Sakkarāj 888 (C.E. 1526)* ». Nous restons cependant dubitatif quant à la date et au lieu mentionnés, les deux colophons parcourus étant en tout point identiques à ceux des autres traditions. Le *Piṭakat Samuīn* signale également la présence d'un commentaire du même auteur : *Vajirasāratthasaṅgaha-ṭīkā* (§ 351), et d'un *Vajirasāratthasaṅgaha-ṭīkā-nissaya* (§ 882), sans autre précision. Toutefois, la localisation des sources n'est pas indiquée dans le *Piṭakat Samuīn*. Nous avons également repéré ces deux textes au sein de la collection royale de manuscrits de l'India Office Library de Mandalay (Fausböll, 1897 : 52, § 174). Une partie d'un *nissaya* du texte est également en notre possession, le *Vajiratthasaṅgaha-nissaya catuttha* daté de 1843, signe de la volonté d'interpréter et de s'approprier ce texte par le média de la langue vernaculaire. Par ailleurs, certains lettrés birmans semblent avoir trouvé dans la VSS-ṭ et un *nissaya* du VSS un intérêt évident puisqu'on les trouve mentionnés à trois reprises dans les notes explicatives qui illustrent l'édition de la *Saddanīti*²³ d'Helmer Smith. Le VSS n'était ainsi pas totalement inconnu du palisant suédois puisqu'il figure également dans la bibliographie du CPD (2. 9. 21 et 2. 9. 21, 1) qui mentionne sa source de référence (le *Pitaka Samuīn*).

1. 4. Le manuscrit du Columbo Museum

Le texte en caractères cinghalais à notre disposition a pu être consulté à la Library of the Colombo Museum (Sri Lanka). Il correspond au manuscrit § 1588, présenté dans le *Catalogue of Palm Leaf Manuscripts in the Library of the Colombo Museum, Volume I* (1938) de W. A. De Silva.

²¹ « *When King Kū Na died, his soul was not at rest, and he became a tree spirit (rukkhadevatā) in a banyan tree along the road to Pagān.* » (Wyatt et Aroonrut, 1995 : 109).

²² Peter Nyunt, *Catalogue of the Piṭaka and Other Texts in Pāli, Pāli-Burmese, and Burmese (Piṭakat-tō-samuīn:)* (2012).

²³ L'éd. PTS mentionne la VSS-ṭ à Sadd 559, note 5 ; le *nissaya* du VSS à Sadd 281, note 14 et Sadd 550, note 4.

L'ensemble est constitué de 14 ôles (*ola*) de 47,5 sur 5,5 cm chacune, entre deux ais de bois. Une étiquette est apposée dessus, « *L.2 Wajira saratthasaṅgha* » ainsi que *Vajirasāratthasaṅgha* en caractères cinghalais. Le tout est parfaitement conservé et en bon état. Le texte débute dès la première ôle qui est le préambule, mais n'est paginé qu'à partir de la deuxième ôle (de *ka* à *ko*). Certainement postérieure, la numérotation à l'encre en caractères latins figure également en-dessous de celle-ci. Chaque feuillet contient 8 lignes écrites sur quasiment toute la longueur, recto et verso. Seule la première page présente le texte dans un espace contenu entre les deux trous d'enfilage. L'écriture du copiste est fluide et assurée. Les caractères sont clairs, des corrections figurent parfois dans le texte. Le copiste prend le soin de les notifier par un point posé sur la lettre concernée. Il marque de manière non-systématique certaines fins de vers par une légère encoche, et les fins de strophes par un motif en forme de spirale allongée.

Hormis les fautes d'orthographe et de grammaire on distingue de la part du copiste deux types d'erreurs dans la transcription du texte. Les premières sont dues à la proximité graphique de certains caractères conjuguée au trait rapide du copiste, sources de difficulté pour un lecteur non-aguerré. C'est notamment le cas des consonnes suivantes :

- | | |
|--------------------------------------|--|
| – <i>sa</i> et <i>ya</i> (ඨ et ට), | – <i>bha</i> et <i>ga</i> (භ et ග), |
| – <i>ta</i> et <i>na</i> (ඨ et ඨ), | – <i>va</i> et <i>ma</i> et <i>ca</i> (ච et ච et ඡ), |
| – <i>ba</i> et <i>kha</i> (ඞ et ඞ), | – <i>cha</i> et <i>ja</i> (ජ et ජ), |
| – <i>dha</i> et <i>ṭha</i> (ධ et ධ), | – <i>la</i> et <i>ḷa</i> (ල et ල). |

Le deuxième type d'erreurs est d'ordre phonétique, et nous donne des indications sur le parler du scribe :

- le remplacement quasi-systématique de la nasale cérébrale *ṇa* par la nasale dentale *na*, par exemple *gone* pour *goṇe*, et inversement *muniṇā* pour *muninā* ;
- le remplacement aléatoire de la cérébrale *ṭha* par la dentale *tha*, par exemple *ṭhapitā* pour *thapitā*.

Certaines particularités de la transcription du texte nous laissent supposer qu'un manuscrit source était rédigé en caractères *khom* pāli. En effet, on repère des particularités qui

appartiennent au registre des erreurs types de transcription des textes en caractères *khom pāli*, confusion liée à la ressemblance graphique de certaines syllabes. Par exemple :

- le *ma* et le *pa* (singh. 𑖓 et 𑖔 ; khm. 𑌆 et 𑌇), par exemple *amatam* écrit *apatam*, ou inversement *pakappita* écrit *pakampita* ;
- le *la* et le *sa* (singh. 𑖕 et 𑖖 ; khm. 𑌈 et 𑌉), par exemple *lam* écrit *sam* ;
- le *ga* et le *ta* (singh. 𑖗 et 𑖘 ; khm. 𑌊 et 𑌋), par exemple *tayo* écrit *gayo* ;

Autres éléments d'information

Il est possible que ce manuscrit corresponde à celui présenté auparavant par T.W. Rhys Davids dans la “List of Pāli, Sinhalese, and Sanskrit Manuscripts in the Colombo Museum” (Rhys Davids, 1882) : en effet, y figure un manuscrit du nom de *Vajirattha Sāra* (§ 29) présenté dans la section « *Philological, grammars, dictionaries, etc.* », et dont la description très concise coïncide très partiellement avec notre texte : « *a Pāli work on poetical acrostics* ». Ce serait la copie d'un texte alors présent au Wihāra Ridi situé à cent kilomètres au nord de Colombo.

George Cœdès a mentionné ce manuscrit dans une note parue dans le BEFEO en 1938, « W. A. De Silva: Catalogue of Palm Leaf Manuscripts in the Library of the Colombo Museum, Volume I ». Il cite le texte pour illustrer « l'information parfois déficiente » de l'auteur en matière d'ouvrages pāli d'origine non-cinghalaise. George Cœdès y reproduit les commentaires de W. A. De Silva sur le texte, en ajoutant qu'il s'agit « certainement » du même auteur que celui de la *Jinakālamālī*. Toutefois, rien n'indique que le savant français ait eu une connaissance directe du texte.

Le recoupement de certaines données historiques avec l'hypothèse selon laquelle une pièce manuscrite « source » aurait été copiée en caractères *khom pāli* nous laisse à penser que le VSS est arrivé sur l'île entre la dernière moitié du XVIII^e siècle et la première du siècle suivant. Cette période a été charnière pour la communauté bouddhique cinghalaise, en voie d'extinction sur l'île alors sous domination portugaise. L'arrivée des Siamois permit de rétablir le processus d'ordination dans le royaume de Kandy, amenant ainsi à la formation du Siyam Nikāya. De nombreux textes en pāli rédigés en caractères *khom* arrivèrent avec les missions officielles, tandis que d'autres seraient parvenus ultérieurement lors d'échanges monastiques entre moines siamois venus à Ceylan, et moines cinghalais visitant le Siam

(Bhikkhu Ñāṇatusita, 2010 : 12). Le Siyam nīkaya possédait alors de nombreux textes répertoriés dans les catalogues spécialisés, originaires du Siam, mais également en provenance du Lanna tels que les *Cakkavāḍḍipāṇī*, *Samantapāsādikā-atthayojanā*²⁴, *Saṅkhyāpakāsaka-ṭīkā*²⁵, ou encore la *Maṅgalatthadīpanī*²⁶.

1. 5. Les sources khmères

Différentes ressources existent au Cambodge : trois manuscrits appartenant au Fonds d'Édition des Manuscrits du Cambodge (F. E. M. C.) dont deux ont été inclus dans notre corpus ; un exemplaire du VSS, le *Vajirasārasaṅgaha* (A.108.VII/complet/1 liasse), et un de la VSS-ṭ la *Ṭīkā-Vajirasāra* (A.109.VII/complet/4 liasses), non-consultés mais présents à la Bibliothèque Nationale du Cambodge et mentionnés dans l'index non publié du catalogue du F. E. M. C. (volume II) ; et enfin une édition en caractères khmères.

1. 5. 1. Les manuscrits du F. E. M. C.

La collection de manuscrits du Fonds d'Édition des Manuscrits du Cambodge (F. E. M. C.) détient trois manuscrits présents aux Vat Unnalom et Vat Sārāvān de Phnom Penh : deux du VSS, le *Vajirasāra* (FEMC 95) et le *Pāṭha Vajjirasāra* (FEMC 97), et un de son commentaire la *Ṭīkā-Vajjirasāra* (FEMC 98)²⁷. Les deux derniers sont incorporés dans notre travail d'édition. Ils présentent tous deux les caractéristiques techniques propres aux manuscrits en caractères *khom* présentés précédemment, partageant également les mêmes types d'erreurs de copies.

Le VSS

L'ôle de garde mentionne le *Pāṭha Vajjirasāra* (FEMC 97) composé en 2078 C. S. (1534) par Brah Siri Ratanapañña Thera. L'objet consiste en un *phūk* de vingt-sept ôles (54cm x 4 cm), globalement dégradées mais préservées par leurs mises sous plastique rigide. Le processus de détérioration a endommagé toutes les ôles, les pourtours étant « grignotés » quand celui-ci n'a pas attaqué l'intérieur même des ôles. Le manuscrit répond aux mêmes critères techniques que les autres manuscrits en caractères *khom* présentés par ailleurs, la foliation s'étend de *ka* à *gā*.

²⁴ Ñāṇatusita, 2010 : 16.

²⁵ Ñāṇatusita, 2010 : 20.

²⁶ Ñāṇatusita, 2010 : 31.

²⁷ Nous remercions Olivier de Bernon et Trent Walker pour leur aide et apports.

Malgré les dommages subis, le texte est de bonne facture : l'écriture est nette, le texte aéré, et l'on peut sans problème suivre le cours des développements tout en renonçant à certaines portions matériellement absentes.

La VSS-ṭ

Le manuscrit utilisé, le *Ṭṭkā Vajjirasāra* (FEMC 98) (54cm x 4 cm), est composé de quatre *phūk* pour un total de cent-quatre ôles numérotées de *ka* à *jū*. L'ensemble est moins bien conservé que le manuscrit décrit précédemment, les ravages du temps et des intempéries ont toutefois été freinés par la plastification de chacune des ôles. Quand ce ne sont pas les bordures et les portions de textes les plus extérieures qui sont défailtantes, ce sont les ôles dans leur ensemble qui sont très détériorées et ne permettent pas de lire précisément les contenus. Cette version de la VSS-ṭ est la dernière explorée par nos soins, et il nous a été de fait possible de suivre tout de même le cours du texte lorsque les trous n'avaient pas attaqué les feuillets. Toutefois, la restitution du texte aurait été bien incomplète et malaisée si nous avions eu à manier cette pièce en premier.

Comme mentionné précédemment, les caractéristiques graphiques et linguistiques sont les mêmes que celles présentées pour les manuscrits khmers en provenance de Paris. Toutefois, en plus de présenter un grand nombre d'erreurs et d'aberrations linguistiques, une particularité est toutefois propre à notre scribe : celui-ci ne prend pas la peine d'indiquer le signe qui marque les voyelles *i* ou *ī* lorsqu'elles sont inhérentes à la consonne *va* (c'est-à-dire *vi* ou *vī*).

1. 5. 2. L'édition khmère

Nous avons été en mesure également de nous procurer la deuxième édition du *Gambīr Vajirasār* publiée en 1952 par les Éditions de l'Institut Bouddhique de Phnom Penh (Cambodge). L'introduction de ce texte par Ācāry Yī explique que cet ouvrage a été publié à l'occasion d'une cérémonie funéraire d'un autre maître en pāli, Lok Grū Vinayadhar Bin. Ce livre contient le texte en pāli (en caractères *mūl*) ainsi que sa traduction en khmer (en caractères *jrien*) effectués par Préas Sirīsammativong Em (ou Lvī Em). Nous ne l'avons toutefois pas inclus dans notre corpus éditorial. Soulignons que Lvī Em n'est pas n'importe quel érudit. Il fût le directeur de l'École Supérieur de Pali à Phnom Penh à partir de 1928, « *Phnom Penh's best educated monk, very capable and extremely popular* » selon les mots de Penny Edwards (Edwards, 2007 : 196). Par ailleurs une autre publication au Cambodge est à mettre au crédit de Lvī Em, la *Vajjirasāraṭṭkā*, que nous supposons être le commentaire (Svin Suvanṇani, 2012 : 39, § 10). Nous n'avons pu toutefois mettre la main dessus.

Le texte est composé de 253 strophes du VSS dont l’auteur précise qu’elles sont les plus pertinentes (Préas Sirīsammativong Em, 1952 : 136, note). Un examen superficiel de l’ensemble montre que les strophes qui introduisent chaque section ont été supprimées, certaines sections (chapitre 15) effacées, l’ensemble des sections écourté sans qu’il nous soit possible d’expliquer les choix du compilateur qui a, de plus, inclus dans sa séquence des stances présentes dans le commentaire (VSS-ṭ)²⁸.

Bien que non incluse dans notre corpus cette deuxième édition révèle l’attention portée à ce texte à une époque encore récente. Toutefois, les informations recueillies auprès des spécialistes du domaine khmer nous indiquent que ce texte serait resté en marge des pratiques bouddhiques locales et plutôt resté dans le domaine savant, sa portée étant de faite très réduite.

1. 6. Le manuscrit du Laos

Un extrait de la VSS-ṭ numérisée est disponible sur le site *The Digital Library of Lao Manuscripts*²⁹, portant la référence 06018504200_00. En caractères *tham lao*, la *Ṭīkā Vajjirasāra*, comme il est indiqué sur le recto de la première ôle dans son coin gauche, est la quatrième liasse d’un manuscrit provenant du Provincial Museum de Luang Prabang au Laos. Non daté, il se compose de treize ôles (dont une de garde), sa pagination suit la numérotation alphabétique (de *cha* à *chaḥ*).

Dans l’ensemble le texte est clair, bien que certains passages soient totalement illisibles à la suite du processus de numérisation. L’essentiel de ce qui est lisible correspond parfaitement au contenu de la VSS-ṭ que l’on trouve dans les autres manuscrits, et s’étend de « *kāmāvacara-puññāni, apuññāni tathā dasa [...]* » (v. 292) à « *[...] saddhā-dhura-paññā-dhurānaṃ vasena dvi-gu* » (v. 325).

Nous n’avons pas inclus cette portion de texte dans le corpus destiné à être étudié. Le texte est très incomplet et donc peu exploitable, d’autant plus que nous avons déjà un manuscrit en caractère *tham lao* présenté précédemment, parfaitement utilisable. Toutefois, sa courte présentation ici a l’intérêt de témoigner de la présence de la VSS-ṭ sur le sol lao. Nous

²⁸ Par exemple VSS-ṭ 288 est la stance 137 de l’édition : *dasekā kāma-bhūmi ca, rūpa-bhūmi ca soḷasa, arūpa-bhūmi catasso, bhūmiyo ekatiṃsatī.*

²⁹ <http://www.laomanuscripts.net>.

supposons d'ailleurs que ce manuscrit devait accompagner le VSS, car seul, son utilité était plus limitée.

1. 7. Conclusion

Nous avons souligné en préambule la rareté du VSS et sa quasi absence du paysage littéraire en pāli. Les diverses sources consultées, exploitées ou non dans le cadre de l'édition critique, nous amènent à reconsidérer ce premier état des lieux. En effet, le VSS est présent dans tous les pays du bouddhisme pāli (Thaïlande, Cambodge, Laos, Sri Lanka, Birmanie), et noté dans divers systèmes d'écritures (thaï, *tham*, *khom*, *mūl*, cinghalais, birman), témoignant ainsi de l'intérêt qu'il a pu susciter dans ces traditions respectives.

Bien que nous n'ayons pas d'éléments contextuels concernant l'arrivée de ces sources, ni les motivations qui ont mené à la copie du texte en divers endroits, cette diffusion témoigne du dynamisme du développement textuel du VSS. Cette transmission illustre de manière privilégiée la circulation des idées et des objets (les manuscrits) entre différentes communautés et traditions bouddhiques d'Asie du Sud-est. L'histoire d'un texte tel que le VSS n'est donc pas figée, mais plutôt empreinte de mouvement et de vitalité : déplacements géographiques, appropriations monastiques, et mobilisations de tout un environnement qui préside à la copie d'un texte et à l'élaboration d'un manuscrit. Par ailleurs, cette circulation s'est faite en dehors des circuits officiels, illustrant la compréhension très partielle que nous avons des développements et modalités de transmission des textes pāli en Asie du sud-est.

En résumé, les documents utilisés pour établir l'édition critique qui suit sont les suivants. Chacun est muni du sigle qui le désigne dans l'apparat critique :

– Pour le VSS :

B : Edition publiée à Bangkok, *Brah Khamphi Wajirasaratthasangkhaha*,

C : *Wajira saratthasaṅgha* présent à Colombo,

Ch : *Vajirasārattha* présent à ,

P : *Vajjirasāra kambujja kyara* présent à Paris,

Ph : *Vajjirasāra* présent au Wat Sung Men à Phrae,

Pp : *Pātha vajjirasāra* présent à Phnom Penh,

Y : *Vajirasāratthasaṅgha pāth'* présent à Yangon.

– Pour la VSS-ṭ :

P^c : *ṭikā vajirasāra kambujjaka* présent à Paris,

Ph^c : *pālī ṭikā vajjirasāra* présent au Wat Sung Men à Phrae,

Pp^c : *Ṭīkā vajjirasāra* présent à Phnom Penh,

Y^c : *Vajirasāratthasaṅgaha ṭikā* présent à Yangon.

2. Aspects méthodologiques

2. 1. L'édition critique

L'histoire de l'édition des textes en pāli est marquée par l'importance accordée aux deux grandes traditions que sont Ceylan et la Birmanie. Les débuts de ces travaux en Europe sont tributaires de l'accessibilité aux collections dont le danois Rasmus Rask fit figure de pionnier dans la première moitié du XIX^e siècle en rapportant une grande collection de manuscrits en provenance de Ceylan. Les manuscrits choisis pour constituer les nouvelles éditions sont essentiellement extraits des bibliothèques européennes, qui contiennent donc des versions cinghalaises ou birmanes, les pièces venant de Thaïlande, du Laos, ou du Cambodge ne trouvant pas encore leur voie d'expression. La fondation de la Pali Text Society en 1881, l'organisme de référence dans l'édition et la publication de ces textes, n'y changent rien dans ses premiers temps d'activité. La méthodologie appliquée à ces éditions souffre du même défaut de représentativité et elles ne peuvent donc tenir compte des singularités et apports des autres traditions. Par ailleurs ces éditions sont assez hétérogènes, de qualités inégales, et basées sur des matériaux de divers types³⁰ (Balbir, 2009 : 3). Les résultats témoignent des premiers temps de la recherche dans le domaine de la littérature en pāli, la construction des éditions n'ayant pas encore trouvé une harmonie et cohérence qui tiennent compte des singularités de cette littérature. Ce « modèle » d'édition critique est d'ailleurs encore à penser, comme nous invite d'ailleurs à le faire Nalini Balbir dans un article éclairant sur ce sujet (Balbir, 2009).

A l'exception de l'*Extended Mahāvamsa* (1937), il faut attendre les dernières décennies pour voir au sein de cette institution majeure la parution de textes en provenance de Thaïlande, du Laos, ou du Cambodge³¹. Il faut toutefois admettre que leur nombre reste encore très limité. L'intérêt de ces textes a pourtant été pointé par George Cœdès dans diverses contributions³². Rappelant l'impact des lignages cinghalais sur la littérature pāli du Nord de la Thaïlande, il soulignait que cet apport donnait « [...] à l'érudition pālie un nouvel

³⁰ Par exemple, le *Khuddakapāṭha-aṭṭhakathā* s'appuie sur cinq manuscrits cinghalais et un manuscrit birman (Pj I vii) ; la *Dhammasaṅgaṇī* repose sur un manuscrit cinghalais et un manuscrit birman (Dhs v) ; le *Petthavatthu* s'appuie sur deux manuscrits cinghalais (Pv iii) ; etc.

³¹ *Paññāsajātaka*, 1981-1983 ; *Jinakālamālī*, 1982 ; *Lokaneyyappakaraṇaṃ*, 1986 ; *Brah Māleyyadevattheravatthum*, 1993 ; *Paṭhamasambodhi*, 2003.

³² « Notes sur les ouvrages pālis composés en pays thaï » (1915) et « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos » (1925).

essor, résultant dans la production d'œuvres aussi remarquables que la Maṅgalatthadīpanī de Sirimaṅgala, et aussi correctes que la Jinakālamālinī » (Cœdès, 1925 : 15). L'étude approfondie du VSS confirme ses propos. Texte ludique mais dont les fondations sont savantes, il reflète l'excellence d'un environnement monastique qui a produit de nombreux autres textes durant ce fameux « âge d'or », pour l'essentiel non publiés en caractères latins ou difficilement accessibles.

Ainsi, l'édition du VSS contribue à attirer l'attention sur cette littérature pāli de Thaïlande, qui est une pièce du savoir général en pāli. Cette tradition régionale comprend de nombreux textes en caractères *khom* et *tham*, toujours dans l'attente d'être édités et publiés, et dont seule l'étude permet de saisir un pan essentiel de la culture thaïe et des pratiques bouddhiques régionales. Peter Skilling résume cela ainsi, « *without an understanding of the evolution of this literature, can we achieve a deep understanding of Siamese literary, intellectual, and social history?* », ce corps de textes étant intimement lié à la littérature vernaculaire, aux arts, et aux rituels au Siam (Skilling, 2009 : 33). Mais pas uniquement. Comme le montrera cette étude, l'érudition pāli du Nord de la Thaïlande traite de savoirs qui circulent dans la région, étroitement connectés aux traditions voisines.

Notre édition critique tient compte de la singularité de la littérature pāli, et s'écarte de la quête d'un « archétype » de ce texte par l'application d'une méthode dite stématique. Nalini Balbir (Balbir, 2009 : 13) résume parfaitement les raisons de cet engagement vers d'autres horizons méthodologiques :

In the case of Indian literatures, whether in Pāli, in Sanskrit, in Prakrit or in the medieval languages of India, the oral transmission, the fluidity and the openness of texts, the non-standardization of language and orthography call for other methods which could lead to a clearer picture of relationships than does a scribal stemma.

Notre visée est ainsi de produire un texte aussi proche que possible de l'original, pleinement exploitable et intelligible pour le lecteur. Cette édition critique met en perspective différentes sources collationnées au préalable, et les compare entre elles en faisant ressortir toutes les informations et variations utiles à sa compréhension. A cet effet est créé un appareil critique qui inclut également les références ou emprunts à d'autres œuvres, et met ainsi en relation notre texte avec son univers littéraire de référence (cf. Annexe 3). Nous avons également fait le choix de travailler sur son commentaire, la VSS-t. : d'une part, il favorise la clarté quant à la composition et la structure du texte ; et d'autre part, notre traduction bénéficie de cet

appoint dans la mesure où elle « colle » davantage au sens souhaité par l'auteur, et limite ainsi notre part d'interprétation.

Ainsi, pour établir cette édition critique nous avons procédé en diverses étapes de travail. Elles sont présentées ici distinctement par commodité d'exposition, ce travail de longue haleine opérant davantage par des allers et retours constants entre ces diverses tâches : 1. la transcription, ou plutôt la translittération de chacune des copies du texte et du commentaire ; ainsi que le relevé systématique de l'ensemble des variantes, fautes et erreurs trouvées dans ces copies ; 2. la comparaison des différentes versions de cet ensemble et la constitution d'un apparat ou appareil critique ; 3. l'insertion de notes d'édition ; 4. et enfin l'ajout de différents outils de référencements.

2. 1. 1. Translittération et relevé des erreurs

Cette étape consiste :

1. Tout d'abord à translittérer en caractères latins toutes les copies du VSS et de la VSS-*t*, et à donner forme aux énoncés (section des chapitres, des stances, des mots). Précisons que ceux-ci sont écrits de manière continue dans les manuscrits, sans ponctuation et sans démarcation entre les mots. Il y a bien des signes qui marquent des séparations dans le texte, mais non-systématiques et qui concernent bien souvent de larges portions (stance ou section) ;

2. Puis effectuer pour chacune d'entre elles un relevé systématique de toutes les variantes, erreurs et fautes de copies. Cela nous servira à construire à l'étape suivante une version unique de ces textes ainsi qu'un apparat critique. Ces erreurs sont transmises d'une copie à une autre, ou bien peuvent être le fait du copiste lui-même, chose difficile à distinguer. Quoiqu'il en soit, la compréhension de leurs natures est susceptible de nous apporter certains compléments d'informations. Très sommairement elles peuvent être dues :

– au processus de copie lui-même. Tels que des sauts de lignes, des retours à la ligne, toutes sortes d'oublis (de lettres, mots, bouts de phrase, stance, portion de texte), d'ajouts, de modifications, d'inversions, de répétitions de phrases, de mots, de syllabes, etc. Par exemple *nassaṃ* au lieu de *somanassaṃ*, *piyāpiyāpiyaṃ* au lieu de *piyāpiyaṃ*, *sarevino* pour *saverino*, *kkhantā kkhantā* pour *kkhantā* ; etc.

– à des similitudes graphiques entre divers caractères d'un même alphabet ;

– à des erreurs phonétiques qui sont beaucoup plus rares, mais qui nous renseignent sur la prononciation de certains groupes phonétiques en un endroit ;

– et enfin, des erreurs provenant d’une proximité graphique entre certaines lettres, mais appartenant à un autre alphabet que celui traité. Si elles sont en nombre suffisant, nous en déduisons qu’une des copies en amont était notée dans cet autre alphabet, nous éclairant sur sa circulation et sa zone linguistique de provenance.

D’une manière générale, tous les manuscrits et éditions consultés comportent un nombre conséquent d’erreurs de syntaxe et de grammaire, les portions les plus difficiles techniquement ou faisant l’objet d’un encodage étant les plus affectées. Nous distinguons toutefois en proportion celles relevées dans les copies du VSS et celles figurant dans son commentaire. Cet écart est dû à l’aspect versifié et codifié des enseignements présentés dans le VSS qui laissent peu de marge à toute variation, le texte étant en quelque sorte bien calibré. Les copies de la VSS-ṭ contiennent, elles, un nombre considérable d’erreurs qui rendent difficile la lecture de certains passages (Abhidhamma notamment). Il a fallu en de multiples occasions l’étude comparée de plusieurs sources afin de saisir clairement la nature des informations.

2. 1. 2. La comparaison de l’ensemble et la constitution d’un appareil critique

La mise en perspective de toutes les copies retenues est l’objet de cette tâche. Elle participe à la construction des versions finales de chacun des textes par l’inclusion d’un appareil critique : c’est-à-dire l’ensemble des notes qui accompagnent ces textes et qui en premier lieu justifient les choix opérés entre les différentes versions. S’y ajoutent des appréciations qui mettent en regard le texte et certaines recherches documentaires afin de mieux saisir son contenu, et qui sont de divers ordres (historiques, théoriques, etc.).

Certains modèles d’éditions et d’apparat critique incluent et présentent toutes les erreurs et variantes dans une section annexe ou dans les notes de bas de page. Toutefois, la longueur et la nature énigmatique du VSS et son commentaire exposent le texte à de très nombreuses fautes de copies qui nous amènent à procéder différemment. Sans comptabiliser les erreurs les plus communes à toutes les copies (voir ci-après), nous avons au départ consigné une quantité colossale de notes de bas de pages (plus de 5500). Mais dont l’essentiel est qualitativement, et en définitive, de peu d’utilité pour le lecteur : outre l’alourdissement considérable de la lecture, ces données sont assez pauvres et redondantes en termes d’informations. De manière analogue à la démarche opérée dans l’édition pilote du *Dīgha-nikāya* du Dhammachai Institute (Dhammachai Institute, 2013 : viii–xix) nous avons donc

opéré un tri entre celles qui sont pertinentes et significatives – elles apportent une information utile à la compréhension du texte, et sont donc insérées dans les notes de bas de page de la version finale de notre édition critique – et les autres.

Ces dernières sont :

- la quantité vocalique des voyelles qui est très peu respectée : le *ī* devient le plus souvent *i*, et le *ū* devient *u*. La longueur du *ā* est affectée dans une moindre mesure ;
- la confusion de certaines voyelles liées probablement à la prononciation, par exemple *dhammi* pour *dhammā* ou *pacca* pour *pecca* ;
- des erreurs liées au processus de copie déjà détaillées (oublis, ajouts, inversions, répétition de phrases, de mots ou de syllabes) ;
- la confusion de certaines consonnes dues à leurs proximité graphique dans l’alphabet en question, ou appartenant à un autre système syllabaire ;
- la gémination de certaines consonnes en début de mot : la rétroflexe sourde aspirée *ṭha* notée *ṭṭha*, par exemple *ṭṭhānaṃ* pour *ṭhānaṃ* ; la palatale sonore aspirée *jha* qui est indiquée *jjha*, par exemple *jjhāna-* pour *jhāna-* ; ou encore la palatale *ja* doublée en *jja*, par exemple *jjitā* pour *jitā* ;
- la consonne géminée *ñña* très souvent notée *ña*, par exemple *pañā* pour *pañña* ;
- la dentalisation quasi-systématique du *ṭha* en *tha* : par exemple, *pathama* pour *paṭhama*, *thapita* pour *ṭhapita*, *thana* pour *ṭhāna* ;
- l’utilisation parfois aléatoire de la nasale positionnée devant une consonne. Entre les différents manuscrits et au sein d’un même manuscrit il n’y a pas d’uniformité et de respect de la règle suivante : la nasale est celle qui appartient à la classe de la consonne concernée. Par exemple, *samaṅgi* et *samañgi* pour *samaṅgi* ; *rañjaye* et *raṃjaye* pour *rañjaye* ; *saṃkhepa* pour *saṅkhepa*.

Ces erreurs ont ainsi fait l’objet de modification, ou plutôt de rectification, grâce au jeu de comparaison avec les autres copies du texte. Nous nous sommes également assuré qu’elles n’étaient pas le fruit de variantes orthographiques locales ou de singularités grammaticales. Par ailleurs, certaines données exploitées montrent qu’un nombre conséquent d’erreurs provient de versions souches du VSS et de la VSS-ṭ, et sont reproduites lors des copies successives. Par exemple :

- *vidvā*³³ est écrit *viddhā* (VSS 243) dans la majorité des manuscrits du VSS (B, Cha, P, Y ; Ph *viddā* ; Pp *vidā*) et de la VSS-ṭ (Y^c, P^c, Ph^c, et Pp^c) ;
- la glose de *duputto* (VSS-ṭ 230) omet dans toutes les versions le « *ti* » qui marque la citation (“*du kucchito putto*” *duputto* au lieu de “*du kucchito putto*” *ti duputto*) ;
- le mauvais emploi dans toutes les versions des désinences comme *ku* qui devrait être au locatif *kuyaṃ* au lieu de l’accusatif (*kum*) dans la glose de *ku-mudaṃ* (v. 243) (*kum pathaviyaṃ modati tattha jātattā*” *ti ku-mudaṃ kuvalayaṃ*) ;
- l’énonciation de quatre facteurs de *jhāna* (VSS-ṭ 339) devrait correspondre à *vitakka-vicāra-sukh’-ekaggātā-vasena*, les copistes remplaçant tous *sukha* par ce qui semble-t-il est *dukkha* (P^c -dak’-, M^c -dukh’-, Ph^c et Pp^c -dukkh’-) ;
- pour décrire l’ensemble qui commence par les Lustres Mineurs (*parittābhādisu*), trois manuscrits écrivent *parittādisu* (M^c, P^c et Pp^c) ;
- le terme *acci* écrit en quatre occurrences aspiré en *acchi* (B, Cha, Ph, Y), chose reproduite dans trois des quatre manuscrits du commentaire (P^c, Pp^c, Y^c ; Ph^c *aggi*) ;
- etc.

Par ailleurs, situation qui est loin d’être rare, il arrive qu’un terme fasse l’objet de diverses orthographes. Par exemple, *santhavaṃ* (v. 74) est écrit : *santhavaṃ* (B), *saṇḍavaṃ* (P), *sambhavaṃ* (C), *sandhavaṃ* (Y), et *saṅthavaṃ* (Ph). De même pour le commentaire, où une portion des vers 291 *voṭṭhapanna* est rendue par *voṭṭappaṃ* (M^c), *voṭṭhamvaṃ* (P^c), *voṭṭhabbaṃ* (Ph^c), et *voṭṭhavaṃ* (Pp^c). Si l’orthographe du terme en question est ici aisée à rectifier, certaines portions révèlent des lectures plus difficiles à apprécier. La mise en parallèle de la VSS-ṭ avec le VSS permet souvent de rétablir le texte, par exemple *akkharānvitā* dans VSS 59 écrit de diverses manières erronnées dans le commentaire (P^c -akkharānītā, Ph^c -akkharāntītā, Pp^c *illisible*, Y^c -akkharatā). L’apport d’autres sources extérieures a été également utile à la construction du texte, comme l’illustre la glose des mêmes : l’auteur cite un extrait du *Saccasaṅkhepa* « *cakkhu-sota-mano-dhātu tīra-voṭṭhapanam pi ca [...]* » (Sacc 248cd) pour lequel seul le recours à l’édition existante de ce texte nous offre une solution. En effet, pour le composé *tīra-voṭṭhapanam* on trouve dans les

³³ Le terme *vidvā* n’est pas référencé en tant que tel dans les dictionnaires pāli. Le PED évoque *viddasu* comme « *another form of vidvā = Sk.* ». Il faut s’appuyer sur VSS-ṭ 243 (*vidvā paṇḍito*) et mettre cette glose en lien avec l’*Abidhānappadīpikā*, puisque *vidvā* y est bien recensé en pāli comme un des nombreux synonymes du « sage » (Abh 228–229) ; ainsi que la source d’emprunt du VSS, la *Saddanīti*, qui nous conforte sur ce point.

différentes versions à disposition diverses propositions : *tiraṇaṃ voṭṭhabbaṃ* (M^c), *tirana-vaṭṭhabavaṃ* (P^c), *tirana-voṭṭhabbaṃ* (Ph^c), et *tiraṇaṃ voṭṭhavaṃ* (Pp^c).

Enfin, certains termes sont présents à de nombreuses reprises dans le texte sous différentes formes ou irrégularités que nous avons tenté d’harmoniser. Pour un même item il peut y avoir diverses versions, ces formes sont également hétérogènes à l’intérieur de chacun des manuscrits. Dans ces situations nous avons opté pour la juste version orthographique et la plus représentée lorsque divers choix se présentaient. Voici quelques-uns de ces mots :

- | | |
|--|----------------------------------|
| – <i>sugati, suggati,</i> | – <i>soḷasa, solasa, sorasa,</i> |
| – <i>pañha, paṇha,</i> | – <i>vīsati, vīsa,</i> |
| – <i>paṭhama, pathama,</i> | – <i>paṇṇarasa, pannarasa,</i> |
| – <i>thāna, thāna,</i> | – <i>catukka, catuka,</i> |
| – <i>thātetvā, thāpetvā,</i> | – <i>paṭhavī, pathavī,</i> |
| – <i>uppajjati, upajjati,</i> | – <i>dve, dvi, dva,</i> |
| – <i>cattālīsa, cattālisa, cattārisa, tattālīsa,</i> | – <i>āruppa, arūpa,</i> |
| – <i>tiṃsa, tiṇsa, tisa,</i> | – etc. |

2. 1. 3. Notes d’édition et de traduction

Nous avons introduit différents éléments dans le texte pāli pour en favoriser la lecture et l’étude :

- Des signes de ponctuation afin d’en organiser l’ensemble, et faciliter sa compréhension, en marquant les degrés de subordination entre les différents éléments du discours et en précisant les liens logiques entre ces éléments. Nous avons toutefois tenté de ne pas abuser de ces signes afin de ne pas influencer à l’excès sur la nature même des énoncés.
- Nous avons introduit des italiques dans le texte du VSS lorsqu’il faisait usage de certaines abréviations, et dans le commentaire pour indiquer les termes glosés.
- Notre traduction fait un usage des guillemets pour rendre compte de citations indiquées dans le texte pāli par *iti*. Nous avons par ailleurs inséré des doubles apostrophes (‘’) lorsque nous souhaitons mettre en relief un terme qui ne l’est pas dans le texte en pāli. Par ailleurs, signalons que nous avons utilisé dans le texte en pāli les guillemets dits « anglais » (“”).
- La séparation par un tiret (-) de la plupart des mots composés. Le cadre de notre étude justifie cette décision dans la mesure où le jeu sur la matière qu’est la langue et ses unités signifiantes est au cœur des procédés linguistiques ici à l’œuvre. Aucun signe particulier

n'indique un composé résultant de la jonction entre deux voyelles (ex. *latādīni* pour *latā + ādīni*).

– Les élisions à l'intérieur d'un composé sont marquées par le tiret et l'apostrophe (-'). Lorsque l'élision intervient entre la dernière voyelle d'un mot et l'initiale du mot suivant, nous marquons la césure par une apostrophe, par exemple *tatra ime > tatr' ime*. Exception faite de *natthi* (*na + atthi*) que nous maintenons sous cette forme, parfaitement reconnu comme une forme indéclinable dans le *A Dictionary of Pali II* de Margaret Cone (§ *natthi*).

– les règles de *sandhi* concernant deux termes distincts, avec le *niggahīta* en finale et une consonne à l'initiale, sont également variables selon les manuscrits et au sein d'un même manuscrit. Lorsque plusieurs versions se sont présentées pour un même terme, nous avons maintenu celle qui indiquait le changement du *niggahīta* par la nasale correspondante à la classe de la consonne qui suivait. Par exemple, *evaṃ ca > evañ ca, diṭṭhaṃ me > diṭṭham me*. Par ailleurs, lorsque les éditions pāli référencés dans nos notes de bas de page ne tiennent pas compte de cette dernière règle, nous n'en avons pas fait mention.

– Nous avons laissé les titres d'œuvres sous une forme non-italique afin de ne pas entretenir de confusion avec les portions glosées qui sont, elles, en italique.

Pour la traduction, voici également quelques éléments de mise en forme :

– les crochets [] indiquent un terme qui n'est pas présent dans le texte mais qui permet de saisir le sens de l'énoncé ;

– les parenthèses () renvoient à un terme technique pāli traduit, dont la mise en relief est importante dans le cadre de l'énoncé ; il indique le sens qui est suggéré et mérite d'être préciser (précédé de *i. e.*) ; ou bien, dans l'optique du commentaire, il reflète un synonyme pour lequel aucune traduction n'était appropriée ;

– le signe (...) mentionne un élément ou une portion du texte dont nous n'avons pu saisir le sens, et qui reste donc non traduit ;

– certains termes ont été laissés sous leur forme pāli, considérant qu'ils étaient suffisamment signifiants par eux-mêmes et en quelque sorte passés dans le langage commun. Ils sont donc soumis aux règles d'usage de la langue française, notamment la marque du pluriel, et ne sont pas présentés sous une forme italique (par exemple Buddha, Bodhisatta, Nibbāna, etc.). Les termes qui ne rentrent pas dans ce cadre sont au contraire sous leur forme radicale et en italique (par exemple *jhāna, kamma, hetu*, etc.), l'italique n'étant pas de mise pour le terme

‘pāli’ (gardé invariable s’il est adjectif) ou ceux qui désigne les grands ensembles de la littérature pāli (Vinaya, Suttanta, Abhidhamma).

En somme, la méthode qui préside à la construction de notre édition critique tient compte de la singularité du matériel traité, et est ainsi « sur mesure » : le nombre limité de sources primaires, la diversité des provenances, le faramineux nombre d’irrégularités traités dans le texte.

2. 1. 4. Outils de référencements

Enfin, l’ajout de différents systèmes de référencement tels que des index ou glossaires, favorisera pour le lecteur la navigation et le repérage dans le texte. En somme ils facilitent l’accès direct aux contenus du texte. Voici ces diverses données présentées dans la section *Annexes* :

- un index des différents *pāda* ou vers (annexe 2) ;
- une synthèse des divers textes et œuvres qui sont présents dans les VSS et VSS-ṭ (annexe 3). Leur intérêt est de nous éclairer sur les sources qui irriguent ces textes, de nous donner une indication sur la composition de la bibliothèque monastique de Ratanapañña et de l’auteur du commentaire, et donc potentiellement des textes pāli qui circulaient dans la région lors de la rédaction du VSS et son commentaire. Nous avons inclus dans cette liste : les textes cités explicitement (distingués par un *), ceux empruntés et non-cités par les VSS et VSS-ṭ mais dont nous avons retrouvé la trace, et ceux qui sont la base de développements évidents dans les VSS et VSS-ṭ mais sujets à des arrangements propres à Ratanapañña. Certaines portions de textes ;
- un glossaire des termes techniques (annexe 4), puisque plusieurs champs conceptuels sont développés dans le texte, les lecteurs n’ayant pas nécessairement une connaissance aigüe de la terminologie propre à chacun de ces domaines ;
- un index des *huachai* (annexe 5), des *ādi-saṅketa* (annexe 6), des extraits de l’*Ekakkharakosa* (annexes 7a et 7b), et le texte du *Paramatthabindu* (annexe 8) dont les utilités seront décrites dans le cours de nos développements.

3. Structure du texte

3. 1. Divisions

Le VSS se compose d'un ensemble de 414 stances (*gāthā*) en pāli, réparties en dix-neuf chapitres auxquelles s'ajoutent une courte section de cinq strophes (dite *Envoi*) dédiées à l'auteur du texte. L'ensemble est déséquilibré puisque ces sections sont de tailles très inégales : la dernière section occupe à elle seule près de la moitié du texte. Tandis que les chapitres 8, 11 et 12 ne comprennent que trois stances chacun. Voici cette répartition dans le détail :

Chapitres	Nombre de stances
<i>Prologue</i>	8
1. <i>ādi-saṅketa</i>	40
2. <i>anta-saṅketa</i>	6
3. <i>ādy-anta-saṅketa</i>	23
4. <i>majjha-saṃhata</i>	6
5. <i>paṭilomakkhara</i>	6
6. <i>līnantarakkhara</i>	6
7. <i>dvatthaka</i>	7
8. <i>loka-sāññāṅkita-saṅkhya</i>	3
9. <i>vaṇṇa-saṅkhyā</i>	6
10. <i>silesaka</i>	6
11. <i>ādi-pādottara</i>	3
12. <i>majjha-pādottara</i>	3
13. <i>anta-pādottara</i>	5
14. <i>pañha-samottara</i>	6
15. <i>saddatthaka</i>	5
16. <i>gulha-padatthaka</i>	5
17. <i>paheḷī</i>	29
18. <i>yamaka</i>	23
19. <i>pakiṇṇaka</i>	213
<i>Envoi</i>	5

3. 2. Prosodie

Les mètres pāli sont construits selon le nombre de syllabes (*akkhara*) ou mesures (*mattā, gaṇa*) contenues dans un vers, et selon un schéma qui fait alterner des syllabes dites légères (*lahu*) ou lourdes (*garu*), constituant ainsi sa structure rythmique. La qualité de celles-ci repose essentiellement sur deux variables, l'ouverture de la syllabe (ouverte ou fermée), et la longueur des voyelles (brèves ou longues) :

– les voyelles *a, i, u* sont naturellement brèves (*rassa*), tandis que *ā, ī, ū*, sont longues (*dīgha*). Les voyelles *e* et *o* sont lourdes dans des syllabes ouvertes, et légères dans des syllabes fermées.

– on dit qu'une syllabe est ouverte lorsque une voyelle est suivie par une autre voyelle ou par une unique consonne. Elle est fermée lorsqu'elle est suivie par deux consonnes ou par le *niggahīta* (*aṃ*). Ainsi, une syllabe ouverte avec une voyelle brève est métriquement légère ; une syllabe fermée ou une syllabe avec une voyelle longue est dite lourde.

– enfin, la dernière syllabe d'un vers est toujours lourde indépendamment de sa qualité.

Dans le VSS le mètre principalement employé est l'*anuṭṭhubha* (sk. *anuṣṭubh* ou plus couramment *śloka*), qui constitue la forme métrique la plus courante. L'*anuṭṭhubha* est composé de stances (*gāthā*) de quatre, cinq ou six vers (*pāda*) comportant chacun 8 syllabes.

La cadence de l'*anuṭṭhubha* est marquée par le schéma rythmique suivant :

Pour les *pāda* pairs (b et d), ◡ — ◡ X
5^e 6^e 7^e 8^e syllabes
(◡ = syllabes légères ; — = syllabes lourdes)

De manière générale on trouve dans les différentes versions de ce texte de nombreuses formes qui vont contre le mètre. Nous les avons rectifiées car elles présentent toutes une situation identique (la longueur des voyelles *u* et *i*) qui reflète possiblement une prononciation qui, dans la pratique, différencie mal la quantité vocalique. Par exemple, dans l'édition en caractères thaïs :

- 38d : *katam̐ dve caturo pī vā*
- 65d : *mahā-dayena ropītā*
- 68d : *Kassapa-jina-ropītā*
- 74d : *seyyo hoti na pāpīyo*

– 105d : *dvi-mūlo jina-ropīto*.

Dans tous ces cas, le texte porte un *i* long à l’endroit où la cadence du pāda pair de l’*anuṭṭhubha* exige une brève (septième syllabe).

Plus rarement on peut rencontrer dans le texte d’autres types de mètres. Nous nous appuyons ici sur la terminologie employée dans le *Vuttodaya*, l’œuvre de référence en matière de prosodie pāli, composée à Ceylan par Saṅgharakkhita (XII^e-XIII^e siècles). *Gāthā* composées de *pāda* au nombre de syllabes identiques :

– 11 syllabes, *tuṭṭhubhaṃ* variété *indavajirā* (— ◡ — ◡ — ◡ — ◡ —) :

v. 75, 76, **85**, 190, **413**.

– 12 ———, *jagatī* variété *vaṃsaṭṭhā* (◡ — ◡ — ◡ — ◡ — ◡ —) :

v. **98, 99, 100, 101, 181**, 189, 191, 192, 350.

– 14 ———, *sakkarī* variété *vasantatilakā* (— ◡ — ◡ — ◡ — ◡ — ◡ —) :

v. **80, 81**.

– 15 ———, *atisakkarī* variété *mālinī* (◡ ◡ ◡ ◡ ◡ — ◡ — ◡ — ◡ — , — ◡ — ◡ —) :

v. **79**.

– 16 ——— *aṭṭhi* variété *vāninī* (◡ ◡ ◡ ◡ — ◡ — ◡ — ◡ — ◡ —) :

v. **356**.

– 17 ——— *accaṭṭhi* variété *mandakkantā* (———, ◡ ◡ ◡ ◡ —, — ◡ — ◡ — ,) :

v. **195**

– *gāthā* dont le nombre de syllabes varie selon les *pāda* : v. 267, 351, 352, 409.

Les strophes indiquées en gras sont celles composées probablement par Ratanapañña. Aucune correspondance avec d’autres textes n’a été trouvée, et elles correspondent bien souvent à des procédés techniques dont seul le VSS développe les aspects. Les compétences de Ratanapañña en matière de prosodie montrent qu’il est capable de composer et jongler avec divers schémas métriques. D’ailleurs, s’il est bien l’auteur de la *Jinakālamālī* son habileté n’est plus à démontrer puisqu’on trouve dans les parties versifiées de ce texte de nombreux mètres complexes : *upindavajirā* (11 syllabes, v. 47), *upaṭṭhitā* (11 syllabes, v. 93), *toṭaka* (12 syllabes, v. 78), *vasantatilakā* (14 syllabes, v. 99), *vāninī* (16 syllabes), *saddharā* (21 syllabes), etc. Cette connaissance en matière de prosodie est peu surprenante. L’influence cinghalaise et son rôle déterminant depuis le XIV^e siècle sur le développement textuel au Siam

et dans le Nord de la Thaïlande ont déjà été soulignés. Les nombreux échanges entre moines de la région et Ceylan ont favorisé et dynamisé l'étude de la langue, et il est certain que des traités de métrique circulaient alors dans la région. Sirimaṅgala cite par exemple dans sa *Maṅgalatthadīpanī* le *Chandavuttippadīpa*³⁴ ou encore le *Vuttodaya*³⁵ déjà évoqué, dont l'influence est essentielle sur la poésie thaïe et une l'œuvre essentielle qu'est la *Chindāmanī* (Hudak, 1990 : 48–49 ; Terwiel, 1996 : 314–318).

³⁴ Maṅg-d 10, 6. [...] *chandavuttippadīpe vuttam*.

³⁵ Maṅg-d 11, 20 et 318, 18–19. [...] *vuttodaye vuttam* et *vuttodaye vuttam etam*.

Deuxième partie. Étude

1. Les lettres et les mots dans la tradition pāli

Cette section liminaire est un préambule aux sections qui suivent. Elle ne leur est toutefois pas totalement subordonnée. En effet, l'intérêt pour la langue et les jeux possibles avec ses constituants est une constante dans l'œuvre de Ratanapañña. Aussi avons-nous souhaité donner un aperçu de certaines caractéristiques et représentations de la syllabe (*akkhara*) dans les textes pāli, qui montrent que celle-ci est à multiples facettes. Les lignes qui suivent n'ont toutefois nullement le projet démesuré d'exposer une vue synthétique de ces diverses conceptions depuis la constitution du canon jusqu'au Lanna du XVI^e siècle. Nous souhaitons uniquement attirer l'attention sur quelques points de développements qui nous paraissent significatifs, et qui rentrent en résonance avec le VSS et l'élaboration de ses contenus. La continuité entre les diverses sections qui suivent est temporelle, chacune d'entre elles parlant, pour ainsi dire, à une facette du VSS.

La préoccupation pour la texture du langage est une constante dans la tradition pāli, les érudits accordant depuis les tout premiers temps à l'*akkhara* des représentations et utilités diverses. Nous abordons donc successivement la place qu'occupent les lettres et leurs manipulations 1. dans le canon pāli ; puis, 2. dans les commentaires et l'apport de l'étymologie ; 3. à travers la conception singulière qui lie l'écriture et le champ de certaines pratiques bouddhiques durant la période qui suit ; 4. dans les grammaires qui formalisent une définition de celles-ci ; puis, nous clôturerons cette section par 5. l'intérêt pour la linguistique des auteurs les plus représentatifs du Lanna durant ce fameux « âge d'or ».

1. 1. Dans le canon pāli

1. 1. 1. Éléments de définition

Les textes du canon pāli n'offrent pas de définition de l'*akkhara*. Il faut se tourner vers les dictionnaires pāli³⁶ qui expriment parfaitement la valeur grammaticale du terme, désignant les lettres ou syllabes de l'alphabet, ainsi que les propriétés graphiques et acoustiques qui leur sont associées. Une de ses qualités, celle d'être constante ou éternelle est également soulignée par le CPD, en lien avec l'étymologie sanskrite du terme, cependant

³⁶ PED « *constant, durable, lasting; phonetic ; (pl.) sounds, tones, words ; (pl.) sauce, flavour of the poetry ; the words of the texts ; syllable, sound ; (pl.) an inscription ; a letter* » ; A Dictionary of Pali « *the imperishable ; a vowel, a letter, phoneme ; a sound, a syllable, a written character ; a expression, a word* ». CPD « *a sound, syllable, letter of the alphabet, (pl.) inscription ; imperishable (= syllables/akṣara) ; nibbāna* ».

circonscrite à ses occurrences dans l’*Aggañña-sutta*³⁷ du *Dīgha-nikāya*. L’*akkhara* est définie bien plus tardivement dans des textes spécialisés, sur lesquels nous reviendrons, et prend également la valeur de Nibbāna. Le Saṅgha entend d’une manière radicalement différente la nature des mots et du langage de ses homologues brahmanes dont la culture était alors prévalente. Les mots sont classiquement appréhendés comme des symboles conventionnels (*saṅkhā*) adoptés par les individus selon les circonstances (Kalupahana, 1992 : 60–61), ce qui concorde parfaitement avec les vues sur l’impermanence des choses (*anicca*) et l’absence d’unité en-soi (*anattā*) ; dans l’optique brahmanique l’*akṣara* est une notion qui a fait carrière : il désigne étymologiquement ce qui est impérissable (*na kṣarati, na kṣīyate*, « elle ne s’écoule pas, n’est pas détruite »), dont la base grammaticale prend rapidement l’acception de parole sacrée, matrice de la création et d’un ordre cosmique où s’illustre cette qualité de permanence³⁸.

L’*Araṇavibhaṅga-sutta* (M III 230) rend compte de cette qualité des mots et du langage, symboles utiles à la communication. Dans le contexte poly-dialectique indien, ce sermon sur les choses qui mènent à ‘l’absence de conflit’ développe une section sur l’usage des idiomes locaux et la représentation que chacun peut s’en faire. Il n’est pas inutile de mentionner cette courte section :

³⁹Ainsi il a été dit « on ne doit pas insister sur la langue locale, on ne doit pas outrepasser l’usage normal ». En référence à quoi cela a-t-il été dit ?

³⁷ Le terme *akkhara* apparaît à de multiples reprises dans ce *sutta*, avec des connotations différentes qui prennent un sens singulier dans le contexte de ce *sutta*. Cette « satire » des vues brahmaniques fait appel à tout un ensemble terminologique autour duquel le Buddha articule son discours. Sans doute faut-il comprendre cet qualité d’ « éternité » liée à l’*akkhara* dans cette optique : ils traduisent les vues brahmanes sur le sujet mais pas nécessairement la perspective bouddhique.

Le CPD précise que « here the meaning 'imperishable' seems to go on along with that of (syllables) 'word' (cf. *akṣara* in the *Upanishads*) », en s’appuyant sur DN III 93,11–14 ; 94,1-14-24 ; 95,6–15. Les différentes traductions rendent ce terme par « phrase » (Rhys Davids, 1921 : 88, 23 etc.), « term » (Collins, 1993 : 345, 29 etc.), « saying » (Walshe, 1995 : 413, 12 etc.). Une autre occurrence du terme à D III 89, 57, se réfère à une coutume lors du mariage qui n’est pas verbale (*ta deva porāṇaṃ aggaññaṃ akkharaṃ anupatanti, na tv ev’ assa atthaṃ ājānanti*), *porāṇaṃ aggaññaṃ akkharaṃ* étant traduit par « an ancient enduring primordial form » (Rhys Davids, 1921 : 85, 23–25), « the original, primary (actions) » (Collins, 1993 : 344, 7–8), « repeating an ancient observance » (Walshe, 1995 : 40). Richard Gombrich précise que « it could be just that the custom is characterised as unvarying; but I incline to think that by the leveling process typical of oral transmission the word *akkharaṃ* has mistakenly been added (ousting another word?) after *porāṇaṃ aggaññaṃ* » (Gombrich, 1992 : 171).

³⁸ Cf. P. M. Modi (1932), Renou (1941 : 150–152), Van Buitenen (1959) pour les développements de cette notion d’*akṣara*.

³⁹ M III 234, 32–235, 15. *jana-pada-niruttiṃ nābhivaseyya, samaññaṃ nātidhāveyyāti iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ. kiñ c’ etaṃ paṭicca vuttaṃ ? kathañ ca, bhikkhave, jana-pada-niruttiyā ca abhiniveso hoti samaññāya ca atisāro ? idha, bhikkhave, tad ev’ ekaccesu jana-padesu pātī ti sañjānanti, pattaṇ ti sañjānanti, vitthan ti sañjānanti, sarāvan ti sañjānanti, dhāropan ti sañjānanti, poṇan ti sañjānanti, piṣīlan ti sañjānanti. iti yathā yathā naṃ tesu tesu jana-padesu sañjānanti, tathā tathā thāmasā parāmassa abhinivissa voharati : idaṃ eva saccaṃ moghaṃ aññaṇ ti. evaṃ kho, bhikkhave, jana-pada-niruttiyā ca abhiniveso hoti samaññāya ca atisāro.*

Moines, comment y-a-t'il insistance sur la langue locale et outrepassement de l'usage normal ? Ici, moines, dans certaines régions on désigne [la même chose sous le nom de] « vaisselle (*pāti*) », on désigne « un bol (*patta*) », on désigne « une vaisselle (*vittha*) », on désigne « une soucoupe (*serāva*) », on désigne « une casserole (*dhāropa*) », on désigne « un pot », on désigne « une bassine (*pisīla*) ». Ainsi, on le désigne variablement dans telle ou telle région, [et] on exprime de l'attachement, de l'adhésion, avec insistance : « ceci est la [formulation] correcte, le reste est stupide ! ». Moines, ainsi est l'insistance sur la langue locale, l'outrepassement de l'usage normal.

Et moines, comment n'y a-t-il pas insistance sur la langue locale, et non-outrepassement de l'usage normal ? Ici, moines, dans certaines régions on désigne [la même chose sous le nom de] « vaisselle (*pāti*) », on désigne « un bol (*patta*) », on désigne « une vaisselle (*vittha*) », on désigne « une soucoupe (*serāva*) », on désigne « une casserole (*dhāropa*) », on désigne « un pot », on désigne « une bassine (*pisīla*) ». Ainsi on le désigne variablement dans telle ou telle région, [et] on n'exprime aucun attachement en pensant « ces vénérables s'expriment certainement en référence à cela ». C'est ainsi qu'il n'y a pas d'insistance sur la langue locale, et non-outrepassement de l'usage normal.

En d'autres termes, les mots et expressions n'ont rien d'absolu, il n'y a pas d'équation entre la chose désignée et la matière linguistique qui la désigne. Les conventions locales usent de leurs propres répertoires de symboles pour représenter et s'approprier les éléments du monde, et en faire ainsi des notions conventionnelles et partageables.

Le canon pāli fait donc essentiellement de ses lettres les instruments par lesquels sont formalisés les enseignements du Maître. Leur emboîtement logique favorise ainsi la création d'un sens commun. Une stance du *Kavi-sutta* (*Samyutta-nikāya*) exprime parfaitement ce lien structurel :

*chando nidānaṃ gāthānaṃ akkharā tāsamaṃ viyañjanaṃ
nāma-sannissitā gāthā kavi gāthānaṃ āsāyo ti.* (S I 38, 19–23)

Le mètre est la structure des vers,
Les syllabes sont leurs constituants,
Les vers sont la base du nom/concept,
Le poète est l'habitable des vers.

Les syllabes forment les mots, les mots forment les vers, les vers révèlent le sens pour le poète. Le *Nettipakaraṇa*, plus tardif, évoque la même idée dans le cadre des divers modes d'exposition favorisant la diffusion des mots du Buddha,

kathaṃ ca, bhikkhave, jana-pada-niruttiyā ca anabhiniveso hoti samaññāya ca anatisāro ? idha, bhikkhave, tad ev' ekaccesu jana-padesu pātī ti sañjānanti, pattan ti sañjānanti, vitthan ti sañjānanti, sarāvan ti sañjānanti, dhāropan ti sañjānanti, poṇan ti sañjānanti, pisīlan ti sañjānanti. iti yathā yathā naṃ tesu tesu jana-padesu sañjānanti : idam kira 'me āyasmanto sandhāya vohārantī ti, tathā tathā voharati aparāmasaṃ. evaṃ kho, bhikkhave, jana-pada-niruttiyā ca anabhiniveso hoti samaññāya ca anatisāro.

akkharehi ca padehi ca ugghaṭeti byāñjanehi ca ākārehi ca vipañcayati niruttīhi niddesehi ca vitthāreti. (Nett 9, 14–16)

[Le Bienheureux] exprime brièvement par les lettres et les mots, et il développe par les phrases et les modes [d'exposition des enseignements], et il détaille par la linguistique et l'explication analytique.

Les lettres sont ainsi foncièrement appréhendées comme les unités minimales à partir desquelles se créent des structures linguistiques plus complexes (les mots, phrases, etc.), et dont l'ordonnancement est générateur d'un sens. Les grammaires pāli systématiseront bien plus tard cela, et notamment la grammaire princeps de *Kaccāyana* (VII^e siècle) dès son premier *sutta* ou aphorisme, *attho akkhara-saññāto* « le sens est connu par les lettres » (Kacc 1).

Si la bonne articulation de cette matière première permet de véhiculer à bon escient la doctrine, cette manipulation prend dans le canon des tournures diverses qui peuvent être relevées : d'une part, le bon agencement des lettres est essentiel à la fiabilité des règles monastiques ; d'autre part, cette maîtrise totale est une voie vers la libération ; enfin, les énoncés peuvent être investis d'une fonction performative.

1. 1. 2. Les lettres et le Vinaya

En effet, l'ensemble des règles disciplinaires contenues dans le Vinaya-piṭaka est à la base de l'organisation du Saṅgha. Ce socle permet de structurer les échanges qui impliquent les moines, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la communauté monastique, et qui ordonnent les actes individuels sociaux et institutionnels. Le Vinaya opère comme un cadre juridique, garant de l'ordre symbolique, définissant ainsi les limites du possible. La transmission intacte de ses règles est donc un enjeu vital pour la préservation de cet organisme vivant et la pérennisation des enseignements. Une section du Vinaya *Parivāra*, l'*Upālipañcīkā*, rappelle l'importance de cela en divers points. Elle met en scène le moine Upāli, le spécialiste du Vinaya, s'adressant au Maître par toute une série d'interrogations auxquelles ce dernier répond par série de cinq facteurs. Parmi ces questions, une se réfère à ces déterminants légaux,

⁴⁰Seigneur, de combien de qualités un moine [doit]-il [être] pourvu pour être très utile aux moines engagés dans les questions légales ?

⁴⁰ Vin V 191, 16–17. *katīhi nu kho bhante aṅgehi samannāgato bhikkhu adhikaraṇa-jātānaṃ bhikkhūnaṃ bahūpakāro hotī ti.*

Les répliques du Buddha mettent en avant la connaissance des textes du Vinaya, la conduite exemplaire à tenir, et de manière plus spécifique la structure même des énoncés qui forment ces règles disciplinaires,

⁴¹Ainsi Upāli, le moine qui est pourvu des cinq qualités suivantes est très utile aux moines chargés des questions légales. Quels sont les cinq ?

Il connaît le contexte, il connaît le lieu [où la règle a été formulée], il connaît la règle, il connaît la récitation/explication des termes, il connaît l'agencement correct des termes de la séquence.

Un extrait de ce même chapitre insiste sur ce même point, dans le cadre de l'arbitrage des conflits et la participation éventuelle des moines dans un groupe dédié à cet effet⁴²,

⁴³Seigneur, de combien de qualités un moine [doit]-il [être] pourvu, pour être autorisé à [participer] à une procédure d'arbitrage ?

– Upāli, le moine pourvu de cinq qualités est autorisé à [participer] à une procédure d'arbitrage. Quels sont ces cinq ? Il est expert dans le sens, il est expert dans le Dhamma, il est expert dans la langue, il est expert dans les syllabes, il est expert dans ce qui vient avant et après. Upāli, le moine pourvu de ces cinq qualités est autorisé à [participer] à une procédure d'arbitrage. [...]

Seuls sont habilités à participer à ces 'commissions' les moines qui détiennent l'ensemble de ces qualités. Ils sont ainsi les gardiens des données légales, et veillent à ce qu'elles soient parfaitement énoncées et transmises. En résumé, respectées. L'expertise linguistique préserve ainsi d'un dévoiement certain, de la levée des prescriptions et interdits, et donc d'un éclatement du cadre juridique. C'est donc en filigrane que la question de l'intégrité du Saṅgha est formulée, conditionnée à l'existence et au maintien de ses principes légaux.

⁴¹ Vin V 191, 37–192, 2. *aparehi pi, Upāli, pañcah' aṅgehi samannāgato bhikkhu adhikaraṇa-jātānaṃ bhikkhūnaṃ bahū-pakāro hotī ti. katamehi pañcahi ? Vatthum jānāti, nidānaṃ jānāti, paññattim jānāti, pada-paccābhaṭṭhaṃ jānāti, anusandhi-vacana-pathaṃ jānāti. imehi kho, upāli, pañcahaṅgehi samannāgatena bhikkhunā saṅghe na voharitabbaṃ.*

⁴² La procédure est décrite dans Vin II 95, 25–97, 16. L'*Aṅguttara-nikāya* la décrit en dix points dans l'*Ubbāhasutta* (A V 71).

⁴³ Vin V 197, 19–24. *katīhi nu kho bhante aṅgehi sammanāgato bhikkhu ubbāhikāya sammannitabbo ti ? pañcah' Upāli, aṅgehi samannāgato bhikkhu ubbāhikāya sammannitabbo. katamehi pañcahi ? attha-kusalo hoti, dhamma-kusalo hoti, nirutti-kusalo hoti, byañjana-kusalo hoti, pubbāpara-kusalo hoti. imehi kho, Upāli, pañcah' aṅgehi samannāgato bhikkhu ubbāhikāya sammannitabbo.*

1. 1. 3. Les lettres et le Suttanta

Cette appréhension concernant la subsistance de la communauté monastique existe plus directement dans le canon pāli. La fin des temps bouddhiques est une donnée déjà partagée par ses acteurs, de nombreux *sutta* en expriment l'inquiétude et les diverses causes responsables. Nattier en a résumé les facteurs à l'œuvre⁴⁴ (Nattier, 1991 : 120–132). Un de ceux-ci est la négligence ou l'incompétence quant à la transmission des enseignements. L'*Āṅguttara-nikāya* contient divers sermons sur le sujet, soulignant cette nécessité de maintenir intacte la formulation des enseignements comme condition de survie du Dhamma. Trois *sutta* prophétiques y font allusion reprenant sensiblement le même stock terminologique : tout d'abord l'*Antaradhāna-sutta* qui formule ainsi cette préoccupation,

⁴⁵ Moines, ces deux choses mènent à la confusion et au déclin du bon Dhamma.

Quelles sont ces deux ?

Les syllabes et les phrases mal posées, ainsi que les significations mal interprétées.

Moines, lorsque les syllabes et les phrases sont mal posées, leur signification est mal interprétée.

Moines, voici quelles sont les deux choses qui mènent à la confusion et au déclin du vrai Dhamma.

Le *Sugatavinaya-sutta* (A II 147) souligne le bénéfice que représente la présence du Buddha et de son Vinaya, et rend compte des quatre facteurs qui précipitent la fin du *Saddhamma*. Le premier d'entre eux est au mot près le même que celui exposé dans l'*Antaradhāna-sutta*.

⁴⁶ Moines, ces quatre choses mènent à la confusion, à la disparition du bon Dhamma.

Quels sont ces quatre ?

Ici, moines, les moines apprennent des enseignements qui ont été mal compris, avec les syllabes et les phrases mal posées. Moines, le sens des syllabes et des phrases mal posées est incompréhensible. Ceci est la première chose qui mène à la confusion, à la disparition.

Ou encore le *Tatiya-Saddhamma-sammosa-sutta* de l'*Āṅguttara-nikāya* qui décline cinq éléments cause de la fin de l'ordre bouddhique. Voici le premier de ces facteurs,

⁴⁴ En bref, ils sont au nombre de neuf : 1. l'admission des femmes au sein de la communauté monastique ; 2. le manque de respect vis-à-vis d'éléments de la tradition ; 3. le manque de diligence dans les pratiques méditatives ; 4. le manque d'attention dans la transmission des enseignements ; 5. l'apparition de divisions au sein du *Saṅgha* ; 6. l'apparition de « faux » Dhamma ; 7. l'association excessive avec la société séculaire ; 8. l'invasion de l'Inde par des pouvoirs étrangers ; et 9. un contrôle étatique excessif.

⁴⁵ A I 58, 37–59, 4. *dve 'me, bhikkhave, dhammā saddhammassa sammosāya antaradhānāya saṃvattanti. katame dve? dunnikkhittaṅ ca pada-byañjanaṃ attho ca dunnīto. dunnikkhittassa, bhikkhave, padabyañjanassa atthopi dunnayo hoti. ime kho, bhikkhave, dve dhammā saddhammassa sammosāya antaradhānāya saṃvattanti.*

⁴⁶ *cattāro 'me bhikkhave dhammā saddhammassa sammosāya antaradhānāya saṃvattanti. katame cattāro ? idha bhikkhave bhikkhū duggahītaṃ suttantaṃ pariyāpuṇanti dunnikkhītehi padavyañjanehi. dunnikkhittassa bhikkhave padavyañjanassa attho pi dunnayo hoti. ayaṃ bhikkhave paṭhamo dhammo sammosāya antaradhānāya saṃvattati.*

⁴⁷ Moines, ces cinq choses mènent à la confusion, à la disparition du bon Dhamma. Quels sont ces cinq ?

Ici, moines, les moines apprennent des enseignements qui ont été mal compris, avec les syllabes et les phrases mal posées. Moines, le sens des syllabes et des phrases mal posées est incompréhensible. Ceci est la première chose qui mène à la confusion, à la disparition.

Buddhaghosa systématisera dans divers commentaires les motifs qui mènent à la fin du Sāsana et sur lesquels nous reviendrons plus en détail ultérieurement. L'une des causes de ce déclin est la disparition des enseignements/étude (*antaradhāna-pariyatti*), nos *sutta* sont sans doute les précurseurs. Dans l'optique de Buddhaghosa ce facteur est déterminant dans la mesure où il est le premier qui amorce le processus destructif, la fin des temps bouddhiques débutant par la perte de ses textes sacrés.

Les lettres et le mahā-pañña

Sur un versant plus favorable, cette maîtrise des mots est une condition pour celui qui souhaite le salut. L'individu qui en a la capacité est alors en mesure de saisir la vraie nature du Dhamma. Le *Khhippanisanti-sutta* de l'*Aṅguttara-nikāya* illustre cela. Il met en scène un dialogue entre Ānanda et Sāriputta, ce dernier le questionnant quant aux qualités nécessaires pour acquérir la compréhension instantanée (*khippa-nisanti*) des enseignements. Le vénérable Ānanda lui répondit ceci :

⁴⁸ Ici, Sāriputta mon ami, un moine est expert dans le sens, et expert dans le Dhamma, et expert dans les syllabes, et expert dans la formulation, et expert dans ce qui vient avant et après.

De cette manière, Sāriputta mon ami, un moine a une compréhension instantanée des bons enseignements, et il comprend bien ce qui a été appris, et il apprend considérablement, et il n'oublie pas ce qui a été appris.

Ānanda incarne parfaitement ces attributs qui, appréhendés de manière idéale, délivrent le sens profond des enseignements et imprègnent naturellement l'esprit bien disposé.

Au cœur du canon pāli, une strophe du *Dhammapada* met en évidence de manière plus nette le rapport étroit qui unit la grammaire et la linguistique, et la sotériologie bouddhique,

⁴⁷ A III 179, 27–33. *pañc' ime bhikkhave dhammā saddhammassa sammōsāya antaradhānāya samvattanti. katame pañca idha bhikkhave bhikkhū duggahītaṃ suttantaṃ pariyāpuṇanti dunnikkhittehi padavyañjanehi. dunnikkhittassa bhikkhave padavyañjanassa attho pi dunnayo hoti. ayaṃ bhikkhave paṭhamo dhammo sammōsāya antaradhānāya samvattati.*

⁴⁸ A III 201, 23–27. *idhāvuso sāriputta, bhikkhu attha-kusalo ca hoti, dhamma-kusalo ca, byañjana-kusalo ca, nirutti-kusalo ca, pubbāpara-kusalo ca. ettāvata kho, āvuso sāriputta, bhikkhu khippa-nisanti ca hoti kusalesu dhammesu, suggahitaggāhī ca, bahuñ ca gaṇhāti, gahitañcassa na-ppamussatī'ti.*

vīta-taṅho anādāno nirutti-pada-kovido
akkharānaṃ sannipātaṃ jaññā pubbāparāni ca
sa ve antima-sārīro mahā-pañño mahā-puriso ti vuccati. (Dhp 352)

Libéré de la soif, des attachements,
Versé dans le sens et l'interprétation des mots,
Celui qui sait comment les lettres s'assemblent et s'ordonnent,
On l'appelle le grand homme, l'homme de sagesse suprême,
Celui qui porte son corps pour la dernière fois.⁴⁹

La manipulation des divers vocables est ici un pré-requis du *mahā-pañña*. Curieusement, le commentaire de cette stance dont l'origine n'a pas été trouvée (Rhys David, 1921 : 135) n'apporte que peu d'éclaircissement sur ce lien si particulier. Son commentaire envisage le contenu de la stance sous un angle essentiellement technique,

⁵⁰*Expert dans les mots et leur interprétation* signifie qu'il est expert dans les quatre savoirs analytiques (*paṭisambhidāsu*) que sont le langage et les autres. *Celui qui sait comment les lettres s'assemblent et s'ordonnent* signifie qu'il sait comment les lettres sont agencées, sont assemblées, il connaît la lettre qui suit avec celle qui précède, la lettre qui précède avec celle qui suit. Il connaît la lettre qui suit avec celle qui précède, il connaît lorsque le début est clair et le milieu et la fin obscurs, il se dit « ceci est le milieu, ceci est la fin de ces lettres ». Il connaît les lettres qui précèdent avec celle qui suit, il connaît lorsque la fin est claire et le début et le milieu obscurs, il se dit « ceci est le milieu, ceci est le début de ces lettres ». Il connaît lorsque le milieu est également clair, il se dit « ceci est le début, ceci est la fin de ces lettres ». Ainsi est-il l'homme de sagesse suprême. [...]

Hormis son intelligence dans l'agencement des syllabes, son domaine d'expertise reste la connaissance des quatre savoirs analytiques (*catu-paṭisambhidā*). Avant d'en dire un mot, notons que celui qui est « expert dans les mots et leur interprétation » (*nirutti-pada-kovido*) est une qualification que l'on retrouve ailleurs, attribuée également à Ānanda dans les *Theragāthā*,

⁵¹Celui qui sait ce qui vient en premier et en dernier,
Versé dans le sens et l'interprétation des mots
Il [les] a compris [après les avoir] bien manipulés,

⁴⁹ K. R. Norman souligne parfaitement l'ajout de *mahā-puriso* qui va contre le mètre, ce qui suggère une addition tardive, d'autant que le PDhp 147 ne le mentionne pas (Norman 1997b : 161, note 352). Ce qui n'enlève toutefois rien au fait que le salut individuel et la manipulation des lettres aient été précocement liés.

⁵⁰ Dhp-a IV 70, 19–71, 7. *anādāno ti khandhādīsu niggahaṇo. nirutti-pada-kovido ti niruttiyaṅ ca sesa-padesu cā ti catūsū pi paṭisambhidāsu cheko ti attho. akkharānaṃ sannipātaṃ, jaññā pubbāparāni cā ti akkharānaṃ sannipāta-saṅkhātaṃ akkharapiṇḍaṅ ca jānāti, pubbakkharena aparakkharaṃ, aparakkharena pubbakkharaṅ ca jānāti. pubbakkharena aparakkharaṃ jānāti nāma ādimhi paññāyamāne majjha-pariyosānesu apaññāyamānesu pi 'imesaṃ akkharānaṃ idaṃ majjhaṃ, idaṃ pariyosānaṃ ti jānāti. aparakkharena pubbakkharaṃ jānāti nāma ante paññāyamāne ādi-majjhesu apaññāyamānesu imesaṃ akkharānaṃ idaṃ majjhaṃ, ayaṃ ādī ti jānāti. majjhe paññāyamāne pi imesaṃ akkharānaṃ ayaṃ ādī, ayaṃ anto ti jānāti.*

⁵¹ Thag 1028. *pubbāpara-ññū attha-ññū, nirutti-pada-kovido, sugahītaṅ ca gaṇhāti, atthaṅ copaparikkhati.*

Et il examine le sens.

Le commentaire afférent se nourrit des mêmes éléments que ceux du *Dhammapada*, et notamment les savoirs analytiques (*catu-paṭisambhidhā*). La description de cette notion complexe et à multiples entrées dépasse largement le cadre de cette section, sujet sur lequel Bhikkhu Kusalagūṇa s'est penché de manière exhaustive et synthétique (Bhikkhu Kusalagūṇa, 2005). Cette notion est présente en de nombreux endroits du canon pāli, mais il faut se tourner essentiellement vers le *Vibhaṅga* et le *Paṭisambhidāmagga* pour en saisir les grandes lignes, et vers le *Paṭhama-paṭisambhidā-sutta* pour les méthodes ou pratiques qui permettent de développer et purifier ces quatre éléments. Classiquement, l'appropriation et la culture de ces quatre éléments intriqués permet aux Nobles individus⁵² (*ariya-puggala*) d'atteindre l'Éveil. Ils sont très succinctement : 1. le savoir analytique du sens (*attha-paṭisambhidhā*), c'est la connaissance fine des phénomènes ; 2. la connaissance analytique de cause (*dhamma-°*), c'est-à-dire la connaissance analytique des phénomènes causaux ; 3. la connaissance analytique de la langue (*nirutti-°*), qui a pour fonction de saisir grammaticalement et terminologiquement les réalités ultimes exposées dans les deux points précédents ; 4. et la connaissance analytique de la connaissance (*paṭibhāna-°*), qui prend pour objet les trois précédentes connaissances (*attha, dhamma, nirutti*), c'est à dire « connaissance de la connaissance ». Nous supposons que « l'expert » dans ces quatre savoirs les a portés à un degré ultime de pureté, au terme d'une pratique menée à cet effet. Il est ainsi nécessairement celui qui a atteint l'ultime étape vers la libération, c'est-à-dire l'Arahant qui a obtenu le Fruit (*arahatta-phala*).

Toutefois, si le contenu de la strophe du *Dhammapada* peut parfaitement s'entendre dans l'optique du deuxième savoir analytique, c'est-à-dire *nirutti-paṭisambhidhā*, il nous est difficile de saisir son lien avec la globalité des quatre savoirs. Leur évocation lapidaire reste difficile à apprécier et ne nous éclaire en définitive que peu sur le rapport entre la sotériologie et les lettres.

⁵² Nous reviendrons sur cette notion dans la section qui traite de l'Abhidhamma. Pour l'heure, contentons nous de cette description succincte des huit *ariya-puggala* : 1. Celui qui a réalisé le Chemin de l'Entré dans le courant (*sotāpatti-magga*) ; 2. celui qui a réalisé le Fruit de l'Entré dans le courant (*sotāpatti-phala*) ; 3. celui qui a réalisé le Chemin de Celui qui ne revient qu'une fois (*sakadāgāmi-magga*) ; 4. celui qui a réalisé le Fruit de Celui qui ne revient qu'une fois (*sakadāgāmi-phala*) ; 5. celui qui a réalisé le Chemin de Celui qui ne revient plus (*anāgāmi-magga*) ; 6. celui qui a réalisé le Fruit de Celui qui ne revient plus (*anāgāmi-magga*) ; 7. celui qui a réalisé le Chemin de l'Arahant (*arahatta-magga*) ; et 8. celui qui a réalisé le Fruit de l'Arahant (*arahatta-magga*).

1. 1. 4. Les lettres comme source de protection

Enfin, les lettres et les mots peuvent être également chargés ou investis de potentialités qui dépassent leur caractère purement grammatical et référentiel. Ils ont en effet des fonctions performatives : de nombreux *sutta* et commentaires mentionnent l'utilisation de textes à visées apotropaiques ou *paritta*, dont le succès est encore total dans les pays bouddhiques d'Asie du sud-est, composante essentielle de la vie laïque et monastique (cf. de Silva, 1981 ; Skilling, 1992 ; McDaniel, 2004). Ce qui distingue ces textes est leur utilisation, mémorisés et récités dans divers buts, les aspects protectifs découlant avant toute autre considération de leur récitation, du pouvoir de la parole et du mot (Skilling, 1992 : 113). La première évocation du terme se trouve dans le *Vinaya Culla-vagga* (Vin II : 110), où à la suite du décès d'un moine par morsure de serpent, le Buddha engagea les moines à adopter une attitude de bienveillance (*mettā*) envers les serpents, comme protection contre leurs dangers. Pour ne citer que quelques exemples : le *Dhajagga-sutta* attribue à la triple évocation des qualités du Buddha (*Buddhānussati*), Dhamma (*Dhammānussati*), et Saṅgha (*Saṅghānussati*) une vertu apotropaique,

⁵³ Moines, si vous êtes allés dans une forêt, ou au pied d'un arbre, ou une hutte vide, et que la peur ou des trépidations ou de l'effroi émergent en vous, à ce moment vous devez vous souvenir de moi ainsi :

« Ainsi il est 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 ».

En effet moines, pour vous qui penserez à moi, la peur ou les trépidations ou l'effroi seront abandonnés.

L'*Āṭānāṭiya-sutta* prescrit également la récitation de certaines portions de son texte, chacune se concluant par,

⁵⁴ Vénérable, ceux-ci sont [les vers] protectifs de l'*Āṭānāṭa*, au moyen desquels les moines, les sœurs, les laïcs, les laïques sont gardés, protégés, sains et saufs, tranquilles.

Ou encore le *Milindapañha* qui évoque une liste de *paritta*, signe de l'utilisation bien circonscrite de ce genre littéraire, et de son authentification par le Buddha,

⁵³ S I 219, 27–35. *sa ce tumhākaṃ bhikkhave araṇṇa-gatānaṃ vā rukkha-mūla-gatānaṃ vā suñṇāgāra-gatānaṃ vā uppajjeyya bhayaṃ vā chambhitattaṃ vā lomahaṃso vā mam eva tasmim̐ samaye anussareyyātha. iti pi so bhagavā arahaṃ sammā-sambuddho vijjā-caraṇa-sampanno sugato lokavidū anuttaro purisa-damma-sārathi satthā deva-manussānaṃ buddho bhagavā ti.*

mam hi vo bhikkhave anussarataṃ yaṃ bhavissati bhayaṃ vā chambhitattaṃ vā lomahaṃso vā so pahīyissati.

⁵⁴ D III 203, 1–3 ; etc. *ayaṃ kho sā marisa Āṭānāṭiya rakkhā bhikkhūnaṃ bhikkhunīnaṃ upāsakānaṃ upāsikānaṃ guttiyā rakkhāya avihimsāya phāsu-vihārāyati.*

⁵⁵Mais les vers protecteurs (*parittā*) ont été promulgués par le Bienheureux : le *Ratana-sutta*, le *Khandha-paritta*, le *Mora-paritta*, le *Dhajagga-paritta*, l'*Āṭānāṭiya-paritta*, l'*Āṅgulimāla-paritta* ».

Les commentaires pāli (V^e siècle), telle la *Sumaṅgalavilāsinī*, apportent d'autres compléments d'information, et l'évidence de l'ancrage de ces *paritta* dans les rituels,

⁵⁶En effet, l'*Āṭānāṭiya-sutta* ne doit pas être récité en premier. Les *Mettā-sutta*, le *Dhajagga-sutta*, le *Ratana-sutta* doivent être récités pendant sept jours. Si [l'individu] est délivré, c'est bon. S'il n'est pas délivré, on doit réciter l'*Āṭānāṭiya-sutta*. Le moine qui récite ce-dernier ne doit pas manger de la pâtisserie ou de la viande, il ne doit pas résider dans un cimetière. Pourquoi ? Les non-humains (démons, fantômes, etc.) atteignent ces lieux. Après avoir rafraîchi l'endroit où se déroule [le rituel] du *paritta*, après avoir préparé un siège purifié, il doit s'asseoir. *etc.*

En bref, le canon et ses commentaires portent en eux la légitimation de l'usage des formules de protections ou *paritta*, dont chacun sait la popularité et la ferveur qu'elles connaissent encore dans le bouddhisme du sud-est asiatique. Si ces textes mettent bien en avant diverses qualités morales et attitudes à cultiver, les objets à invoquer (triple joyaux, déités diverses, etc.), etc., leurs méditations et les effets psychologiques et thérapeutiques qu'ils entraînent ne doivent pas occulter un aspect essentiel. Pour les laïcs c'est l'aspect acoustique de la récitation qui prévaut (McDaniel, 2004), la performance de la récitation étant une clé de son effectivité associée à la représentation sociale et intime de ces paroles sacrées. La question de savoir si ces pratiques appartiennent au registre du magique est complexe à déterminer, et dépend surtout du point de vue adopté. Sous l'angle de la tradition elles ne sont en rien 'magiques', et l'ensemble des pratiques non-légitimes a parfaitement été édicté et prohibé aux moines par le Buddha. Rationnellement, l'intrication entre le magique et le religieux est présente dès les premiers temps du bouddhisme pāli, il suffit de considérer les pouvoirs extraordinaires habités par le Buddha (*īddhi*), qui lui permettent de voler, voyager sur d'autres plans d'existences, etc. (Reynolds, 2016 : 340).

Ainsi, les *paritta* et les mots qui les composent sont investis de propriétés génératrices d'énergies positives si l'on s'en tient à la pratique la plus littérale ; et protectrices ou magiques dans certains rituels et croyances. Dans ce contexte, grâce à la parole

⁵⁵ Mil 150, 27–151, 1. *puna bhagavatā parittā ca uddhiṭṭhā, seyyathidaṃ : Ratana-suttaṃ Khandha-parittaṃ Mora-parittaṃ Dhajagga-parittaṃ Āṭānāṭiya-parittaṃ Āṅgulimāla-parittaṃ.*

⁵⁶ Sv III 969, 14–22. *idha pana thatvā parittassa parikkammaṃ kathetabbaṃ. paṭhamam eva hi āṭānāṭiya-suttaṃ na bhaṇitabbaṃ, metta-suttaṃ dhajagga-suttaṃ ratana-suttan ti imāni sattāhaṃ bhaṇitabbāni. sace muṅcati, sundaram. no ce muṅcati, āṭānāṭiya-suttaṃ bhaṇitabbaṃ, taṃ bhaṇantena bhikkhunā piṭṭhaṃ vā maṃsaṃ vā na khāditaṃ, susāne na vasitaṃ. kasmā ? amanussā okāsaṃ labhanti. paritta-karaṇa-ṭṭhānaṃ haritupalittaṃ kāretvā tattha parisuddhaṃ āsanaṃ paññāpetvā nisīditabbaṃ.*

exceptionnelle du Buddha les *akkhara* deviennent des éléments qui excèdent le provisoire et le dénotatif, conférant aux mots une portée supramondaine qui ne détonnait en rien dans son environnement culturel, et dont le Saṅgha était sans doute familier.

1. 2. Les commentaires et la méthode étymologique

La période des commentaires est riche en apports linguistiques. Les lettrés ont développé diverses méthodes d'exégèse pour clarifier certains termes obscurs (*anuttāna-pada-vaṇṇanā*) contenus dans le canon (von Hinüber, 1996 : § 231–234), et dont le *Niddesa* peut être considéré comme le précurseur, incluant de manière sophistiquée nombres de gloses et d'analyses morphologiques (Pind, 1989 : 33). Parmi ces procédés figure l'étymologie, discipline bien connue du monde indien et dont les principes ont été clairement formulés par Nalini Balbir (Balbir, 1991). L'étymologie accorde aux phonèmes une part essentielle.

Le *Visuddhimagga* résume dans un extrait bien connu deux méthodes de découpage du sens qui relèvent de ce traitement. Dans sa section sur les remémorations des qualités du Buddha (*Buddhānussati*), le terme *bhagavā* « Bienheureux » est analysé sémantiquement selon ses différents qualificatifs,

*bhāgyavā bhaggavā yutto bhagehi ca vibhattavā,
bhattavā vanta-gamano bhavesu bhagavā tato ti.* (Vism 210, 22–23)

Il est heureux, il a brisé, il est associé aux bienfaits,
Il a analysé et est vénéré, il a renoncé à séjourner dans les diverses existences,
C'est pourquoi il est le Bienheureux.

Les règles qui permettent de raccorder chacun de ces qualificatifs à *bhagavā* sont explicitées par Buddhaghosa ainsi,

⁵⁷Ici, après avoir utilisé l'analyse étymologique qui commence par « le phonème intercalé, le phonème échangé (*vaṇṇāgamo vaṇṇa-vipariyāyo*) » ; ou après avoir utilisé la méthode grammaticale qu'est la règle d'insertion [du mot] qui commence par [l'exemple] *pisodara*, etc., on doit savoir qu'on l'appelle « le Bienheureux (*bhagavā*) » car il est « heureux/fortuné (*bhāgyavā*) » d'avoir atteint l'autre rive qu'est le don, la discipline, etc., qui ont produit le bonheur mondain et supramondain.

⁵⁷ Vism 210, 24–28. *tattha vaṇṇāgamo vaṇṇa-vipariyāyo ti ādikaṃ nirutti-lakkhaṇaṃ gahetvā, sadda-nayena vā pisodarādi-pakkhepa-lakkhaṇaṃ gahetvā, yasmā lokiya-lokuttara-sukhābhiniḥbattaṃ dāna-sīlādi-pārappattaṃ bhāgyaṃ assa atthi, tasmā bhāgyavā ti vattaḃbe bhagavā ti vuccatī ti nītabbaṃ.*

Pind dans son étude sur la grammaire pāli (Pind, 1989 : 40–44) décrit parfaitement les deux méthodes mentionnées, travail complété par Gornall (Gornall, 2012). Commençons par celle qui s’exprime par *vaṅṅāgamo vaṅṅa-vipariyāyo* (« le phonème intercalé, le phonème échangé »). La formalisation de cette règle est présente dans les commentaires grammaticaux sanskrits postérieurs au *Visuddhimagga*, la *Kāśikā-vṛtti* (VII^e siècle) et la *Cāndra-vṛtti* (V^e siècle) (Gornall, 2012 : 95), qui glosent la règle *pisodara* décrite ci-après. Elle est formulée en substance,

varṅṅāgamo varṅṅa-viparyāś ca dvau cāparau varṅṅa-vikāranāśau dhātos tadarthāṭīśayena yogas tad ucyate pañcavidhaṃ niruktaṃ.

Letter insertion, letter metathesis, the next two viz. letter modification and letter elision, and the connection of a root through the extension of its meaning – this is called the five-fold semantic analysis. (trad. Gornall, 2012 : 94)

Buddhaghosa a ainsi puisé cette règle dans une œuvre non-identifiée en sanskrit sûrement en lien avec la grammaire de Pāṇini et son *Aṣṭādhyāyī* (Pind, 1989 : 41). Elle recouvre un type d’analyse étymologique qualifiée de populaire ou sémantique (Kahrs, 1998 ; Bronkhorst, 2001), qui découle d’une tradition dont le premier représentant est le *Nirukta*⁵⁸ de Yāska (V^e siècle av. notre ère). Cette œuvre pose les bases de cette méthode et de son application, dont les principes seront suivis également par les commentateurs pāli. En effet, elle s’efforce de motiver le lien caché qui existe entre les mots et les choses qu’ils désignent, révélant des contenus sémantiques qui sont sans lien avec une analyse morphologique ou linguistique régis par les conventions grammaticales. Contrairement donc à une approche « historique », son intention est davantage de dévoiler l’essence ou le sens profond d’une notion (Kahrs, 1998b : 142–143) et de créer des associations verbales chargées de « valeurs symboliques et figurées » (Renou et Filliozat, 1947 : § 110). Ces liens poétiques élargissent ainsi la nature des mots à une dimension se situant au-delà du verbal. Caractérisée par Yāska comme « un complément de la grammaire »⁵⁹, ses règles majeures sont celles-ci,

avidyamāne sāmānye ’py akṣaravarṅṅasāmānyān nirbrūyāt. (Nir 2. 1)

Même lorsqu’on ne retrouve pas une [telle] similarité, (c’est-à-dire, approximativement, avec des changements phonétiques analogues dans la dérivation grammaticale), on devrait asseoir son analyse sur la base d’une similarité éventuelle avec des syllabes ou de simples sons » (trad. Kahrs, 1998a : 66).

⁵⁸ Commentaire de la plus ancienne des œuvres lexicographiques indiennes, le *Nighaṅṭu*.

⁵⁹ *vyākaraṇasya kārtsnyam svārthasādhakam ca.* « un complément de la grammaire, et qui plus est, quelque chose qui est un moyen pour sa propre fin. » (Nir 1. 5) (trad. Kahrs, 1998a : 65)

puis,

yathārthaṃ vibhaktīḥ sannamayet.

Les divisions en syllabes et en simples sons devraient être interprétées selon leur signification.

Cela signifie concrètement que l'analyse d'un mot peut requérir autant de découpages phonémiques que nécessaires, susceptibles d'apporter autant de significations différentes.

La tradition pāli s'est, de manière évidente, approprié cette méthode d'élucidation des termes. La plus ancienne recension figure dans le commentaire du *Mahāniddeśa*, dont la formulation est le décalque des commentaires sanskrits mentionnés précédemment,

⁶⁰*vaṇṇāgamo vaṇṇa-vipariyāyo,
dve cāpare vaṇṇa-vikāra-nāsā,
dhātūnaṃ atthātisayena yogo,
tad' uccate pañcavidhaṃ niruttan ti.*

Il est dit que l'analyse étymologique est de cinq types,
Le phonème intercalé, le phonème échangé,
Puis les deux que sont les phonèmes modifiés et élidés,
[Et] le lien d'une racine avec un sens qui [le] dépasse.

Ajoutons à cela que cette conceptualisation a œuvré constamment depuis ces prémices. Cette strophe est reprise à l'identique ou à l'état de renvoi/d'allusion dans d'autres commentaires, sous-commentaires, grammaires, et traités d'Abhidhamma⁶¹. Cette pratique a ainsi parfaitement été intégrée par les savants dans leurs modes d'explications du texte⁶², faisant dès lors carrière dans la tradition pāli. On la retrouve, par exemple, dans des compositions en vers, l'intérêt étant de pouvoir répondre favorablement aux exigences métriques, comme le 'manuel' d'Abhidhamma qu'est le *Saccasāṅkhepa* (VIII^e-IX^e siècle), dans lequel on peut lire *tīra-voṭṭhapanam* (v. 248b), *tīra-*^o étant la forme tronquée de *santīrana-*. Mais également dans des œuvres qui traitent de la langue telle que l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* (XII^e-XIII^e siècle), commentaire du dictionnaire de synonymes l'*Abhidhānappadīpikā*, qui exploite pleinement le processus pour justifier ses choix, et dans lequel on recense pas moins de soixante-quatre

⁶⁰ Nidd-a I 264, 7–265, 3.

⁶¹ Une recherche sur la base de données du CSCD permet de retrouver cette stance dans les commentaires du *Khuddakhapāṭha*, du *Pārājika* ; dans le sous-commentaire qu'est la *Sīlakkhandhavagga-abhinavaṭṭikā* ; dans la *Namakkāra-ṭīkā* ; dans les œuvres grammaticales et lexicales que sont la *Padarūpasiddhi*, la *Payogasiddhi* ; le manuel de l'*Abhidhamma* qu'est l'*Abhidhammāvatara*.

⁶² On trouve ainsi divers types de formulations : *vaṇṇāgamo ti ādinā, tena vaṇṇāgamena, idaṃ vaṇṇāgamādito, katvā vaṇṇāgamādiñ ca, vaṇṇāgama-vipariyāya-vikāra-vināsa-dhātu-atthavisesayogehi pañcavidhassa niruttalakkhaṇassa, vaṇṇāgamo vaṇṇa-vipariyayo 'ccādikā*, etc.

emplois de ces outils d'analyse. Par exemple, la construction de *kaṇha* « nocif » est expliquée ainsi,

kaṃ sukhaṃ hanatī ti kaṇhaṃ, vaṇṇa-vipariyayo. (Abh-ṭ 84)

Il est nocif (*kaṇhaṃ*) car « il décime (*hanatī*) le bonheur (*kaṃ*) », le phonème est échangé.

vaṇṇa-vipariyayo rend compte de la métathèse qui résulte de l'association entre *ka + hana* > *ka-hana* > *kaṇha*.

Le second procédé employé, *pisodara*, se réfère à une règle énoncée dans l'*Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini,

pr̥ṣodarādīni yathopadiṣṭam. (Aṣ 6. 3. 109)

[The elision, insertion and modification of letters that are observed in such cases as] “*pr̥ṣodara*”, etc., follows the way in which they are stated [by the experts in etymology]. (trad. Kahrs, 1989 : 43)

Cette règle s'applique à une classe de composés formés avec certaines irrégularités, à savoir l'élision, l'insertion, ou la modification de certaines lettres. Leur formation ne peut être expliquée selon les règles grammaticales, raison pour laquelle Pāṇini fait des érudits (*yathopadiṣṭam*) les garants de la validité de ces constructions. Cette méthode ne s'oppose pas significativement à la première. En effet, elles appartiennent à deux branches distinctes de la linguistique indienne (la grammaire et l'étymologie) ; la mention du procédé *nirukta* dans le commentaire de l'*Aṣṭādhyāyī* suggère que celle-ci est validée par les grammairiens pour guider et confirmer l'exactitude de leurs analyses (Pind, 1989 : 43 ; Gornall, 2011 : 95). Ceci est également attesté dans la tradition pāli puisque la grammaire birmane qu'est la *Saddanīti* (XII^e siècle) recourt à cette méthode étymologique à de nombreuses reprises⁶³.

En pratique, ces règles s'appliquent ensemble ou individuellement à un énoncé, justifiant des rapprochements approximatifs, c'est-à-dire reconnus le plus souvent faux sur le plan linguistique. C'est le cas de l'explication de *bhagavā* par *bhagyavā* mentionné précédemment. Ce principe justifie également la segmentation des lexèmes qui peut être parfois poussée à l'extrême : les syllabes sont ici porteuses de sens en vertu d'une correspondance phonique. Par exemple, *bhagavā* signifie également *vanta-gamano bhavesu* que Buddhagosa élucide ainsi,

⁶³ Sadd 578, 19–21. *antavirahite javāpetī ti vaṇṇāgama-vipariyāya-vikāra-vināsa-dhātu-attha-visesa-yogehi pañcavidhassa nirutt-ilakkhaṇassa [...]*. Sadd 363, 70. *atha vā pana itthī ti idaṃ vaṇṇāgamādito [...]*. Sadd 535, 8–9. *vaṇṇāgamo vaṇṇa-pariyayo ti ādisu akkhare dissati [...]*.

⁶⁴Il est appelé Bienheureux (*bha-ga-vā*) lorsqu'il peut être appelé « celui qui a refusé d'aller dans les [différents] états d'existence » (*vanta-gamano bhavesu*). Car il a rejeté (*vanta*) le fait d'aller (*gamana*), en d'autres termes de 's'attacher' aux trois sortes d'existences (*bhava*). Ainsi, les syllabes *bha* du mot *bhava*, et *ga* du mot *gamana*, et *va* du mot *vanta* avec [la voyelle] allongée, forment le terme *bha-ga-vā*. Tout comme il est dit ici que la « ceinture (*me-kha-lā*) » doit être comprise comme « la guirlande des parties intimes (*mehanassa khassa mālā*) ».

Ou encore la glose du *Ratanasutta*, présente dans le commentaire du *Suttanipāta*, qui définit le terme *ratana* « joyau » de deux manières différentes. Son découpage porte sur les syllabes initiales :

ratanam ti ratiṃ nayati vahati janayati vadḍhetī ti ratanam [...]. (Pj I 170, 5-6 ; Pj II)

Le joyau (*ratanam*) : il induit (*nayati*), apporte, génère, cultive le plaisir (*rati*), c'est pourquoi il est un joyau (*rata-na*).

Puis sur les syllabes extrêmes du composé,

yam pi taṃ avisesato rati-jananaṭṭhena ratanam [...]. (Pj I 175, 17-18 = Pj II)

Ainsi, n'importe quel [joyau], indistinctement, est un joyau (*rata-na*) dans le sens du plaisir (*rati-*) qu'il génère (*-janana*).

Les mots longs ou composés favorisent les découpages complexes. La combinaison d'abréviations par la syllabe initiale, finale, et les deux, est décelable dans le commentaire du *Nidhikhandasutta*. Le terme *susaṅṭhānatā* « de belle apparence » y est ainsi défini :

susaṅṭhānā ti suṭṭhu saṅṭhānatā samūpacita-vaṭṭita-yutta-ṭṭhānesu aṅga-paccaṅgānaṃ samūpacita-vaṭṭita-bhāvena sanniveso ti vuttaṃ hoti [...]. (Pj I 226, 16-18)

De belle apparence (*su-saṅ-ṭhāna-tā*) signifie le fait d'avoir une belle (*suṭṭhu*) silhouette/forme (*saṅṭhānatā*) pleine et arrondie aux endroits appropriés. Cela signifie que l'allure des membres est répartie harmonieusement car pleins et arrondis aux endroits appropriés (*samūpacita-vaṭṭita-yutta-ṭṭhānesu*).

Enfin, prenons un dernier exemple pour introduire le recours à des ressources particulières de la langue, les monosyllabes ou *ekakkhara* que nous aborderons ultérieurement, et qui justifient la constitution et l'emploi de lexiques spécialisés. Voici le mot *kantāra* tel qu'il est défini dans divers commentaires,

⁶⁴ Vism 212, 10-5 ; Nidd-a I 266, 17-21 ; Pj I 109, 22-27. *yasmā pana tīsu bhavesu taṅhā-sankhātaṃ gamanaṃ anena vantaṃ, tasmā bhavesu vanta-gamano ti vattabe, bhava-saddato bha-kāraṃ gamana-saddato, ga-kāraṃ vanta-saddato, va-karaṇ ca dīghaṃ katvā ādāya bhagavā ti vuccati. yathā loke mehanassa khassa mālā ti vattabbe mekhalā ti vuccati.*

kantāre ti nirudake iriṇe, kaṃ tārenti nayanti etthā ti hi kantāro, udakaṃ gahetvā taritabba-ṭṭhānaṃ. (Vv-a 334, 25)

« Dans un endroit aride » signifie dans un lieu sans eau, désert. En effet, « là où ils font traverser (*tārenti*) l'eau (*kaṃ*), où on conduit l'eau » c'est un endroit aride (*kantāro*). Après avoir emporté de l'eau, l'endroit peut-être traversé ».

Ainsi, l'analyse étymologique prend dans la tradition pāli son essor dès la période commentariale, suivant les normes sanskrites sans doute bien connues des commentateurs, et notamment de Buddhaghosa. Ce procédé de libération du sens rencontre un succès certain jusqu'à une période tardive, toujours bien présent dans des œuvres aussi influentes que la *Saddanīti* ou l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā*. On le retrouve également dans le VSS dans le domaine de la lexicographie, les monosyllabes (*ekakkhara*), pour dessiner l'architecture de certains termes. Il est facile d'imaginer que ces étymologies 'fictives', mais néanmoins efficaces, aient pu entretenir des connections intimes avec le domaine du mystique, pour ne pas dire magique. L'importance accordée à la dimension acoustique qui lie les objets désignés favorise ce type d'interprétations, comme le pense Bronkhorst à travers divers exemples empruntés à l'hindouisme et à d'autres traditions (Bronkhorst, 2001). D'autre part, si comme nous l'avons dit les mots sont des éléments conventionnels, les analyses étymologiques changent le cadre d'interprétation de la langue, des mots et phonèmes : ils ne symbolisent plus uniquement la chose désignée, ils l'incarnent.

La période qui suit celle des commentaires porte un regard sur les syllabes de l'alphabet pāli qui, s'il n'est pas nouveau, prend des aspects plus formels sous l'influence sanskrite. Tout d'abord, dans une frange de la littérature pāli, dite performative, qui a eu des incidences dans le champ des pratiques, puis dans l'apparition des grammaires qui se sont employées à définir les contours de l'*akkhara*. Voici quelques éléments, non exhaustifs, qui traduisent la dimension prise par cet élément.

1. 3. Développements dans la littérature pāli

L'*akkhara* dévoile une facette singulière de sa nature bien avant la moitié du second millénaire. En effet, sous l'inflexion de courants du Mahāyāna les attitudes vis-à-vis du texte et de son écriture se modifient à Ceylan (Veidlinger, 2006). Le culte de certains objets se développe (manuscrits, bibliothèques, etc.) dans l'ensemble du monde theravādin, associé au mérite généré par la production et la reproduction des textes sacrés⁶⁵. La syllabe est, de fait, auréolée d'un statut particulier, l'*akkhara* n'est dans ce cadre pas uniquement considéré comme un élément objectif pourvoyeur de sens. Son statut s'élève : objet de dévotion, la syllabe est investie d'une qualité supramondaine. Veidlinger fait remonter cette représentation nouvelle à une période tardive (le XII^e siècle),

No attempt to formally include written texts in the cultic scheme of Theravāda Buddhism was made even in the great commentaries of the fifth century C. E. It is not until the twelfth century sub-commentarial period that accompanied the unification of the Saṅgha in Sri Lanka that we first find evidences of an attempt to provide a normative account of the cultic status of the written Pāli word. (Veidlinger, 2006 : 413).

Un texte pāli met à l'honneur cette représentation associée aux lettres de l'alphabet, il s'agit du *Saddhammasaṅgaha* composé à Ayutthaya au XIV^e siècle par un moine nommé Dhammakitti. De retour de Ceylan après s'y être fait ordonner et y avoir étudié les textes en vigueur, il est fort probable qu'il ait été imprégné de certaines conceptions de la lettre qu'il a formalisées dans son œuvre, toutefois aucun précédent qui aurait pu l'inspirer n'a été trouvé. Aussi devons-nous lui attribuer ces stances en attendant l'émergence d'autres données. Véritable promoteur de ces idées dans le contexte thaï, comme le souligne Hans Penth,

[...] acquiring merit by writting down the holy texts must have been something rather new or less well-known, otherwise the author would not have been emphasize that one single letter of the texts brings as much merit as an entire image of the Buddha. (Penth, 1971 : 275)

La dixième section de ce texte décline sur vingt-sept strophes le thème qui associe mérite et destinée heureuse avec l'écriture (*Saddhamma-s* 65–68), chose qui n'est pas éloignée conceptuellement de la doctrine des *dhāraṇī* selon le Mahāyāna comme le rappelle Davidson « [...] to hear even one verse or syllable of a scripture is to obtain the benefits of the scripture [...] » (Davidson, 2009 : 127). Sa première strophe illustre parfaitement les conceptions suggérées et déclinées par la suite, dont les vers ont bénéficié d'un certain succès,

⁶⁵ La période dite de Bangkok (1782–1851) offre une illustration en contexte thaï de la pérennisation de cette ferveur en vue d'accumuler des mérites spirituels, par la production d'images, de temples et d'objets d'art (manuscrits, armoires et coffres à manuscrits, etc.) (cf. Skilling, 2007).

*akkharaṃ ekam ekañ ca Buddha-rūpa-saman siyā
tasmā hi paṇḍito poso likkheyya piṭakattayaṃ.* (Saddhamma-s 65, 16–17)

Chaque syllabe doit être l'équivalent d'une représentation du Buddha,
C'est pourquoi l'homme sage doit écrire les trois corbeilles.

L'énoncé met clairement en harmonie la confection de statues du Buddha avec les lettres contenues dans le Tipiṭaka. L'*akkhara* gagne bien une valeur transcendantale. Veidlinger soulignait le succès de cette formule qui a gagné les copistes birmans, escomptant des résultats personnels favorables, et qui la mentionnaient dans leurs colophons⁶⁶ (Veidlinger, 2007 : 177). En réalité cette pratique ne se limite pas au contexte birman ; elle est présente quoique plus sporadiquement chez les copistes cinghalais⁶⁷ ou thaïs⁶⁸ ; d'autres strophes du *Saddhammasaṅgaha* ont servi également cet effet⁶⁹ ; enfin, d'autres vers dédiés spécifiquement à cette pratique ou dont l'origine n'est pas identifiée figurent également sur les colophons⁷⁰.

Le succès du *Saddhammasaṅgaha* dans la région est certain et a fait des émules. Tout d'abord, le *Ñāṇodaya*⁷¹ composé durant le règne du roi Songtam (1620–1628) à Ayutthaya (Likhit, 1969 : 293). D'auteur inconnu et de date inconnue, il reste à étudier et est bâti

⁶⁶ Il suffit de le vérifier, par exemple, dans le catalogue de la Bibliothèque Nationale de France : BNF PALI 30, 36, 37, 55, 56, 77, 135, 192, etc.

⁶⁷ Par exemple dans le « Catalogue of The Sinhalese Manuscripts », ms. WS. 9, WS. 61 (car. cinghalais).

⁶⁸ Par exemple dans le « Catalogue des Manuscrits en Pali », ms. EFEO PALI 83 (car. *khom*).

⁶⁹ Dans l'EFEO PALI 33. *akkharaṃ ekamekañ ca lokanāthassa sāsane
akkhara-buddha-rūpañ ca samape va phalaṃ siyo.* (cf. Saddhamma-s : 65, § 7)

⁷⁰ Pour exemple, « Descriptive Catalogue of the Pāli Manuscripts in the Adyar Library » (*Parivāra*, p. 8) ; « Catalogue of the Sinhalese Manuscripts » (WS. 61) :

*likhāya pālinā dhammaṃ navakoṭṭisahasakaṃ
kappaṃ akkhara-gaṇaṇā ca cakkavatti bhavissati.*

« Descriptive Catalogue of the Pāli Manuscripts in the Adyar Library » (*Āṅguttara-nikāya*, p. 17 ; *Jātaṅkathakathā* ;) ; « Catalogue of the Sinhalese Manuscripts » (WS. 98) ; « Catalogue des manuscrits pālis des collections françaises » (BNF PALI 46, 126, 339, 368) ; éd. PTS *Āṅguttara-nikāya* V, p. 361 :

*imaṃ likhita-puñṇena Metteyaṃ upasaṃkama
patiṭṭhahitvā saraṇe supatiṭṭhāmi sāsane.*

« Descriptive Catalogue of the Pāli Manuscripts in the Adyar Library » (*Suttanipāta*, p. 3) ; « Catalogue des manuscrits pālis des collections françaises » (BNF PALI 39) :

*puñṇena tena likhitena sukhudāyo na jāto bhava.
iminā likhita-puñṇena saṃsāre saṃsarantiyā
idha kappe varimane sammā-sambuddha-santike
asavakkhayaṃ patvāna labhāmi amataṃ padaṃ.*

« Catalogue des manuscrits pālis des collections françaises » (BNF PALI 232) :

*puñṇen āhaṃ likhitena bhava bhava visesato
dhāremi satta-vassiko bahu-janaṃ pakāsayaṃ
paraṃ nibbānaṃ pāpuṇi.*

etc.

⁷¹ Le titre pourrait laisser à penser qu'il est l'œuvre égarée du commentateur Buddhaghosa (von Hinüber, 1996 : § 448). Toutefois une indication contenue dans le texte confirme qu'il est bien plus tardif, puisqu'il est fait mention du Thera Mahākassapa auteur de la *Paramatthappakāsinī* sous le règne de Parakramabāhu I au XII^e siècle (Saddhamma-s 33, 20-27). Ce texte méconnu mérite toutefois d'être mis à jour et étudié.

sensiblement sur la même trame narrative que le *Saddhammasaṅgaha*⁷². Il reprend d'ailleurs l'entièreté de la section qui traite du mérite de reproduire le Tipiṭaka (Saddhamma-s 34, 19–38, 21).

Cette promesse d'un avenir radieux a également essaimé sur le sol birman, sans que l'on puisse écarter une influence plus directement venue de Ceylan. La littérature *Nīti* que Ratanapañña affectionne pour y avoir puisé nombre de strophes est également marquée par ce rapport à la lettre. Ce corpus de texte particulièrement apprécié comme outil pédagogique, aussi bien chez les laïcs que chez les religieux, a sans doute été un véhicule de diffusion rapide et efficace des idées grâce à la structure de ses textes qui prennent la forme de maximes ou sentences. Au moins deux des textes les plus populaires de ce genre littéraire y contribuent : la *Dhammanīti*, antérieure au XIV^e-XV^e siècle (Kumar, 2015 : 123), reprend ainsi les premiers vers du *Saddhammasaṅgaha*, à moins que ce ne soit l'inverse, suivis d'autres qui sont dans la même veine,

*akkharaṃ ekamekañ ca Buddha-rūpa-saman siyā
tasmā hi pandito poso likkheyya piṭakattayaṃ.* (Dhn 392 ; Saddhamma-s 65, § 1)

Chaque syllabe doit être l'équivalent d'une représentation du Buddha,
C'est pourquoi l'homme sage doit écrire les trois corbeilles.

*duggatiṃ nābhijāyeyya, piṭaka-ttaya-kārako,
bahukkhattum cakkavatti, rājā catu-dīpādhipo.* (Dhn 393)

Celui qui [écrit] les trois corbeilles n'aura pas de mauvaise destinée,
Il sera le roi des quatre continents, il sera plusieurs fois le *cakkavattin*.

*ekakkhara-phalena hi piṭaka-ttaya-kārakā,
caturāsītisahassaṃ labhanti pavaraṃ sukhaṃ.* (Dhn 396)

Ceux qui [écrivent] les trois corbeilles
Obtiennent par le fruit d'une seule lettre
Le bonheur excellent durant 84 000 [ans].

Le plus long texte de cette littérature, la *Lokaṇīti*, composé probablement entre les XIV^e et XV^e siècles (Kumar, 2015 : 119) expose également une stance incitant à s'atteler à l'étude et à la copie des textes,

*potthakādīni khettaṃ va, lekhāni yuganaṅgalaṃ;
akkharāni bījaṃ katvā, caranto paṇḍito bhava.*

⁷² Sommaire : les événements importants de la vie du Buddha depuis sa naissance, son premier sermon à Sarnath, jusqu'à son *parinibbāna* ; les trois conciles bouddhiques et l'envoi de missionnaires ; les quatrième et cinquième conciles ayant eu lieu à Ceylan ; la vie et l'œuvre de Buddhaghosa ; et l'avantage d'écrire et reproduire le Tipiṭaka.

Après avoir fait des lettres les graines,
Les écritures le joug et la charrue,
Ainsi que des livres, etc., le champ,
On devient un sage. (Ln 390)

Le corpus des *Paññāsa-jātaka* (xv^e siècle) véhicule également ces idées, la popularité de ces histoires édifiantes favorisant de fait leur popularité. Au moins deux *Jātaka* sont exclusivement consacrés à la mise en relief du mérite résultant de la copie ou écriture des textes sacrés. Toujours sur le sol birman, l'*Akkhara-likkhita-jātaka* (n° 43) est tout aussi évocateur. Le Buddha précise bien à Sāriputta dans son préambule :

O Sāriputta, even in the past, when I was a Bodhisatta, I was born as a wise man during the time of the Former Gotama Buddha. And, in order to preserve the Tipiṭaka, which is his teaching, for five thousand years, I wrote down and caused (others) to write down (the Tipiṭaka); as a result of this, moving in the cycle of birth and death, I experienced the great happiness of being a cakkavatti king, etc., and now have obtained perfect Enlightenment. (Jaini, 1986 : 198)

Le message est clair, la copie des textes préserve le Tipiṭaka, mais a également une portée sotériologique. La suite du texte s'emploie ainsi par ses très nombreuses strophes à célébrer et inciter à la reproduction des textes, en vue d'un avenir meilleur dans les différents plans d'existence. Son pendant thaï, le *Porāṇākapilarāja-jātaka* (n. 21) expose également les mêmes sentiments (Skilling, 2012 : 2–3).

En bref, la copie des textes et les mérites qu'ils permettent d'engranger est possible uniquement du fait de la nature singulière des syllabes (*akkhara*). Au-delà du sens qu'elles renferment, elles ont un caractère absolu, synecdoque de l'ensemble des textes sacrés identifiés à la parole du Buddha. Ce prisme formalisé dans le *Saddhammasaṅgaha* au xiv^e siècle est une conception déjà présente à Ceylan qui ne semble pas s'opposer à une certaine orthodoxie. De fait, il n'y a pas de cassure mais plutôt une coexistence entre ce qui relève de la doctrine du Mahāvihāra et la pensée qui préside certaines pratiques populaires ayant une portée ésotérique.

1. 4. Développements dans les grammaires pāli

L'élaboration de traités grammaticaux à Ceylan à partir du VII^e siècle, et la grammaire princeps de *Kaccāyana*, amènent à donner une forme significative à l'*akkhara*. Dans ce cadre les lettres ont pour souci de convoier le sens souhaité, ce que formule parfaitement le premier *sutta* de la grammaire de *Kaccāyana*, *attho akkhara-saññato* « le sens est véhiculé par les lettres » (Kacc 1). Un autre *sutta* a une importance cruciale, celui introduisant la section qui traite des noms (*Nāma-kappa*), *jina-vacana-yuttaṃ hi* « en conformité avec la parole du Buddha » (Kacc 52). Cet aphorisme est considéré par les commentaires comme prévalent (*adhikāra*), affectant les *sutta* qui précèdent et ceux qui suivent (*sīha-gatika* ou « regard du lion »). Ainsi, il s'applique à l'ensemble de la grammaire et détermine bien son champ d'application. La parfaite compréhension des enseignements bouddhiques découle ainsi de la connaissance de l'ensemble des règles grammaticales, comme le résume une stance du *Moggallāna-pañcika* assimilée plus tardivement par la *Kavidappaṇanīti* dans le contexte birman,

*yo niruttiṃ na sikkheyya, sikkhanto Piṭaka-ttayaṃ,
pade pade vikaṅkheyya, vane andha-gajo yathā.* (Mogg-p 16 ; Kdn 143)

[Bien qu']apprenant le Tipiṭaka,
Celui qui n'apprend pas les règles grammaticales
Doute à chaque mot
Comme un éléphant aveugle [marchant] dans la forêt.

Dans ce cadre les commentaires grammaticaux formulent une définition de l'*akkhara*. Si le plus ancien, la *Kaccāyanavutti*, n'en dit mot, les exégèses qui suivent sont plus inspirées et procèdent toutes de la même étymologie : l'*akkhara* est formé de *khara* « périssable/destruction », dérivé du sanskrit *kṣara* et du privatif *a* (*a-kkhara*). Ce sens est parfaitement attesté dans les lexiques pāli spécialisés, les *Dhātupāṭha* (Dhātup 251. *khara vināse*, « *khara* est pour périssable) et *Dhātumañjūsā* (Dhātup 63. *khara seka-nāse*, « *khara* est pour écoulement et disparition ») composés au XIV^e siècle à Ceylan ; ou encore dans la *Saddanīti* (Sadd 428, 16. *khara khaye*, « *khara* est pour destruction »).

Par exemple, et de manière non-exhaustive, la très influente grammaire *Mukhamattadīpanī* composée à Ceylan (X^e-XI^e siècle) formule ainsi,

na-kkharantī ti akkharā. (Mmd 8)
« Elles ne périssent pas » telles sont les syllabes (*a-kkharā*).

Cette définition figure également dans la *Rūpasiddhi*, elle-même composée sur l'île au XI^e ou XIII^e siècle par Buddhappiya. Son commentaire, la *Mahārūpasiddhi*, n'est guère plus prolixe mais étoffe néanmoins sa construction étymologique,

tattha kharanti vinassantī ti kharā, na-kkharantī ti paṭikkhepena akkharā [...].

Ici, ils sont destructibles parce qu'ils « périssent, sont détruits ». A l'inverse, les lettres (*a-kkharā*) « ne périssent pas » [...].

Dans sa section sur les mots racines évoquée précédemment la *Saddanīti* exprime sensiblement la même définition en établissant un parallèle,

na kkharanti na khīyantī ti akkharāni, na kkharanti na nassantī ti nakkhattāni ti porāṇā. (Sadd 428, 16–18)

Les anciens [ont dit] qu'« elles ne périssent ni ne s'épuisent » telles sont les lettres (*a-kkharāni*), « elles ne périssent ni ne s'éteignent » telles sont les étoiles (*na-kkhattāni*).

Cette définition d'un élément dont la qualité est d'être durable ou éternelle pourrait sonner de manière curieuse dans le cadre de la doctrine bouddhique et ses vues sur l'impermanence de toutes choses. Il va sans dire qu'elle puise sa source dans l'étymologie traditionnelle de l'*akṣara* qui rend compte de la partie stable du mot (*na kṣarati, na kṣīyate*, « elle ne s'écoule pas, n'est pas détruite »). Les grammairiens pāli considéraient certainement que les syllabes étaient vouées à être continuellement utilisées et répétées dans la perspective du langage. Elles doivent impérativement 'ne pas périr' au risque de faire de la langue, une langue morte. Toutefois cette définition laisse la porte ouverte à toute spéculation philosophique basée sur le sens caché derrière la langue pāli et sa grammaire. Aggavaṃsa l'auteur de la *Saddanīti* semble vouloir contourner cet écueil en proposant une autre définition dans sa section dite *Suttamālā*. Dans son deuxième *sutta* qui expose les lettres de l'alphabet pāli il développe une compréhension de l'*akkhara* en dérivant ce terme de *khaya* (perissable) et de *khara* (rigide). Ce dernier n'est plus la forme pāli de *kṣara*, mais de *khāra* « dur, rigide »,

⁷³Dans quel sens sont-elles des lettres (*akkharā*) ? Du fait d'être impérissables et du fait de ne pas être rigides. En effet, ce qui périt ou est détruit est dit 'périssable' (*khayaṃ*); ce qui est dur et inflexible est dit 'rigide' (*kharaṃ*).

⁷³ Sadd 604, 25–605, 6. *akkharā ti ken' aṭṭhena akkharā: akkhayaṭṭhena akkharaṭṭhena ca; yaṃ hi khayaṃ gacchati parihāyati, taṃ khayaṃ ti vuccati; yaṃ pana kharaṃ hoti thaddhaṃ, taṃ kharaṃ ti vuccati, - ime pana vaṇṇā saṃkhāra-vikāra-lakkhaṇa-nibbāna-paññattisaṃkhātesu pañcasu ñeyyapathesu vattamānā pi n' eva khayaṃ gacchanti na parihāyanti uparūpari dissanti, atisukhumagambhīrasaṃketesu parivattamānā pi kharattaṃ thaddhabhāvaṃ na gacchanti ativiya mudū hutvā atthavasena na kharanti, tasmā akkharā ti vuccanti. ayaṃ pan' ettha sādhippāyo viggaho: na kkharantī ti akkharā, pamāṇato ekacattālīsamatā yeva hutvā anantam abhidheyyaṃ pi patvā na khīyantī ti attho ti.*

Ces lettres ne périment ni ne sont détruites, même si elles apparaissent pour exister dans les cinq sortes de savoir que sont *saṃkhāra*, *vikāra*, *lakkhaṇa*, *nibbāna*, *paññatti*⁷⁴, mais sont toujours vues à maintes reprises. Et bien qu'elles soient utilisées dans des conventions subtiles et profondes, elles ne deviennent pas dures et inflexibles. Elles ne sont pas rigides vis-à-vis du sens, restant particulièrement flexibles. C'est pourquoi elles sont appelées les lettres (*a-kkharā*). Ainsi, voici l'analyse du sens : « elles ne disparaissent pas » telles sont les lettres. Elles ne périment pas même au nombre de quarante-et-un, et après avoir obtenu d'innombrables sens.

Quoi qu'il en soit, la première définition de l'*akkhara* laisse suffisamment de place pour être enrobée d'une connotation ésotérique, à l'instar de certaines traditions indiennes (Becchetti, 1991 : 61–62). Un texte tel que la *Saddavimalā*, qui lit dans la grammaire et ses lettres une voie vers la libération ultime, illustre parfaitement cela (Bizot et Lagirarde, 1996). Le contexte thaï n'y est également pas insensible, les syllabes bénéficiant elles-mêmes de propriétés extraordinaires et largement répandues, comme nous le verrons à travers les *huachai* ultérieurement.

Enfin par ricochet, soulignons ici que l'interprétation linguistique de l'*akkhara* permet de saisir de la manière la plus logique une autre acception du terme, employé pour Nibbāna. Il est tout d'abord défini dans l'*Abhidhānappadīpikā* parmi une longue liste de quarante-six synonymes, glosé ainsi par son commentaire l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā*,

kharanti vinassantī ti kharā saṅkhatā, te yattha na santi, taṃ akkharaṃ, khara-saṅkhātānaṃ vā saṅkhātānaṃ paṭipakkhattā akkharaṃ. (Abh-ṭ 7)

« Les choses conditionnées sont [des choses] périssables parce qu'elles « disparaissent », « périment ». Là où n'existent pas ces choses conditionnées, cela ne disparaît pas (*a-kkharāṃ*) (le Nibbāna). Ce qui n'est pas [sujet à] la destruction (i. e. le Nibbāna) est l'opposé des choses conditionnées ou des choses périssables parce qu'elles sont conditionnées.

Puis *akkhara* est présenté comme synonyme de *mokkha* (« délivrance »), clairement glosé par le terme *nibbānaṃ* (Abh-ṭ 1063). Il figure également dans la *Saddanīti* dans une longue liste

Les termes *akkhara* et *vaṇṇa* sont bien souvent traduits par « lettre » dans les discussions qui traitent de la phonétique dans les grammaires pāli, insistant davantage sur la représentation orthographique de ces éléments plutôt que sur leurs qualités acoustiques. Nous gardons cette dénomination (« lettre »), conscient des subtilités qui peuvent les différencier. Quoiqu'il en soit, les grammairiens pāli emploient ces deux termes avec des conceptions voisines, parfois synonymes, chose dont Mahesh Deokar (Deokar, 2008 : 74–77) et Alastair Gornall ont rendu compte : « *However, both the Moggallāna and Kaccāyana traditions understand that these two terms (i. e. vaṇṇa et akkhara) are synonyms and therefore the change in terminology is of little significance. [...] The Sadd also shows that these two terms are interchangeable by defining the forty-one sounds as 'vaṇṇa' in XX. 1 appabhut' ekatālīsa saddā vaṇṇā (The forty-one sounds beginning with 'a' are [called] 'vaṇṇa') and then also as 'akkhara' in the following sūtra XX. 2 akkharā ca te (These are also [called] 'akkhara')* » (Gornall, 2013 : 156).

⁷⁴ Ces cinq éléments se réfèrent à la nature des cinq phénomènes connaissables qui sont connus par le Buddha.

de synonymes du terme Nibbāna (Sadd 70, 29). Le traitement par Norman d'un autre de ses synonymes, *amata*, permet par analogie de mieux saisir le sens d'*akkhara* (Norman, 1993 : 216–220). *amata* n'est pas ce qui est « immortel/éternel », mais « ce qui n'a pas de mort » (*a-mata*), le Nibbāna étant le lieu métaphorique où la mort n'existe pas, tout comme la naissance, puisqu'il est inconditionné. De même, l'*akkhara* n'est clairement pas à entendre comme une entité source d'éternité, mais comme « ce qui n'est pas [sujet à] la destruction » (*a-kkhara*) puisqu'échappant au temps et à ses bornes.

Par ailleurs, l'établissement du bouddhisme à Pagan en Birmanie aux alentours du XII^e siècle donne un relief particulier sur lequel il n'est pas vain de s'attarder. Comme l'exprime parfaitement Alexis Ruiz-Falqués dans son travail de thèse (Ruiz-Falqués, 2015a), la grande majorité des œuvres en pāli composées à cette époque traitent de la langue. Inspirés par le monde indien sanskrit, les grammairiens ont entouré leur production d'une intention qui allait au-delà de la normalisation de la langue, c'est-à-dire l'étude de sa structure et de ses formes. Bien plus qu'une méthode qui retient uniquement les formes originales de la langue pāli pour contenir le fort processus de sanskritisation en cours dans la région, les érudits birmans ont offert avant tout une description exhaustive de la langue, et promu une méthode pour interpréter correctement les textes pāli (Ruiz-Falqués, 2015a : iii). Les grammairiens ont ainsi davantage joué le rôle d'exégètes plutôt que de linguistes, leur visée étant avant tout de préserver et transmettre fidèlement la parole sacrée du Buddha. Ces vues proviennent de la mise en application méthodique de développements issus des commentaires, et notamment de la *Manorathapūraṇī*, qui place l'étude des enseignements bouddhiques ou *pariyatti* aux avants-postes dans un processus bien connu sur lequel nous reviendrons dans la section qui traite du *Paṭṭhāna* : celui de la fin du Sāsana dans lequel le triptyque *pariyatti* (l'étude)-*paṭipatti* (la pratique)-*paṭivedha* (la pénétration) est menacé par un délitement progressif et total. Les commentateurs font ainsi prévaloir la notion de *pariyatti* comme socle duquel dépendent les deux autres, raison qui pousse les grammairiens birmans à faire de leurs œuvres des méthodes sécurisant les mots du Maître afin de les garder intacts. Les textes sont clairs à ce sujet, Ruiz-Falqués donne par exemple une strophe de la *Kārikā*, composée par l'influent Dhammasenāpati à Pagan au XII^e siècle, qui fait partie d'un développement plus long concernant les cinq buts ou objets de la grammaire :

*tattha rakkho ti atthass' anupāyaparihārakā
suttantarakkhaṇatthaṃ hi sikkhitabbaṃ sudhīmatā.*

Here, « protection » means guarding from the wrong methods.

For the wise should study [*byākarāṇa*] in order to protect the Suttantas. (Ruiz-Falqués, 2015a : 81)

Le commentaire de la *Kārikā* précise bien que l'étude de la grammaire ne se limite pas aux Suttanta mais à l'ensemble du Tipiṭaka ; et que c'est bien la grammaire de *Kaccāyana*, c'est-à-dire la grammaire princeps en pāli, qui est concernée, et non la grammaire en général (Ruiz-Falqués, 2015a : 81).

L'encylopédique œuvre d'Aggavaṃsa qu'est la *Saddanīti* montre également son fort intérêt pour le sujet. Les dernières lignes de sa composition accordent une place à la primauté du *pariyatti*, ce qu'il signifie de manière claire en vers :

⁷⁵Cela a été composé par moi pour [soutenir] l'étude, la pratique, la pénétration [du sens],

C'est pourquoi on doit bien écouter cela :

« L'étude (*pariyatti*) est-elle la base du Sāsana du Maître,

Ou bien est-ce la pratique (*paṭipatti*) ? »,

Il a été dit « l'étude ! ».

En effet, cela a été dit par le Bienheureux, le Buddha,

Le parent du soleil, [quant à] ce qui fait perdurer le Sāsana pendant cinq mille ans :

« Tant que le Suttanta existe, tant que le Vinaya illumine,

Ils voient alors le ciel lorsque le soleil se lève,

Lorsque le Suttanta n'est plus et que le Vinaya est perdu,

L'obscurité advient dans le monde comme le soleil au coucher,

Lorsque le Suttanta est protégé, la pratique est préservée,

Le sage s'établit dans la pratique, il n'est pas privé de la libération des attachements ».

La partie en prose qui suit et débute par « l'étude [des textes] est la base des enseignements » (*pariyatti yeva hi sāsanaṃ mūlaṃ*. Sadd 927, 9) développe cette importance de la *pariyatti* seul à même de contrecarrer, ou plutôt temporiser, l'inéluctable fin des temps bouddhiques. Un passage retient notre attention parmi les diverses paraboles utilisées pour faire ressortir le caractère essentiel de la *pariyatti*,

⁷⁵ Sadd 926, 30- 927, 27. *pariyatti-paṭipatti-paṭivedhānaṃ eva me atthāya racitaṃ etaṃ, tasmā sotabbam ev' idaṃ. "pariyatti nu kho mūlaṃ sāsanaṃ mahesino udāhu paṭipatti" ti. "pariyatti" ti dīpaye. vuttaṃ h' etaṃ Bhagavatā buddhenādicca-bandhunā pañca vassasahassāni sāsanaṭṭhitikārinā : "yāva tiṭṭhanti suttantā vinayo yāva dīpatti, tāva dakkhanti ālokaṃ suriye abbhūṭṭhite yathā, suttantesu asantesu sammūṭṭhe vinayamhi ca tamo bhavissati loke suriye atthaṅgate yathā, suttante rakkhite sante, paṭipatti hoti rakkhītā paṭipattiyam ṭhito dhīro yogakkhemā na dhamsatī" ti.*

⁷⁶[...] tout comme les lettres inscrites (litt. placées) sur la surface [d'une dalle] en pierre ont pour but de [faire] connaître les trésors cachés dans un pot, aussi longtemps que les lettres durent les trésors cachés dans le pot ne sont pas perdus. De même lorsque l'étude des enseignements perdure, le Sāsana ne disparaît pas.

Aggavaṃsa accorde aux lettres la fonction essentielle de contenir un sens fondamental, caractères dont seule l'authenticité est à même d'en préserver l'essence.

1. 5. L' « âge d'or » des lettres

Nous clôturons cette section en concentrant notre propos sur certaines productions littéraires du Lanna durant son « âge d'or ». Cette période d'érudition a témoigné d'un intérêt pour les compositions en pāli, mais plus largement pour la langue et sa construction : la grammaire y occupe une place substantielle dans les chroniques de l'ordre monastique auquel appartient Ratanapañña ; puis, nous verrons l'intérêt objectif et systématique pour la linguistique à travers certaines œuvres.

1. 5. 1. Les chroniques de l'ordre Pa Daeng

Ainsi que nous l'avons déjà mentionné en introduction, l'arrivée de lignages ou de dignitaires cinghalais dans la région semble avoir promu un rapport nouveau à l'érudition et à la langue. Dès les premières traces évidentes sur le sol thaï, on peut percevoir la discrète publicité consacrée au fait grammatical. En effet, l'inscription en pāli dite « du bois des manguiers » reste la plus ancienne source qui le mentionne. Datée de 1361, elle est un panégyrique du roi Lideyya de Sukhothai qui entraînait alors en religion. Composées par son hôte, l'éminent Mahāsāmi Saṅgharāja venu de Ceylan, ces lignes exaltent les qualités du monarque, ne lésinant pas sur les hyperboles et autres superlatifs louant son excellence. Le Thera glisse ainsi nombre d'éléments extraits du canon ou plus tardifs, qui le dépeignent comme un Bodhisatta en puissance (les sept trésors du roi, le *Vessantara-jātaka*, les dix Bodhisattas, etc.). La connaissance de la grammaire est présentée comme un élément fondamental et constitutif de sa nature : « il convient que les sages célèbrent le roi Līdeyya, habile dans (les sciences) à commencer par la grammaire, connaissant la nature du Tipiṭaka [...] » (Cœdès, 1917 : 31 ; Griswold et Prasert, 1973a : 163). Cette évocation qui sert davantage l'exaltation du discours que le réel savoir du roi peut être mise en correspondance

⁷⁶ Sadd 927, 18–21. *yathā pana nidhi-kumbhiyo jānanatthāya pāsāṇa-piṭṭhe akkharesu ṭhapitesu, yāva akkharāni dharanti, tāva nidhi-khumbhiyo natṭhā nāma na honti, evaṃ evaṃ pariyattiyā dharamānāya sāsanaṃ anantarahitaṃ nāma hoti.*

avec des données étudiées par Gornall dans le contexte cinghalais des XII^e-XV^e siècles (Gornall, 2013) : les grammairiens occupaient des places éminentes au sein des institutions religieuses et royales, les œuvres linguistiques étant un symbole de cette compétence d'où découlait alors une autorité naturelle. Cela explique le nombre d'œuvres ayant trait à la linguistique composées durant cet intervalle de temps, qui incarnent une forme d'ordre moral. La grammaire prend toute sa dimension dans le prestige qui lui est associé, le pouvoir qu'elle révèle (Gornall, 2013 : 67). Le Mahāsāmi Saṅgharāja était inévitablement empreint de cette idée durant son séjour à Sukhothai, qu'il a sans doute contribué à distiller dans l'espace culturel thaï par le média d'un marqueur aussi fort qu'une inscription royale. On peut voir un autre exemple de ce type dans la *Jinakālamālī* composée un siècle et demi plus tard à Chiang Mai, qui semble adopter le même procédé pour légitimer un de ses rois. Le souverain de Chiang Mai Lakkhapurāgama, qui a régné peu après l'arrivée du moine Sumana, est décrit comme un monarque engagé dans la religion, promoteur de la parole du Buddha. Il n'hésitait pas à inciter à l'étude des textes,

⁷⁷Ceux qui apprenaient dans la grammaire (*sadda-satthe*) seulement les combinaisons euphoniques (*sandhi*), les désinences nominales (*nāma*), etc.,
[Le roi] leur apportait à tous le soutien des quatre nécessités.

Daniel Veidlinger voit dans la mention aux combinaisons euphoniques (*sandhi*) une caractéristique de la langue liée à sa prononciation, et témoignerait ainsi dans le Lanna de la fonction de l'oralité dans la transmission des textes (Veidlinger, 2007 : 49–50). Nous serons plus prosaïques, les combinaisons euphoniques (*sandhi*) et les désinences nominales (*nāma*) se réfèrent aux titres des deux premières sections de la grammaire de *Kaccāyana* (*sandhi-kappa* et *nāma-kappa*), l'évocation de cette œuvre princeps peut traduire la volonté de manifester son autorité en la matière.

L'arrivée des lignages en provenance de Ceylan par les moines Sumana et Ñāṇagambhīra exprime également cet intérêt. L'étude des chroniques monastiques disponibles qui relèvent de l'ordre *Pa Daeng* témoignent de cette représentation qui entoure la grammaire, et offre des indices du climat d'érudition qui régnait alors : l'équation est simple, ce lignage met en avant sa connaissance de la linguistique pour discréditer l'ordre concurrent (*Suan Dok*), témoignant par là même du bagage savant de ces moines. Le *Tamnān Mūlasāsanā Wat Pā Daeng* et la chronique de Kentung déjà présentés en introduction, s'y

⁷⁷ Jkm 106. *sandhi-nāmādi-matte pi sadda-satthe 'ggahanti ye.*
sabbe pi te upaṭṭhāsi catūhi paccayehi so.

réfèrent en de nombreux points. Voyons successivement les apports de ces deux textes, qui ne portent pas nécessairement sur les mêmes parties du récit. Ainsi, dès son préambule le *Tamnān Mūlasāsanā* se place sous les auspices de l’alphabet et de ses éléments constituants,

May this beneficent teaching be spread far and wide by means of this 41-character alphabet [i.e. the Pāli language Ñāṇagambhīra brought from Srī Lankā].
(Swearer et Sommai, 1981 : 74)

Ces lettres, cela est bien connu, constituent l’ensemble des caractères de l’alphabet pāli formalisés dans la grammaire de *Kaccāyana* et son deuxième aphorisme *akkharā p’ ādayo ekacattālīsam* (Kacc 2) « il y a quarante-et-une lettres dont la première est a ».

La formation monastique de Ñāṇagambhīra, initiateur de la seconde vague d’ordination selon les rites cinghalais, est formulée de manière à bien mettre en relief sa maîtrise de la langue,

After eight years he had mastered the three piṭakas and also the gambhīra-saddā, rūpa-saddā, bhedanirutti-saddā, nayādha-saddā, samudanikhādana-saddā along with the Pāli commentaries. (Swearer et Sommai, 1981 : 86)

Les textes mentionnés désignent très probablement des œuvres grammaticales. Ñāṇagambhīra n’aurait ainsi pas uniquement la maîtrise du Tipitaka, mais serait également maître des règles qui régissent l’articulation et la bonne transmission de ses mots. Cette compétence mérite d’être relevée, constitutive de la représentation d’un personnage aussi illustre que Ñāṇagambhīra. C’est ce savoir qui motivera dans le *Tamnān Mūlasāsanā* son désir d’aller chercher l’ordination à Laṅkā. En effet, il décela dans les pratiques monastiques en vogue à Chiang Mai, et héritées du lignage Suan Dok, dix erreurs relatives au Vinaya (une en lien avec la procédure d’ordination, neuf relatives à la récitation même des textes). Son séjour sur l’île lui confirma la nature de ces fautes, le chef du monastère local souligna parfaitement l’inconsistance des procédures d’ordination selon l’ordre Suan Dok, occasionnant ainsi sa réordination selon le rite cinghalais en vigueur. Après avoir étudié les textes durant cinq ans et maîtrisé tous les aspects, Ñāṇagambhīra et sa suite retournèrent sur le sol thaï après avoir reçu du dignitaire une statue du Buddha, le Tipitaka et une branche de l’arbre de la Bodhi, ainsi que ces préconisations,

Take the sāsanā, the dhamma-piṭaka in the Pāli language of Lankā wich consists of 41 letters according to the text based on the Saddasandhi, Nikhādanasaddā, Cintāmaṇī and Vuttisaddā. This text of Kaccāyana Thera follows the teaching of Buddhaghosa as he propounded it for the monks in Jambudvīpa. etc. (Swearer et Sommai, 1981 : 90)

La suite du texte explicite parfaitement cette préséance de la grammaire,

Wherever the three Piṭakas are established in the correct language [the Pāli language of Laṅkā], there will be no errors and all the devatā will rejoice and be happy. [If the texts have the correct form] the devatā who guard that city will also have the proper order. The ruler of that country will be powerful and free from danger [...]. (Swearer et Sommai, 1981 : 90)

Elle garantit la préservation du monde et de son ordre symbolique, conception qui découle en droite ligne de certaines notions canoniques mentionnées précédemment. La bonne articulation des composants de la langue pāli assure la juste transmission des mots du Buddha, et met à l'abri du désastre. Cette ruine est progressive, combinaison irrémédiable de dégénérescence de la discipline monastique et de toute moralité,

If monks do not follow the correct language, the dhamma-piṭaka will be distorted. If the dhamma-piṭaka is corrupted, the monastic rules will be also; the monk's behavior will not be in conformity to the vinaya; they will serve the laity for their own livelihood, abandoning piṇḍapāta without shame. At the same time the devatā will be corrupted. In the countries where the rulers, ministers, and officials revere such improper monks as good and well-versed in the dhamma-piṭaka, there will be no peace and happiness. Hardships will occur and later greater catastrophes, until the order of the government and the sangha is lost. Finally, that country will be destroyed because the religion of the guardians of the four quarters and the devatā of the world is ill-founded. As the monks, those who hope to be free from all suffering and attain Nibbāna, because they act like lay people [literally, 'carrying food on their heads and shoulders instead of piṇḍapāta'], they will go to ruin and cause others to do so as well [literally, 'the food they carry will fall from their head and shoulders'].

La chronique *Pa Daeng* de Chentung, qui retrace les mêmes événements, fait également de la grammaire et de ses lettres un enjeu vital. Tandis que le *Tamnān Mūlasāsanā* se contente uniquement de mentionner l'existence de dix pratiques monastiques erronées en vigueur à Chiang Mai, la chronique de Kengtung est plus expansive sur le sujet. C'est en effet ce même constat qui détermine Ñāṇagambhīra à se rendre sur l'île de Laṅkā, cependant le détail y est explicitement formulé. Le chef du Saṅgha cinghalais lui confirme ces fautes synonymes d'invalidation des procédures monastiques, qu'il justifie à l'aide d'arguments grammaticaux pour l'essentiel extraits de la grammaire de *Kaccāyana*. Inutile de rendre compte de l'ensemble des développements les concernant qui s'étaient sur le contenu de nombreux *sutta* empruntés à cette grammaire (Sāimōng Mangrāi, 1981 : § 44 à 51). Nous nous bornerons à un exemple qui montre bien la connaissance du sujet, Bizot ayant par ailleurs déjà rapporté le détail de l'ensemble (Bizot, 1988 : 68–74) : la formule de prise de refuge *Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi* souffre d'irrégularités dans sa formulation car elle est

prononcée localement *Buddhāṃ sara-anaṃ gacchāmi*. Ainsi, la prononciation de *sara-anaṃ* est incorrecte pour diverses raisons (Sāimöng Mangrāi, 1981 : § 47). Tout d’abord,

[...] because ‘saraṇaṃ’ has ‘sara’ root, ‘saraṇe’ [equals] in the thinking of;

Notons que la racine *sara* est ici raccordée à *saraṇa* dérivé du verbe *sarati* « se souvenir », et non au substantif désignant « le refuge, la protection ». Puis,

nandādīhiyu, putting down ‘yu’ paccaya in kattar;

La règle de référence est *nandādīhi yu* (Kacc 547), « [l’affixe] *yu* est après [la racine] *nanda* », dont le commentaire précise que *yu* s’ajoute à la racine en question et désigne l’action ou l’objet. Suivant ce raisonnement *sara + yu > sara-yu*.

L’étape suivante comprend deux temps d’élaboration,

anakāyuyvunaṃ, turns ‘yu’ into ‘ana’ ; *rahāditoṇa*, turn dental ‘n’ into cerebral ‘ṇ’; *pubba* puts down ‘ṇ’;

Le premier temps consiste à transformer la terminaison *yu* en *ana* selon les instructions données par le *sutta* 622, *anakā yu-ṇvūnaṃ* « [Les affixes] *ana* et *aka* sont pour *yu* et *ṇvu* ». La règle est claire, *sara-yu > sara-ana*. Puis, il faut s’appuyer sur *ra-hādito ṇa* (Kacc 549), « [Après une racine se terminant par] *ra* ou *ha*, [le *na* de *ana*] devient *ṇa* ». Ainsi, *sara-ana > sara-aṇa*.

Les deux règles suivantes énoncent cela,

‘santo’ root erases ‘anta’ root; ‘naye’ leads to ‘saraṇa’;

La première partie tend à élider la voyelle finale de *sara*, bien que le terme ‘santo’ n’appartienne à aucun *sutta* identifié. Probablement se réfère-t-il à *sarā sare lopaṃ* (Kacc 12), « [lorsqu’] une voyelle suit une voyelle on élide ». En d’autres termes lorsque deux voyelles se suivent, la première de celles-ci est supprimée. Ce qui nous donne *sara-aṇa > sar-aṇa*.

naye renvoie à *naye paraṃ yutte* « [on doit] associer de manière appropriée [la consonne avec la lettre] suivante » (Kacc 11), qui permet de joindre une consonne dénuée de voyelle avec la voyelle qui suit. Ainsi, *sar-aṇa > saraṇa*.

taddhita, put down ‘si’; *siṃ* turns ‘si’ into ‘aṃ’; *pubba* puts down ‘ṇ’; taken to ‘aṃ’ becomes ‘saraṇaṃ’.

La manœuvre qui suit vise probablement à dériver *saraṇa* au nominatif par l'intermédiaire de Kacc 55 *si-yo-aṃ-yo-nā-hi-sa-naṃ-smā-hi-sa-naṃ-smiṃ-su*, « ils sont *si yo, aṃ yo, nā hi, sa naṃ, smā hi, sa naṃ, smiṃ su* ». Soit *saraṇa* > *saraṇasi*. L'aphorisme *si ' ṃ* (Kacc 219), « *si* devient *aṃ* », opère le changement de la désinence *si* en *aṃ* lorsque le terme est au genre neutre. De fait, *saraṇasi* > *saraṇaṃ*. Notons que dans sa formulation classique, *Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi* (« je prends refuge (*saraṇaṃ*) dans le Buddha »), *saraṇaṃ* est construit en soutien de *gacchāmi* qui requiert un accusatif. La compréhension de cette formule selon la démonstration opérée serait donc « [ma] pensée va au Buddha », ce qui demande vérification quant à la concordance de ce sens avec les textes canoniques. Plus largement c'est le texte qui demande à être réexaminé.

Quoiqu'il en soit, le raisonnement précédent indique bien le processus de recouvrement des mots et de la parole qu'insuffle la grammaire. Cette puissance retrouvée donne par la suite diverses opportunités d'illustrer son effectivité, la bonne prononciation du Dhamma permettant d'écarter le démon récalcitrant, arrêter les incendies ou le déluge de pluie (Sāimöng Mangrāi, 1981 : § 70–75 ; § 76 ; § 77-78).

Ainsi, l'arrivée dans la région de dignitaires cinghalais, puis l'installation de lignages en provenance de l'île dans le Lanna, a encouragé l'étude textuelle, d'une part, mais a également promu symboliquement la grammaire et les traités qui portent sur l'étude de la langue à un rang prestigieux. A titre d'hypothèse, c'est un des leviers, parmi d'autres, qui ont soutenu l'engagement de certains religieux durant « l'âge d'or » du Lanna dans la production d'œuvres érudites. Nous verrons ci-après que certaines ressources qui traitent de la linguistique étaient appréciées de ces auteurs.

Dans un fort contexte de rivalités monastiques, l'école *Pa Daeng* s'est érigée en garant de l'ordre symbolique et moral au détriment des moines *Suan Dok*. La conclusion de la section qui relate cette rivalité ne peut être plus claire,

They followed the dictate of their hearts; they invented when they could, never following the sounds of the alphabet which Lord Buddha had laid down, saying « Akkharāpādayo ekacattāḷisaṃ ». That's why the Sāsanā of the monasteries of the Garden Sect was not consistent, tending to be frivolous, for that reason. (Sāimöng Mangrāi, 1981 : 125)

La défaillance de la communauté *Suan Dok* sur le plan savant la déchoit de toute autorité. À contrario, le lignage *Pa Daeng* incarne cette « authenticité » et pureté de la filiation, et se pose ainsi en « détenteur » de la parole du Maître.

1. 5. 2. Les compositions en pāli du Lanna

Notre appareil critique, puis notre étude du texte, mettent en relief le grand nombre de sources textuelles convoquées par Ratanapañña pour élaborer son VSS. Les œuvres qui traitent de la langue et sa construction y ont une place de choix et reflètent certainement le climat d'érudition et d'émulation dans lequel baignait notre auteur. Les xv^e et xvi^e siècles ont été une période de floraison des études pāli dans la région, Oskar von Hinüber en rappelait l'importance dans une étude sur cette période prolifique « Lān Nā as a Centre of Pāli Literature » (von Hinüber, 2000a : 119–137). Esquissant l'importance sous-estimée de l'œuvre de Ñāṇakitti, auteur de nombreux *atthayojanā* (« explication du sens ») à la fin du xv^e siècle, il relevait à travers l'illustration de deux textes (la *Kaccāyanarūpadīpanī* et la *Samantapāsādikā-yojanā*) deux choses essentielles pour notre propos : d'une part, l'importance des aspects grammaticaux ou étymologiques dans le procédé de glose, cet angle d'analyse primant parfois sur la matière même du texte (von Hinüber, 2000a : 126–137) ; d'autre part, ce commentateur avait probablement à disposition de vastes ressources littéraires, dont seule l'étude des textes composés à cette période permettrait de dresser l'inventaire.

De fait, peu de textes sont parvenus jusqu'à nous, et encore moins nombreux sont ceux à avoir été édités en caractères latins. Citons toutefois quelques exemples qui montrent un intérêt pour la langue et l'utilisation de textes dédiés à cet effet.

Le *Saddabinduvinicchaya*, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir dans ce travail, a été composé par Saddhammakitti Mahāphussadeva à Haripuñjaya (actuelle Lamphun) à la fin du xv^e siècle. Ce commentaire de la grammaire birmane qu'est le *Saddabindu* manipule diverses notions telles que les monosyllabes, le système *kaṭapāyadi*, etc., montrant par là une recherche minutieuse pour les faits de langues, et des compétences évidentes pour brasser cette matière. L'influence birmane est ici bien présente, nous aurons l'occasion de le montrer.

Parmi les nombreuses œuvres de Ñāṇakitti, l'*Abhidhammatthasaṅgha-vibhāvinī-atthayojanā* composé au tournant du xvi^e siècle, reste à éditer en caractères latins et à étudier mais un survol permet d'en saisir la matière. Elle glose l'*Abhidhammatthasaṅgha-vibhāvinī*,

décortiquant ses énoncés significatifs et les envisageant essentiellement sous l'angle grammatical et morphologique. Une investigation poussée est nécessaire afin d'appréhender finement le panel de sources convoquées par Ñāṇakitti. Toutefois on peut déjà apprécier un certain nombre de textes cités qui traitent de la langue ou spécialisés dans l'Abhidhamma⁷⁸, et notamment certains en vogue à Pagan. Prenons pour exemple la définition du terme *paramattho* (« ultime ») qui qualifie la nature quadripartite des phénomènes⁷⁹ (*dhammā*), telle qu'elle est formulée dans l'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī*,

tattha paramo uttamo aviparīto attho, paramassa vā uttamassa ñāṇassa attho gocaro ti paramattho. (Abhidh-s-(mh)ṭ : 57, 6-7)

« Ultime » signifie ce qui est le meilleur, suprême, au sens non-déformé; ou au sens de la sphère de la connaissance qui est la meilleure, suprême.

L'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī-atthayojanā* glose la deuxième partie de cette définition ainsi,

ñāṇassā ti ettha sabbaññūtañāṇam eva adhippetam. kasmā. gāthāyaṃ tattha vuttā abhidhammatthā ti vacanassa vuttattā. attha-saddassa anekatthattā gocaro ti vivarati. attha-saddo hi gocara-pariyāyo pi dissati aññatthasseva hetutā ti payoge viya. asati etthā ti attho sabbaññūtañāṇam ettha sabhāve asati pavattati iti tasmā so sabhāvo attho.
⁸⁰*asa bhūvi* ⁸¹*'suvusānamuvusānamato tho cā' ti asassa ata icc' ādeso ante tha-paccayo naye. gacchatī ti go yaṃ sabbaññūta-ñāṇam sabba-dhamme appaṭihatam hutvā gacchati pavattati iti tasmā taṃ sabbaññūta-ñāṇam go nāma.*

⁸²*go goṇe c' indriye bhūmyaṃ vacane ceva buddhiyaṃ, ādicce rasmiyaṃ ceva pāniye pi pavatte ti*

hi Saddanīti. ⁸³*'gamu sappa gatimhi',* ⁸⁴*'vajādihi pabbatādayo nipaccante' ti ropaccayo* ⁸⁵*'ramhi ranto rādi no' ti dhātṽ'-antena saha ra-kāra-lopo pubbam adho, sara-lopo naye* ⁸⁶*'siss' o'.*

go carati etthā ti gocaro sabbaññūta-ñāna-saṅkhāto go ettha sabhāve carati pavattati iti tasmā so sabhāvo gocaro cittādi. (Abhid-a-mhṭ-y 62, 14–63, 11)

Ici « la connaissance » est comprise comme le savoir omniscient. Pourquoi ? Car dans la strophe [cela] a été dit par la formulation « il a été dit par l'*Abhidhammattha* ». « La sphère (*gocaro*) » rend clairs les différents sens du mot 'objet (*attha*)'. En effet, le mot

⁷⁸ Par exemple : *Kaccayāna, Rūpasiddhi, Moggallāna, Moggallāna-pañcīkā, Saddanīti, Saddasarathajālīnī, Saddatthabhedacīnta, Vuttodaya, Subodhālaṅkāra-ṭīkā, Abhidhānappadīpikā-ṭīkā, Dhātumañjusa*, etc.

⁷⁹ 1. *citta* (« conscience »), 2. *cetasika* (« facteurs mentaux »), 3. *rūpa* (« matière »), et 4. *nibbāna*.

⁸⁰ Sadd 450, 10.

⁸¹ Kacc 659.

⁸² Sadd 241, 13–14.

⁸³ Dhāt-m 4. L'édition thaïe indique *sampa*, erreur probablement due à la confusion de certains caractères relevés sur les manuscrits utilisés. Le découpage des termes est également à revoir, puisque la séquence y est *gamu sampaga timhi*.

⁸⁴ Kacc 638.

⁸⁵ Kacc 539.

⁸⁶ Mog 2 109. L'édition thaïe indique *si so*, qui nous paraît inapproprié dans ce contexte.

‘objet (*attha*)’ est compris comme un synonyme de ‘sphère (*gocaro*)’ comme dans l’emploi selon lequel il est cause de diversité. L’objet qu’est le savoir omniscient « existe ici ». Ici, « il a, il existe, par sa nature propre » c’est pourquoi l’objet a sa nature propre. « *asa* est être/exister, ‘les racines *ū u asa* changent en *ata*, et l’affixe *tha* est appliqué » c’est-à-dire que l’on remplace « *asa* par *ata* », puis le suffixe *tha* est [placé] à la fin. *go* signifie « il va/comprend⁸⁷ », lui qui a le savoir omniscient, après avoir été sans entrave dans tous les éléments, il va/connaît (*gacchati*), s’applique » c’est la raison pour laquelle le savoir omniscient est appelé *go*. En effet, la *Saddanīti* [dit],

go est employé pour bœuf et sens,
Terre, parole ainsi que connaissance,
Soleil et rayon, et enfin eau.

‘*gamu* et *sappa* sont pour ‘aller’. Dans « les mots *pabbajā*, etc., sont formés (avec préfixes et suffixes) à partir des racines *vaja*, etc. », les suffixe *ra* [est ajouté]⁸⁸. On élide la voyelle qui vient avant et après, on élide la lettre *ra* avec le final de la racine ainsi «⁸⁹ lorsque le suffixe *ra* ou un morphème contenant *r* [sont présents dans un terme, la première voyelle précédant le dernier phonème dénué de voyelle de la racine, et cette dernière consonne] sont supprimées avec la [voyelle du suffixe contenant] *ra* [ainsi que n’importe quel morphème contenant *r*] ». Selon⁹⁰ la méthode la voyelle est élidée et « *si* devient *o* ».

Ici, la sphère (*gocaro*) qu’est le savoir omniscient signifie « là où la connaissance (*go*) va (*gacchati*) ». « Là où la connaissance va, s’applique, par sa nature propre » c’est pourquoi la sphère qu’est la conscience, etc., a sa nature propre.

C’est avec minutie que Ñāṇakitti décortique le sens et la morphologie des termes employés à l’aide de divers outils linguistiques (racines, monosyllabes, morphologie, etc.). L’ampleur de la tâche est à souligner et témoigne d’une rigueur et d’une érudition certaines, l’édition thaïe⁹¹ de l’*Abhidhammatthasaṅgha-vibhāvinī-atthayojanā* ne faisant pas moins de 1923 pages bâties sur le même modèle que notre exemple.

Plus tardivement, un contemporain et voisin de Ratanapañña, le Thera Sirimaṅgala, introduit également dans certaines de ses œuvres des analyses linguistiques comme une volonté d’aller au plus près du sens. La plus célèbre d’entre elles, la volumineuse et renommée *Maṅgalatthadīpanī*, fait appel à une très vaste littérature pour étayer sa

⁸⁷ Nous suivons l’avis de Norman qui souligne que *gacchati* est également définit dans la *Saddanīti* comme « savoir » (Norman, 1993 : 224).

⁸⁸ Ce *sutta* rend compte de la transformation de *gamu* + *ra*.

⁸⁹ Ce *sutta* rend compte de la transformation de *gamu* + *ra* > *gu*.

⁹⁰ Ce *sutta* est relatif à la construction du nominatif singulier : *gu* + *si* > *g* + *si* > *go*.

⁹¹ Yosmont Aphakon, *Abhidhammatthavibhāvinīyā pañcīkā nāma atthayojanā (paṭhamo-dutiyo-tatiyo bhāgo)* (2011).

composition⁹² dont l'influence cinghalaise est évidente. Certains de ces textes appartiennent au registre linguistique, tels que le *Kaccāyana-pakarāṇa*, le *Bālāvatāra* et son commentaire la *Bālāvatāra-ṭīkā*, la *Rūpasiddhi* (grammaires) ; le *Vuttodaya*, le *Chandavutti-padīpa* (métriques) ; ou encore l'*Abhidhānappadīpikā* et son rejeton l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* (dictionnaire de synonymes). La *Saddanīti* y est également présente, mentionnée explicitement à quatorze reprises. Les emprunts à la *Dhātumāla* (la section qui traite des racines verbales) permettent ainsi d'expliquer le sens subtil de certains termes,

Saddanītiyam pi, paḍi gatiyaṃ. sukhumesu pi atthesu paṇḍati gacchati dukkhādīnaṃ pīlanādikaṃ pi ākāraṃ jānātī ti paṇḍā. paṇḍāya ito gato pavatto ti paṇḍito. atha vā sañjātā paṇḍā etassā ti paṇḍito. paṇḍati nāṇa-gatiyā gacchatī ti paṇḍito ti vuttaṃ.
(Maṅg-d 15, 4–8)

Dans la *Saddanīti* il est dit « *paḍi* est pour 'allant'. La sagesse est ce qui « va vers/connaît (*gacchati*) les choses subtiles et détruit la souffrance, etc., la douleur, etc., il sait la cause ». « Ici, il va (*gato*), il est animé par la sagesse » tel est le sage. Ou encore, « la sagesse est perçue de lui » c'est-à-dire du sage. « Il a détruit, il va par le chemin (*-gatiyā*) qu'est l'intelligence » tel est le sage.

La *Cakkavāḍadīpanī*⁹³ composée quelques années auparavant (1520) utilise également un vaste corpus de textes dont les emprunts cinghalais et birmans sont nombreux⁹⁴. Cette cosmologie fait un usage parcimonieux des grammaires de *Kaccāyana* et *Moggallāna*, mais

⁹² Dans son travail préliminaire à l'édition de la *Maṅgalatthadīpanī*, Grégory Kourilsky a recensé le vaste ensemble de sources mentionnées. En plus de nombreuses sources canoniques on y trouve :

- un grand nombre de commentaires (*aṭṭhakathā*) : *Samantapāsādikā*, *Kaṅkhāvitaraṇī*, *Manorathapūraṇī*, *Sumaṅgalavilāsini*, *Papañcasūdanī*, *Sāratthappakāsini*, *Paramatthajotikā I*, *Dhammapada-aṭṭhakathā*, *Udāna-aṭṭhakathā*, *Itivuttaka-aṭṭhakathā*, *Paramatthajotikā*, *Vimānavatthu-aṭṭhakathā*, *Petavatthu-aṭṭhakathā*, *Theragāthā-aṭṭhakathā*, *Jātaka-aṭṭhakathā*, *Saddhammapajjotikā*, *Saddhammappakāsini*, *Visuddhajanavilāsini* ;
- des sous-commentaires : *Sāratthadīpanī*, *Vimativinodanī*, *Vinayālaṅkāra-ṭīkā*, *Kaṅkhāvitaraṇī-ṭīkā*, *Sāratthamañjūsā*, *Dīghanikāya-aṭṭhakathā-ṭīkā*, *Majjhimanikāya-aṭṭhakathā-ṭīkā*, *Dhammasaṅgaṇī-mūlaṭīkā*, *Dhammasaṅgaṇī-anuṭīkā*, *Vibhaṅga-mūlaṭīkā*, *Vibhaṅga-anuṭīkā*, *Pañcappakarāṇa-mūlaṭīkā*, *Pañcappakarāṇa-anuṭīkā*, *Samyuttanikāya-aṭṭhakathā-ṭīkā* ;
- autres : *Abhidhammatthasaṅgaha*, *Abhidhammatthavibhāvinī-ṭīkā*, *Abhidhānappadīpikā*, *Abhidhānappadīpikā-ṭīkā*, *Mañisāramañjūsā*, *Bālāvatāra*, *Bālāvatāra-ṭīkā*, *Chandavutti-padīpa*, *Kaccāyanapakarāṇa*, *Saddanīti*, *Mahāvamsa-Cūlavamsa*, *Nepātikapadavibhatta* (?), *Rūpasiddhi*, *Vamsatthappakāsini*, *(Milinda-ṭīkā)*, *Visuddhimagga*, *Visuddhimagga-mahāṭīkā*, *Vuttodaya*.

⁹³ La seule édition en caractères latins est celle d'Arunasiri (1998) qui s'appuie exclusivement sur des manuscrits cinghalais.

⁹⁴ Arunasiri recense les textes cités explicitement ou non dans son édition (Cakkav-d xxvi-xxix). Toutefois, cette synthèse reste provisoire, l'éditeur n'ayant pas systématiquement trié ces données. Par exemple, il cite l'*Amarakosa* comme étant un des emprunts de la *Cakkavāḍadīpanī* alors qu'il est en fait mentionné par une des sources présentes (par l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā*). Quoi qu'il en soit, on trouve dans ce traité de cosmologie en plus de nombreuses sources canoniques :

- de nombreux commentaires : *Samantapāsādikā*, *Sumaṅgalavilāsini*, *Papañcasūdanī*, *Sāratthappakāsani*, *Manorathapūraṇī*, *Paramatthadīpani*, *Paramatthajotika*, *Dhammapada-aṭṭhakathā*, *Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā*, *Aṭṭhasālinī*, *Sammmohavinodanī*, *Pañcappakarāṇa-aṭṭhakathā* ;
- des sous-commentaires : *Sumaṅgalavilāsini -ṭīkā*, *Papañcasūdanī-ṭīkā*, *Sāratthappakāsani-ṭīkā*, *Sāratthamañjūsā* ;
- autres : *Abhidhammatthasaṅgaha*, *Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī-ṭīkā*, *Abhidhānappadīpikā*, *Abhidhānappadīpikā-ṭīkā*, *Kaccāyana*, *Jinālaṅkāra*, *Nāmarupapariccheda*, *Manisāramañjūsā*, *Moggallāna*, *Mahāvamsa*, *Lokapaññatti-pakarāṇa*, *Lokuppatti-pakarāṇa*, *Visuddhimagga*, *Paramatthamañjūsā*, *Saddanīti*.

exploite à grands renforts la *Saddanīti* et l'*Abhidhānappadīpikā* pour construire son récit. La grammaire d'Aggavaṃsa est mentionnée explicitement à quatorze reprises, servant de base à des explications de type étymologique. Par exemple, les séjours malheureux (*apāya*) sont glosés ainsi,

“*natthi p' āyo vuḍḍhi etthā*” *ti apāyo. athavā ayato sukhato apeto ti Saddanītiyañ ca* [...]. (Cakkav-d 113, 5–6)

[...] et dans la *Saddanīti* « là où on ne trouve vraiment aucune prospérité, bénéfique » tels sont les séjours malheureux (*a-p'-āyo*). Ou encore, « il prive (*apeto*) de prospérité (*ayato*), de bonheur ».

L'*Abhidhānappadīpikā* est une référence directe dans au moins vingt-sept cas, parfois soutenu par son commentaire. Qualifié sommairement de dictionnaire de synonymes, l'*Abhidhānappadīpikā* compile et ordonne également nombres d'entrées thématiques (les différentes montagnes, parfums, maladies, etc.) permettant ainsi à la *Cakkavāḷadīpanī* d'y puiser la matière pour décrire les divers éléments du monde physique. Par exemple, dans son inventaire sur les lacs (*sara*), l'*Abhidhānappadīpikā* et son commentaire distinguent les petits lacs (*pallala*) des grands lacs (*rahada*) ainsi,

*tesu yo gambhīro, so rahado ti vuccati. vuttañ hi Pātāla-vagge*⁹⁵ “*jalāsayo jalādharo gambhīro rahado cā*” *ti. rahado ti ca saro vuccati. so khuddaka-mahanta-vasena duvidho. tattha yo khuddako saro, so pallalaṃ nāma. vuttañ hi tatth'eva pallalaṃ khuddako saro ti. taṭṭhikāyañ ca*⁹⁶ “*khuddhako saro pallalaṃ*” *ity uccate.*⁹⁷ *yatra vassāne adhikaṃ jalaṃ, “gimhe jānu-mattaṃ sukkhat' eva cā*” *ti vuttaṃ.*

*Moggallāne pi*⁹⁸ “*apagacchati udakaṃ etassā ti pallalaṃ appako saro*” *ti vuttaṃ. unnādikappattā setu-pallala-ninnaṭṭhāne ti massa rupan ti vuttattā (?) ninnaṭṭhānaṃ pallalaṃ nāmā ti vuttaṃ yujjati.*

*Mahāparinibbānasutta-vaṇṇāyaṃ pi pallalā ti udaka-bharitāni ninnaṭṭhānāni*⁹⁹ *ti vuttaṃ. yo mahanto saro, so tattha tattha Anotattādi nāmena vutto. Pātāla-vaggasmim hi*

¹⁰⁰ *Anotatto tathā Kaṇṇamuṇḍo ca Rathakārako Chaddanto ca Kuṇālo ca vuttā Mandākinithiyaṃ tathā Sihappapāto ti ete satta-mahā-sarā ti vuttaṃ.* (Cakkav-d 56, 2–18)

⁹⁵ Abh 677.

⁹⁶ Abh-t 678.

⁹⁷ Selon les éditions de l'Abh consultées cette phrase devrait être *yatra vassāsu adhikaṃ jalaṃ gimhesu jānu-mattaṃ sukkhaty eva vā.*

⁹⁸ Mog 182.

⁹⁹ Éd. (Cakkav-d) *ninnaṭṭhānāti.*

¹⁰⁰ Abh 679–680ab.

Celui qui est profond est dit « *rahada* (litt. lac) ». En effet, dans la section *Pātāla* [de l'*Abhidhānappadīpikā*] il est dit que « *jalāsaya*, *jalādhara*, et *rahada* sont [des lacs] profonds ». Le lac [profond] est dit « *rahada* ».

Il y a deux sortes [de lacs], selon qu'il est grand ou petit. Ainsi, un petit lac est appelé *pallala*. En effet, il est dit que « un lac qui est petit est un *pallala* ». Son commentaire dit que « un petit lac est appelé *pallala*. Durant la saison des pluies l'eau y est abondante, tandis que durant l'été elle est asséchée jusqu'à [hauteur du] genou ».

Il est aussi dit dans *Moggallāna* « un petit lac est un *pallala* car "l'eau s'en retire d'elle" ». Étant donné (...) un lieu incliné s'appelle *pallala*. Cela est approprié.

Il est dit dans le commentaire du *Mahāparinibbāna-sutta* que les *pallala* « sont remplis d'eau et sont des lieux qui sont inclinés ». Celui qui est un grand lac, on l'appelle ici et là *Anotatta*, etc. En effet, dans la section *Pātāla* [de l'*Abhidhānappadīpikā*] il est dit que les sept grands lacs sont,

Anotatta, et Kaṇṇamunḍa, et Rathakāra,
Chaddanta, et Kunāla, et Mandākinittiya,
Ainsi que Sihappapāta.

Enfin terminons par la *Saṅkhyāpakāsaka-ṭīkā* qui s'inscrit parfaitement dans cette quête de précision¹⁰¹. Composé par Sirimaṅgala en 1517, ce commentaire du *Saṅkhyāpakāsaka* de Ñāṇavilāsa (xvi^e siècle) fonde sa démonstration sur un examen précis de la terminologie employée. Ce texte encore très peu connu et non-édité en caractères latins – bien que déjà mentionné par Cœdès (Cœdès, 1915 : 39) – expose sous forme versifiée six systèmes de mesures différents, dont chacun décline ses unités et équivalences : mesures de longueur (*addhā-saṅkhyā*), de temps (*dhañña-°*), de poids (*pāmaṇa-°*), le système décimal (*baṇḍa-°*), les saisons (*baṇḍa-mūla-°*), la monnaie (*nīlakahāpaṇa-pamāṇa-°*). La *Saṅkhyāpakāsaka-ṭīkā* convie diverses sources, mais surtout celles qui détaillent les mots racines (*dhātu*) telles que la *Saddanīti Dhātumāla*, ou l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* exploitée ici de manière intensive. Ces gloses nous renseignent ainsi sur la nature des termes usités, l'intention étant d'aller chercher celle-ci au plus près de son sens 'originel'. Prenons par exemple les mesures de poids (*pamaṇa-saṅkhyā*). La glose porte ici sur quatre mesures différentes : la *vīhi* (grain de riz), le *guñja* (pois rouge¹⁰²), le *māsaka* (haricot), et l'*akkha* (graine du *Terminalia Bellerica*) :

*tattha*¹⁰³ 'vahati brūheti vā sattānaṃ jīvitān ti vīhi. vaha pāpuṇe, brūha vuddhiyañ ca,
*i*¹⁰⁴, *assi*, *pakkhe ra luttī*'. *vattabbe vīhi-bahutte vihayo*.
¹⁰⁵ *guja sadde, a, bind'-āgamo*.

¹⁰¹ Nous avons entrepris le travail d'édition critique de ce texte sur la base de l'édition présente et de sources manuscrites.

¹⁰² *abrus preclatorius*.

¹⁰³ Abh-ṭ 450

¹⁰⁴ Cf. éd. (Saṅkh-p-ṭ) *assi*.

¹⁰⁵ Abh-ṭ 585.

¹⁰⁶‘*masa parimāne*’. *Saddanītiyan tu* ¹⁰⁷«*māso ti aparāṇṇavisessa pi nāmaṃ. tattha aparāṇṇaviseso yathā-parimite kāle masīyati bhakkhīyatī ti māso, itaro pi ‘mama idan’ ti masīyati āmasīyati gaṇhīyatī ti māso ti vuccatī* » *ti vuttaṃ. tattha pubba-pakkhe mā māne,* ¹⁰⁸*asa bhakkhane ti dve dhātavo. pacchime masa āmasane ti dhātu. māso eva māsaako.* ¹⁰⁹«*rogam asati bhakkhatī ti akkho. asa bhakkhane, kho, sassa ko* ». *akkho vibhītaṃ karīso ti tikaṃ karīsa-phale.* ¹¹⁰*idha pana akkha-phala-samānagarukattā akkho nāma.* (Saṅkh-p-ṭ 103, 5–105, 3)

Ici, « elle supporte (*vahati*) ou améliore (*brūheti*) la vie des gens » telle est la *vīhi* (le grain). *vaha* est pour ‘obtenu’, et *brūha* est pour ‘croissance’, [le suffixe est] *i*, [on remplace] *a* par *i*, le *ra* est éliminé dans cette section. Le pluriel de *vīhi* est *vīhayo*.

On doit comprendre que *guja* est pour ‘son’, *a* [est le suffixe], [auquel] on ajoute le *bindu* (*niggahīta*).

masa est pour ‘mesure’. Il est dit dans la *Saddanīti* que « le *māsa* est le nom d’une variété de graines. Ici, le *māsa* est la variété de graines qui est mangée-consommée durant les temps de restriction. Et il est dit alors que « le ‘*māsa*’ est touché, est pris, est mangé en se disant ‘ceci est pour moi !’ ». Ici, les deux premières parties [du mot] sont les deux racines « *mā* pour ‘décompte’, *asa* pour ‘consommation’ ». Dans le dernier [sens] la racine est « *masa* pour ‘manipulation’ ». *māsa* est [la même chose que] *māsaka*.

« Il mange-dévore les infections » tel est l’arbre *Akkha*. *asa* est pour ‘consommation’, [le suffixe est] *kha*, le *ka* est pour *sa*. ¹¹¹L’*Akkha* [appelé également] *Vibhīta* est le triple [remède contre] « les excréments », ses fruits sont [utilisés] contre les excréments. Ainsi il est appelé *akkha* car il est du même poids que le fruit de l’arbre *Akkha*.

L’analyse des termes porte ainsi sur l’étymologie, les racines verbales, la construction des désinences, etc., dont *Sirimaṅgala* semble maîtriser tous les aspects. Soulignons qu’excepté les *phala* et les *māsaka*, aucun de ces termes n’est utilisé dans la littérature pāli comme unité de poids (Rhys Davids, 1877 : 14). Cela pose la question quant de l’intérêt de ce texte dans l’optique de *Sirimaṅgala*, mais traduit de manière très indirecte ce souffle du sanskrit dans les études pāli. Une grande part des gloses formulées par la *Saṅkhyāpakāsaka-ṭīkā* sont empruntées à l’*Abhidhānappadīpikā* et son commentaire, eux-mêmes calqués dans la forme et les contenus sur l’*Amarakośa* sanskrit.

¹⁰⁶ Abh-ṭ 500

¹⁰⁷ Sadd 583, 23–25.

¹⁰⁸ Dhāt-m 730.

¹⁰⁹ Cf. Abh-ṭ 569. L’auteur rajoute *asa bhakkhane*.

¹¹⁰ Abh-ṭ 479.

¹¹¹ Cf. Abidh 569. Ils désignent l’arbre *Terminalia bellirica* (ou *Beleric myrobolan*), préconisé dans certaines affections : « *the pulp of the fruit (Beleric myrobolan) is considered by Hindu physicians to be astringent and laxative, and is prescribed with salt and long pepper in affections of the throat and chest. As a constituent of the triphala (three fruits), i.e., s, it is employed in a great variety of diseases, [...]* » (Dymock, 1891 : 5, 30- 6, 1). En médecine ayurvédique, il est inclus dans certaines concoctions constituées d’extraits de trois variétés d’arbres *myrobolans* (*ti-phala*).

Oskar von Hinüber a parfaitement résumé le contexte politique et religieux qui a été générateur de ce dynamisme. Sous le patronat du roi Tiloka, un concile bouddhique s'est tenu à Chiang Mai en 1477, évènement qui a favorisé l'entreprise d'élaboration des oeuvres en pāli. C'est une sorte de « purification » des textes sacrés à l'instar de la situation à Ceylan sous le règne de Parakramabāhu 1^{er} (milieu du XIV^e siècle) durant laquelle le commentateur Sāriputta élabora de nombreuses œuvres, dans un contexte de réformes profondes du Saṅgha et d'un « renouveau » de la religion.

Une autre raison hypothétique a pu venir se greffer à ce mouvement de fond. En effet, la fin de l'ordre bouddhique était une donnée que nul ne pouvait ignorer. Buddhaghosa (V^e siècle) a fixé dans sa *Manorathapūraṇī* (Mp I 87-91) la durée de vie du Dhamma à 5 000 ans, sa disparition étant progressive par tranche de 1 000 ans (voir § 6. 1. 3. 1.). Cœdès rappelait cela et soulignait le fait que cette anxiété était manifeste dans certaines inscriptions des rois de Sukhothai, notamment celle de Nagara Chum datée de 1357. Le temps restant avant le terme final permettait ainsi d'œuvrer à bon escient pour son salut et celui de la communauté, notamment dans la production d'œuvres écrites. C'est dans cette perspective qu'il faut juger la composition de la *Traibhūmikathā* selon Archaimbault soulignant bien que « si la religion doit disparaître graduellement, ce n'est pas toutefois une raison pour perdre courage » (Cœdès et Archaimbault, 1973 : x). Ce raisonnement reste valable pour les autres productions de la région, notamment celles du Lanna, la recherche précise du sens des termes et leurs constructions linguistiques pouvant être entendue comme une forme d'assainissement des énoncés en vue de leur transmission idéale et pérenne.

En bref, et tout en restant mesurés du fait du peu d'œuvres disponibles et étudiées, certains moines érudits ont souhaité durant cet « âge d'or » amener de la précision dans la terminologie employée, et aller ainsi au plus près du sens que recouvrent les divers vocables. L'apport de textes dédiés à la linguistique, tels que la *Saddanīti* ou l'*Abhidhānappadīpikā* pour ne citer qu'eux, participent à cet effort, véritables aides à la composition dont il est encore difficile d'apprécier l'ampleur. La question des ressources textuelles à disposition dans la région se pose, seul un relevé comparatif des influences contenues dans les diverses œuvres pourraient nous donner une idée du fond disponible. Les premières ébauches d'indications apportées dans nos annexes donnent un aperçu des textes disponibles pour Ratanapañña et Sirimaṅgala, à partir de quelques œuvres circonscrites. Ces auteurs ont eu recours à de nombreux commentaires (*aṭṭhakathā*), sous-commentaires (*ṭīkā*), ainsi que de nombreuses sources en provenance de Birmanie et de Ceylan. Cela nous laisse supposer que les échanges

monastiques étaient suffisamment soutenus pour « garnir » les bibliothèques, et que la région était sans doute bien animée d'une émulation savante sur laquelle la recherche doit se pencher.

1. 6. Conclusion

Ainsi, depuis les premiers temps du bouddhisme pāli la langue et ses constituants sont envisagés selon une dualité qui ne souffre pour autant d'aucune incompatibilité : éléments grammaticaux, ils sont conditionnés et conventionnels, la lettre est entendue dans une perspective littérale et référentielle. Les grammaires pāli définissent d'ailleurs l'*akkhara* dans cette perspective, éléments sans cesse à reproduire, faute de quoi la langue s'épuise. L'apport de l'étymologie selon les normes sanskrites ouvre le champ de l'interprétation du mot et de son sens, les procédés utilisés se situant toutefois à la marge du domaine ésotérique. Cette sphère constitue l'autre pendant dans lequel se déploie le pouvoir des lettres. La tradition pāli fait des mots du Buddha des éléments animés de pouvoirs protectifs dès la formalisation de son canon. Les mots et les lettres sont ainsi chargés de valeur sacrée qui rencontrent un extraordinaire succès dans les pratiques et rituels du sud-est asiatique notamment à travers les *paritta*. Les théories du don et des mérites circonscrivent et mettent en lumière cette singularité de la syllabe, qui par métonymie renvoie à l'ensemble des textes sacrés. La définition par les grammaires de ces *akkhara*, inspirée du sanskrit, peut d'ailleurs être interprétée à un second niveau, ouvrant la porte à toute forme de spéculation concernant la nature de l'alphabet et ses lettres, ce dont ne se sont pas privé certains textes ou traditions régionales.

Enfin, soulignons que la qualité de la manipulation de ces *akkhara* conditionne des destins divers : l'expertise en la matière, ou ultérieurement leur écriture, assure un destin favorable à l'individu ; le respect des textes sacrés garantit la fiabilité de la parole du Maître et soutient l'existence du Sāsana, l'inverse menant à son délitement et à sa ruine.

2. 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* (คำจงทั้งหลายและตั้งภักทักป) 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'ordonnement, 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 pālie 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-gāmiṇaṃ. 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 theravādine « 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 arahamaṃ 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 *samsāra* 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 sam 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 sam 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 Tipitaka, 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 (*ghāna*) correspond à l'odeur (*gandha*),
4. La langue (*jīvhā*) 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 sañ 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 stance 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 (*samādhi-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 « salo 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 « agrégats » 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-sañkappa</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 « agrégats » 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 (*doṣa*), 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 constituants 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 (*thāna*). 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 *ekkaḡata*, 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 (*savana*), pour la fonction d'entendre, 6. l'olfaction (*ghayana*), pour la fonction de sentir, 7. La gustation (*sayana*), pour la fonction de goûter, 8. la sensation de toucher (*phuṣṣana*), pour la fonction de toucher ;

9. La réceptivité (*sampañicchana*) 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 (*javana*) 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 (*taḍārammaṇa*) est la dernière phase dans le processus de cognition. Il est la fonction qui considère comme « objet » le phénomène appréhendé par les *javana* ;

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 thā* » 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 (*sampañicchanna*),
6. L'investigation (*santīraṇa*),
7. La détermination (*voṭṭhapana*),
8. L'impulsion (*javana*),
9. L'enregistrement (*tadārammaṇa*),
10. La mort (*cuti*).

La syllabe *thā* nous renseigne sur le procédé systématique qui organise les éléments décrits précédemment : c'est-à-dire les fonctions de la conscience selon la phase (*thāna*) 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)

*naṭṭhi 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* (หัวใจกรณิ), « *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 (วัดเชียงใหม่) 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-saṃsaggaṃ, 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 *Kavidappanānīti* 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-tārako,
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 sāmañ 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,
icchālobhādimitto isi tasitamado issaro sabbaloke,
issaranto aggadhammehi sivaṃ puram iddhimantaṃ namāmi. (Loka-n 278)*

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

*pikāro eva piyavaradado iṭṭhadhammaggo, yo piṭṭento rāgasokaṃ piyatarakathano
piṇṇasi(?) buddhakāyo,*

.....

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

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

*bhakāro eva bhañjitasabbaraṇo sa munindo
bhaggakaro bhavacakkaṃ,*

*bhañjitaṃkhaṃ sesapajānaṃ
bhattiraṃ paṇamāmi munindaṃ. (Loka-n 282)*

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

*284. vākāro eva vā evaṃ vānānikkhamataṇhāpavaraṃ(-ro) phaladado vajjasamaṃsāravāso,
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 » (*navan̄ga*) 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 (*abhūtaḍḍhamma*), 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 brū 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 paṅkavārañ 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 (*paḥeli*) 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 (*divdhāpatho*) qui signifie le doute sceptique (*vicikicchā*). Il favorise l'émergence des impuretés mentales (*kilesa*), notamment durant la pratique méditative ;

10. Le tamis (*paṅkavāraṇ*) représente les cinq obstacles mentaux ou « cinq empêchements » (*nīvarāna*) 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 (*viññāna*) ;

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 bāvḥ-ābādhappa-bādhakā
dubbaṇṇā vaṇṇavanto ca appēsakkha-mahēsakkhā (VSS 27)

appa-bhogā mahā-bhogā nīca-kulocca-kulino
duppaññā paññavanto 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. Blessé ou porter attention à tout être vivant conditionne le fait d'avoir des maladies nombreuses (*bavhābādha*) 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 hīnappaṇītā ? dissanti hi, bho gotama, manussā appāyukā, dissanti dīghāyukā; dissanti bavhābādha, dissanti appābādha; dissanti dubbaṇṇā, dissanti vaṇṇavanto; dissanti appesakkhā, dissanti mahesakkhā; dissanti appabhogā, dissanti mahābhogā; dissanti nīcakulīnā, dissanti uccākulīnā; dissanti dūppaññā, 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 somanassaṅ ca domanassaṅ c'upekkhakā (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-pakāsakā*. « 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-pakarāṇa*) 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 *Pārajika*). 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 *Samyutta-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-vaṇṇanāsam yathākkamaṃ*). Les quatre premières syllabes sont bien 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,
uppajjivā nirujjhanti tesam 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 (*viññāna*-°).

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* (หัวใจทศบารมี), « *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 *Cariyāpiṭaka* où il consigne certaines vues sur les *pāramī*¹²³ : les dix perfections peuvent être pratiquées à divers degrés 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 clôturait 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 sathā 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 *thi* » 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 (*abhiḥhā*),
9. S'abstenir de toute animosité (*vyāpādā*),
10. S'abstenir d'opinion fautive (*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 *Puññakiriyavatthu-sutta* de l'*Itivuttaka* (It 3.2.1/51f.) et *Puññakiriyavatthu-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 emploie la métaphore de l'arbre, la racine et le sommet, pour convoquer ainsi des extraits du *Vidhurapañḍita-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 *Vidhurapañḍita-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 *saṅgha*, ou le composé *catu-saṅgha-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-saṅgha-vatthu* ont d'ailleurs trouvé une place dans les pratiques populaires par l'intermédiaire de la *Saṅgha-vatthu-gāthā*, récitation appartenant au registre des *anumodana* délivrés par les moines en contrepartie d'offrandes présentées par les laïcs. La *Saṅgha-vatthu-gāthā* reprend ainsi le *Saṅgha-vatthu-sutta* (A II 32) :

*dānañ ca peyyavajjañ ca attha-cariyā ca yā idha
samānattatā ca dhammesu tattha tattha yathārahaṃ
ete kho saṅghā loke rathassāṇī va yāyato.
ete ca saṅghā nāssu na mātā putta-kāraṇā
labhetha mānaṃ pūjaṃ vā pītā vā putta-kāraṇā.
yasmā ca saṅghā ete samavekkhanti pañḍitā
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’*Aṅguttara-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 bienfaites 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
ccaṃ	bu	pi	ra	rā	sa
sa	saṃ	na	bhā	ca	tvā
tā	sa	raṃ	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 :

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

thaṃ nā ka lo ndaṃ ni mu taṃ mi mā na
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 poésie 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 viśesaṃ na na saṃsevi,
viśesaṃ 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 cirasaṃsavitapeso 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 hiragghaharījā

Découpé en ses différents *pāda* et unités syllabiques :

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

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

a co bya sī ka rā vā te hi ra ggha ha ri jā ri jā
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 écarter 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 varāni*) : la santé (*sokhya*), la chance (*bhāgya*), l'intelligence (*dheyya*), la force (*bala*), la gloire (*yasa*), l'énergie (*tejo*), le gain (*lābha*), la longévité (*āyu*).

– les huit excellentes qualités (*aṭṭha varāni*) : l'attention (*sati*), la gloire (*tejo*), le succès (*yaso*), 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* (หวัใจ)

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 uddisituṃ. tatr' ime antarāyā : rājantarāyo corantarāyo aggyantarāyo udakantarāyo manussantarāyo a-manussantarāyo vāḷantarāyo siriṃsapantarāyo jīvītantarāyo brahmacariyantarāyo.*

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 *paṅtūl* (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 incantions peuvent cependant, voire très souvent, les inclure dans leurs formulations.

¹³⁷ Par exemple le *Phra khatha khrop cakrawan* (พระคาถาคกรอบจักรวาล) 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 apotropaique 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 (ยอดพระกัณฑ์ ไตรปิฎก) 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 (Lagirarde, 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 dhū pu ka ya pa u pa sa ja sa he pāsāyaso 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 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* (หัวใจกรณ์) « *ca bha ka sa* » est *huachai that korani* (หัวใจธาตกรณ์) dans Thep Sarikabut, 1970 : 88, le *huachai korani* (หัวใจกรณ์) 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 (หัวใจกรรม) « *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 taï 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 sanskrites 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* (หัวใจพระฉิมพลี) « *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



yan phra chimphli yay
 (ยันต์พระฉิมพลีใหญ่)

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* (ยันต์ธงพระฉิมพลี) « *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 WiriyaBurana, 1966 : 94 ; Thep Sarikabut, 1975 : 70).

¹⁴⁹ Citons par exemple les *yan phra chimphli* (ยันต์พระฉิมพลี) (Urakhint WiriyaBurana, 1966 : 73) ou le *yan phra chimphli yan* (ยันต์พระฉิมพลีใหญ่) (Urakhint WiriyaBurana, 1966 : 239) ; ou encore le *khatha dit phra khatha phra chimphli* (พระคาถาพระฉิมพลี) 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 *Saddabinduvinicchaya* (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 pathamakam va
nde dhammaṃ vande du
tiyakam saṃgham ta
tiyakam vande āca
riyañ cattuthakam / ra
ttanattayam namassitvā
sirasā jānuyuggale
antarāyampi dhātare*

*sarabbasatrū vidhaṃ satu /
siddhi sarabbasvatti jeyya*

Le *khatha ma a u* introduit ici l'énumération des trois caractéristiques (*lakkaṇa*) 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.

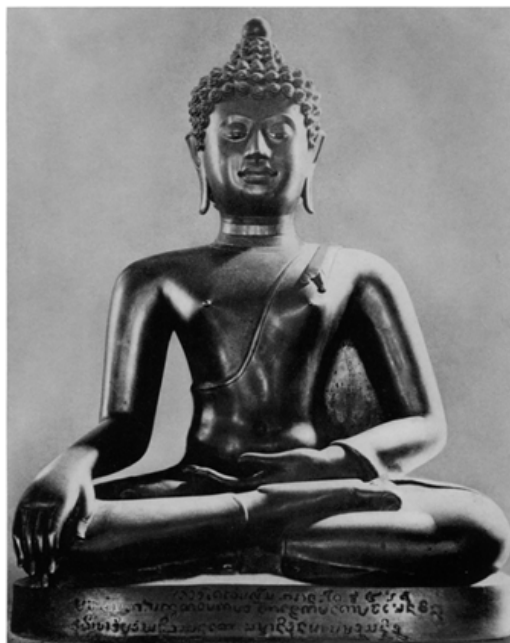
2. 3. 2. 1. Dans l'épigraphie du Nord de la Thaïlande

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* (คาถาปลงมั่ง 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 ; Surasawadi, 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
dutiyaḍi-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 Tü (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-nī 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* (หัวใจปฐมมิ่ง ๔ ด้าน) ou *huachai pathamang* (หัวใจปฐมมิ่ง) (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 *maggā* (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 Wiriayaburana, 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. *dutiyaṅ saka-lakkhaṇam eka-padaṅ dutiyādi-padassa nidassanato du-ni-ma sa-ma-du sa-ni-du sa-ma-ni vibhajje kamato dutiyena vinā.*

3. *tatiyaṅ saka-lakkhaṇam eka-padaṅ dutiyādi-padassa nidassanato du-ni-ma sa-ma-du sa-ni-du sa-ma-ni vibhajje kamato tatiyena vinā.*

4. *catutthaṅ saka-lakkhaṇam eka-padaṅ dutiyādi-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 *Saddabinduvinicchaya*, un commentaire d'une grammaire pāli de Birmanie, le *Saddabindu* que nous aurons le loisir de revoir. Le *Saddabinduvinicchaya* 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 :

¹⁵⁹Ainsi, 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 *Saddabinduvinicchaya* (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 punnnnnaṃ ahorattim
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 :

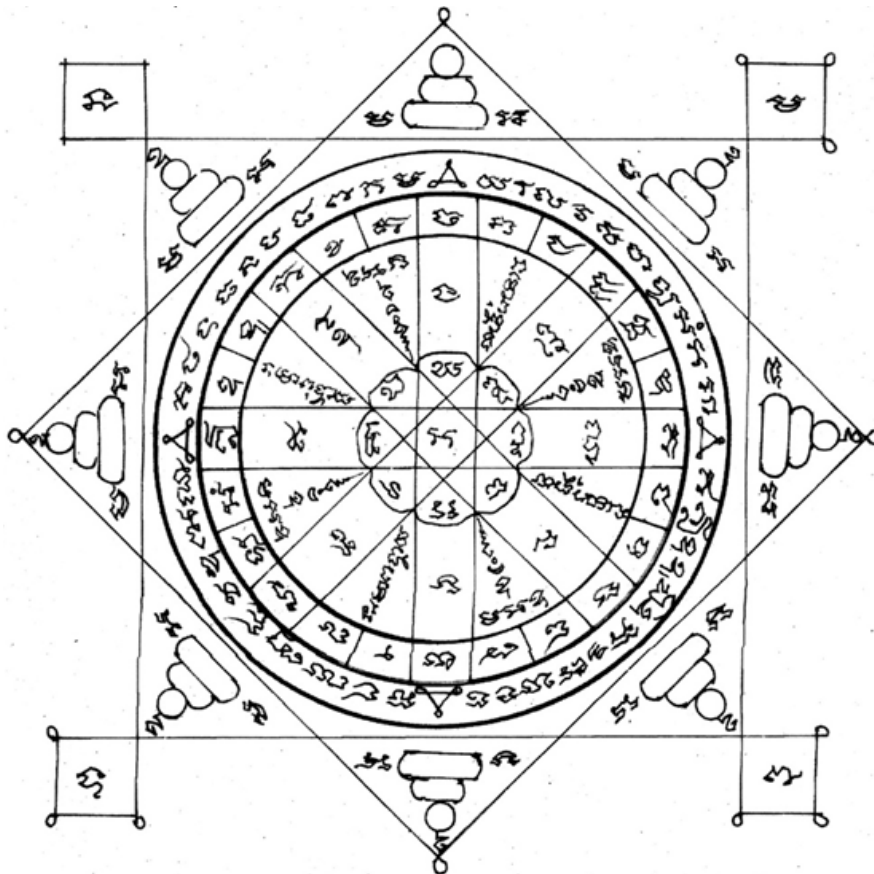
– la structuration du syllabaire pāli¹⁶⁰ offre des ressources pour l'extraction de certains *huachai* : le *hua jai sonthi* (หัวใจสนธิ) est constitué de quatre des cinq lettres finales des *vagga* : « *ṇa ṇa na ma* » (Thep Sarikabut, 1972 : 179 ; Urakhin Wiriaburana, 1973 : 252). Le *huachai phayanchana* (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 ».

มงคลปฐมอักษร) 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 (ยันต์มงคลปฐมอักษร)

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. Konāgamana, 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 Buddhē '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 *Ghaṭṭikāra-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. *yasmiṃ pana kappe Dīpaṅkara-dasa-balo udapādi tasmim aññe pi tayo Buddhā ahesuṃ. tesaṃ santikā Bodhisattassa vyākaraṇaṃ n’ atthi, tasmā te idha na dassitā, aṭṭhakathāyam 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 *Sotattakī-mahānidāna*

Il faut attendre quelques siècles pour qu'un texte dont l'origine exacte est inconnue comble ces insuffisances hagiographiques¹⁶⁹, le *Sotattakī-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 Taṇhākara,

¹⁷¹Là, le Bodhisatta Taṇhākara, 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 Taṇhākara, 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 *Sotattakī-mahānidāna*, c'est le *Mahāsampiṇḍa-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 Taṇhākara-bodhisatto kappa-satasassādhikāni soḷasa asaṅkhyeyyāni pāramiyo pūretvā, Pupphavatiyā nagare Sunanda-rañño aggamahesiyā Sunandāya nāma deviyā kucchimhi nibbattivā, dasa-vassa-sahassāni agāre vasitvā, tato mahābhinnikkhamaṇaṃ nikkhamitvā, sattadivasāni padhānaṃ katvā, sattapaṇṇa-rukka-mūle sabbaññutaṃ paṭivijjhi. bodhisatto pī tassa santike adhikāraṃ katvā, byākaraṇaṃ alabhitvā, tato cuto deva-loke nibbatti. Taṇhākaro Bhagavāpī vassa-satasahassāyukaṃ thatvā, sabba-buddha-kiccaṃ katvā, parinibbāyi.*

et Medhaṅkara,

¹⁷²Puis, suit dans le même *kappa* Sāramaṅḍa 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* Sāramaṅḍa 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 aggamaheṣiyā Yasodharāya nāma deviyā kucchimhi nibbattivā, aṭṭha-vassa-sahassāni agāre vasitvā, tato mahābhiniikkhamaṇaṃ nikkhamitvā, adḍhamāse 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 Sāramaṅḍa-kappe Saraṇaṅkaro bodhisatto pāramiyo pūretvā, Vipule nāma nagare Sumaṅgala-rañño aggamaheṣiyā Yasavatiyā nāma deviyā kucchimhi nibbattivā, satta-vassa-sahassāni agāre vasitvā, tato mahābhiniikkhamaṇaṃ 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-pañidhāna*) 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-pañidhāna*) 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 Kalyāṇī¹⁷⁴ 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 Kosalobhibū,
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 aṭṭhavāsaṅca dvādasaṅca 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 Wiriyaaburana, 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 across 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 [Omniscient] 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 Taṇhāṅkara 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 Taṇhāṅkara 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 *Mahāsampiṇḍitanidāna*, le *Saddharmaratnākara* composé à la fin du XIV^e siècle, et le *Saddharmālaṅkāra* 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 statuaires). 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 statuaires 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 atteignit 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'*Āṭṭānāṭṭiya-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 Sīlavamsa. 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-saṅsāra-gamano sabba-kāma-dado sadā, [...].* (Uppātasanti, 2013 : 4)

Taṇhaṅkara le grand héros, plein de compassion pour l'ensemble du monde,
Il a rejeté le *saṅsāra*, 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 ramaṃ 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.

*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,

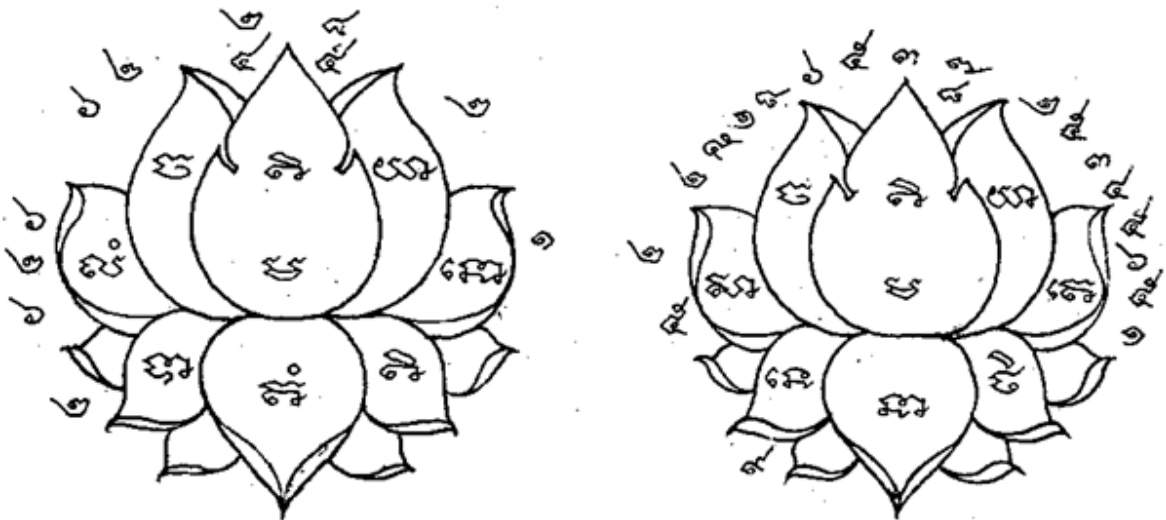
*karo karadhiro karo, karākaraṃ hitaṃkaro,
karākaraṃ karo karo,
Taṃhaṃkaraṃ namāmi 'haṃ.* (Bizot et von Hinüber, 1994 : 199)

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 Wiriyaaburana, 1970 : 10). Elle nous renseigne ainsi sur une des possibles utilisations de notre formule en contexte thaï,

*taṃ me sa di ko maṅ 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 *taṃ me sa di ko maṅ 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 : « *taṃmesadiko maṅsure soapanā pasusupi adasiti puvisiveku kokago namāmi 'haṃ* » (Urakhin Wiriyaaburana, 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 pāli. 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.

3. Procédés énigmatiques et d’embellissement de la langue

Un grand nombre d’énoncés consignés dans le VSS mettent en lumière des procédés qui portent à dessein sur la construction même de la stance. Ces mécanismes sont ici les jeux d’esprit que nous abordons séparément. Ils visent d’une part à faire surgir un sens ou un mot intentionnellement voilé, ce que développe le registre énigmatique qui alimente les chapitres 11, 12, 13 et 14 (*ādi-pādotara*, *majjha-pādotara*, *anta-pādotara*, *pañha-samottara*) ainsi que la section qui s’étend des vers 348 à 395 (soit 48 strophes). D’autre part, ils servent à convoquer diverses figures de styles et procédés d’ornements poétiques (*alaṅkāra*) qui jouent avec les dimensions signifiantes et signifiées de la langue, que recouvrent les sections 10 (*silesa*), 17 (*paheli*), et 18 (*yamaka*).

3. 1. Les énigmes et devinettes

Les énigmes et les devinettes occupent une place substantielle dans la littérature pāli. Le canon et ses commentaires regorgent de situations qui mettent en avant l’emploi du bon mot. Ces traits d’esprit servent alors une intention claire : celle de convoier le Dhamma ou préceptes bouddhiques, et de susciter l’adhésion de l’autre à ce discours en l’amenant à se décentrer de son cadre de réflexion. Le Buddha était alors maître en la matière, la formulation énigmatique du mot d’esprit exigeant de son interlocuteur une attention certaine pour être déchiffrée, maintenu alors en équilibre fragile sur la ligne de crête de l’équivoque. L’habileté du Maître à jongler avec les mots et figures du discours parvenait ainsi à transformer le rapport au monde de son interlocuteur en faisant surgir du non-explicite plusieurs versants de signification. Ces registres langagiers dépassent la portée purement ludique et servent alors une « fonction rhétorique » comme l’explique Paolo Visigalli dans un récent travail (Visigalli, 2016). Les exemples sont nombreux dans les différentes corbeilles du canon pāli. Ludwik Sternbach développe une section dans *Indian Riddles* relative aux devinettes dans la littérature pāli (Sternbach, 1975 : 26–31) dans laquelle il donne de nombreux exemples, tout comme Walpola Rahula dans son « *Humour in Pali Literature* » (Rahula, 1981 : 156–174) qui témoigne par de nombreuses vignettes de la popularité de cette forme du discours. Ainsi Ratanapañña suit parfaitement les traces du Maître et perpétue la tradition, en développant ou compilant ce domaine de la culture savante trop méconnu, voire sous-estimé. Trois sections sont circonscrites dans le VSS : 1. les chapitres 11, 12, 13, 14 (*ādi-pādotara*, *majjha-pādotara*, *anta-pādotara*, *pañha-samottara*) ; 2. le chapitre 17 (*paheli*) ; 3. les strophes 348 à

395. Notre développement ne suit pas l'ordre des chapitres tels qu'ils se succèdent dans le VSS. Nous accordons la préséance au dernier ensemble de strophes pour une raison simple. Les devinettes et énigmes sont extraites ou concernent des éléments canoniques, et en sont ainsi les plus anciens témoins. Les compositions suivantes appartiennent à des formalisations ultérieures, probablement influencées par le domaine sanskrit et son rapport à l'érudition, qui témoignent de la pérennisation de ce registre à travers les temps et de l'inclusion d'une composante savante dans leur élaboration.

3. 1. 1. La réponse est dans la stance

Nous avons regroupé les chapitres 11, 12, 13, et 14 (*ādi-pādottara*, *majjha-*^o, *anta-*^o, *pañha-*^o) dans une même section descriptive pour une raison simple : elles appartiennent certainement à un même système de classification des devinettes. Celui-ci exige avant d'y venir un détour par la littérature sanskrite.

3. 1. 1. 1. Éléments de contexte

Rappelons l'importance et le succès du registre énigmatique depuis les temps védiques jusqu'à aujourd'hui, les sources sanskrites ayant produit divers systèmes de classifications et de catégorisations des devinettes. La première d'entre elles étant le *Kāvyaḍarśa* de Daṇḍin dès le VII^e siècle de notre ère. Nous renvoyons le lecteur au travail fondamental de Ludwik Sternbach *Indian Riddles, A forgotten Chapter in the History of Sanskrit Literature* (1975) qui synthétise lumineusement le sujet. Dans le cadre de cette section nous intéresse ici le sophistiqué *Vidagdhamukhamaṇḍana* attribué à Dharmadāsa, largement diffusé en Inde, mais dont le contexte et la date d'élaboration restent encore incertains. Cette œuvre expose les définitions et illustrations de différentes sortes de devinettes (soixante-et-onze au total), dont la résolution nécessite une connaissance savante de la grammaire et du vocabulaire sanskrit. Une version pāli de ce texte existe, le *Vidaddhamukhamaṇḍana*, dont l'origine et la diffusion restent encore obscures. Il a toutefois circulé en Asie du Sud-est péninsulaire jusqu'à des temps récents. Le point sur l'état des connaissances sur le sujet a été fait dans un article du JPTS (Balbir, 2007 : 346–360). La parenté entre les œuvres sanskrite et pāli semble avérée, cette dernière étant une adaptation bouddhique de la source sanskrite. L'évocation du *Vidaddhamukhamaṇḍana* dans le cadre de notre étude est simple à comprendre : il est à ce jour le seul texte connu dédié à ce genre dans la littérature en pāli. L'édition critique de ce texte ainsi que de son commentaire (la *Vidaddhamukhamaṇḍana-ṭīkā*) fait l'objet d'un travail en cours mené par Nalini Balbir et Javier Schnake. Bien qu'il ne soit pas nommé dans le VSS,

le *Vidaddhamukhamaṇḍana* reste une source d'influence évidente, même lointaine, ne serait-ce que par la qualité des procédés employés et des termes techniques qui les désignent. Les titres de nos sections qui renvoient aux mécanismes consacrés (*ādi-pādottara*, *majjha-pādottara*, *anta-pādottara*, et *pañha-pādottara*) ont à peu de chose près leurs pendants dans le *Vidaddhamukhamaṇḍana* (*ādyottara-sama*, *majjhottara-sama*, *antottara-sama*, et *pañhottara-sama*). Toutefois la proximité s'arrête là puisque Ratanapañña ne lui emprunte aucun exemple. Ses arrangements sont ainsi des compositions propres, ou proviennent d'autres sources non-identifiées.

Une note concernant le travail de traduction s'impose, avant de décrire les rouages de ces différents procédés. La langue pāli offre une latitude et une flexibilité dans la disposition des différents vocables au sein d'une strophe, qui échappent totalement aux règles syntagmatiques de la langue française. Notre traduction se prive donc de l'effet énigmatique recherché par le compositeur, dont le ressort essentiel est l'agencement des énoncés au sein de la stance.

3. 1. 1. 2. La réponse au début/milieu/fin du pāda (*ādi-pādottara*, *majjha-^o*, *anta-^o*)

L'énoncé introductif est sensiblement le même pour ces trois sections. Prenons par exemple celui du chapitre 11,

Lorsque la réponse est placée dans le *pāda* initial,
L'expert en composition parle de celle-ci
Comme « la réponse en début de *pāda* ». (VSS 118)

Les termes qui composent les procédés en question sont: *uttara* 'réponse'; *pāda* pour 'vers'; et selon les chapitres *ādi*, *majjha*, *anta*, soit 'en début', 'au milieu', 'en fin'. Ces derniers qualifient la position spatiale des réponses au sein de chaque stance. En effet, chacune de ces strophes énonce une série de questions, dont les réponses se situent à la place désignée : dans les deux strophes composant la section *ādi-pādottara* elles se situent dans le premier *pāda* (vers a) ; les deux incluses dans le *majjha-pādottara* sont dans les *pāda* b et c; tandis que les quatre du chapitre *anta-pādottara* sont à rechercher dans le dernier *pāda* (vers d). Le principe est simple à comprendre mais illustrons tout de même notre propos :

(a) *thi niraṃ sā dhūmo pāpaṃ*, (b) *kā-r-isīnaṃ kam aggīnaṃ*,
(c) *ko 'jānaṃ ko ravindūnaṃ*, (d) *kaṃ malaṃ puñña-cetaso*. (VSS 120)

La femme, l'eau, le chien, la fumée, la mauvaise action.
Qui est l'ennemi des sages ? Qu'est-ce qui est [l'ennemi] des feux ?

Qui est [l'ennemi] des chèvres ? Qui est [l'ennemi] du soleil et de la lune ?
Qu'est-ce qui est impur pour celui qui a l'esprit enclin aux mérites ?

Les cinq questions sont positionnées sur les vers b, c, et d ; les réponses sont formulées dans le premier *pāda* (a) au nominatif.

Nous l'avons dit, ces devinettes diffèrent dans le contenu de celles exposées dans le *Vidaddhamukhamaṇḍana*. Ratanapañña parvient à glisser à l'intérieur d'une strophe plusieurs questions courtes et autant de réponses, dont les items variés renvoient parfois à des concepts simples (par exemple, « qui est l'ennemi des chèvres ? – Le chien »), le ressort de ce type d'énigme reposant davantage sur le dispositif du jeu que sur son contenu. Le *Vidaddhamukhamaṇḍana* adopte un autre format : l'énoncé interrogatif s'articule autour d'une seule réponse possible par énigme ou d'un unique syntagme qui n'occupe pas nécessairement l'espace d'un *pāda*. Par exemple, une des deux strophes qui illustrent le procédé *ādyottara-sama* dit,

*sarīrahito sambuddho kīdiso idha pākaṭo,
tasmim vare asambhūte puggalo kīdiso bhave.* (VMM ôle ko, l. 1–2)

De quelle nature est l'Éveillé visible en ce monde ? (Q1)
Il est honoré par les êtres vivants (*sarīrahito*). (R1)

Si cet excellent être n'existait pas, de quelle nature serait l'individu ? (Q2)
Privé de beauté (*sari-rahito*). (R2)

Cette devinette est structurée autour de deux questions, auxquelles répond allégoriquement et successivement le syntagme *sarīrahito* qui se réfère en définitif au mot « corps » (*sarīra*). *sarīrahito* fait ici l'objet de deux découpages différents de ses composants, comme l'indique la *Vidaddhamukhamaṇḍana-ṭīkā*¹⁹⁰.

3. 1. 1. 3. La réponse identique à la question (pañha-samottara)

Les stances de ce chapitre se distinguent des précédentes compositions dans la mesure où la localisation de la réponse n'est pas centrale. Voici la formulation introductive,

Là où la réponse est formulée de la même manière que la question,
L'expert en composition parle de celle-ci comme
« La réponse identique à la question ».

¹⁹⁰ VMM-ṭ, ôle caḥ, recto l. 5–verso l. 2. *idha pākaṭo sambandho kīdiso. sarīrahito. tattha idhā ti imasmim loke. sarīrahito ti sarirīhi sattehi āhito pūjito. sarati etan ti sarīro. so imesaṃ atthi ti sarirī, sattā. tasmim vare asambhute puggalo kīdiso bhave. sarīrahito. tattha asambhūte ti buddha-bhāvāyā 'nuppāde. sarīrahito ti sariyā lakkiyā rahito.*

Le composé *pañha-samottara* est constitué de *pañha* « question » et de *uttara* qui désigne « la réponse » ; et de *sama* qui qualifie la relation unissant les deux termes précédents et signifie « identique ». Les différentes stances sont ainsi structurées autour de formulations qui sont à double lecture, à la fois énoncés interrogatifs et affirmatifs.

Pour ce faire, Ratanapañña joue sur la polysémie de certains termes parfaitement répertoriés dans la lexicographie pāli, les monosyllabes (*ekakkhara*) auxquels nous accorderons ultérieurement un traitement particulier. Les syllabes *ka* et *kaṃ* sont ainsi au cœur des différentes énigmes :

- les questions recourent au pronom interrogatif *ka* et ses différentes formes grammaticales (*ko kaṃ kasmiṃ kassa*) ;
- les réponses font appel aux multiples sens de ces morphèmes,
 - *ka* signifie corps, Brahma, vent (v. 199) ;
 - *kaṃ* désigne tête, eau, bonheur (v. 204).

Ressorts de ces jeux d’esprits, les monosyllabes sont également des outils d’aide à la composition. Outre le chapitre 14, ils sont en effet présents dans les sections 11, et 13 puisque,

- *bhū* est pour terre (v. 119),
- *sā* est pour chien (v. 120),
- *ku* est pour terre (v. 125),
- *kaṃ* est pour eau (v. 127, v. 133), bonheur (v. 130, v. 133), ciel (v. 131), vide (v. 131), tête (v. 132, v. 133),
- *vi* est pour oiseau (v. 128),
- *dhi* est pour sage (v. 128),
- *mā* est pour lune (v. 128),
- *ka* est pour vent (v. 131)

La présence de ces unités signifiantes dans ce type de composition n’est pas surprenante. Les poètes indiens leur attribuent un rôle prépondérant du fait du hachage extrême des séquences en unités significatives, comme l’illustre Nalini Balbir dans le contexte jaïn (Balbir, 2002 : 91). Cet alliage des devinettes et des monosyllabes est présent dans une œuvre grammaticale telle que la *Saddanīti*, à laquelle le VSS emprunte les strophes 133 et 134¹⁹¹. Il est également

¹⁹¹ Helmer Smith se réfère d’ailleurs dans son édition de la *Saddanīti* au *nissaya* birman du *Vajirasāratthasaṅgaha* pour saisir le sens des monosyllabes contenus dans ces strophes (Sadd 281, note 14).

avéré dans la littérature au moins en deux endroits : le *Vidaddhamukhamaṇḍana* est mentionné dans les mots de fin de l'*Ekakkarakosa-ṭīkā*¹⁹² ; son commentaire la *Vidaddhamukhamaṇḍana-ṭīkā* est cité dans la *Saddanīti* dans son entrée sur le monosyllabe *mā*¹⁹³. Ces compositions complexes circulaient certainement parmi les érudits de Pagan, et signent la voie qu'empruntent les devinettes au contact d'œuvres influencées par le sanskrit. Bien que la portée ludique des énigmes soit évidente, leur intrication avec des œuvres savantes témoigne du statut singulier accordé au genre. Il concentre les ressources de la grammaire (formation des mots, règle des *sandhi*, etc.) et du lexique (synonymes, noms racines à valeur verbale, etc.) que seuls des virtuoses de la langue sont en mesure de manier. Les exemples exposés dans le VSS ne sont sans doute qu'un échantillon de l'éventail des possibilités. De plus amples recherches sont nécessaires afin de tirer les fils de cette tradition.

3. 1. 2. Série de devinettes

Le premier corpus qui nous occupe comprend presque cinquante strophes (348 à 395) présentées sous formes d'énigmes ou de devinettes. Ces « questions profondes » (*pañhā gambhīrā*) comme aime à le dire Ratanapañña (v. 348) se rapportent à des points contenus dans les Suttanta, Abhidhamma, et deux sections spécifiques du Vinaya (les *Parivāra* et *Khandaka*). L'ensemble est toutefois déséquilibré puisque seules huit stances (349 à 356) sont dévolues aux deux premières sections. Nous abordons ce vaste ensemble en deux points successifs : les problèmes concernant le Suttanta et l'Abhidhamma, puis ceux qui impliquent les aspects disciplinaires caractéristiques du Vinaya.

3. 1. 2. 1. Énigmes relatives aux Suttanta et Abhidhamma

Les strophes 349, 350 et 352 sont empruntées au *Saddhammapajjotikā*, commentaire du *Mahānidessa*. Rappelons-le, ce dernier glose des collections de vers parmi les plus anciennes du canon telles que l'*Aṭṭhaka-vagga* du *Suttanipāta* (Norman, 1983 : 85) avec lequel nos trois

¹⁹² Ekakkh-ṭ 517, 3–5. *pāḷiy' aṭṭhakathādisu ca pana Kaccāyana-Vidaddhamukhamaṇḍanādisu ca payoga-dassanato muddhaja-ḷa-kāra-aṃ-kāraṇaṃ pi anekattha-vācaka-bhāvaṃ vadāmā ti veditabban ti* (« On doit savoir que j'ai formulé diverses expressions avec des sens différents pour la lettre *aṃ* et la liquide *ḷa*, à partir d'exemples exposés dans les textes canoniques, les commentaires, ainsi que dans [la grammaire de] *Kaccāyana*, le *Vidaddhamukhamaṇḍana*, etc. »).

¹⁹³ *mā vuccati sirī ; tathā hi Vidaddhamukhamaṇḍana-ṭīkāyaṃ mālinī ti pādass' atthaṃ vadatā «mā vuccati Lakkhī, alinī ti bhamarī» ti vuttaṃ, lakkhī saddo ca sirī-saddena samānattho, tena «mā vuccati sirī» ti attho amhehi anumato* (244, 19ff). (« *mā* means “prosperity”. In fact, when giving the meaning of the word *mālinī*, the commentary on the *Vidaddhamukhamaṇḍana* says, “*mā* means prosperity, *alinī* means bee”. The word *lakkhī* has the same meaning as the word *sirī*. This is why we have admitted the statement “*mā* means prosperity”. ») (cité par Balbir, 2007 : 346–347).

strophes ont un lien étroit. Elles appartiennent en effet à la glose relative au *Purābhedasutta*, et plus précisément sa première strophe,

*kathaṃdassī kathaṃsīlo upasanto ti vuccati,
tam me Gotama pabrūhi pucchito uttamaṃ naraṃ.* (Sn 848)

En ayant quelle vue et quelle conduite dit-on [de quelqu'un] qu'il est « apaisé » ?
Gotama, dis-moi cela, étant questionné [au sujet] de l'homme suprême.

Cette stance nous permet de saisir le cadre d'exposition de nos vers ainsi que cette curieuse référence à plusieurs Buddhas dans chacune des trois questions (*taṃ puggalaṃ katamaṃ vadanti buddhā*). En effet, le *Purābhedasutta* est le dernier d'une série de six sermons exposés par le Buddha durant la Grande Occasion (*Mahā-samaya*), assemblée qui attira d'innombrables créatures célestes (*deva, Brahma...*) venues de tous les horizons lui rendre hommage¹⁹⁴. La profondeur et la subtilité du *Purābheda-sutta* sont telles que le Buddha l'évoqua en dernier, et qu'il créa un double de lui-même (*nimmita-Buddha*), seul à même de poser de manière pertinente des questions à la hauteur des réponses attendues. Cette strophe du *Suttanipāta* est ainsi la question formulée par ce *nimmita-Buddha*, les treize suivantes qui composent le *Purābheda-sutta* étant les réponses amenées par le Buddha. Venons-en aux trois stances élues par Ratanapañña. Elles sont les dernières d'un groupe de quatre, dont la première évoque ce *nimmita-Buddha*,

*upeti dhammaṃ paripucchamāno, kusalaṃ atthupasañhitam,
na jīvati na nibbuto na mato, taṃ puggalaṃ katamaṃ vadanti buddhā ?*
(Nidd-a I 318, 2–5)

Etant questionné il arrive au Dhamma, ce qui est profitable, ce qui est relié au but,
Il ne vit pas, n'est pas mort, n'a pas atteint le Nibbāna,
Quel est l'individu dont les Buddha parlent ?

A titre de parenthèse, cette stance est également présente en d'autres lieux du canon et notamment des *Sedamocaka-gāthā* du *Vinaya*. Isaline B. Horner remarquait l'allusion à ce *nimmita* et s'interrogeait sur son identité (« *this question concerns a fashioned (created) Buddha, nimmita-buddha. Is it a Buddha-image?* ») (Horner, 1966 : 351, note 1). Notre développement y répond donc ici. La *Saddhammapajjotikā* suggère ainsi par la mention des Buddhas qui ponctue chacune des strophes qu'elles seraient la synthèse d'éléments échangés par le Buddha et son double lors de cette Grande Occasion. Il souligne également la provenance de ces vers, le *Peṭakopadesa*, qu'il introduit par cette formule « cela a été dit dans le *Peṭaka* pour expliquer le double du Buddha, etc. » (Nidd-a I 318, 1. *nimmita-Buddhādi-*

¹⁹⁴ Pour un résumé synthétique de ce *sutta* voir DPPN § Mahāsamaya.

vibhāvanatthaṃ peṭake [...] ti vuttaṃ). Toutefois, ces vers ne figurent pas dans l'édition PTS du *Peṭakopadesa*, chose que le traducteur note non sans donner deux possibles explications à cela (Bhikkhu Ñāṇamoli, 1964 : xxx) : ces vers auraient fait partie des variantes courantes du texte à l'époque des commentaires, l'édition PTS s'inscrivant alors dans la lignée d'une version ne les incluant pas ; ou bien ces passages appartiendraient bien au texte (au chapitre 6) mais auraient été perdus. Nous n'apportons aucune réponse à cet état de fait. Cette portion du texte était à disposition de Ratanapañña et rien ne nous indique d'où elle provient : d'une version du *Peṭakopadesa* incluant ces vers et qui circulait alors dans la région, ou bien d'un autre texte qui se serait approprié l'extrait ? Quoi qu'il en soit, les vers 349, 350, 352 du VSS ont certainement été choisis par Ratanapañña en vertu de l'excellence des questions formulées par cette réplique, et de l'éminence des réponses apportées par le Buddha.

De manière connexe un élément nous pose question. La stance 351 est intercalée dans cet ensemble et se conclut de la même manière, par l'évocation de ces différents Buddhas. Cette place dans la séquence pourrait laisser à penser que la stance serait également une part du dialogue entre les deux protagonistes. Toutefois il semble clair qu'elle n'appartient pas à la *Saddhammappajotikā*, les quatre strophes étant ponctuées par un court développement qui apporte les réponses aux questions posées,

tattha paṭhama-gāthā nimmita-Buddhaṃ sandhāya, dutiya-gāthā pacchima-bhavika-bodhisattaṃ sandhāya, tatiya-gāthā arahatta-phalaṭṭhaṃ sandhāya, catuttha-gāthā arūpe nibbāṇa-paccavekkhana-purecārikatthena cittasamaṅgiṃ sandhāya vuttā ti nātabbā. (Nidd-a I 318, 18–22)

Elles ont été formulées : 1. la première strophe en référence au double du Buddha, 2. la deuxième en référence au Bodhisatta qui est dans sa dernière vie, 3. la troisième strophe en référence à l'Arahant qui a atteint le Fruit, 4. la quatrième strophe en référence à celui qui a la conscience qui mène à l'examen du Nibbāna¹⁹⁵. Cela doit être su.

L'inclusion de la strophe 351 reste inexpliquée, et sa source de référence non identifiée.

Par ailleurs, les strophes 355 et 356 sont l'occasion pour Ratanapañña de célébrer deux disciples illustres du Buddha : respectivement Sāriputta le général du Dhamma (*Dhammasenāpati*), et Ānanda le gardien du Dhamma. La première des stances résume au moyen de mots clés le *Sucimukhī-sutta* que la VSS-ṭ relate dans son entier. Ce *sutta* évoque sous forme de parabole les quatre directions cardinales vers lesquelles les individus s'égarent, à savoir les

¹⁹⁵ Lorsque l'Arahant réalise les trois aspects du Nibbāna — le Chemin (*magga*), le Fruit (*phala*), et le Nibbāna — il gagne la connaissance de l'examen (*paccavekkhana-nāṇa*) qui regarde rétrospectivement ces acquisitions. Il « réalise » ainsi sa propre libération après que son esprit soit libéré.

quatre mauvais moyens de subsistances (*micchājīva*) qui font dévier l'individu du chemin vers la libération : les arts mineurs (*tiracchāna-vijjā*), la géomancie (*vatthu-vijjā*), l'astrologie (*nakkhatta*), et la physiognomonie (*aṅga-vijjā*). Cette référence à certaines activités dites mineures renvoie à un cadre plus large de prohibitions formulées par le Bienheureux. David Fiordalis synthétise parfaitement cela, notamment dans chacun des discours de la première division du *Dīgha-nikāya* (le *Sīlakkhandavagga*) (Fiordalis, 2014) ; ces activités occupent divers passages canoniques, dans lesquels le Buddha décourage ses ouailles de s'engager. Toutefois, et comme le souligne Fiordalis, les 'arts mineurs' restent vague dans leurs définitions et les raisons de leurs interdictions restent peu claires, sans que l'on puisse déterminer si c'est la pratique en tant que telle ou bien l'intention qui y préside. Les pratiques de ce type dans lesquelles sont engagés nombre de moines, du Tibet à la Thaïlande, sont pourtant parfaitement intégrées voire encouragées par leurs traditions respectives. Il est ainsi difficile d'opérer une dichotomie entre ce qui relève de l'application stricte de la doctrine bouddhique, tel que le *Sucimukhī-sutta* l'exprime, et ce qui appartient au champ des pratiques bouddhiques. Le VSS en atteste puisque certains de ses contenus sont clairement portés vers une dimension apotropaique (*huachai*, carrés magiques, etc.).

La deuxième stance (v. 356) évoque un épisode célèbre concernant l'Éveil d'Ānanda relaté dans plusieurs commentaires. Résumons cet épisode : peu après la mort du Buddha, un concile fut convoqué à Rājagaha à l'initiative du Thera Mahākassapa afin de consigner les enseignements du Maître. Bien que conviés à la réunion, les participants jugèrent la présence d'Ānanda inopportune du fait qu'il n'avait pas encore atteint l'état d'Arahant. Il s'efforça donc la veille au soir de l'événement de se purifier des impuretés par la pratique méditative, et alors qu'il s'effondrait à terre totalement épuisé, il atteignit l'Éveil. C'est la raison pour laquelle les commentaires disent de lui,

tena “imasmiṃ sāsane anipanno anisinno aṭṭhito acamaṃkanto ko bhikkhu arahattaṃ patto” ti vutte “ānandatthero” ti vattum vaṭṭati. (Pj I 96, 13–15)

Car lorsqu'on dit « dans cette assemblée quel est le moine qui a atteint le statut d'Arahant alors qu'il n'était pas allongé, n'était pas assis, n'était pas debout, n'était pas en marche? », on peut affirmer que c'est le Thera Ānanda.

3. 1. 2. 2. *Énigmes dans le Vinaya-piṭaka*

Organisations du Vinaya et des règles disciplinaires

Les trente-neuf stances suivantes (v. 357 à 395) concernent des points de discipline monastique exposés dans le *Vinaya-piṭaka*. Il n'est ici nul besoin de rentrer dans le détail de la structure de cette corbeille ; il suffit de saisir de manière succincte son organisation interne. Cela permettra d'apprécier la teneur de ces devinettes et le cadre de leurs interprétations. Ainsi, le *Vinaya-piṭaka* est structuré autour de trois ensembles hétérogènes qui régulent les activités et relations au sein de la communauté des *bhikkhu* et des *bhikkhunī*, ainsi que leurs rapports avec le monde laïc : 1. le *Suttavibhaṅga* dont le cœur est le *Pātimokkha-sutta*, base légale de l'organisation monastique qui comprend l'ensemble des règles appliquées à la vie des *bhikkhu* (227 au total) et des *bhikkhunī* (311 au total), dont nous donnerons les grandes lignes ci-après ; 2. le *Khandhaka* qui a pour noyau un autre ensemble de règles relatives aux divers actes de procédures du Saṅgha, la *Kammavācā* ; 3. le *Parivāra* de composition plus tardive qui reprend et résume sans l'arrière-fond contextuel différents points techniques déjà exposés dans les corps de textes précédents.

Organisation des règles disciplinaires

Avant de se pencher sur les énigmes en question, il faut bien saisir l'organisation des différentes règles et sanctions liées à leurs transgressions. En effet, le VSS expose un certain nombre de dilemmes qui, d'une manière ou d'une autre, se réfèrent à des situations litigieuses sanctionnées par la loi bouddhique et son interprétation. Nous donnons ici les grandes lignes de ces différents principes disciplinaires, et renvoyons le lecteur à des sources spécialisées pour des considérations plus larges sur le sujet (par exemple les introductions de Horner *The Book of the Discipline* ; von Hinüber, 1995 ; etc.). Ainsi, le *Pātimokkha* contient les 227 règles qui doivent être connues des moines (311 pour les religieuses), infractions répertoriées selon un ordre décroissant de gravité en huit catégories. La dernière de celles-ci (les 7 *adhikaraṇasamatha*) ne concerne pas des fautes à proprement parler, mais des manières de régler les litiges susceptibles d'apparaître au sein du Saṅgha :

1. Les *pārājika* « expulsions » qui entraînent l'exclusion immédiate de la communauté des moines, au nombre de 4 pour les *bhikkhu*, 8 pour les *bhikkhunī*. Les trois premières de ces règles encadrent les violations du code de moralité de toute communauté civilisée : 1. les rapports charnels (*methuna-dhamma*) (Pār. I) ; 2. le vol (*adinnādāna*) (Pār. II) ; 3. le meurtre (*manussa-viggaha*) (Pār. III) ; auxquels s'ajoute 4. la proclamation par le moine de la possession de pouvoirs extraordinaires (*uttari-manussa-dhamma*) (Pār. IV).

2. Les 13 *saṃghādisesa* entraînent une exclusion temporaire de l'assemblée qui en définit elle-même les termes. Ces règles tendent à prévenir les transgressions qui mettraient à mal l'harmonie du *Saṅgha*, et le discréditeraient auprès des laïcs. Ces fautes se réfèrent à des comportements sexuels inappropriés envers la gente féminine (1–5.) ; des éléments (*vatthu*) nécessaires à la construction d'une cellule (*kuṭi*) ou d'un grand monastère (*mahallaka-vihāra*) (6–7.) ; à la régulation de conflits entre moines à l'intérieur de l'ordre (8–12.) ; et enfin à la régulation d'attitudes inappropriées entre les moines et les laïcs (13.).

3. Les 2 *aniyata* « indéterminés » se réfèrent à des attitudes sexuelles inappropriées de la part des moines, mais dont seules les circonstances individuelles décident de l'exclusion définitive ou temporaire de la communauté monastique, ou encore d'une expiation.

4. Les 30 *nissaggiya-pācittiya* « expiation et confiscation » concernent l'acquisition illicite ou l'utilisation inappropriée d'objets propres aux moines (robes, paille, argent, bol, médicaments, etc.). La violation de ces règles entraîne une confession de l'offense et la confiscation du bien litigieux.

5. Les 92 *suddha-pācittiya* « expiation pure », sont relatives à divers actes socialement inappropriés, tels que mentir délibérément, critiquer, insulter un autre moine, endommager une plante, prendre trop de nourriture, blesser un animal, etc. La réhabilitation des moines passe par une confession qui ne précise pas la faute confessée.

6. Les 4 *pāṭidesanīya* « (problèmes) qui doivent être confessés », qui sont des fautes pouvant être régularisées par la confession et en prononçant la formule adéquate. Ces fautes sont relatives à la conduite du moine lorsqu'il accepte et mange la nourriture quémendée.

7. Les 75 *sekkhiya* « qui appartiennent à la discipline » sont les mêmes pour les *bhikkhu* ou les *bhikkhunī*. Elles se réfèrent aux attitudes attendues et appropriées de ceux-ci. Elles correspondent aux comportements décents et polis (quête pour la nourriture, marcher correctement habillé, éviter de parler en mangeant, etc.), et les conduites inadéquates concernant les besoins humains.

8. S'ajoutent à cette liste sept *adhikaraṇasamatha* « méthode pour résoudre les conflits » compris dans le *Khandhaka* et ajoutés à la fin du *Pātimokkha*.

L'application des sanctions tient compte du contexte de la faute et des conditions nécessaires à établir son effectivité. De fait, la gravité de la faute est parfois modulée. On trouve également d'autres types de fautes qui n'appartiennent pas strictement au *Pātimokkha* :

- les « offenses graves » (*thullaccaya*), dont la gravité les places après les *pārājika* et les *Saṅghadīsesa*, qui sont les plus grosses fautes pouvant être réglées par la confession auprès d'un autre moine. Par exemple, si un moine tue ou fait tuer un *peta*, etc. ;
- les « mauvaises actions » (*dukkaṭa*) sont des transgressions ou types d'offenses fondées sur des actions inadéquates ou inconvenantes, que ce soit par la parole ou le corps. Par exemple, la récitation quotidienne du *Pātimokkha*, rentrer dans un village torse nu, etc. La sanction dépend de la gravité de l'offense ;
- les « mauvaises paroles » (*dubbhāsita*), c'est-à-dire tout propos mensonger, blessant, grossier, ou futile, qui offense le Buddha, le Dhamma, le Saṅgha, ou toute autre personne. Considérées comme des offenses mineures, elles sont résolues par des actions appropriées à ce type d'infraction, telle qu'une simple confession auprès d'un moine ou du Saṅgha.

De fait, parmi ces offenses les *pārājika* et les *Saṅghādīsesa* sont considérés comme des fautes « graves » (*garuka*), tandis que les autres sont « mineures » (*lahu*).

Les différents modes d'expositions dans le VSS

Deux modes d'exposition des enseignements sont à l'œuvre dans cette collection de stances. Ils correspondent chacun à des sources bien identifiées dont la matière se prête volontiers à ce type de jeux d'esprit.

1. La première portion s'étire jusqu'à la strophe 377 incluse. Chacune de ces stances propose un unique dilemme qui repose sur des énoncés contradictoires voire paradoxaux. La réponse délivrée par le commentaire dissipe le mystère par des références au Vinaya, et dénoue ainsi l'ensemble en restituant et contextualisant le tout. La *Sedamocaka-gāthā* (« strophes qui délivrent de la douceur ») est la source d'inspiration privilégiée jusqu'au vers 372. La provenance des trois stances suivantes n'est pas encore identifiée. Dix-huitième section du *Vinaya Parivāra*, elle est unique dans l'ensemble du Vinaya de par la forme qu'elle revêt. La *Sedamocaka-gāthā* consiste en un ensemble de dilemmes dont l'interprétation s'appuie sur des sources variées extraites exclusivement du Vinaya et notamment du *Sikkhāpada* (Horner, 1966 : xxxi-xxxii ; Norman, 1983 : 28). Les stances du VSS sont ainsi des emprunts directs à cette section, des adaptations ou appropriations du texte par Ratanapañña, ou encore des références à des textes ou 'manuels' qui traitent de la matière du Vinaya, les *Vinayavinicchaya* et *Uttaravinicchaya*. Ils servent également la glose du VSS. Cet ensemble de textes est par ailleurs particulièrement apprécié et influent dans le monde birman¹⁹⁶. La

¹⁹⁶ Nous remercions Petra Kieffer-Pülz pour ces informations.

strophe 358 illustre parfaitement ces emprunts et leur singularité sur laquelle nous reviendrons :

Question :

*nāriṃ rūpa-vatiṃ bhikkhu, ratta-citto asaṅṅato,
methuna-yogaṃ katvā pī, na so pārājiko kathaṃ.* (VSS 358 ; cf. Vin-vn ṭha)

Le moine qui a l'esprit épris d'une jolie femme,
Qui ne se contrôle pas,
Même s'il a eu des échanges sexuels [avec elle],
N'est pas expulsé. Comment cela ?

Réponse :

*accharā-sadisam nāriṃ supinantena passati,
tāya methuna-saṃyoge kate pi na bhavissati.* (VSS-ṭ 358 ; Vin-vn ḍa)

S'il voit en rêve une femme semblable à une nymphe céleste,
Même s'il a eu un rapport sexuel avec elle, il ne sera pas [expulsé].

Ces extraits ont leurs pendants dans l'*Uttaravinicchaya* :

*nārī rūpavatī bālā, bhikkhu rattena cetasā,
methunaṃ tāya katvā pi so na pārājiko kathaṃ ?*

*bhikkhu rūpavatiṃ nāriṃ supinantena passati,
tāya methuna-saṃyoge kate pi na parājito.* (Utt-vn 704–705)

[Soit] une jeune et jolie femme, un moine au cœur amoureux,
Après avoir eu des échanges sexuels avec elle,
Comment n'est-il donc pas expulsé ?

Le moine voit une jolie femme en rêve,
Bien qu'il ait eu des échanges sexuels avec elle,
Il n'y a pourtant pas exclusion.

Les stances extraites du *Vinayavinicchaya* figurent dans la section dédiée à la *Sedamocakagāthā* de l'édition CSCD, comme nous l'avons indiqué dans les notes de bas de pages du texte pāli. L'édition PTS ne l'inclut pas dans son texte, mais y fait référence dans son introduction comme « *interpolation* » contenue dans certains des manuscrits utilisés par l'éditeur (Vin-vn xii). Soulignons que le commentaire du *Vinayavinicchaya*, la *Vinayavinicchaya-ṭīkā* de Vācissara composée probablement au XII^e siècle, ne glose pas ces ajouts présents dans l'édition CSCD, ceux-ci n'étant probablement pas présents dans le *Vinayavinicchaya* en ce temps¹⁹⁷. Ratanapañña a toutefois eu recours à une version contenant ces vers additionnels, et seule la consultation et la comparaison avec une édition thaïe ou une édition birmane ancienne du *Vinayavinicchaya* pourrait nous éclairer sur les aléas de la transmission de ce texte.

¹⁹⁷ Nous remercions Petra Kieffer-Pülz pour ces informations.

2. Les strophes suivantes, 378 à 394, s'appuient sur des extraits de l'*Ekuttaraka*, sixième section du *Vinaya Parivāra*. Ce chapitre dont la structure est unique à l'intérieur du *Vinaya* expose de nombreux thèmes sous une forme concise. Il s'organise selon une méthode d'exposition similaire à celles de l'*Aṅguttara-nikāya* ou des *Saṅgīti-sutta* et *Dasuttara-sutta*. En d'autres termes, il suit un mode de progression des sujets selon une logique numérique, chaque section étant 'plus un' de la précédente (Horner, 1966 : xxi-xxv ; Norman, 1983 : 28). Les thèmes envisagés traitent toutefois exclusivement de points relatifs au *Vinaya*, y compris lorsque les sources proviennent d'autres endroits du canon. Ratanapañña prend le soin de présenter certains extraits de cette section sous une forme versifiée, qui reste toutefois fidèle aux énoncés originaux. Privilégiant la subdivision qui regroupe les énoncés exposés selon quatre items (*catukka*), deux propositions sont ainsi systématiquement mises en regard de leurs contraires et ciblent une offense particulière et sa résolution à deviner. La forme qu'elles prennent est de fait laconique et déconcertante, totalement déconnectée de tout référentiel. La glose de la VSS-ṭ est indispensable, seule en mesure de décadencer l'ensemble et de restituer les cadres d'interprétation notamment grâce à des extraits de la *Parivāra-aṭṭhakathā*. Les vers 383 et 384 illustrent cela :

Ayant commis une offense par l'action (*kammena*)
 Il s'en est extrait par l'inaction (*akammena*),
 Ayant commis une offense par l'inaction (*akammena*),
 Il s'en est extrait par l'action (*kammena*).

Ayant commis une offense seulement par l'action (*kammena*),
 Il s'en est extrait seulement par l'action (*kammena*),
 Ayant commis une offense seulement par l'inaction (*akammena*),
 Il s'en est extrait seulement par l'inaction (*akammena*).

Cette tétrade met en situation quatre types d'offenses (*āpajjitvāna*) dues à des actions (*kammena*) ou des inactions (*akammena*), et dont la réhabilitation passe également par des actions (*kammena*) ou des inactions (*akammena*). Soit quatre situations différentes qui ne sont pas nécessairement liées les unes aux autres, se référant toutes à des circonstances exposées dans le *Vinaya*. La mise en vers opérée par Ratanapañña brouille particulièrement la capacité de réflexion du lecteur. Si la construction linguistique est valable, l'absence de perspective et de contexte ne permet pas de s'extraire des combinaisons exposées, et amène en quelque sorte le lecteur à 'tourner en rond'. De solides connaissances en matière de règles monastiques sont ici indispensables pour qui veut résoudre le problème, d'autant plus que le commentaire du *Parivāra* n'entend pas donner directement les réponses. Sans doute n'étaient-elles pas

indispensables pour des experts du domaine, se repérant aisément dans les multiples règles et jurisprudences du Vinaya et de ses commentaires.

Ainsi, les diverses énigmes présentées dans cette section témoignent-elles d'un haut niveau de complexité dont la résolution est possible uniquement par des experts des questions légales. L'intérêt pour ces corpus de stances a trouvé des voies d'expression dans la littérature plus tardive, notamment dans les 'manuels' qui synthétisent le Vinaya, ainsi que dans le VSS.

3. 2. Figures de style et ornements poétiques

Un préambule est nécessaire afin de saisir le cadre conceptuel de la section qui suit. Notre appareil critique l'indique clairement, la terminologie et la principale source d'inspiration de Ratanapañña (le *Subodhālaṅkāra* et ses commentaires) sont redevables de la tradition poétique sanskrite. Avant de dire un mot sur ce traité de poétique en pāli qui alimente nos trois sections (*paheli*, *yamaka*, *silesa*), effectuons un détour par la poétique indienne qui en est le terreau.

3. 2. 1. Éléments de contexte

3. 2. 1. 1. L'art poétique indien

La tradition littéraire sanskrite accorde une place éminente à l'art poétique défini sous le terme d'*alaṃkāra-śāstra*, littéralement « science de l'ornementation (poétique) ». Fixé après l'époque védique, il sera compté comme le septième « membre » du Veda, nourri d'éléments empruntés à des disciplines plus anciennes telles que la grammaire et la logique. L'art poétique se constitue en discipline indépendante aux premiers siècles de notre ère mais ne prend une forme théorique et systématique qu'à partir du VII^e siècle. Les premiers auteurs sont notamment Bhāmaha (*Kāvyaālaṃkāra*) et Daṇḍin (*Kāvyaḍarśa*) dont les traités sont les pierres angulaires d'une longue tradition portant sur les *alaṃkāra* (Bronner, 2010 : 197). Dans ce cadre général, la description d'un des aspects majeurs de cette poétique, les *alaṃkāra* ou « ornements » désignent les multiples figures poétiques dont les théoriciens indiens multiplient les distinctions et classifications. Ils cherchent à présenter de manière ordonnée ce qui distingue ces figures les unes des autres, l'art poétique étant de fait un moyen privilégié d'investigation du langage. La tradition procède ainsi à l'examen détaillé de multiples formes de la signification, c'est-à-dire du discours poétique, contenues dans l'unité minimale

d'expression qu'est la strophe. Une des distinctions fondamentales est la nature de l'effet poétique recherché, selon qu'il porte sur le signifié de la structure linguistique et syntaxique, on parle alors d'*arthālaṃkāra* (« figures/ornements du sens ») ; ou bien sur ses aspects signifiants, ce sont les *śabdālaṃkāra* (« figures/ornements du mot »), le sens d'un énoncé étant l'objet du voilement linguistique.

3. 2. 1. 2. *Le Subhodhālaṅkāra*

Nous l'avons dit, le *Subhodhālaṅkāra* et ses commentaires ont une place conséquente dans l'œuvre de Ratanapañña : quatre des six strophes de la dixième section (*silesa*) empruntent des strophes à ces textes ; vingt-six des vingt-huit pour le chapitre sur les *paheli* ; et seize des vingt-deux stances pour le chapitre traitant des *yamaka*.

Peu d'informations ou d'études sont disponibles sur ce traité de poétique en pāli et sa structure complexe n'a pas fait l'objet d'intérêt particulier hormis le travail pionnier de G. E. Fryer (1875). Pour l'essentiel, nous les trouvons dans l'introduction de l'édition PTS du *Subhodhālaṅkāra* préparée par Padmanabh S. Jaini (2000), lui-même redevable du *Pāli Literature of Ceylon* de George P. Malalasekera. Pourtant, comme ses homologues indiens, cette œuvre est une véritable exploration de la langue pāli qui prend appui sur tout un appareil conceptuel hérité de travaux en sanskrit. Composé à Ceylan durant la seconde moitié du XII^e siècle par le Thera Saṅgharakkhita, auteur également d'autres œuvres (*Vuttodaya*, etc.), le *Subhodhālaṅkāra* est pourtant princeps dans son genre, aucune autre œuvre analogue n'a été produite depuis. Se référant essentiellement, mais pas uniquement (cf. Wright, 2002), au *Kāvyaḍarśa* de Daṇḍin, il lui emprunte et adapte toute une terminologie. Il ouvre ainsi par ce moyen les portes du monde sophistiqué de la culture pāli « sanskritisée » qui a débuté durant le premier millénaire au Sri Lanka, et qui s'est diffusé vers l'Asie du Sud-Est à partir du XI^e siècle.

Le premier de ses deux commentaires, la *Subhodhālaṅkāra-porāṇa-ṭīkā*, est attribué au Thera Saṅgharakkhita lui-même. La date de composition de la *Subhodhālaṅkāra-abhinava-ṭīkā* est sujette au doute, comme l'exprime Jaini dans son introduction de l'édition PTS du *Subhodhālaṅkāra* : les données de Mabel H. Bode tendent vers 1880 ; tandis que les éditeurs du *Chaṭṭha Saṅgāyana* se réfèrent davantage à une tradition orale selon laquelle un moine birman du nom de Dhammakitti-Ratanapajjota l'aurait élaborée durant le règne du roi Narapati de Birmanie (1442–1468). La présence de larges extraits de la *Subhodhālaṅkāra-abhinava-ṭīkā* dans le commentaire du VSS écarte définitivement l'hypothèse d'une composition très tardive.

La place de ce texte dans le champ de la littérature bouddhique reste encore à évaluer. Sans doute varie-t-elle selon les diverses traditions du sud-est asiatique. A titre d'exemple, Aleix Ruiz-Falqués évoque une des possibles fonctions du *Subhodhālaṅkāra* durant la période de Pagan qui dépasse les limites de la poétique (Ruiz-Falqués, 2015c). Il est cité à de nombreuses reprises dans la *Maṇisāramañjūsā*, un commentaire du XV^e siècle de l'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī*, dans lequel il opère comme glose grammaticale. Dans le contexte birman, le *Subodhālaṅkāra* était considéré comme une part de la science philologique, aux côtés de la grammaire avec la *Saddatthabhedacintā*, et de la lexicologie avec l'*Abhidhānappadīpikā*.

En outre, comme nous l'avons indiqué dans les notes de notre édition, les versions du *Subodhālaṅkāra* et de ses commentaires diffèrent à de nombreuses reprises de la version proposée par Jaini. Nous avons plusieurs remarques à formuler qui servent notre propos : tout d'abord, un certain nombre de coquilles ou erreurs de transmission se sont glissées dans son texte, par exemple le terme *tasmim* glosé *jale* qui devrait être *kasmim* (Sbdh-aṭ 33) puisqu'il correspond au monosyllabe *ka* (= eau), ou encore *samāhitatthavinayo* pour *samāhitattavinayo* (Sbdh 291). Par ailleurs, dans son introduction Jaini précise avoir pris pour source l'édition du Chaṭṭha-Saṅgāyana qu'il a comparée à une autre édition birmane, incluant toutes deux des variantes. Toutefois, la version CSCD disponible propose en de nombreux endroits d'autres items que ceux de Jaini. Par exemple *surācariye* est *suraccāriye* dans la version CSCD (Sbdh-aṭ 112), *ucitatā* est *racitatā* (Sbdh-aṭ 33), etc. De plus, nous nous sommes bien appuyé sur l'édition PTS tout en ayant à l'esprit que certaines divergences présentes dans le VSS avaient leurs correspondances dans les données CSCD. Nous n'avons toutefois pas souhaité alourdir notre appareil critique en les mentionnant. Dans le même ordre d'idée, il est intéressant de se pencher sur certaines disparités entre le VSS et son commentaire et l'édition PTS. Par exemple, *suciraṃsuci* (« splendide telle la pureté du soleil »), présent dans Sbdh-aṭ 31 et VSS 186, est glosé respectivement *sobhaṇa-raṃsinā ruci-yutto* et *sobhaṇa-raṃsinā uci-yutto*. On retrouve cette dernière glose à l'identique dans l'édition CSCD. Si le découpage de la séquence rend mieux compte de l'élision présente dans *suci-raṃs'-uci*, le terme *uci* pose problème puisqu'à notre connaissance il n'existe pas en pāli. Toutefois, il semble qu'une tradition emploie bien ce terme dont nous peinons à rendre compte. Ou encore, la VSS-ṭ apporte une variante qui simplifie son exposition : la glose de *aphalo* (« sans fruit ») relative à un arbre est *saphalato nipphalo na hoti kira* dans l'édition PTS (Subodh-ṭ 33) ; alors que la

VSS-ṭ lui préfère une version simplifiée *aphalako nipphalo na hoti kira* (« il n’a absolument pas de fruit, il est sans fruit ») (VSS-ṭ 171). Ces quelques notes suffisent à préciser notre pensée : des variantes et des correspondances existent entre l’édition PTS, le VSS et ses commentaires, l’édition CSCD, et probablement la version de Fryer (1875). Loin de vouloir dénaturer le travail de Jaini auquel nous sommes redevables, nous voulons souligner qu’il reste encore des investigations à mener pour bien saisir les aléas de la transmission de ce texte et ses commentaires. La prise en compte de plus amples sources manuscrites du *Subodhālaṅkāra* en provenance de l’actuelle Thaïlande et ses voisins (Birmanie, Laos et Cambodge) aiderait certainement à mieux cerner son développement.

Enfin et dans le même mouvement, le *Subodhālaṅkāra* n’est clairement pas inconnu du paysage thaïlandais. Il nous est toutefois difficile de cerner sa portée dans ce contexte. Il est présent dans certaines collections de manuscrits¹⁹⁸, et au moins deux éditions de ce texte pourvues de leurs traductions et commentaires sont disponibles¹⁹⁹. Existe également un *Yojanā-Subodhālaṅkāra* dans la collection de manuscrits du Wat Sung Men, copie en caractères *tham* datée de 1836, qui montre également l’attention qu’il a suscitée.

3. 2. 2. Les polysémies (*silesaka*)

Le PED définit *silesaka* comme « la figure rhétorique, la devinette, le puzzle », que nous complétons avec le *Glossary of Indian Figures of Speech*, « *paranomasia; pun; double-entendre; the simultaneous expression of two (or more) meanings* ». Ce jeu d’esprit est ainsi le mécanisme qui anime la dixième section du VSS et dont la définition la plus proche est celle du « double-entendre » ou double sens. Cependant, elle ne nous satisfait pas dans la mesure où les exemples qui suivent sont axés sur l’utilisation de termes polysémiques (de plus de deux sens), ou bien sur l’emploi de procédés qui se rapprochent des paronymes. Nous rendons donc très imparfaitement le terme de *silesaka* par « polysémie ». D’autres stances du VSS sont bâties sur le même principe, mais sont au service d’autres démonstrations linguistiques (les vers 244 et 258 à 261).

¹⁹⁸ Il est mentionné dans le *Pāli Literature transmitted in Central Siam : a catalogue based on the Sap Songkhro* (Skilling et Pakdeekham, 2002). Des manuscrits sont présents à la National Library de Bangkok (consultation personnelle) et disponibles en accès libre sur la *Digital Library of Northern Thai Manuscripts* (lannamanuscripts.net).

¹⁹⁹ La *Suphothermalangkonmanchori* (Phra Thammoli, 2003) et le *Phra khamphi Suphothermalangkan* (Yaem Praphatthong, 1964).

3. 2. 2. 1. Éléments de contexte

Avant d'être parfaitement identifiés dans la poésie sanskrite comme « ornements du discours » (*alaṃkāra*), les *śleṣa* sont techniquement des phénomènes qui imprègnent de nombreux domaines culturels et linguistiques, et qui expriment la simultanéité de plusieurs sujets, personnages, intrigues, etc. Yigal Bronner a dédié de récents travaux à ce vaste sujet (Bronner, 2010, 2014) : ces *śleṣa* sont présents dans tous les registres de la littérature sanskrite (anthologies, prose, poèmes, théâtre, etc.), dans d'autres langues d'Asie du Sud (vieil hindi, prakrits, tamoul, etc.), à travers une grande diversité de techniques linguistiques (palindromes, etc.), ainsi que dans des médias artistiques (sculpture, architecture, etc.). Cette technique fait l'objet de diverses descriptions et interprétations dans l'art poétique dès le VII^e siècle, notamment dans son rapport à la qualité stylistique (*guṇa*), et la question de savoir s'il est un ornement du sens (*arthālaṃkāra*) ou bien du mot (*śabdālaṃkāra*). Les réponses et définitions varient ainsi, tout en partageant certains éléments communs. Le *śleṣa* est dans le cadre de cette tradition la figure « la plus discutée », qui s'associe de la manière la plus évidente avec d'autres mécanismes poétiques dont elle sert l'expression. Nous renvoyons donc le lecteur aux ouvrages spécialisés (Renou, 1951 ; Gerow, 1971 ; Porcher, 1978 ; Bronner, 2010, 2014).

Très loin des études sur les *śleṣa* et ses singularités linguistiques dans le contexte littéraire sanskrit, la tradition pāli n'a couvert ce sujet de manière méthodique que dans un texte évoqué précédemment, le *Subodhālaṅkāra*.

3. 2. 2. 2. Les *silesaka* dans le VSS

Sur les six strophes qui composent la section consacrée au *silesaka*, trois sont prélevées dans le *Subodhālaṅkāra*. Ce traité alloue une place singulière au *silesa*, exposé dans la section dédiée aux nombreux « ornements du sens » (*atthālaṅkāra*)²⁰⁰ dont l'emploi sublime la composition,

atthālaṅkāra-sahitā saḡuṇā bandha-paddhati,
accanta-kantā kantā va uccante te tato 'dhunā. (Sbdh 164)

Lorsqu'un arrangement comporte diverses qualités qui ornent le sens,
Celles-ci expriment alors particulièrement l'embellissement.

²⁰⁰ Le travail de George E. Fryer *Pali Studies, No. 1: Analysis And Pali Text Of the Subodha'Lankara, Or Easy Rhetoric* (1875) offre une vue synthétique de la structure du *Subodhālaṅkāra*. Les nombreux procédés d'ornements du sens (*atthālaṅkāra*) sont développés dans la quatrième section de l'œuvre (Fryer, 1875 : 8–10).

Ces *silesa* sont répertoriés selon deux systèmes d'exposition. Ratanapañña présente uniquement des exemples extraits du premier. Il met en relief une bipartition des *silesa* basée sur des aspects formels :

- les phonèmes sur lesquels porte la devinette sont dit continus (*abhinna*), c'est-à-dire qu'une unique séquence phonique a le pouvoir d'exprimer plusieurs sens, ou pour le dire autrement le découpage de la chaîne de signifiants est le même pour les divers signifiés (v. 114, 116) ;
- les phonèmes sur lesquels porte la devinette sont discontinus (*bhinna*), mettant alors en exergue plusieurs termes. Plusieurs signifiés sont ainsi sujets aux variations des découpages de la chaîne signifiante (v. 115) ;
- s'ajoute à cela la combinaison des deux procédés précédents, c'est-à-dire que les phonèmes sont à la fois continus et discontinus (*bhinnābhinna-pada-vākya*) (v. 117).

A titre informatif les *silesa* sont également décrits dans le *Subodhālaṅkāra* selon une octuple partition (v. 294 à 301) qui exprime la qualité de la relation entre les différents sens véhiculés par le *silesaka* : 1. action contraire (*viruddha-kamma*), 2. action analogue (*aviruddha-kamma*), 3. action continue (*abhinna-kamma*), 4. emphatique (*niyamavā*), 5. non-emphatique (*niyamakkhepa*), 6. non-contradictoire (*avirodhi*), 7. contradictoire (*virodhi*), 8. polie (*ocityasamposaka*).

La complexité de ces compositions réside non pas dans l'implication d'un seul terme ou idée sur lequel se porterait la devinette, mais plutôt sur l'effet d'entraînement dans l'ensemble de la proposition qui devient alors source d'une double lecture. A l'instar des *śleṣa* sanskrits, cette possibilité de rendre simultanées deux chaînes de sens est ainsi le critère formel et sa condition d'appréciation (Gerow, 1971: 290). Par ailleurs, l'aide des commentaires est quasi-indispensable pour nous guider dans ces dédales linguistiques. Saṅgharakkhita fait appel à toute une palette d'outils tels que les monosyllabes (*ekakkhara*), les synonymes, homonymes, etc., qui mettent en avant sa dextérité. Cela limite de fait le champ possible des lecteurs à même d'en apprécier la teneur. Prenons l'exemple des vers 115 du VSS (= Subodh 290) qui peuvent être lus des deux manières suivantes :

1. *sāradāmalak'-ābhāso samānīta-parikkhayo,*
kumud'-ākara-sambodho pīṇeti janataṃ sudhī.

Elle a une lumière pure à l'automne,
Elle porte le déclin,
Elle est l'éveil pour les groupes de lotus,
Elle réjouit l'assemblée de gens,
Elle est la pure (*i. e.* la lune).

2. *sāra-dāmala-k'-ābhāso sam'-ānīta-parikkhayo,*
ku-mud'-ākara-sambodho pīṇeti janataṃ su-dhī.

Il promet l'excellent,
Il a la lumière pure qui émane de la tête,
Il a mis fin et apporté la paix,
Il est l'Éveillé source de joie sur terre,
Il réjouit l'assemblée des gens,
Il est le sage.

Le travail opéré sur la chaîne de signifiants modifie ainsi totalement le sens des énoncés :

- *sārado* (à l'automne) et *sāra-do* (il promet l'excellent) ;
- *amalak'-ābhāso* (elle a une lumière pure) et *amala-k'-ābhāso* (il a la lumière pure qui émane de la tête) ;
- *samānīta-parikkhayo* (elle porte le déclin) *sam'-ānīta-parikkhayo* (il a mis fin et apporté la paix) ;
- *kumud'-ākara-sambodho* (elle est l'éveil pour les groupes de lotus) et *ku-mud'-ākara-sambodho* (Il est l'Éveillé source de joie sur terre) ;
- *sudhī* (elle est la lune) et *su-dhī* (il est le sage).

Tout comme le sanskrit, le pāli se prête parfaitement à l'apparition de *silesa*, du fait de l'abondance d'homophones et d'homonymes, ainsi que des longs composés permettant la disparition des désinences.

Les autres exemples présentés par Ratanapañña conviennent d'autres ressources linguistiques, et sont, dans une certaine mesure, moins élaborés que les précédents. Ils mettent en valeur certains termes et leurs polysémies qui ont valeur de syntagmes nominaux. La méconnaissance de leurs différentes significations rend ainsi incompréhensible l'articulation des différentes propositions. L'une de ces strophes est un emprunt au genre littéraire *Nīti*, déjà mentionné dans notre section sur les *huachai*, l'autre étant possiblement le

fait de Ratanapañña. Ces constructions recourent à des bases linguistiques savantes, tout particulièrement le volumineux dictionnaire de synonymes qu'est l'*Abhidhānappadīpikā*. En effet, les multiples sens de *nāga* (v. 113) dévoilés dans la VSS-ṭ sont à l'exception de « Buddha » parfaitement consignés dans cette œuvre. Les vers 849c et d de l'*Abhidhānappadīpikā* précisent,

nāgo t' uraga-hatthīsu nāga-rukkhe tath' uttame.

nāga est pour serpent, éléphant, pour arbre Nāga, et pour meilleur.

Il est fort probable que cette dernière acception ait fait l'objet d'extrapolations de la part de Ratanapañña, désignant par là même le Buddha. L'énigme suivante (v. 114) est parfaitement calquée sur une stance présente à la fois dans les *Dhammanīti* et *Mahārahanīti* :

*kalyāṇa-mittam kantāram yuddham sabhāyam bhasitum,
asatthā gantum icchanti mūlhā te caturo janā.* (Dhn 328 ; Mhn 141)

a. Les *a-satthā* [qui] désirent un bon ami,
Traverser un lieu sauvage,
[Faire] la guerre,
S'adresser à l'assemblée,
Sont les quatre stupides individus.

b. [Ceux qui] *sans richesse* désirent un bon ami²⁰¹,
Seuls [désirent] traverser un lieu sauvage,
Sans arme [désirent faire] la guerre,
Sans livre [désirent] s'adresser à l'assemblée,
Sont les quatre stupides individus.

Le genre *Nīti* semble avoir parfaitement intégré dans son corps le registre des devinettes savantes. Il montre que s'il est bien souvent défini comme un genre didactique et populaire, certains de ses contenus sont alimentés par des sources érudites. Le cœur énigmatique de cette strophe est le terme *a-satthā* (au pluriel), combinaison du privatif *a* et de *sattha*. Ce dernier est parfaitement identifié dans l'*Abhidhānappadīpikā*. A l'exception de *sattha* comme « richesse », ses sens sont consignés en de multiples endroits²⁰², mais également synthétisés dans la strophe 966ab :

²⁰¹ James Gray adopte la même interprétation (Gray, 1886 : Dhn 325). Les « richesses » en questions se réfèrent probablement à des qualités spirituelles telles que l'illustrent les sept *ariya-dhana* décrits au § 2. 1. 1. 1. dans la formule « *sa sī hi o su cā pa* ».

²⁰² *sattha* pour 1. multitude (Abh 632), 2. pour livre (Abh 111), 3. pour arme (Abh 1052, 1099), 4. pour prospérité/ richesse (Abh 385).

satthaṃ āyudha-ganthesu, lohe sattho ca sañcaye, [...].

sattha est pour arme et livre, *sattha* est pour acier et multitude, [...].

3. 2. 3. Les énigmes (*paheli*)

La dix-septième section du VSS développe un procédé poétique particulier appelé *paheli*. Ce terme ne fait l'objet d'aucune entrée dans les dictionnaires pāli consultés, bien que quelques occurrences apparaissent dans la littérature pāli²⁰³, dont une dans les versions siamoise et khmère du *Puṇṇādi-jātaka* (n° 214)²⁰⁴. Il faut ainsi se tourner vers le *Sanskrit-English Dictionary* et son équivalent sanskrit *praheli* qui désigne « *an enigma, riddle, puzzling question* ». Nous le traduisons ici par « énigme ». Son principe général est défini dans le travail de référence en la matière, le *Glossary of Indian Figures of Speech* de Edwin Gerow, comme suit :

a puzzle, riddle, conundrum; a phrase, statement, or question constructed deliberately so that its meaning shall be misconstrued, but in some way intimating a solution to the difficulty thus created. (Gerow, 1971 : 211)

3. 2. 3. 1. Éléments de contexte

L'histoire de ces jeux langagiers est riche en développements et traduit un goût de l'énigme très répandu dans la poésie sanskrite, objets de nombreuses interprétations et classifications. Ils sont inclus dans le vaste ensemble de figures et jeux énigmatiques qui composent le genre poétique des *citra* (« figures ») (Gerow, 1977 : 175), particulièrement apte à démontrer la virtuosité du compositeur. Leur statut a cristallisé diverses attitudes contraires quant à leurs apports substantiels au genre poétique et aux *alaṅkāra* (« ornement poétique »), voire leurs qualités même d'*alaṅkāra*. Les premières systématisations sont consignées dans le *Kāvyaḍarśa* de Daṇḍin, où, bien que l'auteur ne définisse pas le terme de *prahelikā*, il offre le plus grand nombre de subdivisions, seize variétés différentes. Précisons qu'à l'instar des énigmes en sanskrit, celles présentées ici ne prennent pas nécessairement la forme interrogative. Elles portent davantage sur des modes de déguisement et voilement d'un énoncé à deviner (Porcher, 1978 : 263). Daṇḍin les considère comme des ornements du mot/son (*śabdālaṅkāra*) plutôt que, comme on l'attendrait, du sens (*arthālaṅkāra*), témoignant du genre « mineur » qu'elles représentent parmi les érudits, cantonnés alors à une audience restreinte (Porcher, 1979 : 330 ; Hasan-Rokem et Shulman, 1996 : 171).

²⁰³ Une recherche sur la base de données CSCD indique trois occurrences dans le *Subodhālaṅkāra*, une dans le *Jinālaṅkāra*, une dans dans le sous-commentaire du *Dīghanikāya*, la *Pāthikavagga-ṭīkā*.

²⁰⁴ La base données CSCD indique *dūraṃ gataṃ yena ca avhayanti, so tyāgato [tyābhato (syā. ka.) paheli]gāthābhāvo manasi kātabbo] handa ca bhuñja brāhmaṇa*.

Sur les vingt-neuf stances qui composent ce chapitre, seules trois ne renvoient à aucune référence littéraire connue. Les vingt-six autres sont des emprunts essentiellement aux *Subhodhālaṅkāra-poraṇa*, *Subhodhālaṅkāra-abhinava-ṭīkā*, et une mention directe au *Subodhālaṅkāra*. Ils se rapportent à la classification que propose Saṅgharakkhita, empruntée et adaptée du *Kāvyaḍarśa*, comme nous l’avons déjà souligné.

Ce chapitre est organisé de la manière suivante : 1. la strophe qui ouvre la section est suivie de trois énigmes dont la source n’est pas identifiée (v. 146–148), 2. viennent ensuite les définitions sommaires propres aux seize types de devinettes exposés dans le *Subhodhālaṅkāra* et ses rejetons (strophes 149 à 157 du VSS), contenues dans huit strophes expliquant chacune succinctement deux procédés, 3. enfin les divers exemples respectifs qui suivent parfaitement l’ordre d’exposition (158 à 173).

3. 2. 3. 2. *Les paheli dans le VSS*

Avant d’en venir à la classification proposée par Saṅgharakkhita, voyons tout d’abord les trois stances qui inaugurent cette section.

Les énigmes des strophes 146–148

La première de celles-ci met au cœur de l’énigme le terme *garu*. Deux acceptions y sont proposées, elles orientent chacune le sens des autres termes de la séquence pour aboutir à deux lectures différentes de l’énoncé. Ainsi, si dans un premier sens, ce mot désigne « le maître », il renvoie ensuite à un qualificatif original de « Jupiter/Jeudi ». Le composé *saka-gehato* qui suit se réfère respectivement : à la ‘maison’ du maître ; ou bien à la ‘maison des signes du zodiaque’ dans la zone céleste, celle-ci étant divisée en douze parties égales. Cette conception est empruntée à la tradition sanskrite dans laquelle Bṛhaspati (Jupiter) est appelé également « le maître (des étoiles) » (cf. Monier-Williams, s.v. *guru*). Nous n’avons trouvé aucune correspondance dans la littérature pāli sur ce dernier point, cependant le monde Taï connaît parfaitement cette donnée. Un texte cosmogonique en thaï Lü (Nord de la Thaïlande) intitulé *Pathomkap* et daté de 1888 relate parfaitement le lien qui unit les différents jours de la semaine avec les douze signes du zodiaque (Udom Rungrueangsi, 1999 : 3567–3568) : au commencement du présent *kappa* la reine Ummarārājadēvī eut sept enfants prenant tous pour nom un jour/une étoile. Elle assigna à chacun d’entre eux une fonction (ministre, général, etc.), Brahaspati (Jeudi/Jupiter) occupant la place de Maître vis-à-vis de ses frères-disciples.

Devant les nombreuses querelles agitant la fratrie, la reine les sépara et leur assigna à chacun une direction puis une constellation (*rāsi*) où séjourner. Brahaspati fut ainsi le seul à hériter de deux maisons ou signes du zodiaque (le Sagittaire et le Poisson).

Par ailleurs les références pāli à des données astrologiques sont rares. La seule liste disponible est présente dans l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* qui énumère les différentes planètes,

sūra-canda-aṅgāraka-budha-jīva-sukka-asita-rāhu-keṭū ti ete sūrādayo navaggahā nāma. (Abh-ṭ 61)

Sūra, etc., sont les neuf planètes c'est à dire « Sūra, Canda, Aṅgāraka, Budha, Jīva, Sukka, Asita, Rāhu, Ketu ».

ainsi que les différents signes du zodiaque (*rāsi*) évoqués dans la VSS-ṭ,

mesādiko dvādasa-koṭṭhāso rāsi nāma. ādinā usabha, methuna, kakkāṭa, sīha, kaññā, tulā, vicchika, dhanu, makara, kumbha, mīne saṅgaṇhāti. (Abh-ṭ 61)

Mesa, etc., sont les douze sections du zodiaque. Avec le mot « etc. », il résume Usabha (le Taureau), Methuna (les Gémeaux), Kakkāṭa (le Cancer), Sīha (le Lion), Kaññā (la Vierge), Tulā (la Balance), Vicchika (le Scorpion), Dhanu (le Sagittaire), Makara (le Capricorne), Kumbha (le Verseau), Mīna (le Poisson) ».

L'énoncé suivant (v. 147) propose une première lecture déraisonnable si l'on s'attache à suivre la distribution des éléments selon l'ordre syntaxique qui nous semblerait le plus évident. Les séquences constituées par les vers a et b, puis c et d, sont chacune constituées de deux propositions indépendantes dont l'agencement des termes est perturbateur : si dans la première séquence les positions de *rathena* et *nāvā* laissent à penser que ces termes appartiennent respectivement à la première (le vers a) et seconde proposition (le vers b), il n'en est rien, et il faut les intervertir pour parvenir à une syntaxe correcte et à un énoncé sensé. Les vers c et d procèdent de la même logique, *pāpena* étant en définitive rattaché à la seconde proposition (le vers d), tandis que *puññena* participe à la construction de la première proposition (le vers c). Le jeu ne porte ainsi nullement sur les aspects signifiants ou signifiés de la formulation, mais sur la construction spatiale du texte et sa syntaxe. Ce déplacement d'un terme dans la strophe vient brouiller une structure linguistique attendue, l'ordre des mots étant ici l'agent et l'instrument qui sert l'énigme.

Enfin, la stance 148 est la variante d'une formulation bien connue du monde sankrit, devinette dite « mathématique » :

*ekonāvīṃśati strīṅāṃ snānārthaṃ Sarayūṃ gatā
viṃśatiḥ punar āyātā eko vyāghreṇa bhakṣitaḥ.*

Twenty women, but one (one less ; nineteen only) went to the river Sarayā for a bath ;
Twenty returned (home) ; one was eaten by a tiger. (Sternbach, 1975 : 61)

La subtilité de cette énigme réside dans le découpage de *ekonāvīṃśati* (dix-neuf), qu'il faut lire *eko nā viṃśati*. Ici, *eko nā* signifie « un homme », *nā* étant le nominatif singulier de *nr*, monosyllabe utilisé dans la poésie ou les devinettes. La réponse est celle-ci : *the twenty women returned home but one man was eaten by a tiger*. Ainsi, il faut probablement comprendre l'énigme présentée par Ratanapañña dans cette optique. La séquence *ekūnavīsati* demande à être quelque peu tordue pour offrir le même découpage que dans la version sanskrite et y retrouver le monosyllabe *nā* « mâle, homme », répertorié dans l'*Ekakṣharakosa* (*nā pume*²⁰⁵). Bien qu'il nous manque des éléments pour apprécier finement cette devinette, il est clair que Ratanapañña s'inspire de la littérature sanskrite sur le sujet, qui a dû lui parvenir dans le Lanna.

Les énigmes du Subodhālaṅkāra

Venons-en à présent à la classification empruntée par Saṅgharakkhita au *Kāvyaḍarśa*. Les *paheli* prennent place dans la deuxième section du *Subodhālaṅkāra* qui traite des imperfections poétiques (*dosa*) portant sur le mot. Ces imperfections ne sont pas l'inverse de l'embellissement poétique (*alaṅkāra*), qui est un moyen de dégager un sens convenable de manière indirecte, ils en sont les obstacles. Ces *dosa* desservent le discours poétique non pas par leurs aberrations syntaxiques, mais par l'exagération de la forme ou du style : ornements excessifs qui obstruent le discours, érudition trop mise en avant, etc. (Gerow, 1977 : 230). Les *paheli* y sont distinguées selon seize principes ou procédés techniques qui visent essentiellement à créer toutes sortes d'ambiguïtés et d'incompréhensions lexicales, des processus de voilements du sens par l'utilisation de métaphores et autres artifices de la langue, et des 'énigmes' sous formes de définitions ou de questions (Porcher, 1979). Bien que Saṅgharakkhita définisse ces diverses méthodes, la concision de leurs formulations nous pousse à en dire davantage afin de mieux cerner la logique qui les anime. Nous nous appuyons sur les travaux déjà effectués dans le domaine sanskrit pour analyser ces mécanismes (Porcher 1978, 1979 ; Sternbach 1975) en restant toutefois prudent. Si les définitions de ces procédés sont des décalques du *Kāvyaḍarśa*²⁰⁶, les diverses illustrations en

²⁰⁵ Consulté dans "Ekakṣharakosa" dans Nakha Prathip (1992), p. 181.

²⁰⁶ Jaini (Subodh : 54, note 1) :

pāli sont bien des compositions originales. Notre description porte ainsi sur le caractère singulier de chacun des énoncés en tâchant d'en faire ressortir la logique interne. Dans ce cadre, une énigme peut être définie des manières suivantes :

1. « Conjointe » (*samāgatā*) : c'est une énigme dans laquelle le sens réel est caché par un *sandhi*, demandant pour sa résolution une autre lecture des éléments constituants. *pabhavānata-viṭṭhinā* est le syntagme au cœur de la strophe 158. Le découpage de ses éléments offre deux lectures de l'énoncé : d'une part, il constitue la version indésirée lorsque l'élision porte sur *pabhavā* et *nata-* (*pabhavā nata-viṭṭhinā*), l'ensemble du composé signifiant « du fait [de ton autorité] courbé-étendue ». L'élision pour aboutir au sens souhaité est entre *pabhava* et *ānata-viṭṭhinā*, le terme *pabhava* étant compris soit au vocatif, *pabhava ānata-viṭṭhinā* (« Ô majestueux ! [...] étendue lorsque [les gens] sont prosternés ») ; ou bien le terme *pabhu* est compris dans le composé *pabhav'-ānata-viṭṭhinā* désignant « étendue lorsque [les gens] sont prosternés devant le Maître ».

2. « Trompeuse » (*vañcitā*) : lorsqu'un terme est employé dans un sens second, non-usuel, bien que lexicalement accepté. Les vers 159 recourent ainsi à divers homonymes qui rendent le sens général totalement discordant si le lecteur ne possède pas un bagage lexical suffisamment étoffé : les termes *bhadda* et *pura*, respectivement « le taureau » et « la ville », sont également des doublets du « vénérable » ainsi que du *Nibbāna*.

3. « Entrecoupée » (*ukkantā*) : la confusion est entretenue par le fait que des termes qui devraient être utilisés en couples sont séparés et à grande distance. Leur relation est masquée par des mots intercalés, la solution étant obtenue par un réarrangement de l'ensemble. Les vers de la strophe 160 illustrent ce principe. Les éléments troublant la compréhension sont *bahu-guṇe* « les nombreuses vertus » accolé à *paṇamati* « il s'incline (devant) », positionnés dans le premier *pāda*. Cette contiguïté pourrait laisser à penser qu'ils ont un lien grammatical

*āhuḥ samāgatāṃ nāma gūḍhārthāṃ padasaṃdhiṇā
vañcitānyatra rūḍhena yatra śabdena vañcanā
vyutkrāntīvyavahitaprayogān mohakāriṇī
sā syāt pramuṣitā yasyā durbodhārthā padāvalī
samānarūpā gauṇārthāropitair grathitā padaiḥ
paruṣā lakṣaṇāstivamātravyutpāditaśrutīḥ
saṃkhyātā nāma saṃkhyānaṃ yatra vyāmohakāraṇam
anyathā bhāsate yatra vākyārthaḥ sā prakalpitā
sā nāmāntarītā yasyā nāmni nānārthakalpanā
nibhṛtā nibhṛtānyārthā tulyadharmasprāsā girā
samānaśabdopanyastaśabdaparyāyasādhitā
saṃmūḍhā nāma yā sākṣān nirdiṣṭārthāpi mūḍhaye
yogamālātmakam nāma yasyāḥ sā pārihārikī
ekacchannāśrītam vyajya yasyām āśrayagopanam
sā bhaved ubhayacchannā yasyām ubhayagopanam
saṃkīrṇā nāma sā yasyā nānālakṣaṇasaṃkaraḥ. (Kāv 98–106)*

évident ; alors que *bahu-guṇe* subit l'action exercée par le participe présent *sam-anussaram* « s'est bien remémoré » positionné dans le dernier *pāda* de la strophe.

4. « Dérobée » (*pamussitā*) : l'énigme repose sur l'emploi d'une série de termes difficiles, archaïques ou irréguliers, rendant la compréhension ardue. Dans l'exemple proposé (v. 161) les termes troublants appartiennent au même champ lexical, celui des diverses parures et autres ornements féminins. L'auteur s'est très probablement aidé du dictionnaire de synonymes qu'est l'*Abhidhānappadīpikā* (v. 289) pour construire sa strophe. Il en a ainsi extrait la substance, chacun des synonymes étant présent dans notre énigme :

*alaṅkāra-ppabhedā tu mukha-phullaṃ tathoṇṇataṃ,
uggatthanaṃ giṅgamakam icc' evam ādayo siyuṃ.*

Ainsi, les différents types d'ornements doivent être
« Un bijou de visage, un paré haut, un collier de perles,
Ainsi qu'un bracelet de cheville ».

La désignation de cet ensemble d'objets ornementaux est rare dans la littérature pāli. À notre connaissance seul le corpus des *Jātaka* recourt à ces multiples termes, plus précisément le *Vessantara-jātaka*²⁰⁷.

5. « De la même apparence » (*samāna-rūpā*) : certains termes sont employés dans leur sens métaphorique ou secondaire rendant de fait l'énoncé énigmatique. Ce procédé se rapproche de celui rencontré dans les devinettes *vañcitā*, à la différence que le processus porte sur plusieurs des termes de la stance liés par leurs sémantiques. Dans le cas de la strophe 162 l'attention se porte ainsi sur le terme *ratana* qui désigne les bijoux mais également chacune des différentes individualités ; ainsi que sur *ākara* dont le sens premier est la mine (de bijoux), ici pris comme une métaphore du Buddha.

6. « Rugueuse » (*pharusā*) : c'est une devinette dans laquelle un mot, ayant un sens spécial est formé par le processus de dérivation dans l'unique but de donner un autre sens. La solution utilise une étymologie qui n'est justifiée par aucun usage portant sur divers termes. La strophe 163 joue ainsi sur plusieurs niveaux : les sens de *deva* et *gandhabba*, utilisés dans leurs acceptions communes de déités singulières ; mais également les définitions de *deva* comme étant « ceux qui se divertissent » (*dibbanti kiḷanti ramanti*. « Ils s'amuse, jouent, prennent plaisir »), et les *gandhabba* comme étant « ceux qui se réjouissent » (*gandhaṃ abbanti bhuñjanti*. « Ils profitent, ils mangent »). D'autre part, l'auteur joue avec la séquence

²⁰⁷ Recherche sur la base de données du CSCD qui a porté sur chacun des termes en question.

Ja VI 590, 10-12. [...] *uṇṇataṃ mukhaphullaṃ ca nānāratte ca maṇiye
uggatthanaṃ giṅgamakam mekhalam pālipādakam
sassū suṅhāya pahesi yehi Maddī asobhatha.*

rasavante sare, dont chacun des termes a diverses acceptions parfaitement reconnues (*rasa* et *sara*). *rasavante* est « riche en liquide » ou « mélodieuses », tandis que *sare* désigne « les lacs » ou « les notes (de musique) ».

7. « Dénombrée » (*saṅkhātā*) : l'interprétation des chiffres et l'objet qu'ils dénombrent sont ici sources de confusion. Dans le cas de la strophe 164 une première lecture est ainsi obscurcie par l'incongruence du sens obtenu. En effet, les termes *gīta-sadde* (« les notes de musique »), *cakkhu* (« l'oeil »), *nāsikā* (« le nez ») prennent un sens tout à fait différent si l'on prend en compte une toute autre lecture des termes déterminés par les chiffres de la séquence : *sarā* et *vaṇṇā*. Le premier est bien la « note de musique », mais est également la « voyelle » ; tandis que le second désigne la « propriété, qualité » mais est ici le « phonème ». C'est ici la relation entre chacun des chiffres et le terme qu'ils qualifient qui est source de confusion, le voilement de ce dernier offrant une lecture chiffrée discordante. A noter que si le *Subodhālaṅkāra* s'appuie sur les ressources de l'*Abhidhānappadīpikā* (132) pour rendre compte de la grille de notes musicales,

*usabho dhevato ceva chajja-gandhāra-majjhimā,
pañcamo ca nisādo ti satte te gaditā sarā.*

« *usabha*, *dhevata*, ainsi que *chajja*, *gandhāra* et *majjhima*,
pañcama et *nisāda* » tels sont les sept notes ayant été formulées.

La VSS-ṭ étoffe son commentaire en associant ces notes aux sons produits par les animaux extraits de l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* (133–135) :

*chajjaṃ nadati mayūro, gavo nadanti usabhaṃ,
ajo roti ca gandhāraṃ, koṅcā nadanti majjhimaṃ
puppha-sādhāraṇe kāle, kokilo roti pañcamaṃ,
asso tu dhevataṃ roti, nisādaṃ roti kuñjaro ti.*

Le paon crie *chajja*, les vaches crient *usabha*,
Et la chèvre fait *gandhāra*, les oiseaux Koṅca crient *majjhima*,
A la saison caractérisée par les fleurs, le coucou indien fait *pañcama*,
Le cheval fait *dhevata*, l'éléphant fait *nisāda*.

8. « Arrangée » (*pakappitā*) : le passage indique un sens différent de celui qu'il a réellement. Le sens est caché par l'intervention d'un découpage singulier des séquences de phonèmes, combiné à l'utilisation d'homonymes. La strophe 165 est ainsi construite sur une suite de termes à double sens :

- *ratta-maṇḍalo*, à la fois ‘cercle [de gens] qui lui est attaché’ et ‘beau disque’ ;
- *sak’-anti-gahana-kkhatta-saṅgha-yutto*, qui renvoie respectivement au ‘groupe serré de *khattiya* auprès de lui’ ; un autre découpage *sa-kanti-gaha-nakkhatta-saṅgha-yutto* laissant apparaître le sens de ‘accompagné de sa cohorte de planète et d’étoiles’ ;
- *udito*, ‘élevé’ c'est-à-dire ‘renommé’, et ‘levé’ dans le sens de ‘dressé’;
- *sulakkhaṇo*, ‘pourvu de bonnes marques’, à la fois celle de l’ ‘homme éminent’ et celles qui sont ‘favorables’ ;
- *rājā*, à la fois ‘le roi’ et ‘la lune’.

Ainsi, si une première lecture laisse entrevoir la figure du roi et sa cohorte de sujets, un second niveau dévoile un sens plus poétique, le roi-lune entouré d’étoiles.

9. « Avec un nom à l’intérieur » (*nāmantarikā*) : la formulation déroute le lecteur du sens recherché, à savoir un nom propre qui est dissimulé dans la forme du discours. Dans le cas de la strophe 166 deux noms sont à l’œuvre : tout d’abord *Isipātana*, c’est-à-dire le parc aux gazelles, dont le nom est évident si l’on combine autrement les différents phonèmes de la stance. D’autre part, *sanātana* qui signifie communément « éternel, pour toujours ». L’auteur prend le soin de se référer également à un autre de ses sens, celui de *Viṣṇu*, parfaitement consigné dans une liste de soixante-six de ses noms contenue dans l’*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* (16). On notera que cet élément « éternel » trouve son modèle dans la stance du *Kāvyaḍarśa* qui porte sur le même procédé (*nāmāntarita*), utilisant le même schéma de phrase, la même idée éternel/non éternel (*sanātanaḥ*), et un nom propre contenant *-tana* comme dernière syllabe (l’arbre *rājātana*) (Gerow, 1971 : 212).

10. « Cachée » (*nibhūtā*) : est une énigme qui contient des termes ayant des caractéristiques similaires, présentés de manière analogique, mais ayant différents sens. Les deux lectures établissent un parallèle entre la course (*dhavanta*) d’un astre, et la course de la vie jusqu’à la mort, l’utilisation d’homonymes venant changer néanmoins la tournure générale : *udayā* (« lever, naissance ») et *atthaṃ* (« coucher, mort »).

11. « Avec des mots identiques » (*samānasaddā*), lorsque l’emploi de mots donne un autre sens par le découpage de ces mots, donnant un synonyme. Le sens est caché par des mots identiques. L’incompréhension résulte de la méconnaissance de ces mots. La strophe 168 met en lumière deux séries de termes dont l’usage n’est pas fréquent dans la littérature pāli : les noms de *Kālāra* et *Attha* pour désigner la ville de *Kapilavatthu* ; et les surnoms attribués à la

reine *Yasodharā*, *Kitti* « la Fameuse » et *mahī* « la Grande ». Leurs agencements sous forme de deux composés distincts participent à rendre la compréhension malaisée.

12. « Confuse » (*sammūlḥā*) : la formulation générale est juste mais suscite cependant le trouble si l'on ne disjoint pas les différentes propositions pour en analyser le sens et les liens causaux qui les unissent. La situation qu'illustre la strophe 169 met en relief cela. La lecture laisse dans un premier temps à penser les chevaux attachés alors qu'ils ont chacun la tête dirigée vers une direction différente. Il faut un second temps d'examen et se sortir de la linéarité de la séquence pour contextualiser l'ensemble. Les deux propositions sont ainsi à comprendre comme deux séries différentes qui impliquent des actions dans des temps différents. Les chevaux sont bien attachés au centre, mais seulement après avoir été remis dans une position adéquate rendant possible l'opération.

13. « Fuyante » (*parihārikī*) : elle est composée d'une série de termes dont l'interprétation est difficile si l'on ne tient pas compte de leur succession syntagmatique. Le sens global est ainsi à construire, l'utilisation de racines, de participes passés, et de noms communs rendant parfois l'opération délicate et l'agencement des termes complexes. L'exemple choisi par Buddharakkhita (v. 170) en atteste. Le composé *jīvana-jānanda-kara-bandhussa* (« du parent suscitant la joie de ceux nés de l'élément vital ») est ainsi au cœur de la stance, assemblage subordonné à *bhāsitaṃ* (« la parole »). Il associe cinq vocables distincts : l'agent principal de la proposition *bandhussa* (« du parent »), suivi du composé *ānanda-kara* formé d'*ānanda* (« la joie ») et de l'adjectif à valeur verbale *kara* (« suscitant ») qui expriment l'action et son objet ; la racine *jā* pour le participe passé *jātānaṃ* (« de ceux nés ») qui complète de manière secondaire l'objet de l'action ; enfin *jīvana* (« de l'élément vital ») compris comme un élément au datif. Ce dernier est défini comme « vie, moyen de subsistance, mode de vie » dans le PED et *A Dictionary of Pali II*, nous nous tournons cependant vers l'*Abhidhānappadīpikā* (445), où *jīvana* est pour « ce qui supporte/soutient la vie » (*pāṇa-dhāraṇe*), soit l'élément ou principe vital.

14. « Avec une chose cachée » (*ekacchannā*) : lorsque le 'contenant' est caché alors que le 'contenu' est en quelque sorte évident. L'énigme prend la forme d'une question dont la clé de la solution est partiellement donnée par description. Comme le souligne Edwin Gerow une partie de la réponse doit être donnée afin que le paradoxe puisse être levé (Gerow, 1971 : 211). Ici, cette partie est relative à l'élément qui « ne donne pas de fruit », aiguillant le lecteur sur la piste de l'arbre. L'ensemble des éléments relatifs à l'arbre *assakaṇṇa* sont bien formulés de manière indirecte : le cheval (*assa*) qui a quatre pattes ; et les descriptions qui concernent l'oreille (*kaṇṇa*), leurs additions permettant de saisir la dernière formulation qui se

réfère à un élément (l'arbre) 'qui est sans fruit'. A noter que la définition la plus usuelle de *assakaṇṇa* concerne le nom d'une montagne qui entoure le Mont Meru, présente en de nombreuses parties du canon et de la littérature pāli. A nouveau, Saṅgharakkhita s'est tourné vers le dictionnaire de synonymes, l'*Abhidhānappadīpikā* (v. 562c), pour rechercher ce sens rare qui a trait à une variété d'arbre.

15. « Avec les deux qui sont cachés » (*ubhayacchannā*) : le 'contenant' et le 'contenu' sont cachés, pour reprendre les termes de Sternbach (1975 : 49). L'énigme fait appel à un outil linguistique qui permet de jouer alternativement avec les dimensions signifiante et signifiée d'un même vocable. Les monosyllabes (*ekakkhara*) se prêtent parfaitement à ce genre de pirouettes linguistiques. Le monosyllabe *ka* est ainsi le ressort de l'énigme des vers 172 : il favorise la construction d'un énoncé interrogatif, *ka* étant alors le pronom interrogatif 'quoi' ; et amène lui-même la réponse à cette question puisqu'il signifie également 'eau'. Nous avons déjà rencontré ce type de procédé mettant en jeu les monosyllabes dans les devinettes du type *pañha-samottara* (VSS 133 et 134).

16. « Combinée » (*saṅkiṇṇā*) : c'est un mélange des devinettes citées précédemment, le sens étant caché par différents artifices techniques. Le commentaire l'exprime parfaitement, il combine dans son exemple trois procédés différents : celui qui régit l'utilisation des *sandhi* (« conjointe » *samagatā*), qui porte sur le découpage de *siddhantādisu* et *siddhan tādisu* ; l'emploi d'un terme dans un sens non usuel (« trompeuse », *vañcitā*), ici *asaṅkhata-padam* qui revêt les sens de « lieu inconditionné (le Nibbāna) » et de « terme d'inconditionné » ; et (« le nom qui est à l'intérieur », *nāmantaritā*) puisqu'un nom propre est à déceler parmi les divers agencements de l'énoncé, ici le terme *samaya* (« temps, condition ») étant ici à découvrir par une seconde lecture.

La construction de ces diverses *paheli* requiert une connaissance approfondie de la langue pāli, leur diffusion étant de fait limitée à un public averti et ne correspondant en rien à un genre populaire. Saṅgharakkhita et Ratanapañña usent d'une large panoplie d'outils linguistiques et grammaticaux à leur disposition exigeant des ressources textuelles certaines : homonymes, synonymes, monosyllabes, étymologie, règle des *sandhi*, etc. Parmi ces instruments de la connaissance, soulignons que l'*Abhidhānappadīpikā* et son commentaire occupent une place de choix, participant à la construction d'œuvres savantes tels que le *Subodhālaṅkāra* et ses commentaires ou encore certaines portions du VSS.

3. 2. 4. Les *yamaka*

3. 2. 4. 1. *Éléments de contexte*

La dix-huitième section du VSS porte sur une des plus anciennes figures reconnues et décrites dans les *śāstra* indiens, le *yamaka*. Procédé très répandu dans la poésie sanskrite dès l'époque la plus ancienne, le *yamaka* a particulièrement occupé les théoriciens indiens qui ont tenté de le définir, de le distinguer des autres formes du discours, et de le systématiser de multiples manières. Figure déterminée par des critères linguistiques, le *yamaka* se définit comme la récurrence d'éléments phoniques identiques et métriquement équivalents. Ces groupes répétés de phonèmes n'ont pas les mêmes significations, ce qui exclut la répétition d'un même mot ou signifié. Il est en cela une figure ou un ornement du mot (*śabdālaṃkāra*), une « figure du signifiant » (Porcher, 1978 : 233). La morphologie du sanskrit, tout comme celle du pāli, est particulièrement adaptée à la construction de ces refrains du fait de sa plasticité : multiplicité des désinences, élisions diverses et applications des règles qui régissent les *sandhi*, homophones, etc.

Toutes les conceptualisations du *yamaka* considèrent avant toute chose leurs aspects formels : la longueur des unités phoniques répétées, et leurs places dans le vers (*pāda*) qui offrent ainsi de multiples possibilités dans l'entreprise de composition. Les théoriciens indiens incluent également dans leurs définitions la répétition de *pāda* entiers, voire de stances entières, ou encore la concaténation de *pāda* où le dernier mot d'un *pāda* est le premier du *pāda* suivant (Söhnen, 1995 : 496). Les vues de Daṇḍin sur le sujet, dans son *Kāvyaadarśa*, nous intéressent ici particulièrement. En effet, elles influencent directement le *Subodhālaṅkāra* dont Ratanapañña s'approprie les stances. Seuls les éléments qui nous permettent de saisir le cadre conceptuel des strophes empruntées au *Subodhālaṅkāra* nous occupent ici, limitant clairement un champ d'études qui a fait l'objet de plusieurs approfondissements par ailleurs (Gerow, 1971 : 223–238 ; Porcher, 1978 : 229–245 ; Söhnen, 1995).

3. 2. 4. 2. *Les yamaka dans le Subodhālaṅkāra*

Tout comme les *paheḷi*, les *yamaka* sont exposés dans la deuxième section du *Subodhālaṅkāra* qui traite des imperfections poétiques (*dosa*), essentiellement lorsqu'est énoncée dans la stance une répétition du mot ou tautologie (*ekattha*) :

*saddato atthato vuttaṃ yattha bhiyyo pi vuccati,
taṃ ekatthaṃ yathā 'bhāti vārido vārido ayam.* (Sbdh 40)

Là où une chose énoncée est formulée plusieurs fois par le mot ou par le son,
Il y a tautologie, comme l'illustre *ayam vārido vārido*²⁰⁸.

L'auteur prend en considération plusieurs paramètres formels dans l'élaboration de ces *yamaka* :

- leurs récurrences au sein des vers : ils peuvent apparaître dans un seul, dans deux, dans trois, ou bien dans les quatre *pāda* ;
- leur localisation à l'intérieur du vers : ils sont positionnés au début (*ādi-*), milieu (*majjha-*), fin (*anta-*), ou encore de manière combinée (début et milieu, etc./*ādi-majjha-*, etc.) ;
- Saṅgharakkhita distingue en outre les *yamaka* continus (*avyapeta*), discontinus (*vyapeta*), et continus-discontinus (*avyapeta-vyapeta*). Dans le premiers cas les séquences phoniques se suivent, sont contiguës ; et inversement pour le second cas de figure. La troisième possibilité implique une séquence continue qui est répétée ailleurs dans la strophe ;
- le fait qu'ils soient difficiles à réaliser (*dukkara*).
- Ratanapañña y ajoute la notion d'*eka-rūpa* (uniforme) pour souligner la répétition d'une unique séquence phonique à divers endroits de la stance.

Tout comme les autres figures poétiques présentées précédemment on peut s'interroger sur les raisons qui font du *Subodhālaṅkāra* la seule œuvre en pāli à les présenter de manière systématique, ce traité n'étant pas parvenu à encourager un registre poétique indépendant.

3. 2. 4. 3. Les *yamaka* dans la littérature pāli

Exception faite du *Jinālaṅkāra* sur lequel nous reviendrons, les *yamaka* sont toutefois bien présents dans la littérature pāli bien qu'ils ne fassent clairement pas l'objet d'une attention ou investigation particulière. De nombreuses compositions incluent ces figures dans le cours de leurs développements. Citons par exemple les *Namakkāra*, poèmes dévotionnels en pāli populaires en Birmanie (Bode, 1909 : 95 ; Ānandajoti Bhikkhu, 2013 : 1),

²⁰⁹*sugataṃ sugataṃ seṭṭhaṃ, kusalaṃ 'kusalaṃ jaham,*

²⁰⁸ *vārido* signifie respectivement « celui qui offre de l'eau (*vāri-do*) » et « le nuage (*vārido*) » (Cf. Sbdh-aṭ 40).

²⁰⁹ « *The one who is fortunate and fortunately excellent, who has given up wholesome and unwholesome deeds, Who found the deathless peace of the Deathless, who found the Matchless (Nibbāna), and gives the Matchless (to others),*

Who found the Refuge, and is the refuge for the world, the one without passions, who makes the passions fade,

*amataṃ amataṃ sataṃ, asamaṃ asamaṃ dadaṃ,
saraṇaṃ saraṇaṃ lokaṃ, araṇaṃ araṇaṃ karaṃ,
abhayaṃ abhayaṃ thānaṃ nāyakaṃ nāyakaṃ name.*

ou encore la *Sīmavisodhanī* composée également sur le sol birman à la fin du XVI^e siècle (Kieffer-Pülz, 2015 : 439),

*varadaṃ varadaṃ aggaṃ, diccaṃ diccaṃ va vanaṃ,
bodhakaṃ bodhakaṃ pāṇaṃ, deva' devaṃ namāṃ' ahaṃ. (Sīm 1)*

*santaṃ santaṃ sadā vaṭṭaṃ, paṃjaṃ 'bhava suttaṃ,
nibbudaṃ nibbudaṃ tāraṃ, dhamma-varaṃ namāṃ' ahaṃ.*

*suttaṃ suttaṃ bhavane yaṃ, nātanaṃ nātana' rahaṃ,
narā' narā' sadā kaṃsu, saṅgha-varaṃ namāṃ' ahaṃ.*

Comme le suggère Aleix Ruiz-Falqués (2015c) le cadre d'expression privilégié de cette figure est dès lors à situer dans les stances d'introduction des textes dans lesquelles l'auteur se place sous l'égide protectrice du Buddha, du Dhamma, et du Saṅgha. Les œuvres auxquelles le VSS emprunte des vers confirment cette remarque (*Saddanīti*, *Mahārahanīti*, ou encore *Jinacarita*), elles inaugurent toutes leurs textes respectifs.

On peut se demander pourquoi les auteurs s'autorisent à élaborer de telles acrobaties linguistiques si celles-ci bénéficient d'un statut alors peu reluisant parmi les compositeurs. Les formalisations du *Subodhālaṅkāra* nous éclairent ici. Nous l'avons déjà dit, les figures telles que les *yamaka*, fondées sur des répétitions ou tautologies (*ekattha*) comportent des « imperfections » (*dosa*). Cependant, une unique raison peut les rendre acceptables, et semble-t-il estimable. Elle est exprimée dans la stance 86,

*bhaya-kodha-pasaṃsādi viseso tādiso yadi,
vattaṃ kāmīyate doso na tatth' ekatthā-kato. (Subodh 86)*

Si l'on souhaite exprimer une émotion

Telle que peur, colère, louange, etc.

Alors il n'y a pas d'imperfection due à la répétition.

L'inclusion des *yamaka* est ainsi conditionnée à l'expression d'une intention de la part du compositeur. La structure du *yamaka* permet d'exalter ainsi l'hommage aux trois joyaux qui ouvre les textes, de donner vie à ces stances. Marie-Claude Porcher explique parfaitement d'un point de vue structurel la manière dont les *yamaka* parviennent à dégager une signification latente (Porcher, 1978 : 237). En effet, sa définition comme figure du son lui a

The one without fear, who leads to that fearless place: I will revere (Lord Buddha), the Leader. » (trad. Ānandajoti Bhikkhu, 2013 : 2).

valu d'être dévalorisée de la part des *alaṃkārika*, établissant le postulat que ce procédé langagier n'amenait aucune plus-value de sens, sorte de coquille creuse en définitive. Cependant, bien que ces jeux verbaux portent sur le signifiant, la figure du *yamaka* entraîne toujours une modification du sens et donc du signifié. L'armature même de la strophe permet ainsi de créer toute une gamme d'effets de sens, favorisant des oppositions, des parallélismes, et des assimilations subtiles qui traduisent une intention de la part de l'auteur. Ainsi, loin d'être uniquement une prouesse technique, le choix des positions métriques des différents *yamaka* obéit à une logique savante et poétique, dont la traduction n'est pas en mesure de restituer les aspects. Nous en donnerons quelques exemples ci-dessous.

3. 2. 4. 4. *Les yamaka dans le VSS*

Sur les vingt exemples qui composent cette section du VSS, le *Subodhālaṅkāra* et ses deux rejetons occupent une place de choix : quatorze en sont extraits (onze des commentaires, trois du *Subodhālaṅkāra*) soit l'ensemble des *yamaka* proposés par ces trois œuvres. Mais les autres illustrations ne sont pas en reste. Si deux d'entre elles ne sont en l'état pas identifiées, les autres proviennent de textes majeurs tels que la *Saddanīti*, la *Mahārahanīti*, ou encore le *Jinacarita*. Le VSS nous indique la probable présence de ce dernier dans la région, fait à mettre en regard avec ce qu'écrivait Charles Duroiselle dans la préface de son édition du *Jinacarita* (Duroiselle, 1906 : i) : soulignant la place importante occupée par ce texte à Ceylan, il précisait « *and this renders more singular the fact that the Jinacarita is unknown both in Siam and in Burma* ».

Ce genre poétique célèbre essentiellement le Buddha et ses innombrables qualités, le soleil, etc., la nécessité de lui rendre hommage, les vertus de la pratique, etc. En bref, l'auteur façonne de manière créative une représentation idéale de sa tradition d'appartenance. Ces aspects dévotionnels et esthétiques ne s'opposent toutefois pas aux aspects doctrinaux ou philosophiques. Les deux participent chacune à leurs mesures à l'édification d'un « sens du religieux » (Shulman, 2013 : 407).

Le travail du poète, ici Buddhārakkhita dans le *Subodhālaṅkāra*, est minutieux, riche et complexe. Il manie toutes les ressources disponibles de la langue pour dégager des sens inattendus et particulièrement difficiles à saisir : monosyllabes, homonymes, synonymes, élisions multiples (*sandhi*), racines (*dhātu*), etc., font de ces arrangements des pièces savantes dont l'aspect ludique est à la mesure des ressources linguistiques convoquées. Les vers font

usage de nombreuses métaphores et expressions qui favorisent ainsi la création de plusieurs niveaux de sens.

Les divers *yamaka* exposés dans le VSS reprennent ceux exposés dans le *Subodhālaṅkāra* et ses deux commentaires connus, auxquels Ratanapañña intègre d'autres exemples. Ces derniers ont certainement été choisis ou élaborés pour une raison simple : leurs configurations internes ne trouvent pas d'équivalent dans les textes susmentionnés. Ils étoffent ainsi, voire complètent, le champ des figures possibles. Voici résumé l'ensemble des combinaisons qui témoignent de la variété des compositions :

– Les *yamaka* uniques :

- continu au début du premier vers (*paṭhama-pādādi-yamakam abyapetaṃ*), 176, emprunté ;
- continu au milieu du premier vers (*paṭhama-pāda-majjha-yamakam abyapetaṃ*), 177 ;
- continu à la fin du premier vers (*paṭhama-pādanta-yamakam abyapetaṃ*), 178 ;
- continu au début du deuxième vers (*dutiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ*), 179 ;
- continu au début du troisième vers (*tatiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ*), 180 ;
- continu au début du quatrième vers (*catuttha-pādādi-yamakam abyapetaṃ*), 181.

– les *yamaka* sur l'ensemble des vers :

- continus au début des quatre vers, uniformes et difficiles à faire (*pāda-catukkādi-yamakam abyapetaṃ eka-rūpaṃ dukkaraṃ*), 187 ;
- continus au début des quatre vers (*pāda-catukkādi-yamakam abyapetaṃ*), 184 ;
- continus au milieu des quatre vers, uniformes et difficiles à faire (*pāda-catukka-majjha-yamakam abyapetaṃ eka-rūpaṃ dukkaraṃ*), 188 ;
- continus à la fin des quatre vers, uniformes et difficiles à faire (*pāda-catukkanta-yamakam abyapetaṃ eka-rūpaṃ dukkaraṃ*), 189 ;
- continus au début des quatre vers, uniformes et difficiles à faire (*pāda-catukkādi-yamakam abyapetaṃ eka-rūpaṃ dukkaraṃ*), 190.
- discontinus au début des quatre vers, uniformes et difficiles à faire (*pāda-catukkādi-yamakam eka-rūpa-byapetaṃ dukkaraṃ*), 191 ;
- discontinus au milieu des quatre vers, uniformes et difficiles à faire (*pāda-catukka-majjha-yamakam eka-rūpa-byapetaṃ dukkaraṃ*), 192 ;
- discontinus sur la fin des quatre vers, uniformes et difficiles à faire + (*pāda-catukkanta-yamakam eka-rūpa-byapetaṃ dukkaraṃ*), 193.

– les *yamaka* sur plusieurs vers :

– continus au début des premier et deuxième vers (*paṭhama-dutiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ*), 182 ;

– continus sur les débuts des premier, deuxième, troisième vers (*paṭhama-dutiya-tatiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ*), 183 ;

– continus au début des premier et deuxième vers (*paṭhama-dutiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ*), 185 ;

– continus au début des premier, deuxième, troisième, quatrième vers, difficiles à faire (*paṭhama-catuttha-dutiya-tatiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ dukkaraṃ*), 186.

– les *yamaka* sur plusieurs vers concaténés :

Ils sont difficiles à faire, continus au début du deuxième vers et à la fin du premier vers, ainsi qu'à la fin du deuxième vers et au début du troisième vers, ainsi que continus à la fin du troisième vers et au début du quatrième vers (*paṭhama-pādanta-dutiya-pādādi-yamakam abyapetaṃ tathā dutiyo-pādanta-tatiya-pādādi tathā tatiya-pādanta-catuttha-pādādi-yamakam abyapetaṃ dukkaraṃ*), 194.

– *yamaka* sur tout l'ensemble des vers, continus et discontinus :

yamaka total (*sabbato yamakaṃ*), 195.

Nous l'avons évoqué précédemment, ces figures de styles ont, de par leurs organisations internes, le pouvoir d'évoquer un sens et une dynamique singulière. Prenons trois exemples :

– les *yamaka* de la strophe 180 servent l'expressivité de l'énoncé, et donnent ainsi une force à l'image suscitée. Nous la rappelons,

*bhūmito uṭṭhito yāva brahma-lokā vidhāvati,
acci accimato loke dayhamānamhi tejasā.*

Lorsque le monde est consumé par le feu,
La flamme de l'incendie déferle depuis la terre,
Et monte jusqu'au monde de Brahmā.

L'auteur appuie ici « la flamme de l'incendie », principal agent du récit dont la puissance poétique le détache des autres éléments relégués alors au second plan.

– la strophe 186 met en exergue la portée laudative de telles élaborations :

*samalaṃ sam alaṅkattum suciraṃsuci rañjaye,
suciraṃ suciraṅgan taṃ sam alaṃ samalaṃbhi yo.*

Lui qui est pur par son halo splendide,
Qui a atteint parfaitement le Nibbāna,
On doit le satisfaire pour longtemps, lui dont le corps est pur,
Pour s’embellir soi-même puisqu’on est impur.

La récurrence des *yamaka* « en écho », les débuts des vers a et d/débuts des vers b et c, servent parfaitement la célébration du Buddha. Le parallélisme des *yamaka* équilibre cet échafaudage linguistique. Il maintient une tension constante entre les divers éléments, l’auteur parvenant à suggérer ainsi un rapport d’identité et de continuité entre eux : le Buddha, le soleil, la pureté, le contentement.

– ou encore la strophe 191 dont les *yamaka* soulignent la mise en opposition des éléments de l’énoncé :

*na bhāsurā te pī surā vibhūsitā
tathā ’surā bhūri surā parājitā,
sabhāsu rājā pī tathā su-rājito
yathā surājanti surā vinissaṭā.*

Ces dieux pourtant parés,
Ne resplendissent pas autant que ceux qui se sont affranchis de l’alcool,
Tout comme de nombreux Asuras défaits à cause de l’alcool,
Tout comme dans les assemblées, un roi même bien apprêté ne brille pas.

Bien que les *yamaka* résultent d’un découpage qui dépasse la frontière du mot, la séquence phonique *surā* permet d’établir un balancement dans chacune des quatre propositions entre deux idées qui s’opposent : s’affranchir de la boisson/resplendir ; être beau/ne pas resplendir ; les dieux défaits/ne pas être plaisant ; le roi apprêté/ne pas rayonner.

Enfin, dernier élément, nous nous interrogeons sur l’absence d’une œuvre majeure dans le VSS lorsque l’on évoque les arrangements et ornements de la langue pāli, le *Jinālaṅkāra*. Il excelle dans le traitement des *yamaka* : de nombreuses stances sont formées sur la base des multiples variations que cette figure offre et qui renvoient à des formalisations théoriques non explicitées. Sa grande valeur rhétorique en fait une pièce hautement estimée des lettrés pāli, comme le résume James Gray dans son introduction à l’édition de ce texte : « *what the Milindapañha is to prose, that the Jinālaṅkāra is in the domain of Pali poetry* » (Jināl 10). Le *Jinālaṅkāra* était connu à Sukhothai dès le XIV^e siècle, figurant dans la liste introductive de la *Traibhūmikathā*, consulté et mentionné explicitement dans la VSS-ṭ. D’autre part l’auteur de

la *Jinakālamālī*, Ratanapañña, s’y réfère lorsqu’il évoque les trois Theras que sont Buddhaghosa, Buddhadatta et Buddharakkhita :

²¹⁰Ensuite, les deux grands theras Buddhadattacariya et Buddhaghosacariya furent célèbres dans le Jambudīpa. Buddhadattacariya, après être allé dans l’île de Laṅka et y avoir acquis trois ouvrages, le *Jinālaṅkāra*, le *Dantadhātu* et le *Bodhivaṃsa* [...]. (Trad. Cœdès, 1925: 10)

Nous avons souligné en introduction notre impossibilité à établir une identité entre l’auteur de la *Jinakālamālī* et celui du VSS, porteurs tous les deux du même patronyme (Ratanapañña). Ce questionnement est persistant : s’ils ne faisaient qu’un, Ratanapañña avait ainsi connaissance du *Jinālaṅkāra*. Il serait ainsi curieux qu’il n’ait pas consulté cette œuvre s’il l’avait à portée de main, et illustrer son propos sur les *yamaka* par les divers exemples qui y sont présentés.

3. 2. 4. 5. Les *yamaka* dans le domaine pratique

Comme pour les *huachai*, rien n’est dit de l’éventuelle articulation des *yamaka* avec une dimension plus pratique, voire ésotérique. Elle existe pourtant bien, mais des investigations sont nécessaires afin d’en tirer des conclusions plus larges. Nous ne ferons qu’évoquer ici une utilisation possible de ces figures linguistiques. Un manuscrit en caractères *tham* du tout début du xx^e siècle, intitulé *Samut phap Traiphum* (สมุดภาพไตรภูมิ) (FAD, 2004 : 8–100), est le témoin d’un emploi possible de ces *yamaka*. Les planches 68 et 69 consignées dans cet ouvrage (reproduites ci-dessous) exposent différents motifs au sein desquels sont insérées des syllabes. Leur sens est ainsi dispersé, seules des notes du copiste apposées à côté de ces esquisses nous indiquent le texte auquel renvoient ces syllabes. Leur utilisation nous reste inconnue, toutefois elles sortent bien du cadre de la stricte poésie pour prendre des tournures plus ésotériques. Disons le de suite, le *Jinālaṅkāra* est ici la source empruntée, certains de ses *yamaka* se prêtant particulièrement aux allitérations et redondances de sonorités.

Sur la planche 68 ci-dessous, trois des six figures représentées s’y réfèrent. Les deux premiers motifs correspondent à des *gomūtrikā* bien connus de la poésie indienne, dont le principe est de positionner les syllabes d’un ou plusieurs vers sur des lignes séparées. Ces syllabes doivent être lues régulièrement en ‘zig-zag’, c’est-à-dire les liant successivement d’une ligne

²¹⁰ Jinak 71, 4–8. *tato aparabhāge Buddhadattācariyo ca Buddhaghosācariyo cā ti ubho mahātherā Jambudīpe pākaṭā ahesuṃ. tesu Buddhadattācariyo Laṅkāḍīpaṃ gantvā Jinālaṅkāraṃ, Dantadhātuvāṃsaṃ, Bodhivaṃsañ ca tayo ganthe bandhitvā punāgami.*

à l'autre (Gerow 1971 : 181). Elles se réfèrent aux deux palindromes (*paṭiloma-yamaka*) présents dans les strophes 99 et 100 du *Jinālaṅkāra*. La première figure place alternativement sur ses deux lignes *lo kā yā ta vi se saṃ na vi se saṃ na*, qui sont des composants des deux premiers vers de la strophe 99,

²¹¹ *lokāyātatayā kālo viśesaṃ na na saṃsevi,
viśesaṃ na na saṃsevi lokā yātatayā kālo.*

La grille intermédiaire agence les syllabes *rā ja rā ja ya so pe ta vi se sa ra ci ttaṃ ma yā*, qui composent la strophe 100. Ces mêmes éléments forment les *pāda* a et b qui peuvent également être lus dans les *pāda* suivant de manière inversée, de la fin de b vers a,

²¹² *rājarājayasopetaviśesaṃ racitaṃ mayā,
yāmataṃ cirasaṃsevitapeso yajarājarā.*

Et enfin des syllabes sont chacune apposées sur les différentes feuilles du lotus central, figure connue sous le nom de *padma* (*pāli paduma* « lotus ») (Gerow, 1971 : 184) : *sa* (au centre) *kā ma dā tā vi na yā na ta gū* (à partir du haut, sens des aiguilles d'une montre). Ces syllabes sont les éléments de la strophe 97, stance dont le *yamaka* est « total dans les différents *pāda* » (*pāda-byāsa-mahā-yamaka-gāthā*),

²¹³ *sakāmadātā vinayāmanantaḡū,
sakāmadātā vinayāmanantaḡū;
sakāmadātā vinayāmanantaḡū,
sakāmadātā vinayāmanantaḡū.*

Bien qu'il manque deux syllabes à la formule disposée sur le lotus (*ma* et *n*), le copiste se réfère parfaitement à la strophe telle qu'elle figure dans le *Jinālaṅkāra*.

²¹¹ Jināl trad. 99. « *The time of thy coming into the world was specially distinguished; the time of thy going out from the world was specially distinguished as well.* »

²¹² Jināl trad. 100. « *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.* »

²¹³ Jināl trad. 97. « *The renouncer of his life together with desires, attained to the end of his intention by means of restraint; the giver of his life together with desires, attained Nirvāṇa by various means; he, not allowing himself Kilesas with Kāma attained, by diverse means, to perfect knowledge; he, who attained to perfect knowledge gave mankind their desires.* »

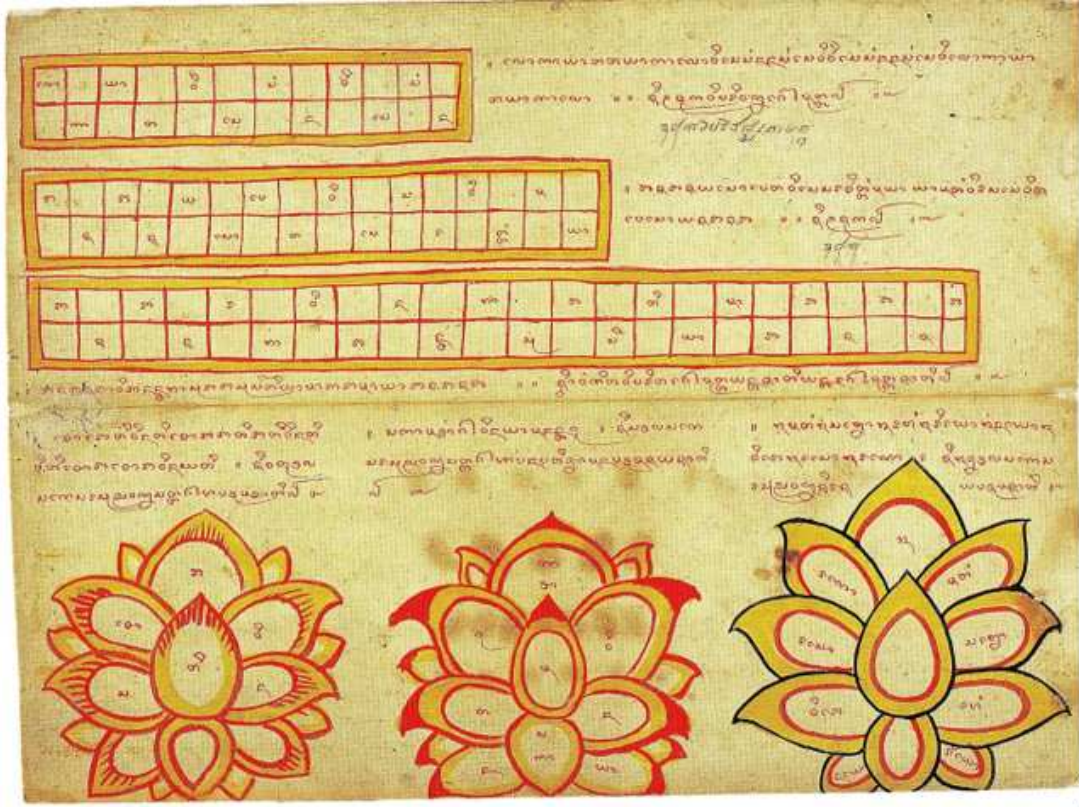


Planche 68 (FAD, 2004 : 78)

La planche suivante (pl. 69) représente quatre *paduma* dont deux sont liés au même texte. La première (en haut à gauche) place *ra* en son centre, et sur chacune de ses feuilles *ve ro bhi ro re ri va mā bhe gā no sū ddhi ta de si ji* (à partir du haut, sens des aiguilles d’une montre). Le copiste renvoie à *ra ve ro ra bbha ra ve ra ve ra ve ra ve re ri va bhe ra ve ra ve ra ve ra ve su di ta gā ra ve ra ve ra ve ra bhā*, ensemble imparfaits de syllabes qui articulent la strophe 98 du *Jinālaṅkāra*, « strophe dont le *yamaka* est continu au début et à la fin » (*abyāpetādy-anta-yamaka-gāthā*),

²¹⁴*raveraverorabhimārabherave,*
raveraveriva bherave rave;
rave rave sūditagārave rave,
raveravedesi jinorave rave.

Enfin, le second motif (en bas à droite) expose les syllabes *sā* (au centre) *su rā ri ra sa ri sa rā se re* (à partir du haut, sens des aiguilles d’une montre), qui constituent la strophe 106,

²¹⁴ Jināl trad. 98. « *The Jina, without enmity at the harsh speech in the struggle with Māra, caused the terror-stricken criers (suffering in hell, &c.), like one trembling (as the sun) in regard to an enemy (Rāhu), by means of utterances well spoken and supplications reverential, to know utterances free from enmity.* »

« strophe dont le *yamaka* contient une syllabe supplémentaire à chaque fois » (*akkhar'-uttarika-yamaka-gāthā*),

²¹⁵ *sāre surāsure sārī rasasārasarissaro,*
rasasārarase sārī surāsurasarassire.

Le copiste nous renvoie à cette strophe, non sans quelques erreurs : *sāre surāsure sārī rasāsārirasa, risaresa sārārase sārī surāsurasarisare.*

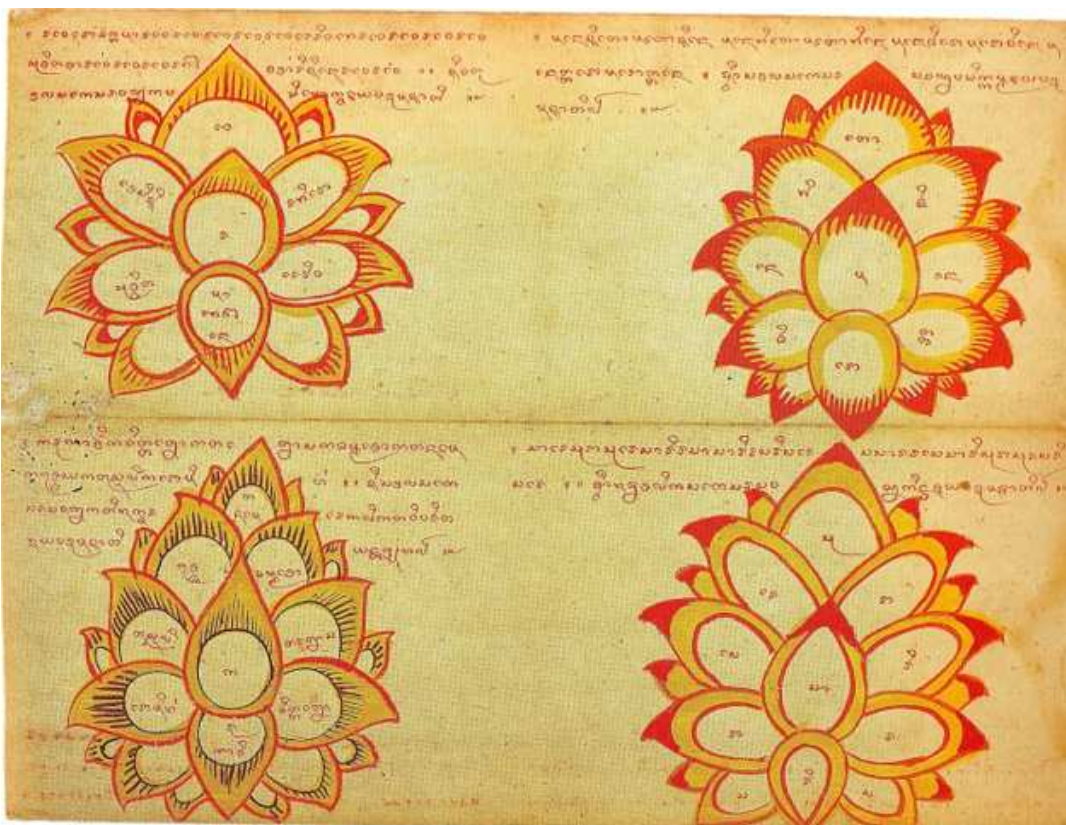


Planche 69 (FAD, 2004 : 79)

3. 3. Conclusion

Au final, Ratanapañña montre à travers ces multiples aspects du discours, sa vaste connaissance en la matière et la complexité de ces domaines d'érudition. Ces différents registres, énigmatiques et poétiques, ont peu fait l'objet d'attention dans le domaine des études pāli. Ils témoignent pourtant de la créativité et du savoir de leurs auteurs, et montre que tous ces courants de savoir se conjuguent et se réfèrent les uns aux autres.

²¹⁵ Jināl trad. 106. « *The Lord of the Lake of the Essence of Sweet Juices, who is the remembrancer of wordlings and celestials in religious essentials, is the filler of the lake-like heads of worldlings and celestials with the best of the essences among the essences of Sweet Juices.* »

L'impact évident de ou des traditions sanskrites dans ces domaines respectifs apporte un appareil conceptuel dans lequel les auteurs pāli trouvent de quoi exprimer et organiser la langue. Des œuvres telles que le *Subodhālankāra* expriment parfaitement cela, ouvrant des perspectives d'études qui n'étaient pas formalisées jusque là, par exemple l'articulation signifiant-signifié du langage, sur laquelle portent les diverse figures exposées dans le VSS. Nous l'avons déjà souligné, une investigation approfondie de cette œuvre essentielle serait particulièrement fructueuse en terme de connaissance linguistique, ne serait-ce que par l'impact qu'elle a eu dans tout le monde du sud-est asiatique.

Bien que l'on soit porté à penser que Ratanapañña opère ici comme un compilateur plutôt que comme un compositeur, il reste néanmoins capable de brasser cette matière linguistique, de la trier et de l'organiser. Cela témoigne en tout état de cause de la somme de documents à disposition, et de la bonne connaissance que Ratanapañña en avait. Probablement son environnement suivait-il son mouvement, une telle exploration linguistique étant difficilement concevable de manière isolée. Ratanapañña pensait certainement s'interroger sur le langage vivant à l'instar des théoriciens indiens. Le choix des figures auxquelles il se consacre reste encore énigmatique, toutefois, dans l'optique générale de son œuvre, cette déclinaison de procédés constitue bien un moyen privilégié d'investigation du langage et de ses potentialités.

4. Les points de linguistique et de lexicographie

Des points fondamentaux de grammaire sont abordés dans un ensemble de dix-neuf strophes. Notre auteur procède de manière singulière puisque ces stances recouvrent des thématiques différentes exprimées à travers de courts enseignements ou exemples. La *Saddanīti* figure ici en bonne place, autant dans le VSS que dans son commentaire, signe de l'influence évidente de la grammaire d'Aggavaṃsa. Nous traitons ces divers points de manière successive : 1. le syllabaire pāli (v. 244), 2. des points de phonologie (v. 245 et 246), 3. les combinaisons de lettres et de mots caractérisés par les styles de composition (v. 247 à 251) et les jonctions euphoniques (*sandhi*) (v. 252 à 255), 4. les racines verbales (*dhātu*) (v. 255), 5. et les désinences nominales (*vibhatti*) (v. 256 et 257). Nous clôturons cette section par quelques développements ayant trait à un domaine de la langue peu exploré par la recherche occidentale, les monosyllabes (*ekakkhara*), pour lesquelles Ratanapañña dédie un volume conséquent de vers (v. 198 à 243).

4. 1. Les éléments de linguistique

4. 1. 1. Le syllabaire pāli

L'intérêt pour les phonèmes de la langue pāli est présent dans l'œuvre de Ratanapañña de manière dissimulée. Il faut le débusquer dans la strophe 244, pour laquelle la VSS-ṭ s'avère indispensable. Cette stance est une version en pāli de vers empruntés au *Kāvyaadarśa* de Daṇḍin (Kāv 3. 123), qui illustrent un type spécifique de *prahelikā* (le type *saṃkīrṇā*). Notons que Ratanapañña n'indique en rien la provenance de ces vers. Il est néanmoins remarquable de voir ici un extrait de ce texte sanskrit en pāli alors qu'aucune source n'en indique jusque là l'existence. De deux choses l'une : soit Ratanapañña a effectué lui-même le passage du sanskrit au pāli, ce qui supposerait alors une connaissance de la langue et la présence du *Kāvyaadarśa* dans la région ; soit il s'agit d'un emprunt à une version pāli du *Kāvyaadarśa* qui circulait alors dans cette aire géographique. Nous rappelons la version 244b du VSS précédée du texte sanskrit,

*sahayā sagajā senā sabhaṭṭeyamaṃ na cej jītā,
amātriko 'yamaṃ mūḍhaḥ syād akṣarajñas ca naḥ sutaha.* (Kāv 3. 123)

*sa-ha-yā sa-ga-jā senā sa-bha-ṭṭā 'yamaṃ na ce jītā,
amāṭiko muḍho assa akkhara-ññūpi me suto.* (VSS 244)

ha est avec *ya*, *ga* est avec *ja*, *i* est avec *na*, *bha* est avec *ṭa*,
Si elles ne sont pas maîtrisées,
Mon élève [qui ne connaît pas] l'alphabet,
Bien que connaisseur des lettres il doit être un idiot!

Cette formulation énigmatique renferme la substance même qui anime la langue pāli, à savoir l'organisation de ses lettres en syllabaire selon les modalités édictées par la grammaire princeps qu'est le *Kaccāyana-ppakaraṇa*. Remarquons que la version pāli de cette stance garde une des acceptions du terme *māṭṭrikā*²¹⁶ en sanskrit qui désigne l'alphabet. *māṭṭikā* est bien présent dans le lexique pāli comme l'explique parfaitement Rupert Gethin dans un article dédié à cette notion (Gethin, 1992a), mais ne recouvre pas cette dénomination précise. La VSS-ṭ semble relier ce syllabaire avec la succession des quarante-et-une lettres de l'alphabet, telles qu'énoncées dans le deuxième *sutta* de la grammaire de *Kaccāyana*, « il y a quarante-et-une lettres qui débutent par *a* » (Kacc 2. *akkharā p' ādayo ekacattālīsaṃ*). Il écarte de fait toute filiation avec son concurrent, la grammaire de *Moggallāna*, qui en contient quarante-trois²¹⁷. Voici la séquence de lettres de ce syllabaire (*māṭṭikā*) exposée par la VSS-ṭ,

namo buddhāya siddhaṃ “*a ā i ī u ū e o ka kha ga gha ṇa ca cha ja jha ña ṭa ṭha ḍa
ḍha ṇa ta tha da dha na pa pha ba bha ma ya ra la va sa ha ḷa aṃ*” *iti*.

Hommage au Buddha qui a accompli « *a ā i ī u ū e o ka kha ga gha ṇa ca cha ja jha ña
ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa, ta tha da dha na pa pha ba bha ma ya ra la va sa ha ḷa ha aṃ* ».

Il est peu surprenant de voir les éléments constitutifs de la langue évoqués par Ratanapañña, même sous une forme autant altérée. Ces syllabes ou *akkhara* sont la matière même qu'il manipule tout le long de son œuvre. Voyons tout d'abord les sections du *Kaccāyana-ppakaraṇa* utiles pour décadénasser le sens retenu dans la formulation *sa-ha-yā sa-ga-jā senā sa-bha-ṭa* (« *ha* est avec *ya*, *ga* est avec *ja*, *i* est avec *na*, *bha* est avec *ṭa* ») du VSS 244. Nous dirons par la suite un mot sur la valeur apotropaique de notre syllabaire. Cette grammaire distingue ainsi,

– huit voyelles exprimées dans « ici, il y a huit voyelles qui finissent par *o* » (Kacc 3. *tatth' o-d-antā sarā aṭṭha*), c'est-à-dire : *a*, *ā*, *i*, *ī*, *u*, *ū*, *e*, et *o*.

– trente-deux lettres mentionnées lapidairement dans « les autres sont les consonnes » (Kacc 6. *sesā byañjanā*), dont la *Kaccāyana-vutti* précise,

²¹⁶ Cf. Monnier-Williams, § *māṭṭrika*, p. 807.

²¹⁷ Pour saisir cette différence quant au nombre de lettres incluses dans l'alphabet pāli voir Alastair Gornall (Gornall, 2014). Y est étudiée l'importance de la phonétique et de la prononciation dans les rituels en pāli, qui ont alimenté les débats du XII^e au XV^e siècle à Ceylan et façonné les identités monastiques régionales.

ṭhapetvā aṭṭha sare sesā akkharā ka-kārādayo niggahītāntā byañjanā nāma honti.
(Kacc-v 6)

A l'exception des huit voyelles, les lettres restantes qui débutent par la lettre *ka* et finissent par le *niggahīta* sont appelées les consonnes.

C'est à dire : *ka kha ga gha ṇa ca cha ja jha ṇa ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa, ta tha da dha na pa pha ba bha ma ya ra la va sa ha ḷa ha.*

– parmi ces consonnes, les vingt-cinq premières sont ventilées en cinq classes ou sections (*vagga*) dont l'ordre est parfaitement respecté par la VSS-ṭ, « il y a cinq sections de cinq [consonnes] qui se terminent par *ma* » (Kacc 7. *vaggā pañca-pañcaso mantā*). Elles sont distribuées de la sorte,

<i>ka-vagga</i> (section <i>ka</i>)	<i>ka, kha, ga, gha, ṇa</i>
<i>ca-vagga</i> (section <i>ca</i>)	<i>ca, cha, ja, jha, ṇa</i>
<i>ṭa-vagga</i> (section <i>ṭa</i>)	<i>ṭa, ṭha, ḍa, ḍha, ṇa</i>
<i>ta-vagga</i> (section <i>ta</i>)	<i>ta, tha, da, dha, na</i>
<i>pa-vagga</i> (section <i>pa</i>)	<i>pa, pha, ba, bha, ma</i>

S'ajoutent à cette quintuple partition ces huit consonnes *ya ra la va sa ha* et *ḷa* qui sont considérées par Ratanapañña comme n'appartenant à aucune section (*a-vagga*) ;

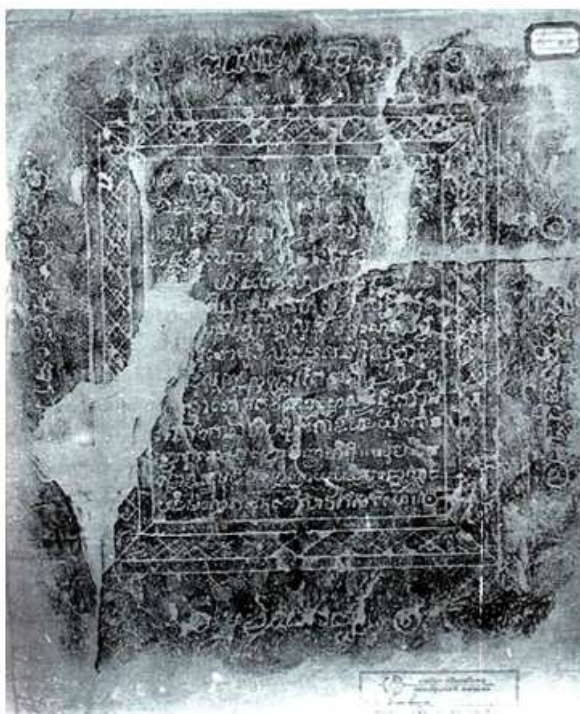
– et la consonne nasale ou *niggahīta* (*aṃ*) explicitée dans « le *niggahīta* est le *aṃ* » (Kacc 8. *aṃ iti niggahītaṃ*).

Ainsi, chacune des lettres exprimées dans notre stance (*ha, ya, ga, ja, i, na, bha, ṭa*) appartient à un de ces registres :

- *ha* et *ya* appartiennent au groupe non inclus dans un *vagga* (*a-vagga*) ;
- *ga* appartient à la section *ka* (*ka-vagga*),
- *ja* appartient à la section *ca* (*ca-vagga*),
- *i* appartient aux voyelles,
- *na* appartient à la section *ta* (*ta-vagga*),
- *pa* appartient à la section *bha* (*bha-vagga*),
- *ṭa* appartient à la section *ṭa* (*ṭa-vagga*).

L'expression de ces syllabes dans le VSS opère ainsi par synecdoque : chacune d'entre elles représente l'ensemble des phonèmes de son répertoire. La série de lettres de l'alphabet pāli est ainsi signifié par cette stance.

Par ailleurs, l'alphabet bénéficie dès l'époque des rois de Sukhothai d'un prestige certain comme l'atteste son épigraphie. Une stèle datée du xv^e-xvi^e siècle et trouvée au Wat Traphang Nak (วัดตระพังนาค) marque ce statut prééminent des lettres et leur organisation (FAD, 1986, 1983 : 58–62) : en caractères *khom* le syllabaire occupe les cinq premières lignes, précédant les commémorations du Buddha (*Buddhānussati*) et du Dhamma (*Dhammānussati*), comme suit :



Inscription du Wat Traphang Nak
(วัดตระพังนาค) (FAD, 1983 : 59)

1. 1 *namo buddhāya siddhaṃ [a ā ī ū] ū*
2. *e ai o au aṃ aḥ*
3. *ka kha ga gha ṇa ca cha ja [jha ṇa]*
4. *ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa ta tha da dha na [pa pha ba]*
5. *bha ma ya ra la va sa ha ḷa*
6. *[i]ti pi so bhagavā araham sammāsambuddho vi*
7. *[jjācaraṇa] sampanno sugato lokavidu*
8. *[anutta]ro purisadammasāratthi satthā de*
9. *vamanussānaṃ buddho bhagavāti sa*
10. *vākkhāto bhagavatā dhammo sandiṭṭhiko a*
11. *kāliko ehipassiko opanayiko pa*
12. *ccattaṃ veditabbo vinnnnnūhīti supaṭīpa*
13. *nno ujupaṭīpanno nnnāyapaṭīpanno sāmī*
14. *[ci] paṭīpanno bhagavato sāvakaṅgho.*

Peter Skilling rappelle bien la valeur que peut revêtir une telle déclamation. Bien qu'elle ait été interprétée comme un syllabaire pour l'étude du sanskrit ou du thaï, il y voit davantage « *an auspicious and apotropaic tablet for installation in a caitya or foundation. The alphabet has a magical virtue of its own* » (Skilling, 1997 : 431, note 16). Les vertus occultes de l'alphabet et ses lettres n'ont rien de surprenant dans le contexte du bouddhisme thaï. La valeur essentielle et créatrice des *akkhara* héritée de certaines conceptions indiennes est très largement présente comme nous l'avons montré dans notre section relative aux *huachai*. Ces combinaisons de lettres tapissent l'espace social et individuel des populations, ordonnant

symboliquement le monde par des correspondances entre le sensible et le suprasensible. Pris comme un ensemble, le syllabaire pāli infiltre aussi ces conceptions, également source de protection. Les traditions dite *yogāvacara*, mises à jour par Bizot, font également de la langue sacrée un principe créatif, le Dhamma surgissant, spirituellement et matériellement, de l’alphabet et de ses lettres. Des textes tels que la *Saddavimalā* illustrent cela, postulant une identité entre le syllabaire pāli et le Dhamma. Il en va de même du *Namo Buddhāya siddham* présenté aux yeux occidentaux par François Bizot et Oskar von Hinüber dans le contexte du bouddhisme khmer (Bizot et von Hinüber, 1994 : 189–207) ; il a toute sa place dans les manuels spécialisés dans les savoirs occultes thaïs (Achan On Ariyowangso, 1956 : 79–104 ; etc.). Ce texte expose une suite de stances bâties sur le modèle de la *Ratanamālā*. Chacune des syllabes qui constituent *namo buddhāya siddham* suivies de l’ensemble des lettres de l’alphabet fait l’objet d’un traitement singulier : une stance est dédiée à chacune d’entre elles, qui amorcent chacun des quatre vers.

4. 1. 2. Points de phonologie

Les stances suivantes (245 et 246) nous conduisent à dire quelques mots sur l’analyse phonétique des composants de l’alphabet pāli. En effet, ces vers forment une part de la glose du *sutta* 23 de la *Saddanīti* « les phonèmes sont produits selon les lieux d’articulation, les modes articulatoires, l’instrument articulatoire » (Sadd 608, 24. *ṭhāna-karaṇa-payatanehi vaṇṇānam uppatti*). Cette systématisation est le fruit d’un long héritage prenant source dans le domaine sanskrit. L’étude des sons du langage y fut envisagée de manière scientifique grâce à des œuvres anciennes telles que le *Taittirīya-prātiśākhya* (cité par Mak, 2013 : 211), différenciant et classifiant les consonnes et les voyelles selon divers critères qui rendent compte de l’acte de phonation. Les grammaires pāli émergentes (des deux écoles *Kaccāyana* et *Moggallāna*), telles que la *Pādarūpasiddhi*, la *Moggallānapañcīkā*, ou encore la *Payogasiddhi* poursuivent ce travail de conceptualisation aux XIII^e et XIV^e siècles. Mais revenons à nos strophes et citons le court extrait en prose de la *Saddanīti*, au terme duquel elles prennent place. Ce passage nous permet de saisir leur cadre de référence,

²¹⁸Il y a cinq points d’articulation que sont les gutturales, etc. ; ou six avec la nasale, le *niggahīta, ṇa, ṇā, ṇa, na, et ma* ; sept avec la spirante qui est la lettre *ha* combinée

²¹⁸ Sadd 608, 24–609, 3. *ṭhānaṃ kaṇṭhādini pañca, niggahīta-ṇa-ṇā-ṇa-na-mānaṃ vā ṭhāna-bhūtāya nāsikāya saddhiṃ cha, vagganta-ya-ra-la-va-lehi yutta-ha-kārassa ṭhāna-bhūtena urena saddhiṃ satta. karaṇaṃ jivhā-majjhādi. payatanaṃ samvutādi-karaṇa-viseso. a-vaṇṇa-ka-vagga-ha-kārā kaṇṭhajā, i-vaṇṇa-ca-vagga-ya-kārā tālujā, u-vaṇṇa-pa-vaggā oṭṭhajā, ṭa-vagga-ra-ḷa-kārā muddhajā, ta-vagga-la-sa-kārā dantajā, e-kāro kaṇṭha-tālujo, o-kāro kaṇṭh’-oṭṭhajo, va-kāro dant’-oṭṭhajo, niggahītaṃ nāsika-ṭṭhāna-jaṃ, vaggantā sakaṭṭhāna-*
225

avec les consonnes nasales, *ya, ra, la, va, ḷa*. Les instruments articulatoires sont le milieu de la langue, etc. [On caractérise] le mode articulatoire selon si l'instrument d'articulation est fermé, etc.

Les gutturales sont la lettre *a*, la section *ka*, et la lettre *ha* ; les palatales sont la lettre *i*, la section *ca*, et la lettre *ya* ; les labiales sont la lettre *u*, la section *pa* ; les cérébrales sont la section *ṭa*, les lettres *ra* et *ḷa* ; les dentales sont la section *ta*, les lettres *la* et *sa* ; la gutturo-palatale est la lettre *e* ; la gutturo-labiale est la lettre *o* ; la dento-labiale est la lettre *va* ; le *niggahīta* est produit au point d'articulation qu'est la nasale ; les consonnes nasales²¹⁹ à leurs points respectifs d'articulation sont des nasales ; **la spirante est la lettre *ha* qui [peut être] combinée avec les cinq que sont *ya, ra, la, va, ḷa*, elle est uniquement gutturale, mais selon les enseignements elle ne peut s'associer à la lettre *ṇa*.**

Rappelons les vers exposés par Ratanapañña,

Lorsque le *ha* est combiné avec
ṇa, ṇa, na, ma [et] avec *ya, ra, la, va*,
La gutturale est alors [prononcée] seule,
On doit alors connaître la consonne aspirée parmi les enseignements : (VSS 245)

Ainsi, *tañhi* (en effet cela...), *taṇhā* (la soif), *nhāpanaṃ* (le fait de donner son bain), *amha* (nous),
vuyhate (il est emporté), *vulhate* (il est emporté),
avhito (il est appelé), *ruḷhi* (la croissance/la tradition),
Tels sont les exemples [pris] dans les enseignements. (VSS 246)

Ils illustrent la dernière portion du développement précédent qui traite de la lettre *ha* (en gras). Lorsque comprise dans un groupe consonantique, son association avec une des semi-voyelles (*ya, ra, la, va*) ou une des quatre nasales (*ṇa, ṇa, na, ma*) laisse à cette lettre sa pleine expression sonore qui est gutturale. Les règles de changements euphoniques rendent compte de la transformation du *niggahīta* en *añ* devant le *ha*. Les mutations phonologiques des termes sanskrits vers le pāli rendent compte des autres lettres qui modifient de fait la morphologie des mots. Diverses règles régissent les combinaisons de consonnes telles que les processus d'assimilation, d'insertion de voyelles entre certaines consonnes, ou encore de métathèse, c'est-à-dire l'interversion de phonèmes contigus (Frankfurter, 1883 : 11–12). C'est ce dernier mécanisme qui nous intéresse ici puisqu'il intervient notamment lorsqu'un groupe consonantique associe la lettre *ha* à une des nasales *ṇa, na, ma*, ou bien *ya* et *va* : *hṇ, hn, hm, hy, hv* en sanskrit deviennent respectivement *ṇh, nh, mh, yh, vh* en pāli (Frankfurter, 1883 : 11–21, §15, 18, 39, 42 ; Geiger, 1916 : 39–40, §49). Par exemple, sk. *pūrvāhṇa* > pāli

nāsika-tṭhāna-jā, ya-ra-la-va-ḷa-pañcamehi yutto ha-kāro urasijo, kevalo kaṇṭhajo va, sāsanika-ppayogato pana ṇa-kāra-vajjito.

²¹⁹ Littéralement « les [consonnes]en fin de *vagga* » (*vagganta*).

pubbaṅha ; skt *āruhya* > pāli *āruyha*, skt. *hrada* > pāli *rahada*, etc. Ces règles phonétiques concernant la lettre *ha* sont bien connues des grammaires pāli, comme le précise la VSS-ṭ 245–246 (*suviñṇeyyaṃ*). Il nous est toutefois difficile de saisir ce qui a motivé son choix de les mettre en lumière.

4. 1. 3. Les combinaisons de lettres et de mots

Les neuf stances qui suivent (247 à 255) sont également empruntées à la *Saddanīti Suttamālā*. Elles initient la glose du *sutta* 27 (Sadd 610, 2–611, 4), un des aphorismes qui rend compte de la morphologie des termes ou *pada*,

vibhaty-antaṃ avibhaty-antaṃ vā attha-jotakaṃ padaṃ.

Le mot est [ce qui a] une inflexion ou aucune inflexion pour exprimer le sens.

Cette glose traite de différents éléments parmi lesquels Ratanapañña retient : l’agencement des termes du discours, puis les jonctions euphoniques (*sandhi*).

4. 1. 3. 1. L’agencement des termes du discours

Différents types de composition sont formulés dans les vers 247 à 251. Ils correspondent à diverses manières d’agencer les termes d’un énoncé : la prose (*gajja*), les vers (*pajja*), le genre mixte (*geyya*), et le style des commentaires (*kaccha*). On pourrait rapprocher cette quadruple partition des neuf aspects ou *navaṅga* qui caractérisent les enseignements du Buddha (cf. § 2. 1. 2. 1, « *su ge ve gā u i jā a ve* »). Toutefois, ces derniers s’articulent autour de leurs contenus, structures, ou styles littéraires ; tandis que nos quatre items dénotent exclusivement la disposition des items dans la trame discursive, la forme qu’elle revêt répondant à des critères précis propres à son style. Quoiqu’il en soit, ces différents modes de composition forment la texture dans laquelle s’organisent les mots et leur enchaînement, à laquelle les jonctions euphoniques (*sandhi*) participent.

4. 1. 3. 2. Les sandhi

L’utilisation des *sandhi* ou jonctions/comбинаisons euphoniques occupe cinq stances, les vers 252 à 256. Ces procédés constituent également l’artifice autour duquel s’organise le chapitre 16 *gulhapadatthaka* pour démontrer qu’au delà de sa qualité grammaticale, le *sandhi* est un outil qui permet de transfigurer un énoncé dans une optique ludique.

Le terme *sandhi* dérive de la racine verbale *dhā* (mettre) et du suffixe *sam* (ensemble) et désigne donc selon le PED « la jonction euphonique, l'euphonie ». Il est la partie de la grammaire qui traite des combinaisons euphoniques des mots lorsqu'ils sont en contact, modifiant un des termes par des procédés d'élisions, substitutions, augments, etc. Les grammairiens indiens distinguent généralement deux classes de *sandhi* : selon qu'ils concernent les combinaisons de lettres à l'intérieur d'un même mot (*akkhara-sandhi*), les *sandhi* internes ; ou bien entre les mots (*pada-sandhi*), c'est-à-dire entre la lettre finale d'un mot et l'initiale du mot suivant, les *sandhi* externes. Il existe cependant des différences fondamentales entre le traitement que leur accordent les grammairiens sanskrits et pāli.

Tout d'abord, dans le domaine pāli les combinaisons internes sont davantage traitées dans le cadre des changements phonétiques (Childers, 1879 : 99 ; Frankfurter, 1883 : 22). Les *sandhi* externes diffèrent également de leurs homologues sanskrits dont les règles ne leur sont pas applicables : ils sont impératifs en sanskrit, et toujours optionnels en pāli ; réguliers et uniformes en sanskrit, très irréguliers en pāli (Childers, 1879 : 100). Ces *sandhi* s'appliquent uniquement sur des mots qui sont syntaxiquement étroitement connectés, permettant toute forme de hiatus et d'élision entre les voyelles finales et initiales. Cela offre de fait une plasticité que n'a pas le sanskrit, plus systématique dans ses transformations linguistiques. Les grammaires de *Kaccāyana* ou *Moggāllana* développent nombre de *sutta* dans leurs premières sections respectives (*sandhi-kappa* et *saññādi-kaṇḍa*) pour exposer les règles qui commandent ces jonctions, sans toutefois proposer de définition synthétique ou de système de classification de ces processus. Précisions dont se chargeront les grammaires ultérieures. Elles portent généralement sur trois types de *sandhi* que nous évoquerons ci-après, vocaliques, consonantiques, et mixes. Les règles sont trop nombreuses pour faire l'objet d'un traitement à part entière ici, nous renvoyons le lecteur vers les sources secondaires tels que l'article princeps de R. C. Childers « *On sandhi in Pali* » (Childers, 1879) ou les nombreux manuels de grammaire pāli disponibles qui en détaillent les multiples facettes. Nous nous tournons ici vers la *Saddanīti* puisqu'elle est la source d'inspiration de Ratanapañña. Aggavaṃsa propose tout d'abord dans la section qui traite des *sandhi* vocaliques une définition générale de ces *sandhi*,

sandhīyanti ettha padāni akkharāṇi cā ti sandhi saṃhitā-padam. (Sadd 611, 20–21)

Une jonction euphonique (*sandhi*) est une liaison de mots, c'est-à-dire lorsque lettres et les mots sont reliés.

Puis une quadruple classification synthétisée par Mahesh Deokar (Deokar, 2008 : 129–133). La première nous concerne directement puisqu'elle correspond à la strophe 252 du VSS qui suit. Nous aurons toutefois un mot pour les trois dernières,

*tesu gajjādi-bhedesu ganthesu pubba-viññuhi,
sara-byañjana-vomissa-vasā sandhi tidhā mato.* (Sadd 610, 13–14)

Dans les différents types de compositions que sont la prose etc.,
Trois types de combinaisons euphoniques sont connues par les anciens experts,
Selon qu'elles sont vocaliques (*sara-sandhi*), consonantiques (*byañjana-sandhi*),
mixtes (*vomissa-sandhi*).

Aggavaṃsa définit chacun des termes de cette tripartition :

1. Les combinaisons euphoniques vocaliques (*sara-sandhi*) prennent place lorsque la voyelle finale d'un mot est en contact avec l'initiale du mot qui le suit, comme exprimés dans les *sutta* 28 à 64 (Sadd 611, 18–619, 18),

sarānaṃ saresu vā sandhi sara-sandhi. ettha ca sarādesa-lopa-karaṇa-vasena sādhitō sandhi sara-sandhī ti vuccati. (Sadd 611, 21–22)

Une combinaison euphonique vocalique (*sara-sandhi*) est une euphonie [à la place] des voyelles par des voyelles. Ici, une combinaison euphonique effectuée en substituant ou en élidant une voyelle est appelée une combinaison euphonique vocalique (*sara-sandhi*).

Par exemple, *na ahosi > nāhosi ; na atthi > natthi ; na uyyāti > noyāti ; etc.*

2. Les combinaisons euphoniques consonantiques (*vyañjana-sandhi*) concernent les liaisons entre la voyelle finale d'un terme et l'initiale du mot suivant. Elles sont détaillées dans les aphorismes 64 à 133 (Sadd 619, 26–627, 23),

vyañjanānaṃ vyañjanesu vā sandhi vyañjana-sandhi, api ca vyañjanādesa-lopa-karaṇavasena sūdhito sandhi vyañjana-sandhī ti vuccati. (Sadd 619, 27–620, 2)

Une combinaison euphonique consonantique (*vyañjana-sandhi*) est une euphonie [à la place] des consonnes par des consonnes. Ainsi, une combinaison euphonique effectuée en substituant ou en élidant une consonne est appelée une combinaison euphonique consonantique (*vyañjana-sandhi*).

Par exemple, *evaṃ hi > evañ hi ; paraṃ marañā > param marañā ; etc.*

3. Les combinaisons euphoniques mixtes (*vomissa-sandhi*) qui effectuent les jonctions entre la voyelle finale d'un mot avec la consonne du terme suivant, et la consonne finale ou le *niggahīta* d'un mot avec la voyelle initiale du suivant. Elles font l'objet des *sutta* 134 à 191 (Sadd 627, 24–640, 27) :

missī-bhūtānaṃ sara-vyañjanādīnaṃ sandhi vomissa-sandhi, tathā hi sara-vyañjana-niggahītādesa-lopa-karaṇa-vasena sādhitō sandhi vomissa-sandhī ti vuccati.

(Sadd 627, 24–27)

Une combinaison euphonique mixte (*vomissa-sandhi*) est une combinaison euphonique de voyelles, de consonnes, etc. qui sont mélangées. En effet, une combinaison euphonique effectuée en substituant, élidant, une voyelle, une consonne, ou une nasale s'appelle une combinaison euphonique mixte (*vomissa-sandhi*).

Par exemple, *na khamati > na kkhamati ; ekaṃ idāhaṃ > ekam idāhaṃ ; taṃ eva > tad eva ; imaṃ ettaṃ > im' ettaṃ ; etc.*

Ratanapañña avait très certainement connaissance des autres classifications de *sandhi* exposées dans la *Saddanīti* puisqu'elles suivent les strophes qu'il a extraites pour illustrer son propos. Rien ne transpire du choix qu'il l'a motivé. Peut-être, et cela est valable pour l'ensemble de son œuvre, a-t-il souhaité présenter uniquement un « échantillon » de son objet d'étude dans l'optique d'indiquer l'éventail de possibilités en la matière. A titre informatif voici ces trois autres dénominations de *sandhi* : la deuxième classification est définie ainsi,

sara-vyañjana-vuttānaṃ vasenā pi tidhā mato.

Trois types sont connus selon qu'ils sont vocaliques, consonantiques, ou métriques.

Ici, le *vomissa-sandhi* est remplacé par le *vutta-sandhi*, la jonction euphonique *metri causa*.

La suivante est proposée ainsi,

*aparena nayan āyaṃ catudhā pi pakāsito :
sara-sandhi-niggahīta-sara-vyañjana-sandhayo
sādhāraṇo ca sandhī ti catudh' evaṃ pakāsito.*

En outre, cette classification est également connue de quatre manières :

Les combinaisons euphoniques vocaliques, nasales, vocaliques et consonantiques,

Et les combinaisons euphoniques variées. Telles sont les quatre types connus.

Et enfin de deux sortes,

*api c' ettha dvidhā cā pi saṃkhepā sandhi icchito :
padānaṃ pada-sandhi ca vaṇṇānaṃ vaṇṇa-sandhi ca.*

Et enfin, il y a ici deux types résumés de combinaisons euphoniques souhaitées :

Les combinaisons euphoniques de mots pour les mots,

Et les combinaisons euphoniques de phonèmes pour les phonèmes.

Par exemple *tatrāyaṃ (tatra + ayaṃ) ; et sāhu pour sādhu.*

De fait, les exemples proposés par Ratanapañña concernent à la fois les *sandhi* internes (*akkhara-sandhi*) et les *sandhi* externes (*pada-sandhi*). Les premiers sont directement empruntés à la *Saddanīti*, tandis que les seconds sont explorés dans la seizième section du VSS.

4. 1. 3. 3. Les sandhi internes

Bien que les *sandhi* internes ne soient pas des objets d'études dans les grammaires pāli, comme nous l'avons déjà dit, la *Saddanīti* les aborde dans le *sutta* 30 « lorsqu'une voyelle [suit] on obtient l'élision de la voyelle [précédente] » (Sadd 611, 23. *sarā lopam papponti sare*). Le développement qui suit cet aphorisme développe les diverses élisions de voyelles possibles lorsqu'elles sont en contacts entre elles, aussi bien entre deux mots qui se suivent qu'à l'intérieur d'un même mot. Sur ce dernier point la grammaire de *Kaccāyana* et la *Kaccāyana-vutti* ne mentionnent rien dans le *sutta* correspondant *sarā sare lopam* (Kacc 12). Ratanapañña reprend ainsi la partie versifiée et récapitulative de cette longue glose dans ses strophes 253 à 255,

Les voyelles sont élidées lorsqu'il y a une, deux, ou encore trois voyelles ;
Cela a été dit en référence aux combinaisons euphoniques
Qui concernent les racines. (VSS 253)

Ainsi, les exemples 'N'es-tu pas au service du roi ? (*n' asi rāja-bhaṭo*)',
'Ils partent (*yanti*)', 'il doit partir (*eyya*)', 'il doit y avoir (*heyya*)'
Doivent être connus des experts
[Et] détruire le doute des auditeurs ; (VSS 254)

Et les exemples 'ils sont portés (*dhanti*)', 'ils prennent (*lanti*)',
'Ils brillent (*bhanti*)', 'ils pourraient mener (*vineyyum*)',
'Ils connaissent (*ñanti*)', 'ils détruisent (*vanti*)',
'Tu dois apprendre (*ajjheyyāsi*)', 'tu dois t'approcher (*upeyyāsi*)'. (VSS 255)

Ainsi, à l'exception de « *n' asi rāja-bhaṭo* » qui illustre un *sandhi* externe et l'élision d'une voyelle (*n'asi* pour *na asi*), les exemples donnés par la *Saddanīti* mettent à jour le « squelette » des mots composés de multiples voyelles absorbés par le processus du *sandhi* vocalique : comme l'indique la VSS-ṭ ils sont disséqués selon qu'ils contiennent, deux (par ex. *yanti* pour *yā a anti*), ou bien trois voyelles différentes (par ex. *upeyyāsi* pour *upa i a eyyāsi*). A noter que des variantes apparaissent dans les vers 255a et b du VSS en comparaison avec le texte de la *Saddanīti* (*dhanti* pour *venti*, *ñanti* pour *santi*, *vanti* pour *panti*). Cela est peu surprenant dans la mesure où ces éléments ne sont pas glosés dans la

partie en prose de ce *sutta*, et donc fixés en quelque sorte, contrairement à la majeure partie des autres éléments. Ils sont ainsi les plus vulnérables à des variations et appropriations par des sources extérieures, comme c'est le cas de la VSS-ṭ qui les décortique et analyse, « figeant » ainsi son texte. Cet intérêt pour l'armature interne des mots est très certainement emprunté aux vues sanskrites sur la morphologie des mots, et attire l'attention de Ratanapañña. Il ajoute toutefois une dimension qui n'apparaît pas dans la *Saddanīti* bien que traitée à grande échelle dans sa partie dite *Dhātumālā* (Sadd 315–602) : la présence d'une partie radicale ou racine verbale (*dhātu*) (par ex. dans *bhanti*, *bhā* est pour lumière) pour laquelle nous aurons un mot ci-après (§ 4. 1. 4.).

4. 1. 3. 4. *Composition gulhapadatthaka*

Le procédé en question dans ce chapitre est défini dans la strophe 140,

Là où le sens du mot est caché par les combinaisons euphoniques des mots,
 Cette composition doit être connue par l'expert en composition
 Comme « le sens du mot caché ».

Le PED définit *gulha* comme le participe passé du verbe *gūhati* « cacher, voiler », *pada* est « le mot », *atthaka* est dans ce contexte « le sens ». La définition qui est offerte en introduction est claire : les sens des quatre strophes qui composent ce chapitre sont dérobés. L'agent de l'opération est l'artifice grammatical qu'est le *sandhi*, non-explicité.

Trois stances sont rendues inintelligibles par ce procédé. Les jonctions utilisées sont pour l'essentiel vocaliques (*sara-sandhi*), et portent sur la jonction entre les mots ou bien entre les termes d'un mot composé. Par exemple *yādhārāda-* pour *yo adhara-ārada-* (v. 141) ou *mahārāja* pour *me ahi āraja* (v. 143). Elles peuvent également porter sur le *niggahīta* (*niggahīta-sandhi*), comme dans la strophe 142 qui supprime la marque du génitif pluriel (*-īnaṃ*) des termes associés à *arī*, par exemple *sikhināri* pour *sikhīnaṃ ari*.

En plus de répondre à une exigence métrique, les jonctions opérées participent à un effet poétique et ludique recherché. Que ce soit le jeu sur les redondances de sonorités, tels que *yādhārāda* dans les vers 141, la répétition dans chaque vers de *āri* (v. 142), ou encore de manière plus élaborée la séquence phonique *mahārāja mahārāja mahārāja* qui intrigue et déroutent totalement le lecteur. Ce dernier exemple n'a d'ailleurs pas qu'une fonction ludique. Il est même gage de sérieux puisqu'il illustre le sens de la racine *rāja* dans la *Saddanīti Dhātumālā* (Sadd 346, 18. *rāja ditiyaṃ*. « *rāja* est pour lumière »). Cela signifie que le jeu sur la langue n'a rien de dépréciatif pour une grammaire aussi sérieuse que la *Saddanīti*. Au

contraire, il favorise la pleine expression de ses ressources par la mise en perspective de ces prouesses langagières.

4. 1. 4. Les racines (*dhātu*)

Les racines ou *dhātu* ne sont pas directement exposées dans le VSS mais font l'objet d'une discrète insertion dans le commentaire de la stance 255. Les élisions vocaliques y sont détaillées selon le nombre de voyelles supprimées à l'intérieur d'un terme, comme nous venons de le voir, et seule la portion qui porte sur l'effacement de deux voyelles incorpore ces racines dans son propos. Pour rappel, la VSS-ṭ en mentionne six : 1. *dhā* est pour soutien/mémorisation (*dhā dhāraṇe*) ; 2. *lā* est pour saisie/propriété (*lā ādāne*) ; 3. *bhā* est pour lumière (*bhā dittimhi*) ; 4. *nī* est pour méthode (*nī naye*) ; 5. *ñā* est pour connaissance (*ñā jānane*) ; 6. *ve* est pour destruction (*ve vināse*). Leurs mentions ne doivent rien au hasard. Bien que Ratanapañña ne leur dédie aucune stance, elles constituent un élément morphologique essentiel de la langue pāli. Raison pour laquelle nous nous y attardons un instant.

En effet, cet intérêt de la part des érudits pāli est dans la droite ligne de celui des grammairiens sanskrits, pour lesquels les racines grammaticales ont été la matière de nombreuses discussions quant à leurs natures et leurs rôles sémantiques depuis le *Dhātupāṭha* de Pāṇini (IV^e s. av. J.-C.) (Rocher, 1969). Dans cette optique, ils considèrent que tous les mots de la langue sont constitués d'agréments composites qui peuvent être divisés en plusieurs segments. L'élément central le plus important, à la fois du point de vue morphologique et sémantique, est la racine verbale ou *dhātu*, à partir de laquelle tous les mots peuvent en théorie être dérivés. Ces éléments, pas plus analysables au niveau lexical ou grammatical, forment la base d'un nombre infini de radicaux (mots dans leurs formes radicales) dérivés de n'importe quelle racine par l'addition d'affixes (*paccaya*) et par certains changements de la racine elle-même (allongement des voyelles, insertion d'une nasale, etc.) (Warder, 1963 : 6). Elle est en somme la partie minimale d'un terme, son noyau de sens. L'analyse systématique des *dhātu* dans la littérature pāli trouve son essor aux alentours du XII^e siècle au Sri Lanka et en Birmanie avec l'éclosion des études grammaticales fortement imprégnées par un processus de « sanskritisation » du savoir. Diverses définitions de ces *dhātu* ont été formulées (Deokar, 2008 : 169–170). Nous ne retenons qu'une de celles proposées par la *Saddanīti* qui caractérise de la manière la plus générale ces racines,

tattha dhātū iti ken' atthena dhātu. sakattham pi dhāretī ti dhātu, atthāsisaya-yogato parattham pi dhāretī ti dhātu. (Sadd 2, 5–6)

Ici, la racine (*dhātu*) : dans quel sens est la racine ? La racine est ce qui supporte son propre sens. La racine est ce qui supporte d'autres sens par l'emploi [d'autres mots/éléments] dans un sens supplémentaire.

Les grammairiens pāli ont consigné ces éléments de la langue dans diverses œuvres dont certaines parvenues jusqu'à nous. Dès le XI^e siècle, des traités focalisés sur l'étude de la langue les ont inclus dans le corps de leurs enseignements, en raison de la plus-value de sens que ces *dhātu* sont à même de véhiculer. Ces mots-racines sont ainsi privilégiés dans l'*Abhidhānappadīpikā-tīkā* pour rendre compte de la construction morphologique des divers synonymes, sont présents pour les mêmes raisons dans une grammaire telle que la *Rūpasiddhi* comme aide à la compréhension des *sutta*, ou encore inclus sous forme de monosyllabes dans l'*Ekakkharakosa*, son commentaire les utilisant également dans ses constructions étymologiques, etc. La *Saddanīti* (XII^e siècle) occupe une place singulière dans tout cela, puisqu'elle dédie une de ses sections (la *Dhātumālā*) aux racines et à leurs sens sur la base du *Dhātupāṭha* sanskrit, assortie de commentaires extraits du canon. Des lexiques se sont toutefois voués spécifiquement à leurs compilations. Peu d'études secondaires se sont penchées sur le sujet²²⁰. Citons néanmoins les travaux de Otto Franke (Franke, 1902 : 57–64 ; 1903 : 103–104) et notamment sa *Geschichte und Kritik der einheimischen Pali Grammatik und Lexicographie* qui consacre des développements aux trois lexiques reconnus : tout d'abord les deux textes édités en caractères latins²²¹, concurrents de la *Dhātumālā*, relevant des écoles de *Kaccāyana* et *Mogallāna* ; la *Dhātumañjūsā*, composée par Sīlavamsa au XIV^e siècle à Ceylan ; et le *Dhātupāṭha*, d'auteur anonyme et de date inconnue, mais probablement plus ancien que la *Dhātumañjūsā* (Norman, 1983 : 166). Ainsi que la *Dhatvatthadīpanī* dont l'auteur et la date sont également inconnus, mais semble-t-il plus récent, qui revisite la matière de la *Dhātumālā*²²². Ces recensements sont probablement loin d'avoir été appréhendés comme des listes sèches et figées. Ils renferment la matière élémentaire et vivante de la langue, atome de toute création linguistique. Quoiqu'il en soit, ces unités de sens font parties du paysage savant durant cette période, les œuvres sanskrites sur le sujet ayant certainement servi de modèle.

²²⁰ Citons cependant les travaux de Katre *The Roots of the Pāli Dhātupāṭhas* (Katre, 1940) qui synthétise les racines présentes dans la *Saddanīti*, le *Dhātupāṭha*, et la *Dhātumañjūsā* ; et U Sīlānanda *Pali Roots in Saddanīti* (U Sīlānanda, 2001), qui recense l'ensemble des racines de la *Dhātumālā* qu'il compare avec celle du *Pāṇinīya Dhātupāṭha*.

²²¹ Andersen, Dines, Smith, Helmer (1921). *The Pāli Dhātupāṭha and the Dhātumañjūsā*. København : Andr.Fred. Høst & Søn.

²²² Il correspondrait selon ses informations au *Dhātvatthadīpaka* présent dans les collections de la Bibliothèque Nationale de Paris (cote BNF 488).

Enfin une dernière note concernant l'échantillon des six *dhātu* exprimé dans la VSS-ṭ. Nos notes de bas de page ont établi certaines correspondances avec des œuvres spécialisées. Comme nous l'avons spécifié, les deux premières racines (*dhā* et *lā*) et leurs définitions sont bien présentes dans la littérature (le *Dhātupāṭha*, la *Dhātumañjūsā*, la *Saddanīti Dhātumālā*, ou encore l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā*) ; le troisième item (*bhā*) est aussi présent dans trois de ces textes (le *Dhātupāṭha*, la *Dhātumañjūsā*, la *Saddanīti Dhātumālā*), mais sa définition varie notamment dans la forme que prend sa désinence (le locatif *-yaṃ*). Enfin, la racine *ñā* n'est repérable qu'en un endroit, l'*Ekakkharakosa* (v. 38), mais sous une variante de *jānane* qui est *vijānane*. La dernière des racines traitées, *ve* ne désigne la « destruction » dans aucun texte recensé. Ce rapide survol nous amène à considérer que d'autres ressources lexicales ont alors pu être disponibles dans la région, en ce temps. Cela n'est pas surprenant, Otto Franke mentionnait déjà les sources inconnues qui irriguaient la *Rupāsiddhi* et son corpus de racines, qui ne trouvaient aucune correspondance directe avec les trois œuvres les plus connues (Franke, 1902 : 59). D'autres recherches sont ainsi à mener pour qui veut reconstituer le puzzle de ce genre lexicographique.

4. 1. 5. Les désinences nominales

Deux stances clôturent cette section, les 256 et 257. Le cœur de chacune d'elles est logé dans les séquences allitérées, faites de la sifflante répétée *sa* (v. 256ac, 257a). Ces contenus se rapportent à des enseignements exprimés dans la grammaire de *Kaccāyana*, et plus particulièrement la section qui traite des noms (*Nāmakappa*). Il nous semble que ces stances illustrent, dans l'optique recherchée par Ratanapañña, deux aspects : 1. tout d'abord, dans la continuité de ses observations sur les *sandhi*, les aphorismes (*sutta*) qui parsèment la grammaire de *Kaccāyana*, et plus largement les autres grammaires telles que celle de *Moggallāna* ou la *Saddanīti*, sont des propositions concises formulant une règle grammaticale facile à mémoriser. Ces énoncés ramassés usent ainsi largement des combinaisons euphoniques employées à cet effet. Si le chapitre 16, *gulhatthaka*, illustre l'emploi du *sandhi* dans une optique ludique, le mode d'exposition des grammaires pāli y recourt à des fins didactiques. D'autre part, Ratanapañña a arrêté son choix sur des *sutta*, sur lesquels nous reviendrons, dont l'objet est la construction des désinences (*vibhatti*). Par désinence il faut comprendre l'élément variable à la finale d'un mot, qui, ajouté au radical marque les formes verbales dont l'ensemble constitue la conjugaison, ou nominales dont l'ensemble est la déclinaison. Il n'est pas utile de s'attarder sur les descriptions de ces deux modes dans les grammaires pāli (cf. Deokar, 2008 : 178–180), Ratanapañña bornant son propos aux seules

désinences nominales. Mentionnées dans le *sutta* 54 du *Kaccāyana-ppakaraṇa* « les désinences sont [ajoutées] à partir de [la base] » (*tato vibhattiyo ca*), ces désinences marquent un substantif, un pronom, ou bien un adjectif. Elles dénotent des traits grammaticaux que sont le cas, le genre, et le nombre.

Trois aphorismes ou *sutta* sont invoqués dans le VSS : *s'o* (Kacc 104), *sass' aṃ* (Kacc 163), et *si 'ṃ* (Kacc 219). Avant d'en dire davantage sur leurs contenus, rappelons la teneur du *sutta* 55 qui gouverne ces trois sentences. Il nous aidera à nous repérer dans leurs formulations complètes. Ce *sutta* exprime les désinences 'de base' pour un terme, lesquelles s'ajoutent à sa structure de base. Ces désinences obéissent par la suite à des changements phonétiques commandés par les diverses règles grammaticales,

si-yo-aṃ-yo-nā-hi-sa-naṃ-smā-hi-sa-naṃ-smiṃ-su. (Kacc 55)

Ce sont *si yo, aṃ yo, nā hi, sa naṃ, smā hi, sa naṃ, smiṃ su.*

La *Kaccayānavutti*, nous aide à y voir plus clair,

kā ca pana tāyo vibhattiyo ? si yo iti paṭhamā, aṃ yo iti dutiyā nā hi iti catutthī smā hi iti pañcamī sa naṃ iti chaṭṭhī smiṃ su iti sattamī.

Quelles sont ces désinences (*vibhatti*) ? *si* et *yo* sont le nominatif (*paṭhamā*) ; *aṃ* et *yo* sont l'accusatif (*dutiyā*) ; *nā* et *hi* sont l'instrumental (*tatiyā*) ; *sa* et *naṃ* sont le datif (*catutthā*) ; *smā* et *hi* sont l'ablatif (*pañcamī*) ; *sa* et *naṃ* sont le génitif (*chaṭṭhī*) ; *smiṃ* et *su* sont le locatif (*sattamī*).

Notons que les marques du vocatif (*aṭṭhamī*) ne figurent pas dans cette liste de quatorze désinences mais elles sont semblables à celles du nominatif. Elles ne sont donc pas comptées comme un cas différent. Voici un tableau synthétique de ces *vibhatti* :

Désinences (<i>vibhatti</i>)	Singulier (<i>eka</i>)	Pluriel (<i>bahū</i>)
Nominatif (<i>paṭhamā</i>)	<i>si</i>	<i>yo</i>
Accusatif (<i>dutiyā</i>)	<i>aṃ</i>	<i>yo</i>
Instrumental (<i>tatiyā</i>)	<i>na</i>	<i>hi</i>
Datif (<i>catutthā</i>)	<i>sa</i>	<i>naṃ</i>
Abatif (<i>pañcamī</i>)	<i>smā</i>	<i>hi</i>
Génitif (<i>chaṭṭhī</i>)	<i>sa</i>	<i>naṃ</i>
Locatif (<i>sattamī</i>)	<i>smiṃ</i>	<i>su</i>
Vocatif (<i>aṭṭhamī</i>)	<i>si</i>	<i>yo</i>

Voici à présents les aphorismes exposés dans le VSS 256 :

– le premier (Kacc 104) est relatif à la construction du nominatif singulier,

s'o.

si devient *o*.

Cette concision est davantage saisissable par la *Kaccāyana-vutti*, qui détaille le processus,

tasmā a-kārato si-vacanassa o-kārādeso hoti.

A la suite de la lettre *a*, on substitue la désinence *si* par la lettre *o*.

Ce *sutta* est exposé également dans des versions voisines de celle-ci dans les deux autres grammaires traditionnelles, celle de *Moggallāna* (Mog 2 109. *sisso*), et dans la *Saddanīti* (Sadd 272. *sisso*).

L'exemple choisi par Ratanapañña, *jano*, rend compte de cela puisque sa structure de base est *jana + si* (nom. sg.), la règle présente transformant la désinence *si* en *o*, soit *jana + si > jano*.

– le deuxième *sutta* (Kacc 163) porte sur l'inflexion nominale *sa* lorsqu'elle est appliquée à *tumha* et *amha*, qui se modifient en *aṃ* au datif et génitif singuliers,

sasso aṃ.

aṃ est pour *sa*.

Le commentaire nous éclaire à nouveau,

tehi tumha-amhehi sasso vibhattissa aṃ-ādeso hoti vā.

On substitue la lettre *aṃ* à la désinence *sa* pour *tumha* ou *amha*.

Ainsi *sa > aṃ*, c'est à dire que *tumha + sa > tumhaṃ*.

– et enfin le dernier exemple (Kacc 219) rend compte de la désinence pour un terme au genre neutre au nominatif,

si 'ṃ.

si devient *aṃ*.

glosé ainsi,

a-kārantehi napuṃsaka-liṅgehi si-vacanassa aṃ hoti niccam.

Lorsque le genre neutre se finit par la lettre *a*, *aṃ* est toujours pour le terme *si*.

De fait, *si* > *aṃ*, soit selon l'exemple considéré *dhana* + *si* > *dhanam*.

Ici, comme pour d'autres thèmes, les raisons pour lesquelles Ratanapañña a sélectionné précisément ces strophes sont obscures. En toute hypothèse, la redondance de la sifflante *sa* est un des critères propices à entretenir le flou à première lecture. Il faut sans doute y voir un clin d'œil à ce domaine de la langue qui inclut également les désinences verbales.

La séquence qui clôturait cet ensemble (v. 258 à 260) poursuit sur ce thème des désinences nominales. Il est toutefois envisagé sous un tout autre angle. En effet, l'auteur prend pour base de sa démonstration le terme polysémique *sattha* qui a déjà été traité par ailleurs (chp. 10, v. 114). Pour rappel, il désigne dans l'ensemble de ces vers « la richesse », « l'arme », « le groupe », « la caravane », « le Maître », et « le livre ». La subtilité et la difficulté dans la compréhension de ces différents vers, que décrit bien la VSS-ṭ, réside dans la combinaison de ces différentes acceptions avec diverses désinences. Ratanapañña opère différemment pour ces trois strophes :

1. les désinences peuvent être homophones mais répondre à des fonctions grammaticales différentes. Dans la strophe 258, *satthā* désigne successivement le Maître au nominatif singulier (258a) ; la caravane au nominatif pluriel (258b) ; l'arme à l'ablatif singulier (258c) ; les marchands/les caravanes au vocatif pluriel (258d).
2. *sattha* a diverses acceptions associées à des désinences différentes non-homophones : *sattham* est neutre au nominatif (259a) ; *sattho* est masculin au nominatif singulier (259b), *satthussa* est masculin au génitif singulier (259c), *satthā* est masculin au nominatif (259d) ;
3. *sattha* a diverses acceptions, divers genres, une unique désinence (le nominatif) mais diffère phoniquement pour chacun de ces sens : *satthā* est le Maître, masculin singulier (260a) ; *sattho* est masculin singulier (260b) ; *sattham* est neutre singulier (260c et d).

La démarche de Ratanapañña est astucieuse en cela qu'elle met en évidence la polysémie, ou plus exactement la plurifonctionnalité, de certains morphèmes servant de désinences. La base radicale étant ici 'neutre' en ce sens qu'elle est la même selon les diverses acceptions.

4. 2. Les monosyllabes ou *ekakkhara*

Quarante-cinq strophes (198 à 243) sont dédiées à l'étude de monosyllabes qui peuvent être polysémiques, désignés en pāli par le terme d'*ekakkhara*. Ils sont également les ressorts des devinettes situées aux chapitres 11, 13, 14 et 16. Quelques rares occurrences parsèment le VSS, par exemple dans la strophe 57 où la syllabe *go* désigne dans le composé *go-go-padānugāminam* successivement « les biens terrestres » et « les séjours divins » (« le chemin qui mène aux biens terrestres, aux séjours divins, au Nibbāna ») ; ou encore la stance 143 qui utilise *go* (soleil) et *mā* (lune) dans le composé *go-mā 'ri* (« ennemi du soleil et de la lune »). Ces morphèmes font l'objet de lexiques spécialisés, leurs sens recouvrant des noms communs ainsi que divers outils grammaticaux (racines, suffixes, particules, etc.). Ces monosyllabes servent ainsi de compléments à la grammaire et d'aides à la composition. Hérités de la tradition sanskrite, ils connaissent dans le champ littéraire pāli un développement qui est le fruit d'un long processus dont la littérature tardive (XII^e-XV^e siècle) marque l'aboutissement.

4. 2. 1. La lexicographie pāli

La littérature indienne en sanskrit est riche d'une longue tradition lexicographique avec la composition de glossaires ou listes de mots (*nighaṇṭu*) rares, non expliqués ou présentant d'autres difficultés figurant dans les textes sacrés. Le *Nirukta* de Yāska en est probablement le plus fameux et le plus ancien témoin. De nombreux dictionnaires spécialisés sur certains groupes de mots ou sujets ont ainsi été élaborés. Ces lexiques peuvent être synonymiques, exposant des listes de termes avec un ou plusieurs mots ayant le même sens (*ekārtha*, *samānārtha*) ; ou bien homonymiques, compilant des mots avec un ou plus d'un sens (*anekārtha*, *nānārtha*). Parmi eux prennent place les *ekākṣarakośa* (« lexiques de monosyllabes ») qui traitent de particules et noms monosyllabiques. Claus Vogel ne liste pas moins de onze textes du genre (Vogel, 2015 : 102–104). Ces *ekākṣarakośa* sont bien connus de la tradition sanskrite, employés essentiellement dans deux types d'exercices : les jeux linguistiques, telles que devinettes ou poésies savantes, et les pratiques tantriques où le sens caché des caractères est employé dans les formules magiques et diagramme ésotériques (Vogel, 2015 : 102).

La littérature pāli est loin d'être aussi prolifique dans ce domaine de l'érudition. La plus ancienne des œuvres lexicographiques connue est l'*Abhidhānappadīpikā*, vaste dictionnaire de synonymes composé au XII^e siècle par Moggallāna Thera à Ceylan. Il n'est toutefois pas le seul lexique parvenu jusqu'à nous. Citons par exemple les *Dhātumañjūsā* (XIV^e siècle) et *Dhātupāṭha* (composé antérieurement) qui listent les racines (*dhātu*) ; ou encore l'*Abhidhānappadīpikā-sūci* (XIX^e siècle) qui compile autrement les entrées de l'*Abhidhānappadīpikā*. Un compendium focalisé sur les monosyllabes a également été composé au XV^e siècle, l'*Ekakkharakosa* sur lequel nous reviendrons. La liste de lexiques élaborés par les lettrés spécialisés dans le pāli n'est malgré tout pas bien longue, y compris lorsqu'on prend en compte la possibilité que d'autres textes ne soient pas parvenus jusqu'à nos jours.

Malgré cela, l'organisation d'entités linguistiques est une préoccupation qui est bien présente depuis les premiers temps du bouddhisme pāli. Tout comme la lexicographie sanskrite puise sa source dans la littérature védique, de même le Tipiṭaka contient en germe ce qui sera systématisé ultérieurement dans des travaux spécialisés. Il faut admettre d'emblée que cet intérêt se porte essentiellement sur les synonymes. Et pour cause, l'enrichissement des ressources linguistiques a avant tout pour objet la diffusion de la parole du Buddha au plus grand nombre, dans un contexte social, culturel, et linguistique complexe et varié. Contrairement à l'attitude brahmanique vis-à-vis du sanskrit, le Bienheureux prescrit aux moines de diversifier et élargir leurs vocabulaires pour s'adapter au mieux à leurs interlocuteurs. L'*Araṇavibhaṅga-sutta* (M III 230) exprime parfaitement cela dans une formule connue et déjà mentionnée à propos de la langue et son utilisation, « on ne doit pas insister sur la langue locale, on ne doit pas outrepasser l'usage normal » (*jana-pada-niruttiṃ nābhiniveseyya, samaññaṃ nātidhāveyyā ti*) (Nāṇamoli, 1979 : 12 ; Medagama Nandawansa, 2001 : 5–7). Cette injonction met en garde contre une représentation erronée de la langue qui en ferait un objet d'attachement, ainsi qu'une utilisation de mots qui ne seraient pas à portée d'entendement du destinataire. La langue obéit à des conventions sociales et véhicule des idées et concepts dont les signifiants varient selon les dialectes et contextes. Le Buddha suggère donc de parler une langue compréhensible de tous, le rôle des synonymes est alors essentiel. L'enrichissement du lexique vise dans une certaine mesure à 'populariser' les mots du Buddha. Il est alors une des méthodes privilégiées dans la littérature canonique pour diffuser le Dhamma (Medagama Nandawansa, 2001 : 5).

Parallèlement, les couches anciennes du canon organisent ces éléments. Tout d’abord dans la section *Padabhājanīya* (« division des termes »), du vieux commentaire sur le *Pātimokkha* du *Vinaya-piṭaka* (Norman, 1983 : 166), qui offre une analyse précise des règles mot par mot. Elle donne une explication claire essentiellement sous forme de listes de synonymes. Cette méthode est également formulée dans le *Niddesa* composé à la même période, qui expose en plus de groupes de synonymes, des constructions étymologiques pour rendre compte du sens de certains termes²²³.

Les développements ultérieurs contenus dans les *Nettipakaraṇa* et *Peṭakopadesa* sont une marche essentielle vers la réalisation de lexiques (Law, 1933 : 634 ; Norman, 1983 : 166 ; Medagama Nandawansa, 2001 : 8). Ces guides à l’usage des commentateurs pour interpréter et transmettre la parole du Maître définissent tous deux seize modes de transmission (*hāra*) des enseignements. Les synonymes sont un des vecteurs essentiels de cette diffusion, comme le décrivent les sections intitulées *Vevacana-hāra*²²⁴ (« mode de transmission par les synonymes »). Les commentateurs poursuivent cette activité d’enrichissement lexical. Ils maîtrisent parfaitement l’usage et les fonctions des synonymes et développent également le champ des homonymes et autres ressources grammaticales (particules, préfixes, etc.) (Medagama Nandawansa, 2001 : 9–10).

Enfin une œuvre grammaticale doit être mentionnée lorsque l’on évoque l’étude analytique des faits de lexique, c’est la *Saddanīti*. Cette pièce d’envergure encyclopédique propose une description exhaustive de la langue pāli, non seulement de manière grammaticale, mais également philologique et herméneutique. Il n’est donc pas étonnant qu’elle participe activement au développement de cette tradition. Elle contient un grand nombre de listes de synonymes et d’homonymes (Medagama Nanawamsa, 2011 : 11), et une section entière est consacrée aux racines (la *Dhātumālā*, Sadd chp. 15 à 19). Par ailleurs, elle porte également un regard singulier sur les monosyllabes dans une section spécifique sur laquelle nous reviendrons.

²²³ Par exemple onze synonymes du mot serpent existent, glosés autant de fois (Nid 7–8). Entre autres : *samsappanto gacchatī ti sappo*, *bhujanto gacchatī ti bhujago*, *urena gacchatī ti urago*, [...] (« « Il avance en rampant » tel est le serpent ; « il avance en se contorsionnant » tel est le serpent (*bhuja-go*) ; « il avance sur la poitrine (il rampe) » tel est le serpent (*ura-ga*) ; [...] »

²²⁴ Nett 53, 1- 56, 24. Peṭ 96, 4–23.

4. 2. 2. Les monosyllabes (*ekakkhara*)

Dans ce cadre général, les monosyllabes ont une importance très minime. Ils sont présents dès les premiers temps de cette littérature mais n'empruntent pas les mêmes voies et formes systématiques. Comme ils sont très rares, les compositions n'en font pas des éléments particulièrement utiles. Leur potentiel polysémique n'offre encore que peu d'intérêt. Les quelques exemples présents dans le canon vont dans ce sens, les monosyllabes appartiennent souvent à une même formule ou groupe de mots répétés à l'identique en divers endroits. Par exemple la syllabe *sā* est employée pour 'chien' à de nombreuses reprises dans la formule « pas là où un chien attendait » (*na yattha sā upaṭṭhito*), déjà relevée dans nos notes d'édition (cf. VSS 217). La littérature canonique tardive élargit leur champ d'utilisation, notamment le *Mahāniddeśa* qui utilise ces monosyllabes dans ses gloses. Chose peu surprenante puisqu'il est un commentaire inclus dans le canon (von Hinüber, 1996 : 58–59). Par exemple la syllabe *dhī* qui désigne « la sagesse » (*dhī vuccati paññā*) éclaire le sens de *dhīra*, « le sage », le définissant comme étant celui qui possède la sagesse (*tāya paññāya samannāgatattā dhīrā*) (Nidd I 44, 24). Les commentateurs intègrent ces monosyllabes à leur éventail d'outils lexicaux, leurs potentiels étant alors avantageux lorsqu'il s'agit d'enrichir le sens de certains termes. Ces *ekakkhara* prennent ainsi part à des constructions artificielles du sens ou étymologie populaire. Par exemple, la syllabe *kaṃ* éclaire l'étymologie du mot *kandara* (ravin/gorge) en divers endroits :

²²⁵*kandaran ti kaṃ vuccati udakaṃ, tena dāritaṃ, udakena bhinnaṃ pabbata-padesaṃ.*

Le mot *kaṃ* signifie l'eau. Un endroit montagneux creusé par l'eau, qu'elle a fendu (*dāritaṃ*) est « un ravin/une gorge (*kan-daraṃ*) ».

Ou encore *dukkhaṃ* (la souffrance) défini à de nombreuses reprises par l'addition des sens respectifs de *du* et *khaṃ* :

²²⁶[...] ici le mot *du* est compris pour 'vil', c'est pourquoi le mauvais fils (*du-putto*) signifie le fils qui est indigne. De plus le mot *khaṃ* est pour 'vide', en effet *khaṃ* signifie espace. La première vérité est vile car elle est la base de multiples dangers ; elle est vide car elle est dépourvue de stabilité, beauté, bonheur, tels que les conçoivent les gens idiots. C'est parce qu'elle est vile et vide qu'on l'appelle la souffrance (*du-kkhaṃ*).

La manipulation de ces syllabes suggère ainsi l'existence ou la constitution d'un fond de

²²⁵ Sv I 209, 25–26 ; Nidd-a I 98, 8–9 ; etc.

²²⁶ Vism 494, 27–32 ; Paṭis-a I 54, 26–28 ; Vibh-a 84, 2–7 ; etc. *idha “du” iti ayaṃ saddo kucchite dissati, kucchitañ hi puttaṃ dupputto ti vadanti. ‘khaṃ’ saddo pana tucche, tucchañ hi ākāsaṃ khaṃ ti vuccati. idañ ca paṭhama-saccaṃ kucchitaṃ aneka-upaddavādhiṭṭhānato, tucchaṃ bāla-jana-parikappita-dhuva-subha-sukhatta-bhāva-virahitato. tasmā kucchitattā tucchattā ca dukkhan ti vuccati.*

références dans lequel les commentateurs piochent leurs connaissances. Ces derniers leurs portent un intérêt certain du fait des possibilités qu'elles renferment, notamment des étymologies qu'elles permettent d'élucider.

4. 2. 3. Période plus tardive

Les monosyllabes trouvent un champ d'expression privilégié dans la littérature plus tardive. Nous entendons par 'tardive' la période post-commentaire (V^e siècle), sans pouvoir être plus précis. Seules des sources fiables et disponibles permettraient de tracer avec précision les contours de ces développements. Les *ekakkhara* ont ainsi leur place dans des œuvres ayant trait davantage au registre de la langue et de sa construction. Seuls les quelques éléments qui suivent témoignent d'un rapport nouveau à ces unités signifiantes.

La littérature extra-canonique poursuit le travail de compilation. La *Rūpasiddhi*, grammaire pāli de la seconde moitié du XIII^e siècle, expose par exemple une série de vingt préfixes (*upasagga*) qu'elle développe à la suite,

pa parā ni nī u du saṃ vi ava anu pari adhi abhi pati su ā ati api apa upa iti vīsati upasaggā. (Rūp 65)

Les vingt préfixes sont : *pa parā ni nī u du saṃ vi ava anu pari adhi abhi pati su ā ati api apa upa.*

Cette série fait déjà l'objet d'une exposition dans la *Kaccāyana-vutti* (Kacc-v 221), toutefois l'auteur de la *Rūpasiddhi* apporte une dimension supplémentaire. Il prend le soin de donner pour chacun des préfixes les différents sens qu'ils revêtent, assortis de termes pris comme illustrations de la démarche. Par exemple, le préfixe *vi* est décrit ainsi :

vi iti visesa-vividha-viruddha-vigata-viyoga-virūpatādisu. vivese vimutti viṣiṭṭho, vividhe vimati vicitraṃ, viruddhe vivādo, vigate vimalaṃ, viyoge vippayutto, virūpatāyaṃ virūpo. (Rūp 66, 5-6)

« *vi* » est pour distinction, divers, opposé, privé de, séparé, laideur. Il est pour distinction : la délivrance (*vi-mutti*), la distinction (*vi-siṭṭha*). Il est pour divers : la perplexité (*vi-mati*), ornementé (*vi-citra*). Il est pour opposé : la dispute (*vi-vāda*). Il est pour privé de : la pureté (*vi-māla*). Il est pour séparé : la séparation (*vi-payutta*). Il est pour laideur : la déformation (*vi-rūpa*).

Ainsi, ce procédé de mise en abîme du sens sous-jacent à certains faits de langue sont la préfiguration des lexiques de monosyllabes à venir, dont la nature dépasse l'unique registre des préfixes.

Par ailleurs, les gloses auxquelles prennent part les monosyllabes s'étendent aux genres énigmatiques et poétiques. C'est par exemple le cas du commentaire du *Vidagdhamukhamaṇḍana*, la *Vidagdhamukhamaṇḍana-ṭīkā*, dont les dates d'élaboration sont incertaines mais antérieures au XII^e siècle,

bhāti ābhātī ti bhā raṃsī. bhaṃ karotī ti bhā-karo suriyo. (VMM-ṭ ôle *gā*, l. 4–5)

« Il éclaire, illumine » tel est le rayon (*bhā*). « Il produit les rayons » tel est le soleil (*bhā-karo*).

atthaṃ dhāretī ti dhī paññā. (VMM-ṭ ôle *ku*, l. 3)

La sagesse (*dhī*) est « ce qui porte le sens ». ²²⁷

Ou encore la strophe 290 du *Subhodhālaṅkāra* (= VSS 115) qui traite des polysémies (*silesa*) et joue avec le terme *sudhī*. Il désigne d'une part « celle qui est pure (la lune) » ; mais il recouvre également le sens du « sage » défini par les sens additionnés de *su* et de *dhī*. Comme l'explique un de ses commentaires,

su sobhaṇā dhī buddhi assā ti su-dhī Sammā-sambuddho. (Subodh-ṭ 241, 2–3 ; VSS-ṭ 115)

« Celui dont la sagesse (*dhī*) est belle (*su*) » il est *le sage* (*su-dhī*), le Parfait Éveillé.

Les commentateurs mettent ainsi en valeur les fondations savantes de ces registres linguistiques. Les devinettes sont un terrain propice à l'expression des monosyllabes qui favorisent la construction de lectures à plusieurs niveaux. La stance 291 du *Subhodhālaṅkāra* joue par exemple sur l'ambiguïté du terme *vināyako* qui désigne dans un premier temps « le guide/l'instructeur ». Une autre lecture associe la syllabe *vi* (l'oiseau) à *nāyako* (le Seigneur). Le mot concerné est ainsi éclairé d'un autre angle, il est « le Seigneur des oiseaux » (*vi-nāyako*).

A notre connaissance, deux œuvres organisent et exploitent largement ces monosyllabes à des fins différentes : la *Saddanīti* composée à Pagan en Birmanie (moitié du XII^e siècle), et l'*Abhidhānappadīpikā* élaboré à Ceylan (fin du XII^e). Nous l'avons déjà évoqué, la *Saddanīti* s'intéresse de près à ces monosyllabes dans une section qui leur est dédiée (Sadd 239, 6–246, 8). Ils y sont examinés dans l'ordre alphabétique (de *ka* à *saṃ*), dans le contexte des déclinaisons nominales et l'établissement des genres des mots considérés. Les composés formés sur cette base sont alimentés par des exemples et citations extraits de divers textes. Ainsi, les stances introductives de cette dixième section de la *Padamālā* présentent une série

²²⁷ Cette définition est également présente dans la VSS-ṭ 237. Nous n'avons trouvé aucune autre correspondance, aussi n'est-il pas improbable qu'il soit un emprunt à la *Vidagdhamukhamaṇḍana-ṭīkā*, d'autant plus que la section sur les devinettes nous a déjà laissé penser que la terminologie employée (*ādi-padottara...*) était redevable de celle du *Vidagdhamukhamaṇḍana*.

de seize monosyllabes qui retiennent l'attention d'Aggavaṃsa :

*viññūnaṃ gambhīra-buddhi-cāratthaṃ pavakkhāmi yathābalaṃ :[...]
ko vi sā c' eva bhā rā thī dhī kū bhū tath' eva kaṃ khaṃ
go mo mā ca saṃ yan taṃ kiṃ' icc'' ādi ca ekikā ti. (Sadd 235, 23-236, 8)*

Je vais exposer pour rendre profonde l'intelligence des connaisseurs, selon leurs potentialités : [...]

Et les unités « *ko vi sā* ainsi que *bhā rā thī dhī ku bhū*
puis *kaṃ khaṃ go mo mā ca saṃ yan taṃ kiṃ* ».

Comme l'indique notre appareil critique, Aggavaṃsa s'est inspiré essentiellement de la littérature exégétique pour illustrer son ensemble. Mais pas uniquement. En effet, dans son entrée sur le monosyllabe *mo* il précise que « dans les lexiques de monosyllabes il est dit que *mo* est Siva ainsi que la lune » (*ekakkhara-kose hi "mo Sivo candimā c' evā" ti vuttaṃ*) (Sadd 243, 17-24)²²⁸. Dans son édition de la *Saddanīti* Helmer Smith mentionne parfaitement la source de référence (Sadd 243, note 8) : la correspondance se trouve dans un lexique sanskrit élaboré par le grammairien Puruṣottamadeva à la même période en Orissa, l'*Ekākṣarakośa*²²⁹. A titre de parenthèse, la mention de 'Siva' citée en exemple ne relève pas du panthéon theravādin. Cette inclusion dans la *Saddanīti* n'est toutefois guère surprenante dans la mesure où certaines œuvres sanskrites ont été adaptées au pāli sans nécessairement supprimer ou transformer leurs contenus. C'est le cas de l'*Abhidhānappadīpikā* qui calque sa structure et son contenu sur le fameux lexique qu'est l'*Amarakośa*. Toujours est-il que cela n'a pas été un frein pour Aggavaṃsa. Cette source en sanskrit l'a inspiré directement, et probablement également les cercles de grammairiens pāli de Pagan. Elle témoigne ainsi de la pénétration des textes sanskrits dans le champ de la littérature pāli et sa lexicographie. La *Saddanīti* illustre également cet intérêt minutieux pour les faits de langue à cette période. Ces morphèmes polysémiques deviennent alors des objets d'études à part entière. En l'absence d'autres sources disponibles, cette grammaire marque ainsi un jalon dans l'histoire des lexiques pāli qui ont pour objet les *ekakkhara*. Elle est d'ailleurs la source de référence pour le VSS, mais a sans doute inspiré bien d'autres textes. Le volumineux commentaire de l'*Ekakkharakośa* ne s'y trompe d'ailleurs pas puisqu'il y puise de la matière pour sa glose²³⁰.

Le vaste dictionnaire qu'est l'*Abhidhānappadīpikā* atteste dans une autre mesure de cet intérêt pour les *ekakkhara*. Comme ils sont présents au milieu d'une abondance de synonymes, il est

²²⁸ Egalement dans VSS-ṭ 226.

²²⁹ *maḥ śivaś candramā [...]*. (Ram Kumar Rai, 2005 : §27)

²³⁰ Les exemples sont nombreux et comprennent souvent ceux mentionnés par la VSS-ṭ. Nous aurons l'occasion d'en rendre compte dans une étude à venir.

difficile de recenser leurs nombres exact sans étudier en profondeur le texte. En effet, l'édition de l'*Abhidhānappadīpikā* préparée par Nandagama Nandawamsa est fort utile et présente divers index qui listent l'ensemble des mots considérés avec parfois leur traduction et localisation dans le texte. Toutefois, ce système n'est pas complet et mériterait d'être amélioré afin de favoriser l'évaluation fiable du nombre d'occurrences de ces syllabes dans le texte ainsi que leurs divers sens. Le mot *saṃ* témoigne dans cette édition de la richesse de ce matériel oublié : son *Appendix III* mentionne *saṃ* pour « *wealth* » (Abh 485c), tandis que l'*Appendix II* indique que *saṃ* signifie « *of oneself* », « *by itself* », « *happily* », et « *joyfully* », définitions qu'il associe aux strophes 1144, 1151, et 1170 de l'*Abhidhānappadīpikā* (Abh *Appendixices*, 405). En réalité, il ne traite que les deux premières strophes (1144 et 1151) : la première indique *saṃ sāmāṃ ca sayāṃ* (« *saṃ* est soi-même et par soi-même ») et la seconde *ānande sañ ca diṭṭhā 'tha* (« *saṃ* et *diṭṭhā* sont pour joie »). La strophe 1170 n'est pas traitée et nous renseignerait pourtant sur une de ses sources littéraires, tout comme l'influence qu'elle a eu sur la littérature qui lui est postérieure : la *Rūpasiddhi* donne d'autres définitions du mot *saṃ* :

saṃ iti samodhāna-sammāsama-samantabhāva-saṅgata-saṅkhepa-bhusattha-sahattha-appattha-pabhavābhimukhabhāva-saṅgaha-pidhāna-punappunakaraṇa-samidhādisu. (Rūp 65, 35–36)

saṃ signifie combinaison, concentré, conversation, réunion, résumé, abondant, avec, petite chose, origine, tourné vers, recueil, couvercle, action répétée, prospérité.

Et on peut retrouver à l'identique cette strophe dans l'*Ekakkarakosa* que nous traiterons après,

*saṃ samodhāna-saṅkhepa-samantatta-samidhisu,
sammā-bhusa-sahāppatthābhimukhatthesu saṅgate,
vidhāne pabhave pūjā-punappuna-kriyādisu.* (Abh 1170 = Ekakkh 116–118)

saṃ est pour combinaison, résumé, totalité, et prospérité,
Correcte, abondant, avec, petite chose, et tourné vers, réunion,
Performance, origine, hommage, action répétée, etc.

Cet exemple n'est pas un fait isolé. Il illustre l'ampleur des mots et sens traités qui dépassent très certainement l'œuvre d'Aggavamsa. Les monosyllabes ont un sens qui est généralement bien fixé, tels que *sā* (chien), *bhā* (rayon), *thī* (femme), *dhī* (sagesse), *ku* (terre, mauvais), *bhū* (terre), etc. Cependant des divergences existent : *mā* signifie 'lune' dans l'*Abhidhānappadīpikā* tandis qu'il renvoie à 'gloire' dans la *Saddanīti*. Cette dernière définit 'lune' comme *mo*, comme expliqué précédemment. Il semble donc que les deux œuvres ne partagent pas totalement les mêmes sources.

Par ailleurs l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* (XIV^e siècle), donne également d'autres indications utiles. En effet, elle intègre parfaitement d'autres monosyllabes dans certaines de ses gloses

par le jeu des constructions étymologiques. Leurs sens et formulations sont déjà connus, notamment par la *Saddanīti*, et forment ainsi un substrat de connaissances certainement partagé parmi les commentateurs. Les exemples sont nombreux et seule une étude systématique pourrait faire ressortir leurs nombres et emplois. Par exemple la glose de *gottaṃ* (Abh 332), « le clan », dit :

go vuccati abhidhānaṃ buddhi ca, te tāyatī ti gottaṃ gotram pi. gavaṃ saddaṃ tāyatī ti vā gottaṃ. (Abh-ṭ 332)

go signifie l'appellation et la connaissance. « Il les préserve » tel est le clan (*go-ttaṃ*, *go-traṃ*). Ou bien « il préserve le son et la connaissance (*gavaṃ*) » tel est le clan (*go-ttaṃ*).

De plus, certaines explications dans l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* prennent la forme d'arrangements qui témoignent d'un degré certain d'élaboration. C'est le cas de *ko* et *kaṃ* illustrés par cette stance référencée nulle part ailleurs encore :

ko brahmattānī-l-akkesu samāne sabbanāmiṃ,
pāvake ca mayūre ca sukha-sīsa-jalesu kaṃ ti. (Abh-ṭ 1198)

ko est pour les noms propres Brahma, tête, soleil, ascétique,
kaṃ est pour feu, paon, ainsi que bonheur, tête, eau.

Enfin, ce commentaire se réfère à six reprises²³¹ (à la forme nominative ou locative) à un *ekakkharakosa*. Ce terme est à comprendre soit comme « lexique de monosyllabes », ou bien comme le titre d'une œuvre (*Lexique de monosyllabes*), chose peu probable puisqu'un traité du même nom a été composé un siècle plus tard (l'*Ekakkharakosa*). Quoi qu'il en soit, ces références à un ou plusieurs lexiques (*kosa*) du genre, auxquels s'ajoutent les éléments versifiés mentionnés auparavant, laissent à penser que des sources textuelles suffisamment structurées (bien que non encore déterminées) circulaient en ce temps.

Les monosyllabes et leurs potentialités étaient parfaitement connus des savants du Lanka durant le fameux « âge d'or ». Un auteur prolifique tel que Ñāṇakitti maîtrisait certainement ces outils linguistiques qui offraient de la latitude au dévoilement et à la construction du sens de certains termes. Nous en avons déjà donné un exemple extrait de l'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī-atthayojanā* qui traitait du monosyllabe *go* dans notre première section (1. 5. 2.), dont la source d'emprunt était la *Saddanīti*. Citons également une

²³¹ Abh-ṭ 84. “*ā tu kodha-mudāṭṭīsū*”*ti hi ekakkharakose vuttaṃ.* Abh-ṭ 156. “*pa-saddo paramatthe pī*”*ti hi ekakkharakose vuttaṃ.* Abh-ṭ. 262. “*a pume mādhave ñeyyo, paṭisedhe tad’ abyayaṃ; Ī satthe ca viruddhatthe, sadisatthe payogato*”*ti. hi ekakkharakose vuttaṃ.* Abh-ṭ. 661. “*dā dāna-ccheda-dhātū*”*ti hi ekakkharakose, [...].* Abh-ṭ 743. “*ā tukodhamudāṭṭīsū*”*ti hi ekakkharakoso.* Abh-ṭ 1162–1163. “*po siyā paramatthasmim, pātu vātesu pā bhave*”*ti ekakkharakose vutto.*

portion de la longue glose dédiée au terme *karuṇā* (« compassion ») qui confirme que cet auteur s'appuyait parfaitement sur la grammaire d'Aggavaṃsa comme source de référence en la matière,

*kaṃ rundhatī ti vā karuṇā yā dhamma-jāti, kaṃ sukhaṃ rundhati iti tasmā sā
dhamma-jāti, karuṇā dutiyā tappuriso. ka-saddo sukhattha-vācako. tena vuttaṃ.*

²³²*kāye brahmani vate ca siro-jala-sukhesu ca
ka-saddo vattati tīsu pumā tīsu napuṃsako ti.*

*dukkhaṃ kusati*²³³ *ti kaṃ sukhaṃ. [...]* (Abhid-a-mhṭ-y 5, 11–16)

« Elle ne tient pas compte de [son propre] bonheur » telle est la compassion (*karuṇā*) qui naît dans le Dhamma, ou bien « elle ne tient pas compte [de son propre] bonheur (*kaṃ*) » car elle naît du Dhamma. La compassion est un composé déterminant dépendant (*tappurisa*) second²³⁴. Le mot 'ka' a la signification de bonheur, car il est dit :

Le mot 'ka' est employé pour corps, Brahma,
Vent, et tête, eau et bonheur ;
De genre masculin pour trois, de genre neutre pour trois.

Le bonheur (*kaṃ*) est « ce qui tranche la souffrance ». [...]

Il y a fort à parier que Ñāṇakitti ait recouru à ces syllabes polysémiques dans ses autres œuvres dites *atthayojanā*. Seule une étude de celles disponibles nous en donnerait la confirmation.

Par ailleurs, nous avons déjà souligné l'influence des œuvres sanskrites sur la littérature pāli. La VSS-ṭ en atteste puisque dans sa section sur le mot *go* le lecteur est renvoyé « au livre [nommé] *Visuppakāsa* » (*Visuppakāsa-pakarāṇe*). Il s'agit très vraisemblablement du *Viśvaprakāśa*, lexique sanskrit écrit en 1111 par Maheśvara, dont une section porte sur les monosyllabes et dont deux strophes énumèrent les mêmes sens pour *go* que le texte pāli (cf. VSS-ṭ 57 et 225). Il est encore difficile de déterminer la portée et la diffusion de ce lexique en Asie du Sud-est d'autant plus qu'il est absent des ouvrages de référence. Toutefois, il semble bien être parvenu jusque dans le Nord de la Thaïlande puisqu'on retrouve sa trace (à nouveau) dans le *Saddabinduvinichaya*, plus exactement dans son huitième paragraphe qui traite des noms (*nāma-kappa*) (Sadd-v 94, 17–18). Y est exposé les sens du mot *go* sous forme de stance :

*go-saddo sagga-raṃsīsu vajirānunevādisu
dassane nayanantesu pasumhi vacane bhuvī ti.*

²³² Sadd 281, 15–16 ; VSS 207.

²³³ Probablement dérivé du sanskrit *kuṣṇati* « to cut, to fill » comme l'indique l'*A Dictionary of Pāli* (cf. √*kus*²).

²³⁴ C'est-à-dire que le premier terme du composé est un substantif à l'accusatif (*kaṃ*).

La lecture de cette strophe présente de fortes similitudes avec la version pāli du *Viśvaprakāśa* telle qu'elle figure dans les VSS-ṭ 57 et 225. Cependant, alors que les divers sens exposés dans la VSS-ṭ sont bien attestés dans la version sanskrite, la nature des composés qui forment les vers b et c de l'édition PTS du *Saddabinduvicchaya* nous laisse sceptique : dans *vajirānunevādisu* seul *vajira* (foudre) est bien référencé, *anune* et *vādisu* devant être *ajjuna-* (pour arbre Ajjuna) et *vārīsu* (pour 'eau'). Dans le vers suivant *dassane* (pour vue) appartient au même champ lexical que *disā* (direction), sans toutefois recouvrir ce sens clairement identifié. Enfin *nayanantesu* semble être composé de *nayana* (yeux), parfaitement exprimé dans l'œuvre sanskrite, et *antesu* (pour fin) dont l'occurrence ne figure nullement. Tout au plus une ressemblance acoustique avec *candesu* (pour lune) permettrait d'en rendre compte. A l'heure actuelle seuls les aléas de la transmission d'un texte particulièrement technique pourraient expliquer ces divergences. Quoi qu'il en soit le *Viśvaprakāśa* sous sa forme pāli est une source directe pour la VSS-ṭ, tandis qu'il ne reste qu'à l'état d'influence pour l'auteur du *Saddabinduvicchaya* en l'absence d'élément plus probant. Ils sont néanmoins les témoins de la présence de cette œuvre sur un court intervalle de temps dans le Lanna.

Par ailleurs et à titre d'hypothèse, l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* avait peut-être également connaissance du *Visuppakāsa*, à moins que ce dernier ne soit une influence par 'ricochet'. En effet, les deux premiers vers de la strophe 869 de l'*Abhidhānappadīpikā* traitent du monosyllabe *go* et disent,

pasumhi vasudhāyañ ca, vācādo go pum'-itthiyaṃ. (Abh 869ab)

go est à la fois au masculin et au féminin, il est pour bœuf, terre et parole, etc.

La glose de *ādo* dit *ādinā sagga-ramsi-vajira-canda-jalādayo gahitā* (« 'etc.' est compris comme ciel, rayon, foudre/diamant, lune, eau, etc. »). Ces derniers éléments s'ajoutent donc aux trois premiers (bœuf, terre, parole) exposés dans l'*Abhidhānappadīpikā*, rappelant ainsi la liste du *Visuppakāsa*²³⁵. Il manque néanmoins trois de ses différents sens pour parvenir au total des onze mentionnés.

La compilation des monosyllabes trouve un aboutissement dans une œuvre qui leur est totalement dédiée, l'*Ekakkharakosa*. Il n'est pas vain de s'y attarder puisque ce texte nous apporte également un éclairage sur ces unités linguistiques et leur valeur allégorique.

²³⁵ Pour rappel, VSS-ṭ 225 : *go-saddo sagga-ramṣīsu, vajirājjuna -vārīsu, disā-nayana-candesu, pasumhi vacane bhūvī ti.* « Le mot *go* est pour séjour divin, rayon, diamant, arbre Ajjuna, eau, direction, yeux, lune, bœuf, parole, terre ».

4. 2. 4. L'Ekakkharakosa

Composée en 1465 par Saddhammakitti cette œuvre de grande envergure en provenance de Taungu (Birmanie) nécessite le complément qu'est son commentaire, l'*Ekakkharakosa-tīkā* (même période), afin d'être pleinement exploitée²³⁶. Unique dans le paysage littéraire en pāli, sa contribution est majeure dans le domaine lexicographique, d'autant plus que cette œuvre est toujours « vivante » en Birmanie : elle y jouit d'une certaine popularité et fait partie intégrante du *curriculum* monastique²³⁷. L'*Ekakkharakosa* traite en 123 strophes de l'ensemble des lettres de l'alphabet (*a* à *aṃ*), chacune d'entre elles pouvant faire l'objet de multiples entrées (par exemple *ka*, *ki*, *kiṃ*, *ku*). Soit un total de 132 monosyllabes différents qui définissent des noms propres, des racines, des préfixes et des particules. L'*Ekakkharakosa* surpasse ainsi la *Saddanīti* et le VSS dans ce champ de savoir. Pour mesurer l'apport significatif de ce texte à cette discipline linguistique, prenons pour exemple le monosyllabe *vi*. Le VSS lui attribue un seul sens,

*vi-saddo sakuṇe hoti, so ca ñeyyo payogato,
vindo vināyako nāgaṃ samuddaṭṭhaṃ va gaṇhati.* (VSS 215)

Le mot *vi* est pour oiseau,
Il doit être connu par l'exemple
« Le roi des oiseaux (*vindo*), le Seigneur des oiseaux (*vi-nāyako*)
Attrape le Nāga même s'il se trouve dans l'océan ».

L'*Ekakkharakosa* lui en attribue d'autres :

*vi tu dhāt' upasaggesu pakkhi-pakkhandanesu ca,
saṃsibbane vināsāyaṃ padissati payogato*

*vididhātisayābhāve bhūsatt' issariy' accaye,
viyoge kalahe pātubhāve bhāse ca kucchane,*

*durānabhimukhatthesu mohānavatṭhitīsu ca,
padhāne dakkhatā-khede sahatthādo ca dissati.*

vi existe pour signifier racine, préfixe, oiseau,
Et apparition, association, destruction,

Multitude, abondance, absence de, fait d'être décoré, suprématie, faute,
Séparation, conflit, apparition, langage, et mépris.

Et il apparaît pour loin, détourné de, ignorance, instable,
Effort, dextérité, regret, de ses propres mains, etc.

Vingt-cinq sens différents sont référencés, faisant tous l'objet d'une analyse et d'illustration(s) dans l'*Ekakkharakosa-tīkā*. Afin de mieux mesurer l'ampleur du travail, un tableau synoptique

²³⁶ Nous préparons actuellement l'édition critique du texte et de son commentaire.

²³⁷ Je remercie Aleixei Kirichenko pour ces informations.

établit un comparatif entre les monosyllabes traités dans le VSS et ceux de l'*Ekakkharakosa* (Annexe 7b).

Peu d'informations sont accessibles au sujet de ce lexique et de ses sources. Cette œuvre n'a pas fait l'objet d'une attention poussée de la part des chercheurs occidentaux, à l'exception peut-être de Paul Grimblot qui envisageait un temps d'effectuer la translittération du texte et de son commentaire (Grimblot, 1862 : 753). Nous n'en avons cependant trouvé aucune trace. L'*Ekakkharakosa* est pourtant nommé dans les précis de grammaire et autres ouvrages qui traitent de la littérature pāli²³⁸. Il n'a pas pour autant suscité davantage de curiosité²³⁹, et est parfois décrit de manière imprécise²⁴⁰. L'auteur collecte un grand nombre d'informations extraites de nombreuses œuvres qu'il ne cite pas (*Saddanīti*, *Abhidhānappadīpikā*, *Kaccāyana*, etc.), le long commentaire enrichissant ses exemples par des emprunts variés (*Viddhamukhamaṇḍana*, *Pādarūpasiddhi*, *Abhidhānappadīpikā*, *Dhammasaṅganī-mūlaṭīkā*, *Jātaka*, etc.). L'élaboration de ce texte intervient dans un contexte politique troublé en Birmanie, relevé par certains auteurs²⁴¹, comme l'indique l'extrait suivant du *Sāsanavaṃsa* rédigé en Birmanie par Paññāsāmi en 1861, détaillant les motivations de l'auteur de l'*Ekakkharakosa*,

²⁴²[...] Ainsi le Thera Saddhammakitti écrit l'*Ekakkharakosa*. En effet, en l'an huit cent quatre-vingt-sept de l'ère Kali²⁴³ la lumière du *Sāsana* disparut dans tout le royaume de Tambaradīpa par peur des familles appelées Jaluma [qui avaient] des vues fausses.

Ainsi, de nombreux livres furent détruits par le feu. Là, ayant observé ce qui se passait il se sentit anxieux et pensa: « si la doctrine par l'enseignement périt alors la doctrine par la pratique disparaîtra; lorsque la doctrine par la pratique aura disparu, que deviendra la doctrine par la pénétration du sens ? [C'est pourquoi] il écrit ce texte ». Ceci est dit dans le commentaire.

²³⁸ Par exemple, Bode, 1909 : 45 ; Law, 1933 : 634 ; Norman, 1983 : 167, etc.

²³⁹ Otto Franke disait de ce texte qu'il était « *ohne Bedeutung, für die Pali-Kenntnis* » (« sans importance pour la connaissance du pali ») (Franke, 1902 : 5, note 2).

²⁴⁰ Dans l'introduction à son édition Subhūti décrivait de manière erronée l'*Ekakkharakosa* comme « *a small vocabulary of words of various significations ending in certain final letters* » (Subhūti, 1865: vii), assertion reprise par la suite par Mabel H. Bode dans son édition du *Sāsanavaṃsa* (Sās 23, note 3).

²⁴¹ Mabel H. Bode précise que « *the Ekakkharakosa was written to keep alive sacred learning, then in mortal danger from the great destruction of books in land* » (Sās 23, 21-24, 22) ; ou encore Norman qui résume également la situation « *his purpose was to ensure that Buddhism survived during the difficult period of persecution in the fifteenth century, and in the belief that survival depended upon correct understanding of the texts his dictionary was intended to help with the proper understanding of Pali* » (Norman, 1983 : 167).

²⁴² Sās 76, 1-9. *Ekakkharakosam pana Saddhammakitti-thero akāsi. so hi kali-yuge sattāsī-ādhike aṭṭhasate sampatte micchādīṭhikānaṃ Jaluma-saññītānaṃ kulānaṃ bhayena sakale pi Tambaradīpa-raṭṭhe sāsana'-obhāso milāyati. bahūni pi potthakāni aggi-bhayena nassessuṃ. tadā taṃ pavattiṃ passivā sace pariyatti-dhammo vinasseyya paṭipatti-dhammo pi nassissati paṭipatti-dhamme nassante kuto paṭivedha-dhammo bhavissati ti saṃvegaṃ āpajjivā imaṃ gandhaṃ akāsī ti ta-ṭṭīkāyaṃ vuttaṃ.*

²⁴³ 1465 de n. è.

L'extrait du *Sāsanavaṃsa* se réfère à un long passage qu'il n'est pas utile de retranscrire en totalité pour illustrer notre propos. Citons la portion qui énonce les répercussions catastrophiques des actions du pouvoir en place,

²⁴⁴ A ce moment, le maître [se dit] 'dans ce royaume, la continuité du Sāsana grâce à l'existence de l'étude [des textes] (*pariyatti*-) sera interrompue dans peu de temps. Lorsque la continuité de l'étude [des textes] aura été interrompue, la continuité de la pratique (*paṭipatti*-) sera interrompue. Lorsque la continuité de la pratique sera interrompue, les renonçants et les maîtres de maison ayant échoué dans [cette] pratique auront pour la plupart une mauvaise destinée, ils n'existeront plus.

Le texte décrit un processus à l'œuvre bien connu et déjà évoqué qui dépasse largement le cadre local : la destruction du Sāsana par la disparition (*antaradhāna*) successive des enseignements (*pariyatti*), de la pratique (*paṭipatti*) et de la pénétration de ces enseignements (*paṭivedha*) qui n'est pas ici mentionné. La composition de l'*Ekakkharakosa* vise à renverser ce processus comme l'exprime le commentateur :

²⁴⁵ [...] après avoir abandonné la vie de foyer dans le but de se délivrer dans le Sāsana, les fils de bonne famille modestes et dévoués, confiants, après avoir produit des efforts renouvelés par la mémorisation et l'apprentissage, etc., des textes canoniques, des commentaires, etc. ; grâce au support de cette oeuvre, ils auront la connaissance certaine. Conformément à cela ils auront une pratique parfaite. Dans ces circonstances, la continuité de l'étude et de la pratique, devenue prospère et florissante éloignera la discontinuité durant cinq mille ans. Dans ces circonstances, après avoir pensé « ici dans le royaume de Tamba, après avoir trouvé plaisir dans le don, la discipline, l'accomplissement par l'étude [des textes], les êtres obtiendront la délivrance, les séjours divins » celui dont l'esprit est guidé par la compassion composa cette oeuvre.

Ainsi, la compilation de ce qui incarne le mieux la valeur de la syllabe par sa polysémie, les monosyllabes (*ekakkhara*), est envisagée selon cet extrait comme un concentré de la doctrine bouddhique. Au-delà du travail de synthèse lexicale, l'élaboration de cette oeuvre se place ainsi dans une toute autre perspective. Elle corrobore les vues des grammairiens de Pagan qui ne voient plus uniquement dans l'étude de la langue la volonté de clarifier la transmission des mots du Bienheureux au plus grand nombre : elle préserve ceux-ci de la destruction pour les

²⁴⁴ Ekakkh-ṭ 428, 12–16. *tasmim ca kāle ayam ācariyo imasmim raṭṭhe sambhūto pariyatti-sāsana-vaṃso aciraṃ pacchijjeyya. pariyatti-vaṃse pacchinne paṭipatti-vaṃso pacchijjeyya, paṭipatti-vaṃse pacchinne pabbajitā gahaṭṭhā ca paṭipattiyam virajjhivā duggati-gāmino yebhuyye na bhaveyyuṃ.*

²⁴⁵ Ekakk-ṭ 428, 22–30. [...] *yathāvutta-bhayesu vūpasantesu, lajjipesalā saddhā samvannā kula-puttā sāsane nissaraṇatthāya pabbajitvā imaṃ pakaraṇaṃ nissāya pāḷiy' aṭṭhakathādīsū savan'-uggahadhāraṇādivasena punappunaṃ ussāhaṃ katvā yathābhūtaṃ bujjhissanti. tadanusārena ca sammā-paṭipattiṃ paṭipajjissanti. evaṃ sati-pariyatti-paṭipatti-vaṃso ca puna pi iddho phīto samvutto hutvā yāva pañcavassa-sahassa-pariyantaṃ avicchedaṃ apavattissati. evañ ca sati idha tambaraṭṭhe sattā pariyatti-paripūraṇesu dāna-silādīsū abhiratā hutvā sagga-mokkha-lābhino bhaveyyun ti karuṇā-sañcodita-mānaso hutvā idam pakaraṇam akāsi.*

faire perdurer.

4. 2. 5. Les monosyllabes dans le VSS

Les notes de bas de page de notre édition du VSS indiquent les sources privilégiées de Ratanapañña pour composer sa liste de monosyllabes. Il s'est tourné essentiellement vers la *Saddanīti*. Les illustrations proviennent essentiellement des sections *Padamālā* et *Dhātumālā* de cette grammaire, mais également d'autres sources littéraires en pāli. La mise en perspective des strophes d'exposition des deux œuvres met clairement en relief cette inspiration (en gras) :

*ko vi sā c' eva bhā rā thī dhī kū bhū tath' eva kaṃ khaṃ
go mo mā ca saṃ yan taṃ kiṃ icc' ādi ca ekikā ti.* (Sadd 235, 23–236, 8)

*ko kaṃ ku kiṃ vi sā saṃ khaṃ go mo mā rā su bhā du bhū
te me vo no dhi thī yan taṃ ñeyyā m-ekakkharā va-rā.* (VSS 198)

Les seize monosyllabes traités par Aggavaṃsa le sont également par Ratanapañña. S'ajoutent dans cette liste les préfixes *su* et *du*, ainsi que les quatre formes pronominales *te*, *me*, *vo*, et *no*. Aggavaṃsa les traite également, mais à d'autres endroits de son œuvre. Ce premier constat indique que Ratanapañña n'a pas eu recours au texte de référence qu'est l'*Ekakkharakosa*. La liste qu'il propose est en quelque sorte 'dépassée' par ce lexique au moment de la rédaction du VSS. Sans doute ce texte ne s'était-il pas encore frayé un chemin vers le Lanna. Toujours est-il que la synthèse opérée par Ratanapañña apportait certainement des éléments nouveaux dans la région en son temps, l'influence des travaux effectués par les Birmans dans ce domaine étant alors certaine.

Le principe de cette section est clair. Ratanapañña expose ces monosyllabes, leurs sens, ainsi que des termes construits sur ces bases. La VSS-ṭ a charge de développer et d'illustrer leurs significations à travers des constructions 'étymologiques' empruntées à la littérature. Rappelons que cette entreprise s'appuie sur des bases savantes et est le fruit d'une longue tradition érudite. Ratanapañña précise bien que ce champ de la connaissance appartient « aux sages qui connaissent les enseignements (les textes sacrés) » (*sāsana-ññūhi viññūhi*). Ces enseignements (*pariyatti*) sont garantis par la grammaire qui dès le XIII^e siècle à Pagan devient un outil fondamental de leur préservation et transmission (Ruiz-Falqués, 2015a : iii). C'est la raison pour laquelle ces monosyllabes, décrits et analysés, occupent une place singulière dans la *Saddanīti*. Chose que le VSS puis son commentaire reprennent à leurs comptes en y ajoutant certaines considérations grammaticales, se positionnant également comme garants du

Dhamma. C'est le cas de l'entrée *thī* (femme) dont la VSS-ṭ définit le genre avec deux règles : l'une empruntée à la grammaire de *Kaccāyana* « au féminin il y a les suffixes a, ti, ou yu » (Kacc 555. *itthiyam a-ti-yavo vā*) ; l'autre étant une formule inspirée de la même grammaire (Kacc 238. *nadādito vā ī*) et que l'on trouve également dans le *sutta* 467 de la *Saddanīti* (Sadd 677, 1. *ī nadādihi vā*), nous indiquant que « pour [le groupe] 'la rivière' etc. le féminin est en 'ī' » (*nad'-ādinā ī*). La VSS-ṭ rend compte également de la racine (*dhātu*) de ce mot *thī* : « [la racine] 'the' est pour 'conglomérat' » (*the saṃghāte*) pour illustrer le fait qu' « on l'appelle 'thī' car "un conglomérat s'y trouve, un embryon va en elle » (*thīyati saṃghātaṃ, gacchati gabbho etissā ti thī*).

Avant de dire un mot sur certains de ces monosyllabes résumons tout d'abord l'ensemble qui est exposé dans le VSS et son commentaire :

<i>ekakkhara</i>	Sens
<i>kaṃ</i>	1. tête (<i>sīse</i>), 2. eau (<i>udake</i>), 3. bonheur (<i>sukhe</i>)
<i>kiṃ</i>	1. reproche (<i>garahāyaṃ</i>), 2. indétermination (<i>aniyame</i>), 3. inutilité (<i>nippayojanatāyaṃ</i>), 4. accord à une question (<i>sampaṭicchane pucchāyaṃ</i>)
<i>ku</i>	1. indigne (<i>kucchite</i>), 2. question (<i>pucchāyaṃ</i>) , 3. terre (<i>paṭhavimhi</i>)
<i>ko</i>	1. Corps (<i>kāye</i>), 2. Brahma (<i>Brahmani</i>), 3. vent (<i>vāte</i>), 4. où ? (<i>kva</i>), 5. comment ? (<i>kathaṃ</i>)
<i>khaṃ</i>	1. faculté des sens (<i>indriye</i>), 2. espace (<i>ākase</i>), 3. séjour divin (<i>sagge</i>), 4. vide (<i>suññate</i>)
<i>go</i>	1. bœuf (<i>goṇe</i>) , 2. sens (<i>indriye</i>), 3. terre (<i>bhūmyaṃ</i>) , 4. parole (<i>vacane</i>), 5. connaissance (<i>buddhiyaṃ</i>), 6. soleil (<i>ādicce</i>), 7. rayon (<i>rasmiyaṃ</i>), 8. eau (<i>pānīye</i>)
<i>taṃ</i>	1. cela/ceci (<i>paccatte</i>), 2. le (<i>upayoge</i>), 3. par cela (<i>kaṇe</i>), 4. simple particule (<i>nipātaye</i>)
<i>te</i>	1. ceux-ci (<i>paccatte</i>), 2. ceux-ci (<i>upayoge</i>), 3. par toi (<i>kaṇe</i>), 4. à toi (<i>sampadāniye</i>), 5. de toi (<i>sāmiṃhi</i>)
<i>thī</i>	1. femme (<i>itthīyaṃ</i>)
<i>du</i>	1. désagréable (<i>asobhaṇe</i>), 2. pénurie (<i>abhāve</i>), 3. indigne (<i>kucchite</i>), 4. pauvreté (<i>asamiddhiyaṃ</i>), 5. difficulté (<i>kicche</i>), 6. difforme (<i>virūpe</i>)
<i>dhī</i>	1. sagesse (<i>paññāyaṃ</i>)
<i>no</i>	1. nous (<i>paccatte</i>), 2. nous (<i>upayoge</i>), 3. par nous (<i>kaṇe</i>), 4. à nous (<i>sampadāniye</i>), 5. de nous (<i>sāmiṃvācane</i>), 6. part. de renforcement (<i>āvadhāraṇe</i>), 7. part. interrogative 'nu' (<i>nu-saddatthe</i>) , 8. part. négative (<i>nivāraṇe</i>), 9. simple particule (<i>nipāte</i>)
<i>bhā</i>	1. rayon
<i>bhū</i>	1. fondement (<i>vuḍḍhiyaṃ</i>), 2. terre (<i>paṭhaviyaṃ</i>)
<i>mā</i>	1. gloire (<i>siriyaṃ</i>)
<i>me</i>	1. par moi (<i>kaṇe</i>), 2. à moi (<i>sampadāne</i>), 3. de moi (<i>sāmi-atthe</i>)

<i>ekakkhara</i>	Sens
<i>mo</i>	1. lune (<i>cande</i>)
<i>yaṃ</i>	1. par moi (<i>paccatte</i>), 2. que (<i>upayoge</i>), 3. dans lequel (<i>bhumme</i>), 4. que (<i>kaṇe</i>), 5. simple part. (<i>nipāte</i>)
<i>rā</i>	1. bruit (<i>sadde</i>)
<i>vi</i>	1. oiseau (<i>sakuṇe</i>)
<i>vo</i>	1. vous (<i>paccatte</i>), 2. vous (<i>upayoge</i>), 3. par vous (<i>kaṇe</i>), 4. à vous (<i>sampadāniye</i>), 5. de vous (<i>sānivācane</i>), 6. certes/en vérité/même (<i>pada-pūraṇe</i>)
<i>saṃ</i>	1. homme bon (<i>sappurisamhi</i>) , 2. bien/richesse (<i>dhane</i>), 3. bonheur (<i>sukhe</i>), 4. paix/Nibbāna (<i>santiyaṃ</i>), 5. soi-même (<i>sayam</i>)
<i>sā</i>	1. <i>taṃ</i> , 2. chien (<i>sunakhe</i>) , 3. ses propres (<i>sakasmim</i>)
<i>su</i>	1. agréable (<i>sobhanatthe</i>), 2. bonheur (<i>sukhatthe</i>), 3. bien/correctement (<i>suṭṭhu-sammā-d-atthesu</i>), 4. succès (<i>samiddhiye</i>)

Les commentaires sont relativement clairs. Revenons sur certaines constructions qui sont sans doute l'œuvre de Ratanapañña, et qui démontrent sa dextérité à manier diverses sources. Tout d'abord les mots *su* (v. 228–229) et *du* (v. 230–231) construits sur les mêmes bases et méthodes. Ratanapañña s'est probablement inspiré d'éléments contenus à la fois dans la *Rūpasiddhi*²⁴⁶ et la *Padarūpasiddhi*²⁴⁷. Dans leur section respective qui traite des noms (*Nāmakanda*) est exposée une liste de préfixes (*upasagga*) parmi lesquels figurent ceux qui nous intéressent ici. Les divers sens du préfixe *su* y sont décrits, accompagnés de termes qu'ils contribuent à définir :

1. su iti sobhana-suṭṭhu-sammā-samiddhi-sukhatthādīsu. 2. sobhane sugandho, suṭṭhu-sammā-d-atthesu suṭṭhu gato sugato, sammā gato ti pi sugato, samiddhiyaṃ subhikkhaṃ, sukhatthe sukaro. (Rūp 66, 33–35 ; Pay 46, 1–3)

1. *su* est pour agréable, bien/correctement, succès, bonheur, etc. 2. Lorsqu'il y a une bonne odeur, l'odeur est plaisante. Il est pour bien et correctement [dans] le Sublime est bien allé, ainsi que le Sublime est allé correctement. Lorsqu'il y a prospérité, il y a abondance de nourriture.

À partir de ces éléments Ratanapañña a organisé ses deux stances. La stance 228 est composée des diverses définitions de *su* (1.). La suivante reprend les exemples donnés (2.), qu'il glose à partir de sources extérieures. Par exemple,

“su sobhaṇo gandho etassā” ti sugandho.

Qui a une bonne odeur : son odeur est plaisante (*su*).

²⁴⁶ Grammaire composée dans la seconde moitié du XIII^e siècle à Ceylan par Buddhappiya (Norman, 1983 : 164).

²⁴⁷ Grammaire également composée à Ceylan par Medhaṅkara peu de temps après la *Rūpasiddhi* (Malalasekera, 1928 : 221)

et

“*sukhena akicchena karīyate bāla-janehī*” *ti sukaram pāpaṃ.*

La mauvaise action qui est faite avec facilité : elle est faite facilement, sans difficulté, par les gens sots.

Ces énoncés trouvent une résonance avec une œuvre qui se situe dans la lignée de la grammaire de *Moggallāna*, la *Payogasiddhi* :

“*sobhaṇo gandho so assa atthī*” *ti sugandhī* [...]. (Pay 68, 21)

Qui a une bonne odeur : il a une odeur qui est plaisante.

et

“*sukhena karīyatī*” *ti sukaram pāpaṃ bālena.* (Pay 117, 35)

La mauvaise action qui est faite avec facilité par les gens sots : elle est faite facilement.

Les explications de *sugato* (le Sublime) présentes à deux reprises, se réfèrent à un extrait du *Visuddhimagga* figurant dans la section sur les remémorations du Buddha (*Buddhānussati*. Vism 203, 11–204, 11) et sont également attestées en de nombreux autres endroits de la littérature pāli. Quatre raisons pour lesquelles le Buddha est appelé « Sublime » (*sugato*) y sont exprimées et synthétisées ainsi :

1. *sobhaṇa-gamanattā*, 2. *sundaram ṭhānaṃ gatattā*, 3. *sammā-gatattā*, 4. *sammā ca gadattā sugato*. (Vism 203, 11–12)

1. Il est le Sublime (*Sugato*) du fait de sa manière d’aller qui est bonne (*sobhaṇa-gamanattā*), 2. du fait d’être allé dans un lieu plaisant (*sundaram ṭhānaṃ gatattā*), 3. du fait d’être allé correctement (*sammā-gatattā*), 4. et du fait d’avoir énoncé correctement (*sammā-gadattā*).

Buddhaghosa développe ces quatre définitions²⁴⁸ à la suite. Ratanapañña extrait donc la substance de ces quatre formules pour en former deux, et ainsi construire sa glose de manière concise : 1. « par sa manière d’aller, d’être allé vers ce qui est bon » (*suṭṭhu gataṃ gamanam etassā*) ; 2. « il est correctement allé, il énonce correctement » (*sammā gacchati sammā gadati va*). *Suṭṭhu* est employé ici comme synonyme de *sobhaṇa* et de *sundara* (1.).

Les strophes qui concernent *du* sont élaborées sur le même modèle. L’auteur s’appuie à nouveau sur les *Rūpasiddhi* et *Payogasiddhi* pour alimenter la strophe 230 (1.) et les

²⁴⁸ Vism 203, 12– 22. 1. *gamanam pi hi gatan ti vuccati, tañ ca Bhagavato sobhaṇam parisuddham anavaṃṃam. kiṃ pana tan ti. ariya-maggo. tena h’ esa gamanena khemaṃ disaṃ asjjaṃāno gato ti sobhaṇa-gamanattā su-gato.* 2. *sundarañ ca c’ esa ṭhānaṃ gato amataṃ nibbānaṃ ti sundaram ṭhānaṃ gatattā pi sgato.* 3. *sammā ca gato tena maggena pahīne kilese puna apaccāgacchanto* 4. *sammā c’ esa gadatti yatta-ṭhāne yuttam eva vācam bhāsati ti sammāgadattā pi su-gato.*

exemples afférents (2.),

1. *du iti asobhanā'bhāva-kucchitāsamiddhi-kiccha-virūpatādīsu*. 2. *asobhane duggandho, abhāve dubbhikkhaṃ, kucchite dukkaṭaṃ, asamiddhiyaṃ dussassaṃ, kicche dukkaraṃ, virūpatāyaṃ dubbaṇṇo dummukho*. (Rūp 65, 33–36 ; Pay 45, 29–31)

1. *du* est pour désagréable, pénurie, indigne, pauvreté, difficulté, difforme, etc. Pour désagréable : qui a une mauvaise odeur. 2. Pour pénurie : mauvaise récolte. Pour indigne : mauvaise action. Pour pauvreté : mauvaise récolte. Pour difficulté : difficile à effectuer. Pour laideur : qui a un mauvais aspect, qui a un visage déplaisant.

Il s'inspire de ce fond textuel pour la glose suivante,

evaṃ dukkhena karīyatī ti dukkaraṃ hitaṃ bhavatā, sukaraṃ pāpaṃ bālena, [...]

Ainsi, « elle est faite avec difficulté » telle est la mauvaise action faite avec facilité par l'idiote, qui rend le bonheur difficile [...].

Les autres éléments sont glanés dans les diverses définitions de ces préfixes rencontrés dans la littérature pāli, telles que l'indiquent les notes de bas de page.

Par ailleurs, les formes pronominales *ve*, *te*, *vo*, *mo* sont exposées au même titre que les lexèmes dans le VSS. Ce sont plus des outils grammaticaux que des éléments à valeur sémantique, Ratanapañña attire l'attention sur leurs polysémies grammaticales. Animés d'une certaine ambiguïté ils revêtent diverses fonctions et désinences selon les contextes. Les voici synthétisés :

233. *te*

- nominatif pluriel de *tad* « ceux-ci »,
- accusatif pluriel de *tad* « ceux-ci »,
- instrumental singulier du pronom de la 2^e personne « par toi »,
- datif singulier du pronom de la 2^e personne « à toi »,
- génitif singulier du pronom de la 2^e personne « de toi ».

234. *me*

- instrumental du pronom de la 1^{ère} personne « par moi »,
- datif du pronom de la 1^{ère} personne « à moi »,
- génitif du pronom de la 1^{ère} personne « de moi ».

235. *vo*

- nominatif pluriel du pronom de la 2^e personne « vous »,

- accusatif pluriel du pronom de la 2^e personne « vous »,
- instrumental pluriel du pronom de la 2^e personne « par vous »,
- datif pluriel du pronom de la 2^e personne, «à vous»,
- génitif pluriel du pronom de la 2^e personne « de vous »,
- particule explétive « certes, en vérité, même ».

236. *no*

- nominatif pluriel du pronom de la 1^{ère} personne « nous »,
- accusatif pluriel du pronom de la 1^{ère} personne « nous »,
- instrumental pluriel du pronom de la 1^{ère} personne « par nous »,
- datif pluriel du pronom de la 1^{ère} personne « à nous »,
- génitif pluriel du pronom de la 1^{ère} personne « de nous »,
- particule de renforcement,
- particule interrogative, substitut de *nu*,
- particule négative forte,
- simple particule.

Nous l’avons déjà souligné : cette synthèse s’inscrit dans une longue filiation savante. Certains de ces monosyllabes sont traités depuis les temps védiques, ayant traversé les âges. Par exemple, le mot sanskrit *go* ou *gaus* a diverses significations, entre autres: bœuf, champ, rayon, soleil, lune, eau, organe des sens, foudre, terre, etc. *Ka* est également bien référencé : Brahman, esprit, soleil, feu, lumière, air, paon, corps, richesse, bonheur, eau, etc. Et bien d’autres. Toutefois, l’emprunt de ces éléments au sanskrit et leurs adaptations morphologiques à la langue pāli font que ces monosyllabes ne sont pas de simples copies du sanskrit. La portion qui traite du monosyllabe *saṃ* (v. 218 à 221) illustre la richesse de sens concentrée dans une syllabe, et qui repose sur une seule sifflante ; tandis que ses origines sont multiples dans le lexique sanskrit :

<i>saṃ</i> signifie	homme bon,	sk. <i>sant</i>
	richesse,	sk. <i>svaṃ</i>
	bonheur,	sk. <i>śaṃ</i>
	Nibbāna,	sk. <i>śaṃ/śānti</i>
	soi-même,	sk. <i>svayaṃ</i> .

Les divers sens de *saṃ* sont tous homophones en pāli, tandis que leurs étymons sanskrits sont tous distincts. L’exposition de cette syllabe illustre également l’importance des lexiques et

grammaires dans la transmission des éléments de la littérature pāli. Ils permettent de retenir et d'affirmer les formes propres au pāli et de se détacher de l'influence sanskrite en cours dans la région.

4. 2. 6. Conclusion sur les *ekakkhara*

Il est encore difficile d'avoir une idée claire sur l'histoire de ces *ekakkhara*. S'ils ont rencontré un succès certain dans la tradition sanskrite, leurs développements ont été plus poussifs dans le champ pāli. Peu utilisés dans les premiers temps, ils deviennent des outils utiles pour les commentateurs. Ils enrichissent leurs gloses grâce à ces morphèmes, faisant sans doute appel à un fond commun non identifié²⁴⁹. Ils infiltrent des disciplines centrées sur l'étude de la langue pour servir d'aide à la composition, avant d'être étudiés de manière plus objective. L'éventail de sens des lexèmes traités montre la richesse des ressources étudiées par les experts de la langue, et témoigne de la vitalité de cette discipline par les nombreuses influences et emprunts dont chaque lexique est l'objet. Dans leur ensemble ces monosyllabes concentrent ainsi à l'extrême les enseignements bouddhiques.

En l'état de la connaissance, de nombreuses sources textuelles semblent avoir circulé mais leurs références et modalités d'accès nous échappent encore. Dans ce cadre, l'influence des lexiques sanskrits ne peut être négligée, aussi bien dans la forme que dans les contenus. La *Saddanīti* a eu un rôle pivot dans l'organisation des *ekakkhara* et a certainement prévalu comme modèle en son temps, avant que le massif *Ekakkharakosa* (suivi de son commentaire) ne s'impose comme pièce maîtresse dans le domaine. Ces deux œuvres ont pour toile de fond idéologique la nécessité de pérenniser les enseignements ou *pariyatti* afin d'éviter le déclin de l'ordre bouddhique. Ratanapañña qui était un fin connaisseur de la *Saddanīti* n'ignorait sans doute pas cela. On peut ainsi à juste raison s'interroger si l'exposition de sa liste de monosyllabes n'avait pas, en plus de faire vivre le savoir, une visée analogue à celle du maître birman Aggavaṃsa.

Enfin, nos recherches sur le sol thaïlandais ne nous ont pas permis d'en savoir davantage sur cette discipline de la linguistique. Les *ekakkhara* ne semblent pas constituer un domaine d'étude familier des experts de la langue pāli que nous avons consultés, probablement confinés dans des cercles érudits restreints. Ils ne sont toutefois pas absents du

²⁴⁹ Ole Pind mentionnait par exemple la possible existence d'un *akkharapadamañjūsā* cité dans le *Kaccāyananiddesa*, « perhaps it is an old Pāli kośa » (Pind, 2012 : 59, note 5).

paysage littéraire puisqu'une édition en caractères thaïs de l'*Ekakkharakosa* existe bien²⁵⁰. Il semble que les *ekakkhara* appartiennent bien au domaine d'érudition birman dans lequel ils sont toujours bien ancrés. Seule l'exploration des nombreux ouvrages birmans en pāli qui portent sur la grammaire et la linguistique nous renseignerait certainement davantage à leurs sujets. Toujours est-il que l'exposition de ces monosyllabes dans le VSS est un témoignage de cette influence qui a connu une certaine fortune dans le Lanna en son temps.

4. 3. Conclusion

Quelle qu'ait été l'intention de Ratanapañña, les stances étudiées ici représentent sous une forme restrictive ce qui fait l'étoffe de la langue pāli et son ossature. Les morphèmes lexicaux et grammaticaux (*dhātu*, désinences) sont les porteurs primaires d'un sens logé au creux des mots, matière riche et vivante qui évolue au gré des transformations linguistiques. C'est de leurs significations qu'est dérivée la valeur des unités de niveau supérieur que sont les mots. Le domaine des *sandhi* témoigne de la plasticité de la langue, offrant aux compositeurs toute une palette de possibilités dans l'aménagement des euphonies. Par sa latitude, elle se démarque d'ailleurs du sanskrit beaucoup plus mécanique dans ses choix. Nous avons déjà souligné l'importance de la *Saddanīti* pour les compositions du VSS et du VSS-ṭ. Elle met en exergue deux éléments : d'une part, cette grammaire a exercé une influence essentielle dans le Lanna. Il suffit de jeter un œil à des œuvres contemporaines du VSS telles que la *Maṅgalatthadīpanī* ou encore la *Sanḅhyāppakāsaka-ṭīkā* de Sirimaṅgala pour s'en convaincre. D'autre part, cette grammaire birmane est pour ces auteurs un des outils privilégié d'investigation de la langue. L'empreinte du sanskrit sur Aggavaṃsa et les grammairiens de Pagan se fait sentir dans une moindre mesure dans notre cas, même si des éléments tels que la strophe inaugurale de cette section (la stance en pāli du *Kāvyadarśa* ou encore son commentaire), ou encore l'analyse des *sandhi* à l'intérieur d'un mot, laissent entrevoir que Ratanapañña n'y était certainement pas insensible.

²⁵⁰ "Ekakkharakosa" dans *Abhidhānappadīpikā lee Abhidhānappadīpikā-sūci* (Nakha prathip, 1992). Le texte est la translittération de l'*Ekakkharakosa* contenu dans l'édition cinghalaise de l'*Abhidhānappadīpikā* éditée par Subhūti Waskaduwe (Subhūti, 1865).

5. Les nombres dans le VSS

Les nombres font également l'objet de diverses approches dans l'œuvre de Ratanapañña. Il les envisage sous différents registres qui témoignent de l'étendue de leurs potentialités : 1. métaphorique (v. 103–105) ; 2. syntaxique, c'est-à-dire leur construction dans un énoncé (v. 263–269) ; 3. mathématique, par l'exposition de problèmes arithmétiques (v. 274–277) ; 4. cosmologique, dans la mesure de distances spatiales et temporelles (v. 281–285). S'y ajoutent les dimensions 5. apotropaique liées aux nombres (v. 278–280) ainsi que 6. leurs utilisations dans un système d'encodage numérique spécifique, qui fait l'objet de plus amples développements nécessaires à leur compréhension.

5. 1. Les nombres par les mots

Les métaphores sont un des artifices utilisés par Ratanapañña pour figurer des nombres. Différentes occurrences sont disséminées dans l'ensemble de l'œuvre, mais surtout dans la huitième section intitulée « le nombre désigné par un terme conventionnel » (*loka-saññāṅkita-saṅkhyā*).

5. 1. 1. Points de repères

Ses contenus, sur lesquels nous nous attarderons ultérieurement, s'articulent autour d'un procédé bien connu du monde indien appelé *bhūta-saṅkhyā* ou « les nombres par les objets ». Reprenons la définition que Sarma en donne :

« [it] refers to a system of numerical notation where a word denoting an object, concept, idea or group implies, besides its normal meaning, a number also by dint of meaning, convention or usage and, for that reason that word is used to denote the number in question » (Sarma, 2009 : 38).

Par exemple la lune (*canda*) est égale à 1, les yeux (*nayana*) à deux, etc. La possibilité de faire appel à toute une palette de synonymes offre de la latitude dans le processus de composition, puisqu'il permet de jouer ainsi avec les aspects métriques en plaçant tel ou tel mot dans la strophe en fonction du type de vers.

Cette méthode de notation est connue dans l'Inde depuis la littérature védique, adoptée dans différentes disciplines, mais particulièrement dans celles centrées sur les nombres tels que l'astronomie et les mathématiques (Sarma, 2009 : 39–41). Sa formalisation dans la littérature

pāli est bien plus tardive, consignée dans l'œuvre majeure qu'est le *Vuttodaya*, inspiré d'un traité de métrique en sanskrit (le *Vṛttaratnākara*). Ce texte fait de ce système de notation un principe de base pour ses compositions. Il l'énonce très clairement,

viññeyyā lokato saññā samuddosu-rasādinaṃ, [...]. (Vutt 10)

On doit connaître les signes conventionnels de ce monde,
L'océan, la flèche, le goût, etc. [...].

Les exemples donnée renvoient métaphoriquement à des nombres : les océans (4), les flèches (5), les goûts (6), etc. Ānandajoti Bhikkhu a dressé l'inventaire des correspondances dans cette œuvre. Nous les reprenons ici pour illustrer les potentialités du système (Ānandajoti Bhikkhu, 2016 : 40), et renvoyons le lecteur au travail de Sarma (Sarma, 2003 : 59-62) qui y recense un grand nombre de ces équivalences en sanskrit : le chiffre 4 renvoie aux *veda* (les Vedas), aux *yuga* (l'ère), à *aṇṇava*, *ambudhi*, *sindhu*, et *jaladhi* (les océans) ; le 5 est *akkha* (les cinq sens) ; le 6 est *rasa* (les goûts), *utu* (les saisons) ; le 7 est *assa* (les chevaux), *isi* (les sages), *sara* (les lacs), *haya* (les chevaux), *muni* (les sages) ; 8 est *vasu* (les dieux), *bhogi* (les serpents) ; 9 est *gaha* (les planètes) ; 11 est *hara* (les dieux) ; 12 est *akka* (le soleil, dont les signes du zodiaque sont au nombre de 12).

Ce système ne se limite pas au *Vuttodaya* et à Ceylan puisque le contexte birman se l'est clairement approprié. Il y est également connu sous le nom de *saṅketa-saṅkhyā* (« nombre par une convention »), utilisé dans la quasi-totalité des dates présentes dans les inscriptions de Kalyāṇī²⁵¹ ou encore dans les manuscrits sous forme de chronogrammes (Hla Pe, 1964 : 395 ; Bechert, 1979 : 20). Également, Helmer Smith se réfère au *Vuttodaya* dans le *Conspectus terminorum* (annexe E) de son édition de la *Saddanīti*. Il reprend ainsi la liste des nombres et leurs correspondances dans son entrée *désignation conventionnelle des nombres* (Sadd 1149), précisant se référer au *nissaya* de la *Saddanīti* qui utilise ce type de codification emprunté au *Vuttodaya* (Sadd 1148).

Ratanapañña utilise donc un outil linguistique parfaitement identifié depuis le *Vuttodaya*, ayant transité par la Birmanie, et dont l'influence s'étend jusque dans la terminologie qu'il emploie pour définir le procédé.

²⁵¹ Par exemple, *muni-suñña-rasa-sakkarāje* pour « en l'an 607 de l'ère Sakka » (Kalyāṇī : 8, 22) ; *nabha-yama-nāga-sakkarāje* pour « en l'an 820 de l'ère Sakka » (Kalyāṇī : 11, 27) ; etc.

5. 1. 2. Le nombre désigné par un terme conventionnel (*loka-saññāṅkita-saṅkhyā*)

Ce chapitre est le plus court du VSS, constitué uniquement de trois strophes, stance introductive incluse. Chacune expose néanmoins un aspect essentiel de la doctrine bouddhique : le Tipitaka (v. 104), et la production conditionnée (v. 105).

Avant d'en dire davantage sur leurs contenus, soulignons la métaphore qui les anime, celle de l'arbre. Cette image n'est pas inconnue du bouddhisme régional, certaines traditions « ésotériques » telles que le *Yogāvacara* y ont recours. *Le Figuier à Cinq Branches* de François Bizot exprime parfaitement cette conception. Comme le souligne son auteur « [...] la place du *Tipitaka* demeure importante et dans l'échelle des valeurs illustrées par l'arbre du Dhamma il est comparé au tronc » (Bizot, 1976 : 139–140). Ses divers composants sont également l'objet de sublimes, « en effet pour le *Yogāvacara*, chacune des étapes de sa progression spirituelle est associée à l'obtention d'une des parties de l'arbre du Dhamma: les fleurs, les feuilles, les branches, le tronc et les fruits » (Bizot, 1976 : 133). Toutefois, le cadre de ces descriptions ne résonne clairement pas avec les contenus du VSS.

La première des stances (v.104) met en valeur le Tipitaka et ses ramifications. Si le commentaire glose parfaitement l'« arbre aux trois branches » (*ti-kkhando*), appelé autrement *a vi su*, il est d'un secours relatif pour la compréhension des autres composants. L'édition thaïe du VSS de Yaem Praphatthong nous apporte des éclaircissements. Nous ne savons pas quelle est sa source mais l'éditeur commente ainsi les constituants de cet « arbre » (Yaem Praphatthong , 1969 : 99) :

– « *a vi su* » correspond aux abréviations par la voyelle initiale (*ādi-saṅketa*) de chacune des trois corbeilles : l'Abhidhamma, le Vinaya, et le Suttanta ;

– « les cinq branches » (*sara-sākho*) sont les différentes sections qui composent le Suttanta : le *Dīgha-nikāya*, le *Majjhima-nikāya*, le *Samyutta-nikāya*, l'*Aṅguttara-nikāya*, et le *Khuddaka-nikāya* ;

– « les nombreuses feuilles » (*bahū-dalo*) sont les 84 000 portions de Dhamma (*dhamma-khanda*) ;

– « qui donne les fruits parfaits » (*suphalado*) se réfère aux résultats spirituels qui peuvent être escomptés par les gens qui s'adonnent à la pratique (*paṭipatti*). Ces « fruits » sont ainsi considérés comme « intemporels » (*akālika*), soulignant par là que les enseignements délivrés

par le Tipiṭaka sont par nature bénéfiques et hors du temps, celui qui s'en imprègne est transformé à jamais (Yaem Praphatthong , 1969 : 88).

– et enfin « l'unique sommet » (*Sineru-'ggo*) est la parole du Buddha (*Buddha-vacana*), seule voie/voix à suivre pour se délivrer de la souffrance inhérente à la condition humaine.

La strophe suivante (v.105) évoque un des enseignements les plus profonds et les plus difficiles des enseignements bouddhiques : la conditionnalité des phénomènes ou production conditionnée (*paṭiccasamuppāda*). Le sens qui se cache derrière la figure de l'arbre et ses excroissances est révélé dans la VSS-ṭ, par une stance dont la concision appelle quelques développements. En effet, cette strophe n'est pas identifiée en l'état dans la littérature pāli. Toutefois, dans la forme elle s'inspire clairement de certaines œuvres composées par Anuruddha au XII^e siècle et bien connues de Ratanapañña (voir section sur l'Abhidhamma) : le *Nāmarūpapariccheda*²⁵² mais surtout l'*Abhidhammatthasaṅgaha* :

*tattha tayo addhā, dvādas'angāni, vīsāt'ākārā, ti-sandhi,
catu-saṅkhepā, tīṇi vaṭṭāni, dve mūlāni ca veditabbāni.* (Abhid-s 40, § 5)

Doivent être connues trois périodes, douze facteurs, vingt modes,
Trois liens, quatre ensembles, trois cycles et deux racines.

Cette œuvre exprime synthétiquement et par catégories d'analyses la chaîne des douze facteurs conditionnés, rendant ainsi compte de la complexité des liens qui unissent ces différents maillons. Les racines de cette conceptualisation se trouvent dans le *Paṭisambhidāmagga* et le *Visuddhimagga* qui occupent de fait une place cruciale dans le développement de cette doctrine (Abeynayake, 2012 : 34–37). En effet, au-delà de l'identification de divers types de relation entre les divers éléments, le *Paṭisambhidāmagga* est également le premier à formaliser de manière catégorielle les éléments de cette chaîne²⁵³. Il met ainsi en lumière la dynamique interne complexe qui anime l'existence dans le *saṃsāra* (Abeynayake, 2012 : 35). L'œuvre magistrale qu'est le *Visuddhimagga*, et notamment la section *Paññābhūminiddesa* (Vism 517–586), est la pierre angulaire pour la compréhension de la production conditionnée. Buddhaghosa réussit le tour de force de réunir les éléments épars présentés dans les *nikāya* ainsi que dans le *Paṭṭhāna* pour offrir la synthèse la plus

²⁵² Nāmar-p 720b-721. *ti-y-addhaṃ dvādasāṅgaṃ ca, vīsāt'-ākāra-saṅgahaṃ.
ti-sandhi catu-saṅkhepaṃ, ti-vaṭṭāṇ-ca ti-lakkhaṇaṃ,
te-bhūmakaṃ dvi-mūlāṇ ca, catukka-naya-maṇḍitaṃ.*

²⁵³ Paṭis I 52, 32–34. *iti ime catu-saṅkhepe tayo addhe vīsatiyā ākārehi ti-sandhiṃ paṭiccasamuppādaṃ jānāti passati aññati paṭivijjhati* (« Ainsi, il sait, il reconnaît, il pénètre les quatre sections, les trois périodes, et la production conditionnée avec trois liens, effectuant cela dans les vingt modes »).

lumineuse sur le sujet. Dans ce cadre, les éléments de notre strophe sont clairement exposés et détaillés²⁵⁴.

Voici donc une brève explication des sept facteurs compris dans la strophe de la VSS-ṭ. Nous nous reposons essentiellement sur l'*Abhidhammatthasaṅgaha* (section *Paccaya-saṅgaha-vibhāga*, cf. *Abhid-s* 182, § 5–183, § 10) ainsi que son commentaire l'*Abhidhammattha-vibhāvinī-ṭīkā*, empruntant de fait sa terminologie. Le *Visuddhimagga* est également convié de par la nature condensée des énoncés présents dans l'*Abhidhammatthasaṅgaha*.

Commençons par les douze facteurs (*dvādasāṅga*). Le canon pāli évoque à divers endroits et sous différentes formes une notion fondamentale de la doctrine bouddhique : la production conditionnée (*paṭicca-samuppāda*). Ce principe est central dans le cadre de la pensée bouddhique, comme le résume parfaitement la formule suivante,

yo paṭicca-samuppādaṃ passati so dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati so paṭicca-samuppādaṃ passati. (M I 190, 37–191, 2)

Celui qui voit la production conditionnée il voit le Dhamma, celui qui voit le Dhamma il voit la production conditionnée.

Le concept de production conditionnée explique la nature et les relations consubstantielles à tous les phénomènes mentaux et physiques de l'existence, qui n'ont d'existence que parce que d'autres leurs préexistaient et sont la condition même de leur apparition. Appliqué au problème de la souffrance existentielle, cette vue est liée à la pratique méditative par l'observation des phénomènes « telles qu'ils sont », seule voie vers la libération du cycle des renaissances. Cette notion est exprimée en divers endroits du canon, sous différentes formes qui traduisent la même idée avec des degrés variés de complexité :

yaṃ kiñci samudaya-dhammaṃ, sabbaṃ taṃ nirodha-dhammaṃ. (D I 110, 12–13 ; etc.)

Quel que soit la nature de ce qui apparaît, tout cela a la nature de disparaître.

yathā idaṃ tathā etaṃ, yathā etaṃ tathā idaṃ. (Sn 203ab ; Tha 396)

Tout comme ceci est, alors cela est.

imasmim̐ sati idaṃ hoti, imass' uppādā idaṃ uppajjati, imasmim̐ asati idaṃ na hoti imassa nigrodhā idaṃ nirujjhati. (S II 28, 7–9)

Lorsque ceci est, cela est, [avec] l'apparition de ceci, cela apparaît. Lorsque ceci est pas, cela n'est pas, [avec] la disparition de ceci, cela cesse.

²⁵⁴ Vism 578, 16–581, 14.

Ou encore la formule appréciée de l'épigraphie du sud-est asiatique (Skilling, 2003),

*ye dhammā hetu-ppabhavā,
tesaṃ hetuṃ tathāgato āha
tesañ ca yo nirodho
evaṃ vādī mahā-samaṇo.*

Les choses qui naissent d'une cause,
Leur cause a été dite par le Tathāgata,
Et ce qui les fait cesser,
Cela a également été dit par le grand sage.

Une section est dédiée à la production conditionnée dans le *Nidāna-vagga* de l'*Āṅguttara-nikāya* qui expose également l'élaboration la plus complète sous la forme d'un enchaînement causal de douze facteurs (*dvādasāṅga*) invariables dans leur apparition. Cette chaîne d'éléments est exposée en de multiples endroits du canon dans une formulation bien connue, par exemple dans le *Vibhaṅga-sutta* de cette même section :

- ²⁵⁵ Moines, 1. Avec l'ignorance comme condition, il y a les activités volitionnelles,
2. Avec les activités volitionnelles comme condition, il y a la conscience [des sens],
3. Avec la conscience [des sens] comme condition, il y a le nom et la forme (*n.d.t.* Le psychique et le physique),
4. Avec le nom et la forme comme condition, il y a les six sphères des sens,
5. Avec les six sphères des sens comme condition, il y a le contact,
6. Avec le contact comme condition, il y a la sensation,
7. Avec la sensation comme condition, il y a la soif,
8. Avec la soif comme condition, il y a l'attachement,
9. Avec l'attachement comme condition, il y a l'existence,
10. Avec l'existence comme condition, il y a la naissance,
11. Avec la naissance comme condition, il y a
12. La vieillesse et la mort, la tristesse, les lamentations, la douleur physique, la douleur mentale et le désespoir. Telle est l'origine de cette masse entière de souffrance.

Il est inutile d'entrer dans le détail de chacun des items qui ont déjà donné lieu à de nombreuses études et commentaires, et dont la popularité a gagné également les pratiques bouddhiques (présent dans certains recueil de *paritta*²⁵⁶). Sommairement voici l'interprétation offerte par la tradition pāli (Bhikkhu Bodhi, 2000 : 518) :

²⁵⁵ S II 2, 18–26. *avijjā-paccayā saṅkhārā, saṅkhāra-paccayā viññāṇaṃ, viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṃ, nāma-rūpa-paccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatana-paccayā phasso, phassa-paccayā vedanā, vedanā-paccayā taṇhā, taṇhā-paccayā upādānaṃ, upādāna-paccayā bhavo, bhava-paccayā jāti, jāti-paccayā jarā-maraṇaṃ soka-parideva-dukkha-domanass'-upāyāsā sambhavanti. evaṃ etassa kevalassa dukkha-kkhandhassa samudayo hoti.*

²⁵⁶ Par exemple le *Patitchasamuppathapatha* (ปะဏိစ္ဆာဓမ္မပါပာတစ္ဆး) (Suatmon : 48).

1. L'ignorance (*avijjā*), qui est le manque de connaissance des quatre Nobles Vérités et qui conduit les individus à reproduire toute sorte de formations volitionnelles, actions par le corps, la parole, et l'esprit ; 2. Les formations volitionnelles (*saṅkhāra*), en d'autres termes le *kamma* et donc la renaissance qui conditionne 3. La conscience (*viññāṇa*) et 4. L'esprit et la matière (*nāma-rūpa*), de tout être vivant ; 5. Les [six] sphères des sens (*saḷāyatana*), c'est-à-dire les cinq fonctions des sens ainsi que l'esprit qui favorisent 6. Le contact (*phassa*) entre la conscience et les objets appréhendés, et donnant lieu à 7. La sensation (*vedanā*) qui mène à 8. La soif (*taṇhā*) dont l'intensification suscite 9. L'attachement (*upādāna*). Contraint par cet attachement l'individu stimule de nouvelles formations volitionnelles qui le maintiennent dans 10. L'existence (*bhava*) et donne lieu au terme de sa vie à 11. La naissance (*jāti*), ou plus précisément la renaissance et 12. La vieillesse et la mort (*jarā-maraṇa*) traversés durant cette nouvelle vie.

Sa division en trois périodes de temps (*ti-addhā*) permet d'exposer au mieux la structure causale du cycle des existences (*vaṭṭa*). Chaque facteur est assigné à une période de temps dans laquelle il occupe une place prépondérante. Cela n'exclut pas pour autant les autres éléments de la chaîne puisqu'ils sont bien tous présents et intriqués dans le cours d'une existence. Ces intervalles temporels sont :

1. Le passé (*atīta*), au sein duquel œuvrent l'ignorance (*avijjā*) et les formations volitionnelles (*saṅkhāra*) ;
2. Le présent (*paccuppanna*), où jouent les huit autres facteurs intermédiaires : la conscience (*viññāṇa*), l'esprit et la matière (*nāma-rūpa*), les [six] sphères des sens (*saḷāyatana*), le contact (*phassa*), la perception (*vedanā*), la soif (*taṇhā*), l'attachement (*upādāna*), et l'existence (*bhava*) ;
3. Le futur (*anāgata*), qui embrasse la naissance (*jāti*) ainsi que la vieillesse et la mort (*jarā-maraṇa*).

Dans cette roue de l'existence (*bhava-cakka*)²⁵⁷ il y a donc trois liens (*ti-sandhi*) qui sont la jonction entre les trois périodes décrites précédemment :

²⁵⁷ Cette conception de roue de l'existence (*bhava-cakka*) est présente dans les *Paṭisambhidhāmagga* et le *Visuddhimagga*, elle ne figure pas dans l'*Abhidhammatthasaṅgaha*.

1. Les causes passées qui ont des effets dans le présent : entre le dernier facteur du passé, les formations volitionnelles (*saṅkhāra*), et le premier facteur du présent, la conscience (*viññāṇa*) ;

2. Les effets présents qui ont des causes présentes : l'ignorance (*avijjā*) et les formations volitionnelles (*saṅkhāra*) causées dans le passé produisent dans le présent la conscience (*viññāṇa*), l'esprit et la matière (*nāma-rūpa*), les [six] sphères des sens (*saḷāyatana*), le contact (*phassa*), et la perception (*vedanā*). Ces cinq facteurs sont la cause dans le présent de la soif (*taṇhā*), de l'attachement (*upādāna*), et de l'existence (*bhava*) qui causeront la renaissance dans le futur. Ainsi, cet autre lien unit l'effet présent, la sensation (*vedanā*), à la cause présente, la soif (*taṇhā*) ;

3. Et les causes présentes qui ont des effets futurs : la soif (*taṇhā*), l'attachement (*upādāna*), et l'existence (*bhava*) dans le présent, portent les germes de la naissance (*jāti*), de la vieillesse et de la mort (*jarā-maraṇa*). Ainsi, le dernier lien joint l'existence (*bhava*) et la naissance (*jāti*).

Par la suite, ces trois liens sont constitués de quatre sections (*catu-saṅkhepa*) contenant chacune cinq éléments ou qualités (*ākāra*). Ces ensembles se définissent par leurs natures causales et temporelles :

1. Les causes passées (*atīte hetavo*) : elles correspondent en premier lieu à l'ignorance (*avijjā*) et aux formations volitionnelles (*saṅkhāra*). Toutefois leurs natures impures et donc génératrices de *kamma* appellent instantanément les trois autres facteurs que sont la soif (*taṇhā*), l'attachement (*upādāna*), et l'existence (*bhava*) en tant que *kamma* ;

2. Les effets présents (*idāni phala-*) : ils sont les mêmes que précédemment dans l'*Abhidhammatthasaṅgaha* mais répondent à un découpage différent dans le *Visuddhimagga*²⁵⁸ ;

3. Les causes présentes (*idāni hetavo*) : elles sont la soif (*taṇhā*), l'attachement (*upādāna*), et l'existence (*bhava*). En miroir du 1. elles convoquent immédiatement l'ignorance (*avijjā*) et les formations volitionnelles (*saṅkhāra*) ;

4. Les effets futurs (*āyatim phala-*) : ils se réfèrent à la conscience (*viññāṇa*), l'esprit et la matière (*nāma-rūpa*), les [six] sphères des sens (*saḷāyatana*), le contact (*phassa*), et la perception (*vedanā*) dans la prochaine renaissance, leurs *kamma* ayant été générés dans l'existence présente.

²⁵⁸ Le *Visuddhimagga* dit que les cinq effets présents sont : la conscience (*viññāṇa*), l'esprit et la matière (*nāma-rūpa*), les [six] sphères des sens (*saḷāyatana*), le contact (*phassa*), et la perception (*vedanā*).

Les vingt modes (*vīsati'-ākāra*) sont l'ensemble des éléments qui composent ces quatre ensembles²⁵⁹.

Les trois cycles (*ti-vaṭṭaṃ*) exposent le schéma cyclique de l'existence qui s'éternise dans le *saṃsāra* tant que les différentes conditions ne sont pas éradiquées :

1. Le cycle des impuretés (*kilesa-vaṭṭa*) : il est constitué par l'ignorance (*avijjā*), la soif (*taṇhā*), et l'attachement (*upādāna*) ;
2. Le cycle des résultats (*vipāka-vaṭṭa*) : il contient la conscience (*viññāṇa*), l'esprit et la matière (*nāma-rūpa*), les [six] sphères des sens (*saḷāyatana*), le contact (*phassa*), et la perception (*vedanā*) ;
3. Et le cycle du kamma (*kamma-vaṭṭa*) : il se compose des formations volitionnelles (*saṅkhāra*) ainsi que de l'existence (*bhava*).

Les deux racines (*dve mūlāni*) de la roue de l'existence (*bhava-cakka*) sont :

1. L'ignorance (*avijjā*), qui est « la racine du passé » qui s'étire dans le présent et culmine dans la sensation (*vedanā*) ;
2. Et la soif (*taṇhā*), « racine dans le présent » qui s'étire vers le futur et culmine dans la vieillesse et la mort (*jarā-maraṇa*).

Ainsi, cette métaphore de l'arbre est-elle riche et essentielle. Elle recèle les aspects fondamentaux de la doctrine bouddhique : le canon pāli qui procède de la parole du Buddha (*buddha-vacana*) ; et ce qui est considéré par certains comme le cœur de la doctrine bouddhique, les enseignements liés à la production conditionnée des phénomènes (*paṭiccasamuppāda*).

²⁵⁹ L'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvīni* précise « qu'ils sont dispersés ici et là dans le passé, etc. » (*Abhid-s-mhṭ* : 183, 20–21. *atītādisu tattha ākirīyantī ti ākārā*).

5. 2. Les nombres et la grammaire

Les strophes 263 à 269 présentent les nombres d'un point de vue spécifique, celui de leur formation syntaxique. Ratanapañña emprunte une section de la *Saddanīti* dédiée aux nombres (Sadd 302, 30–303, 11), qu'il arrange à son tour en proposant une sextuple classification. Les nombres peuvent ainsi être formés de multiples manières, et servir d'autres usages de la langue :

1. La multiplication (*saṅkhyā-guṇa*) : c'est-à-dire un nombre dont l'énoncé est formé par la multiplication de ses composés. Dans les vers 264 il s'agit de « quarante-huit mille » qui est écrit littéralement « trois et seize mille » (*ti-soḷasa-sahassāni*).

2. La combinaison (*saṅkhyā-missaka*) : les termes qui composent le nombre en question sont agencés selon une logique d'addition : « quatre-vingt-onze » est déterminé littéralement par « quatre-vingt [plus] dix [plus] un » (*āsīti dasa-eko ca*) dans la strophe 264, ou à la strophe suivante « vingt-et-un » illustré par l'addition de « six et quinze » (*cha pañṇarasā*).

3. L'agencement (*saṅkhyā-sambandha*) : ici, c'est l'organisation grammaticale des énoncés qui prime. Dans l'exemple « cent mille éléphants » (*sataṃhatthī [...] saḥassāni*) (VSS 266), *saḥassāni* a la qualité d'adjectif qui vient se greffer sur le composé, ou déterminé (*visesita*), *sataṃhatthī*.

4. Les abréviations (*saṅkhyā-saṅketa*) : le sens latent du nombre énoncé correspond en définitif à une abréviation. Les vers 268 illustrent clairement cela par l'expression « trente et quatre-vingt-dix » (*tiṃsa nāvutiyo*) qui signifie trente neuf mille. Comme l'indique le commentaire, ces nombres renvoient à « trente mille et quatre-vingt-dix [fois] cent », soit trente-neuf mille, la formule *tiṃsa nāvutiyo* correspondant à une expression populaire bien connue.

5. La mesure (*saṅkhyā-parimāṇa*) : la VSS-ṭ n'offre pas beaucoup d'éclairages sur ce point, les nombres servant à diverses mesures étant de fait les nombres cardinaux employés à ces effets (un, deux, trois, etc.).

6. Et enfin, comme synonyme (*saṅkhyā-aneKapariyāya*) : ce procédé met en valeur les nombres lorsqu'ils prennent part dans des constructions métaphoriques. L'image proposée dans la strophe 268 est celle du soleil (*divākaro*), dont les synonymes sont multiples. Parmi eux la VSS-ṭ en a retenu deux pour illustrer son propos, *sata-raṃsī* et *saḥassa-raṃsī* parfaitement attestés dans l'*Abhidhānappadīpikā* (Abh 62 et 63) : littéralement ils renvoient à celui qui a « cent rayons » (*sata-raṃsī*) ou « mille rayons » (*saḥassa-raṃsī*).

La démarche de Ratanapañña est originale dans la mesure où elle montre l'éventail de possibilités concernant la formation des nombres. Leurs constructions dépassent leurs présentations « ordinales », la construction des nombres étant sujette à diverses logiques et utilisations. De plus, comme le montre le procédé *saṅkhyā-aneḱapariyāya* ou « nombres comme synonymes », les nombres dépassent l'utilisation purement numérique ou comptable, puisqu'ils participent également à étoffer et à imaginer la langue par l'effet 'numérique' qu'ils suggèrent. Ratanapañña n'indique pas s'il est l'auteur de cette partition ou bien si elle est un emprunt à une autre source. Quoiqu'il en soit, il montre bien l'effort entrepris pour examiner les diverses composantes de la langue, les nombres étant également sujets à une certaine richesse et plasticité dans leur élaboration.

5. 3. Enigmes mathématiques

Les strophes 274 à 277 portent sur la résolution de problèmes mathématiques dont les liens avec la doctrine bouddhique nous échappent encore. Deux énigmes mathématiques sont présentées dans deux groupes de strophes (274–275 et 276–277) qui fonctionnent respectivement sur le même modèle. Le mode d'exposition est simple : la première de chaque ensemble énonce une base de calcul, la seconde offre une alternative pour aboutir au même résultat.

5. 3. 1. Les strophes 274 et 275

Les deux premières strophes traitent d'un problème relatif à la somme des termes d'une série arithmétique : pour tout nombre entier n , on calcule la somme des nombres entiers qui s'étendent de 1 à n . La strophe 274 illustre ce principe, la somme des dix premiers entiers (de 1 à 10) équivaut à : $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 = 55$.

La stance suivante propose une toute autre méthode qui est bien connue des mathématiciens. Son principe est attribuée à Carl Friedrich Gauss en 1786²⁶⁰, sa présence dans le VSS fait ainsi figure de curiosité.

²⁶⁰ Il est difficile de soupçonner Gauss d'avoir emprunté cette méthode aux mathématiciens asiatiques : il était âgé de 9 ans lorsqu'il parvint à calculer rapidement et mentalement la somme de tous les nombres entiers de 1 à 100. Pour les différentes versions de cette histoire voir Hayes, 2006.

Le principe est simple : au lieu d'additionner les nombres un à un successivement, les termes de cette série doivent être redistribués autrement. On la recompose ainsi en plusieurs paires de nombres extrêmes à additionner : $1 + 10 = 11$, $2 + 9 = 11$, $3 + 8 = 11$, $4 + 7 = 11$, $5 + 6 = 11$.

Chacune de ces paires correspond à la formulation « après avoir additionné le début et la fin » (*ādi-aggamaṃ jutaṃ katvā*), leurs sommes étant logiquement toutes égales.

« On doit multiplier par la fin après avoir divisé par deux » (*aggamaṃ guṇitaṃ kare jammaṇa hārikaṃ katvā*) rend compte du nombre de paires dans la série de n chiffres, c'est à dire $n/2$. Dans notre cas il y a 5 paires ($10/2$). Le total équivaut au même résultat que précédemment, que l'on peut formuler ainsi en langage mathématique : $S = 1 + 2 + 3 + \dots + n = n(n + 1)/2$.

5. 3. 2. Les strophes 276 et 277

Le couple de strophes suivant s'intéresse à une mise en perspective des puissances de 2. C'est-à-dire le produit du nombre 2 répété n fois avec lui-même et noté 2^n .

La strophe 276 met en valeur la somme de ces puissances de deux. Ainsi, $1 = 2^0$, $2 = 2^1$, $4 = 2^2$, $8 = 2^3$, $16 = 2^4$, $32 = 2^5$, $64 = 2^6$. L'addition de l'ensemble permet d'obtenir le total suivant : $1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32 + 64 = 127$.

Le raisonnement suivant (v. 277) est un modèle de calcul bien connu pour traduire la somme des puissances de 2. On le résume ainsi : la somme des n premières puissances de 2 est égale à la puissance de 2 suivante moins 1. C'est-à-dire $S_n = 2^n - 1$.

On doit ainsi comprendre dans notre strophe que « le dernier » (*avasānaṃ tṛitaṃ*) est le dernier de la série présentée précédemment (64). L'énoncé « on doit le multiplier par deux » (*dvayena guṇitaṃ kare*) correspond au 2^n de notre théorème, c'est-à-dire l'« ajout » d'une puissance de 2 supplémentaire. Ainsi on obtient : $64 \times 2 = 128$.

Le résultat est obtenu après avoir soustrait l'initiale (*ādinā lopayitvāna*), c'est-à-dire 1, soit : $128 - 1 = 127$.

Nous n'avons aucune idée de ce qui a pu pousser Ratanapañña à inclure ces points mathématiques dans le VSS. Ni même de leurs origines et terminologie spécifique²⁶¹ dont nous n'avons trouvé aucune trace dans les dictionnaires pāli. Sans doute y-a-t-il des liens avec la tradition sanskrite des traités mathématiques.

²⁶¹ *jutaṃ* pour « additionné » et *jammaṇa hārikaṃ* pour « divisé par deux » dans la strophe 274.

5. 4. Les distances et la cosmologie

Cet ensemble est formé d'un groupe de strophes (281 à 285) dévolu aux distances temporelles et spatiales qui séparent différents plans ou sphères d'existences. Plus précisément, deux trajectoires sont ici traitées : celle du monde inférieur de Brahma (*heṭṭhimā brahmā*) jusqu'à la terre (v. 281–283) ; et du sommet du monde (*bhavagga*) à la terre (v. 284–285). On peut se demander ici quel est l'angle sous lequel Ratanapañña envisage les nombres. Leur fonction d'unités de mesure a en effet déjà été mentionnée dans les commentaires des strophes 268 et 269 « un deux trois etc. : voilà pour les nombres de mesure » (“*eko dve tayo*” *ty ādi ayaṃ parimāṇa-saṃkhyā*). Nous y répondrons partiellement dans le cours de notre développement.

Les distances entre les divers plans d'existence ne sont pas un des thèmes de prédilection de la littérature pāli. Des éléments sont présents dans le canon, comme dans le *Milindapañha* (voir plus loin), ainsi que dans les commentaires mais de manière éparse. Par exemple, dans le *Brahmadeva-saṃyutta*, le Brahmā Sahampati questionnant la mère de Brahmadeva quant à la nature de ses offrandes²⁶² évoque la distance entre la terre et le monde de Brahma qui est « loin d'ici » (*dūre ito*), glosé ainsi,

²⁶³*Loin d'ici* signifie que le monde de Brahma est loin de ce lieu. En effet, une pierre de la dimension d'une maison à étage qui est jetée, descend quarante-huit mille *yojana* par nyctémère pour atterrir sur la terre en quatre mois. C'est pourquoi le monde inférieur de Brahma est loin.

Ces éléments sont ainsi exprimés de manière circonstancielle et il faut attendre des développements plus tardifs pour voir ces mesures exposées de manière plus circonscrite et synthétique. Par exemple, dans le *Lokadīppakasāra*²⁶⁴ composé par Medhamkara à Pagan au XIV^e siècle, qui présente de manière systématique les différentes distances qui séparent les plans d'existences (Loka-p 200–204), dans la *Cakkavāḍadīpanī* de Sirimaṅgala (XVI^e siècle) qui consacre également une section au détail de ces mesures (*bhūmi-gaṇana-kathā*) en puisant très largement dans le *Lokadīppakasāra* (Cakkav-d 252–260), ou encore dans la *Lokapaññatti* (XV^e siècle) qui mentionne bien les distances entre la terre et le monde de Brahma ainsi

²⁶² S I 141, 13–14. *dūre ito brāhamṇi brahmaloko*
yassābhutiṃ paggaṇhāsi niccaṃ.

²⁶³ Spk I 28–31. *dūre ito ti imamhā ṭhānā dūre brahmaloko. tato hi kūṭāgāramattā silā pātītā ekena ahorattena atṭhacattālīsa-yojana-sahassāni khepayamānā catūhi māsehi pathaviyaṃ patiṭṭhaheyya, sabbahetṭhimo pi brahmaloko evaṃ dūre.*

²⁶⁴ Ce texte mériterait une attention particulière étant donnée l'influence qu'il a eu sur la région et d'autres productions cosmologiques.

qu'entre chacun des plans de la sphère de la forme (*rūpa-bhūmi*), mais de manière allusive et sans chiffrer précisément ses données (Loka-p 66–67). La *Traibhūmikathā* mentionne uniquement la distance de la terre au monde inférieur de Brahma (Coëdès et Archaimbault, 1973 : 170), et n'est donc dans ce cadre pas une source de référence pour le VSS.

5. 4. 1. Les strophes 281 à 283

Les données véhiculées par ce premier groupe de strophes, à savoir qu'une pierre lâchée du niveau inférieur du monde de Brahma met quatre mois pour arriver sur terre à raison de quarante-huit mille *yojana* par nyctémère, existent dans de nombreux endroits de la littérature pāli y compris la *Cakkavāḍadīpanī*²⁶⁵. Comme mentionné dans nos notes d'édition Ratanapañña s'est tourné vers une autre source, alors qu'on aurait pu imaginer qu'il puise dans ce savoir voisin et contemporain. Cette source est le *Nāmacaradīpaka*, composé à Ceylan dans la deuxième moitié du XII^e siècle par le Thera Chapaṭa *alias* Sadhammajotipāla. Il s'établit par la suite en Birmanie où il introduit ce court compendium de l'Abhidhamma qui y jouit d'un succès certain (nous y reviendrons dans la section dédiée à l'Abhidhamma). Une correspondance entre ces strophes du *Nāmacaradīpaka* et un passage canonique offre (peut-être) la possibilité de mieux saisir la portée ludique de ces nombres. En effet, le goût de Ratanapañña pour les énigmes trouve une résonance dans un extrait en prose du *Milindapañha* que le *Nāmacaradīpaka* met en vers. Cette œuvre célèbre pour ses jeux d'esprits évoque, dans la section dite *Brahmaloka pañha*, un dialogue entre le roi Ménandre et le moine Nāgasena quant à la distance entre le monde de Brahma et la terre :

²⁶⁶Le roi dit : – Vénérable Nāgasena, le monde de Brahma est-il loin ?

– Ô roi, très loin. Si une pierre de la taille d'une habitation tombait de là, en parcourant quatre-vingt quatre mille *yojana* par nyctémère, elle mettrait quatre mois pour atteindre la terre.

Le roi lui fit part alors de son incrédulité quant à la capacité des moines d'apparaître instantanément dans ce monde grâce à leurs qualités psychiques. Par un subtil jeu d'esprit, Nāgasena lui démontra la capacité du pouvoir psychique (*iddhi*) à annihiler toute distance aussi immense soit-elle : en demandant au roi de fermer les yeux, celui-ci fut capable de rejoindre instantanément par la pensée son lointain lieu de naissance.

²⁶⁵ Cakk-d 253, 17–20. *heṭṭhimā Brahmālokamhā patitā mahati-silā
ahorattena eken' aṭṭhatālisa-sahassakaṃ
yojanānaṃ patantā va catu-māsena bhūmikaṃ.*

²⁶⁶ Mil 92, 12–16. *rājā āha bhante Nāgasena, kīvadūro ito Brahmāloko ti. dūro kho, mahārāja, ito Brahmāloko
kūṭāgāra-mattā silā tamhā patitā ahorattena aṭṭhacattālisa-yojanasahassāni bhassamānā catūhi māsehi
pathaviyaṃ patitthaheyyā ti.*

5. 4. 2. Les strophes 284 et 285

Le second ensemble de strophes n'est relié à aucune source connue, et pourrait ainsi être l'œuvre de Ratanapañña. Certaines des mesures mises en lumière par celui-ci existent également dans le *Nāmacaradīpaka* sans qu'il y ait toutefois d'indication temporelle,

²⁶⁷ De la terre au sommet du monde
Il a toujours soixante-et-onze millions
Huit cent cinquante-six mille [*yojana*].

En ce qui concerne l'aspect temporel, rien ne nous indique si Ratanapañña s'est ici 'essayé' à un calcul personnel, ce qui nous semblerait curieux, ou s'il s'est tourné vers une source externe encore non-identifiée. Toujours est-il que des divergences existent dans la durée que met l'objet pour arriver sur terre entre le VSS et les données des *Lokadīppakasāra* et *Cakkavāladīpanī*. Si une pierre est lâchée du sommet du monde (*bhavagga*), sa durée avant de toucher le sol terrien est de vingt-quatre mois et vingt-sept jours dans le VSS, tandis qu'elle est de trois ans deux mois huit jours et vingt heures dans l'œuvre de Medhañkara et son emprunt par Sirimañgala :

²⁶⁸ Après avoir séjourné sur le sommet de tous les mondes,
Une pierre de la dimension d'une maison à étage tombe en trois ans,
Deux mois, huit jours, ainsi que vingt-quatre heures, [...].

Nous n'avons encore aucune idée précise de ce qui pourrait justifier cet écart. Il faudrait sans doute rentrer dans le détail des diverses compositions pour saisir cela, et sans doute étudier les systèmes de mesures employés par ces deux dernières œuvres. L'éditeur cinghalais de la *Cakkavāladīpanī*, Arunasiri, mentionne bien que son texte s'appuie sur différentes unités de temps et de distance fondées sur plusieurs systèmes indiens de mesures (Cakk-d cxiii). Toujours est-il que Ratanapañña n'a pas souhaité se tourner vers un savoir transmis localement, à moins qu'il n'en ait pas eu l'opportunité pour des raisons que nous ignorons.

²⁶⁷ Nāmacar 271. *bhūmito ābhavaggamhā, sattakoṭi aṭṭhārasa,*
lakkhā pañca nahutāni, chasahassāni sabbadā ti.

²⁶⁸ Loka-d 203 = Cakkav-d 254, 11-14. *sabba-bhavagge thatvāna kūṭāgārasamāsīlā*
patitā tīhi vassehi dvīhi māsehi aṭṭhahi
rattindivehi adhikaṃ catuvīsati ghaṭṭhi ca [...].

5. 5. Le magique par les nombres

Les nombres sont un domaine important de la culture thaïe dans la mesure où ils sont également investis d'extraordinaires potentialités, habiles à condenser des énoncés fondamentaux. Dans le Centre, le Nord, et le Nord-est de la Thaïlande ils trouvent un registre dans lequel s'exprimer, celui des *yantra*, leur intermédiaire permettant de figurer des mots ou des concepts appartenant à la doctrine bouddhique. Par exemple, les neuf qualités du Buddha (*nava-guṇā*) comprises dans le *huachai nawakhun* « *a saṃ vi su lo pu sa bu bha* » y est remplacé par le chiffre 9 ; les sept livres de l'Abhidhamma « *saṃ vi dha pu ka ya pa* » par le 7 ; etc. L'épigraphie atteste de l'ancienneté de cette logique d'élaboration des énoncés dans une inscription datée de 1485 en provenance du Wat Pu Pia (วัดปู่เปี้ย) dans le Nord de la Thaïlande. Le *khatha photi phakkhiyathamma* (คาถาโพธิปักขิยธรรมมา) dit ceci :

*cattāri cattāri cattāri pañca pañca tad' eva ca satta aṭṭha ime dhammā
bodhipakkhiyasañ[ñ]i[tā]*. (LNI, 2006 : 201)

Quatre, quatre, quatre, cinq, cinq, ainsi que sept, et huit, sont [appelés] les éléments qui mènent à l'Éveil.

Les nombres résument ici les « éléments qui mènent à l'Éveil » (*bodhi-pakkhiya-dhammā*), liste composite désignée ainsi dans la littérature postcanonique²⁶⁹. Succinctement, elle correspond à un total de trente-sept éléments répartis en sept ensembles distincts: les 4 bases de l'attention (*satipaṭṭhāna*), les 4 efforts justes (*sammā-ppadhāna*), les 4 bases du succès (*iddhi-pāda*), les 5 facultés (*indriya*), les 5 pouvoirs (*bala*), les 7 facteurs d'Éveil (*bojjhaṅga*), et les 8 facteurs du Chemin (*magga*).

5. 5. 1. Les carrés magiques

Ratanapañña s'intéresse également à ce domaine de l'occulte, exposant un groupe de trois strophes dont les contenus sont investis de propriétés 'magiques'. Nous les rappelons:

²⁷⁰Supposons que dans chaque cage on place

²⁶⁹ Pour une analyse détaillée de ces facteurs voir Ledi Sayadaw *The Requisites of Enlightenment. Bodhipakkhiya Dīpanī* (2013). Également *The Buddhist Path to Awakening* (Gethin, 1992a) pour une mise en perspective approfondie et historique de la constitution de ces différentes listes.

²⁷⁰ VSS 278–280. *pañjare p-ekam ekasmim, eko duve tayo catu,
pañca cha satt' aṭṭha nava, sakuṇā thapītā siyuṃ,
tiṇṇannan tu kumārānaṃ, kathaṃ samaṃ dade kavī.*

*ekaṃ pañca nav' ekassa, ekassa dve cha satta ca,
tayo ca caturo aṭṭha, tiṇṇaṃ samaṃ dade kavī.*

*caturo navamo dve ca, tīṇi pañca ca sattakā,
aṭṭha eko tathā chaṭṭhī, tiṇṇaṃ samaṃ dade kavī.*

Un, deux, trois, quatre, cinq,
 Six, sept, huit, neuf oiseaux,
 [Mais] comment les poètes peuvent-ils offrir le même [nombre] à trois enfants ? (VSS 278)

Le poète doit offrir la même chose aux trois,
 Pour un, neuf, cinq, un,
 Pour un autre, deux, sept et six,
 Et quatre, trois, huit. (VSS 279)

Le poète doit offrir la même chose aux trois,
 Quatre, neuf, et deux,
 Trois, cinq, et sept,
 Ainsi que huit, un, et six. (VSS 280)

Rien ne filtre quant aux raisons de cette distribution de chiffres, le commentaire étant muet sur le sujet. On distingue néanmoins leur disposition spatiale dans ce qui est appelé un « carré magique ». Qu'est ce qu'un « carré magique » ? C'est une figure bien connue des mathématiques dites récréatives. Conventionnellement il correspond à un carré contenant n lignes et n colonnes, appelé alors carré magique « d'ordre n », et composé de n^2 entiers positifs dans ses cellules. La disposition de ces nombres est telle qu'elle permet d'obtenir une somme égale, appelée 'constante', selon qu'on les additionne par ligne, par colonne, et par diagonale.

Dans les strophes présentées ici on a affaire à un carré magique d'ordre 3 (voir les figures suivantes): la strophe 279 correspond à l'alignement des chiffres par colonne, tandis que la strophe 280 l'est par ligne. Le chiffre constant de cette figure est la réponse à la question formulée dans la strophe 278, c'est-à-dire 15. En effet, les sommes par lignes, colonnes, et diagonales nous offrent ce même total :

- par lignes, $4 + 9 + 2 = 15$; $3 + 5 + 7 = 15$; $8 + 1 + 6 = 15$,
- par colonnes, $4 + 3 + 8 = 15$; $9 + 5 + 1 = 15$; $2 + 7 + 6 = 15$,
- par diagonales, $8 + 5 + 2 = 15$, $4 + 5 + 6 = 15$.

☞	☞	☞
☞	☞	☞
☞	☞	☞

☞	☞	☞
4	9	2
☞	☞	☞
3	5	7
☞	☞	☞
8	1	6

5. 5. 1. Notes historiques

Les carrés magiques ne sont pas spécifiques à la culture thaïe. Leur histoire est riche et traverse de nombreuses civilisations et religions, y compris jusque dans les temps modernes (il est présent par exemple à la *Sagrada familia* de Barcelone). Leurs origines restent incertaines et les datations varient selon les sources. Un mythe chinois fait toutefois remonter l'existence d'un carré magique à 2200 av. J. C., le fameux diagramme de *Luoshu*²⁷¹, présence attestée au II^e siècle avant notre ère dans un texte mathématique également chinois (carré magique d'ordre 3) (Ho Peng Yoke 1997 : 1251 ; Dawn, 2001 : 467). Trois centres névralgiques ont contribué aux développements et au succès de ces figures complexes : la Chine, l'Inde, et le monde arabe. Tous trois ont utilisé ces diagrammes à des fins astrologiques, divinatoires ou ésotériques, avant d'en faire également des objets mathématiques. Ainsi, ces figures ne sont pas confinées aux livres, mais nombre d'entre elles sont gravées sur des monuments, plaques, amulettes, etc., témoins concrets du déplacement des objets et des idées à travers les temps et les lieux (Chabert, 1999 : 50).

L'arrivée des carrés magiques dans l'environnement thaï est encore inconnue. Elle s'est faite probablement par diverses voies du fait de leurs qualités à s'affranchir des frontières. Ces grilles sont déjà parfaitement identifiées durant la période d'Ayutthaya : d'une part, à Nakhon Si Thammarat, alors un port marchand important, a été retrouvée une céramique chinoise (dynastie Qing) datée de la moitié du XVII^e-début du XVIII^e siècle. Y est représenté un carré magique écrit en caractères *kuffic*, autrement appelé « carré magique chinois musulman²⁷² ». Cette vaisselle était collée sur le *stūpa* du Wat Phra Mahathat en qualité d'objet de décoration, pratique populaire alors en vigueur dans divers édifices religieux (Sukkham, 2014 : 3). D'autre part, Simon de La Loubère, diplomate et mathématicien français envoyé extraordinaire de Louis XIV, publie en 1691 *Du Royaume de Siam* dans lequel il évoque ces figures mathématiques. Il développe dans une section intitulée « le problème des quarrés magiques selon les indiens » diverses considérations relatives à ces carrés et à leurs constructions (64 pages au total). De La Loubère expose un raisonnement purement mathématique²⁷³ sans indiquer la source des objets qui ont motivé sa réflexion. Malgré le titre qui laisse songeur, sans doute s'est-il inspiré de figures qu'il a pu observer et étudier alors. A titre anecdotique, c'est à lui qu'on doit l'entrée du terme « carré magique » dans la langue

²⁷¹ Ce mythe soutient que l'empereur chinois Yü aurait rencontré, lors d'une marche le long de la Rivière Jaune, une tortue avec neuf chiffres disposés sur son dos (un carré d'ordre 3).

²⁷² « *Chinese Islamic magic square* ».

²⁷³ Il y propose une nouvelle méthode, dite « méthode siamoise », qui permet de remplir n'importe quel carré d'ordre impair, c'est-à-dire dont chaque somme provient d'un nombre impair de cases.

française. Toutefois, selon une source orale, et donc à prendre avec réserve, l'évidence la plus ancienne concernant la présence de carrés magiques date de la fin du XVI^e siècle. Elle est liée au fameux roi Naruesan qui portait autour de sa poitrine un *takrut*²⁷⁴ contenant un carré magique en guise de protection pour les combats contre l'envahisseur birman.

5. 5. 2. Le contexte thaï

Ce carré d'ordre 3 est parfaitement identifié dans la littérature spécialisée dans les diagrammes magiques, sous le nom de *yan chatturo* (ยันต์จัตุโร) (Urakhin WiriyaBurana, 1966 : 198–199; Thep Sarikabut, 1975 : 120–122). Ce *yantra* est disposé sur de nombreux supports (tissus, tatouages, amulettes, etc.), dans divers buts : protéger contre les armes, éloigner les voleurs, se prémunir contre les maladies, faciliter les naissances. Il peut être utilisé seul, combiné de manière préférentielle avec d'autres *yantra*, ou être une partie constitutive de figures plus complexes.

La littérature associe ce carré magique à une formule « magique », le *khatha lek yan chatturo* (คาถาเลขยันต์จัตุโร), récitée dans le but de faciliter la naissance. Ce *khatha* présente une étroite familiarité avec la strophe 280 du VSS, nous laissant supposer qu'elles ont une histoire commune :

om **catturo navamo davejo trīni pañca sattakā aṭṭha eko** cha vajjarājā saṭṭhī devā
gabbhā nikkhami. (Thep Sarikabut, 1975 : 122)

catturo navamo dve ca, tūṇi pañca ca sattakā,
aṭṭha eko tathā chaṭṭhī, tiṇṇaṃ samaṇṇaṃ dade kavī. (VSS 280)

Le corps de cette formule (en gras) reste le même selon les différentes sources consultées. Cela suggère que l'ensemble a été transmis à travers les temps en « bloc ». Les variations portent sur l'ajout de termes au début ou en fin d'énoncé²⁷⁵, et les mots *dave jo* qui sont invariablement copiés ainsi au lieu de *dve ca*²⁷⁶. L'histoire de cette formule et ses modalités de transmission restent hors de portée de notre entendement. Quoi qu'il en soit, elle illustre la circulation continue d'un savoir spécifique lié à la composition de *gāthā* en pāli utilisés à des fins magiques.

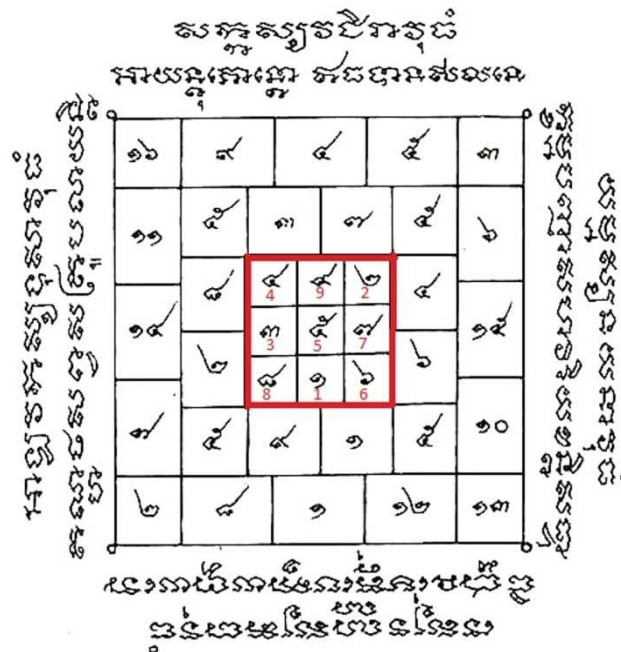
²⁷⁴ Un *takrut* (ตะกรุด) est une sorte d'amulette qui prend la forme d'un rouleau, fait de divers matériaux (métal, papier, etc.), sur lequel sont inscrites des formules ou figures géométriques sacrées (Phya Anuman Rajathon, 1968 : 308–309).

²⁷⁵ Par exemple, *om catturo navamo davejo trīni pañca sattakā aṭṭha eko chavajjarājā saṭṭhī devā gabbhā nikkhami* (Thep Sarikabut, 1975 : 122), et *om catturo navamo davejo trīni pañca sattakā aṭṭha eko chavajjarājā saṭṭhī davāra gabbhā nikkhami* (Urakhin WiriyaBurana, 1966: 199).

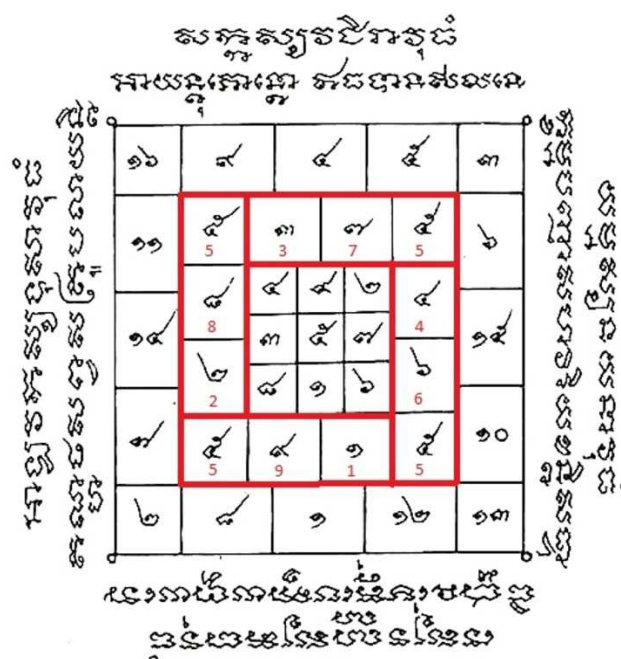
²⁷⁶ Cela semble être le fruit d'une transmission singulière, alliant une confusion d'ordre graphique avec la prononciation thaïe : dans l'alphabet thaï le *ca* pāli est prononcée *ja* en caractères thaïs; *dve* devient *dave* si rien n'indique que la voyelle inhérente au *da* doit être supprimée.

Comme mentionné précédemment, le *yan chatturo* est également la base de figures à l'architecture plus complexe. C'est le cas du *yan solot mahamongkhon* (ยันต์โสฬสมหามงคล) qui intrique trois yantra disposés sur trois niveaux (Thep Sarikabut, 1975: 67–68 ; WiriyaBurana, 1978: 189–191) :

– le *yan chatturo* en son centre :



– le *yan trinisinghe* (ยันต์ตรีนิสิงเห) constitué du *yan chatturo* bordé par quatre séquences de trois chiffres qui sont les deux diagonales (5, 8, 2 et 4, 6, 5) et les deux médianes (3, 5, 7 et 9, 1) du *yan chatturo* :



tandis que celui lié au *trinisinghe* formule

²⁷⁸3 est les trois lions et *ma a u* ; 7 est les sept *nāga* et *sa dha vi pī pa sa u* ; 5 est les cinq crapauds et grenouilles et *ā pā ma cu pa* ; 4 est les quatre dieux et *na ma ba da* ; 6 est les six rois *Vajji* et *i svā su su svā i* ; 5 est les cinq dieux ainsi que *dī ma sañ aṅ khu* ; 1 est le *Yakkha* et *mi* ; 9 est les neuf dieux et *a sañ vi su lo pu sa bu bha* ; 5 est les cinq *Brahma Sahapati* et *sa ha ja ṭha trī* ; 2 est les deux rois et *bu ddho* ; 8 est les huit *Arahants* et *se bu se va se va me ta a me* ; 5 est les cinq *Buddha* [devant lesquels] je me prosterne et *na mo bu ddha yā*.

Les nombres sont ainsi étroitement liés à des contenus spécifiques au champ conceptuel du bouddhisme pāli. A noter qu'ils peuvent recouvrir plusieurs niveaux de lecture : ce dernier *khatha* codifie certains *huachai* selon le nombre de syllabes qui les compose ; ces derniers étant déjà la concentration d'enseignements divers.

5. 5. 3. Conclusion

Au final, l'importance du carré magique ne doit pas être sous-estimée puisqu'en diverses circonstances ce diagramme a occupé un rôle significatif. Le *yan mongkhon solot* (carré d'ordre 4) est apposé sous le pilier de la ville (*lak mueang*, หล้าเมือง) de Bangkok, à l'initiative du roi Rama 1^{er} lorsqu'il y déplaça l'ancienne capitale du royaume de Thonburi en 1782 (Chotmaihet 2325–2529, 1988 : 3). Mais également deux des portes d'enceinte de la ville de Chiang Mai font usage des carrés magiques pour se prémunir des dangers. Ces inscriptions en caractères *tham* non datées sont sans doute postérieures à l'édification de la ville par le roi Mengrai en 1296 :

– sur le pilier situé à la porte Est de la ville, dite *Tha Phae* (ประตูท่าแพ), figurent divers carrés magiques (FADb, 2008b : CM 36/2): Sur sa face 2 est gravé le *yan solot mahamongkhon*, ainsi que *yan solot mongkhon* dont la somme constante est 34 ;

– la porte opposée, dite *Suan Dok* (ประตูสวนดอก), recèle également un pilier sur lequel sont inscrites différentes figures. Sur sa face 1 (FAD, 2008b : CM 37/3) le *yan solot mongkhon* tel que décrit précédemment ; puis six *yan chatturo* (ordre 3) disposés sur sa face 2, dont le nombre constant est 15²⁷⁹.

²⁷⁸ *trini singhe ma a u 3, satta nāge sa dha vi pī pa sa u 7 pañca bheja-chalūkañ [bheka-salūrañ] c' eva ā pā ma cu pa 5 cattu devā na ma ba da 4 cha vajjarā i sa vā su su sa vā i 6 pañca indānam eva ca dī ma sañ aṅ khu 5 eka yakkhā mi 1 nava devā a sañ vi su lo pu sa bu bha 9 pañca brahmā sahapatī sa ha ja ṭha trī 5 dave [dve] rājā bu ddho 2 attha arahantā se bu se va se va me ta a me 8 pañca buddhā namāmi 'hañ na mo bu ddhā ya 5.* (Urakhint Wiriyaburana, 1970 : 190-191).

²⁷⁹ Ces six carrés d'ordre 3 sont exposés selon trois modèles distincts, la figure classique déjà décrite, et ses deux variantes obtenues par réflexion : par réflexion horizontale (carrés 2 et 4), et verticale (carré 5).

L'ensemble de ces éléments nous laisse penser que l'évocation du carré magique dans le VSS signe l'intérêt qu'il a pu suscité dans le Lanna en son temps. Son activité perdure jusque dans les temps modernes. Les modalités d'entrée dans le champ des pratiques bouddhiques restent inconnues, le VSS étant à notre connaissance le plus ancien des témoins.

Bien que cette figure singulière n'appartienne pas aux enseignements délivrés par le Buddha, elle est un élément à part entière des pratiques bouddhiques thaïes. Au delà de la valeur purement numérique de chaque élément c'est tout un champ conceptuel qui se déploie, savoir lié aux enseignements en pāli.

5. 6. Le système *kaṭapayādi*

Le système de notation numérique *kaṭapayādi* est une méthode indienne qui attribue une valeur numérique à chacune des consonnes de l'alphabet sanskrit. Il est au cœur de divers enseignements délivrés par le VSS, ressort principal de diverses sections : les chapitres 7 et 9 ainsi que les strophes 288 à 342. Soit un total de 63 stances articulées autour de ce procédé. Le traitement numérique de l'Abhidhamma et de ses commentaires en est le sujet de prédilection, mais le texte est également parsemé d'éléments codifiés selon cette méthode pour y figurer des nombres. Par exemple, *bh-ya* (= 14) et *na-ya* (= 10) dans la stance 21, ou encore *na-ra* (= 20) dans les vers 105.

5. 6. 1. Notes historiques

La synthèse la plus aboutie concernant ce système de notation est celle de Sarma « The Kaṭapayādi system of numerical notation » (2012). Celle-ci a pour objet l'examen de la méthode, son développement ainsi que sa diffusion en dehors de sa région d'origine le Kerala (Inde). Initialement la technique attribuée aux consonnes de l'alphabet sanskrit ou malayalam une valeur numérique (de 0 à 9), la lecture des nombres supérieurs à 10 s'effectuant de droite à gauche (par exemple *va-ra* est égal à l'assemblage de 4 et 2, soit 24). Voici synthétisées ces correspondances avant de tenter une brève incursion dans l'histoire de ce système :

1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
<i>ka</i>	<i>kha</i>	<i>ga</i>	<i>gha</i>	<i>ṅa</i>	<i>ca</i>	<i>cha</i>	<i>ja</i>	<i>jha</i>	<i>ṅa</i>
<i>ṭa</i>	<i>ṭha</i>	<i>ḍa</i>	<i>ḍha</i>	<i>ṇa</i>	<i>ta</i>	<i>tha</i>	<i>da</i>	<i>dha</i>	<i>na</i>
<i>pa</i>	<i>pha</i>	<i>ba</i>	<i>bha</i>	<i>ma</i>					
<i>ya</i>	<i>ra</i>	<i>la</i>	<i>va</i>	<i>śa</i>	<i>ṣa</i>	<i>sa</i>	<i>ha</i>		Voyelles libres

De nombreuses hypothèses quant à l'ancienneté du *kaṭapayādi* circulent, faisant remonter sa présence au IV^e siècle de notre ère dans le Kerala. Toutefois, la première trace de ce système de notation figure dans le *Graha-cāra-nibandhana*, composé en 683 par Haridatta, qui y expose le système astronomique dit *parahita*. Rien ne laisse penser que Haridatta ait été le fondateur du *kaṭapayādi*, mais il semble plutôt que ce système était déjà populaire dans la région à cette époque, utilisé à des fins scientifiques dans l'astronomie et les mathématiques (Sarma, 2012 : 41–42). Ce mode d'expression des chiffres a joui progressivement d'une grande popularité dans les autres régions du sud de l'Inde : au Tamilnadu son emploi sort du registre scientifique et trouve une voie d'expression dans la musicologie pour dénommer les 72 *rāga* (Sarma, 2003 : 44) ; il est utilisé dans le Karnataka au X^e siècle par les communauté jaïnes pour exprimer des nombres dans diverses compositions ; il est présent dans une inscription retrouvée en telugu (XVI^e siècle) ; et en Orissa dans divers manuscrits qui évoquent clairement ce système. Sa diffusion l'amène également dans le nord de l'Inde où sa présence est affirmée dès le XV^e siècle. Cependant, à quelques exceptions près, son utilisation sert des visées essentiellement ésotériques. Ainsi, les premiers à faire usage du *kaṭapayādi* à des fins magiques sont Rāmacandra Vājapeyin et ses frères (Sarma, 2012 : 51–54), qui illustrent parfaitement ce nouveau registre d'utilisation que l'on trouve abondamment dans la littérature : manuels qui combinent le système *kaṭapayādi* avec des diagrammes magiques, des carrés magiques, divers arrangements de lettres, etc. à des fins thérapeutiques et/ou apotropaïques.

L'état des connaissances sur la diffusion de cette méthode ne mentionne sa présence en Asie du Sud-est qu'en une circonstance. Elle s'appuie sur les données recueillies par Fleet qui fait état de deux chronogrammes relevés sur des manuscrits birmans dans son article « The Katapayadi system of expressing number » (1911).

Toutefois, notre recherche montre que la présence et l'utilisation du *kaṭapayādi* est bien plus large que ces auteurs ne le soupçonnent. En effet, le système est bien employé pour dater des

textes manuscrits, mais à bien plus large échelle ; d'autre part, cette codification des nombres a fait l'objet de descriptions et de développements dans la littérature pāli, dont le VSS est ici le révélateur.

5. 6. 2. Méthode de datation

La datation des manuscrits à l'aide de la méthode *kaṭapayādi* est bien connu des Birmans (Hla Pe, 1964 : 395 ; Bechert, 1979 : 19–20) et des Cinghalais (Silva de, 1938 : XXIV), mais à une époque relativement récente (fin du XVIII^e siècle). Cette technique est très prisée dans la mesure où elle permet de constituer des termes non nécessairement pourvus de sens, mais faciles à mémoriser et à placer dans la composition. La revue non exhaustive de certains catalogues de collections de manuscrits nous offre quelques illustrations de l'emploi du système comme chronogramme :

– dans le *Catalogue of the Sinhalese Manuscripts in the British Museum*, qui traite des manuscrits cinghalais en pāli, sanskrit, et cinghalais, deux pièces éveillent notre intérêt :

– le manuscrit 15, *Viśuddhimārga-mahā-sannaya*, une 'interprétation' en cinghalais du *Visuddhimagga*. Sur cette copie du début du 19^e siècle est apposée la date *Sugatābdaṃ solarudraṃ* dans le système en question. Elle équivaut à A.B. 2237 (1694 de n.è.), date probable de composition selon l'auteur.

– le manuscrit 88B, *Sasadāva*, poème dont cette copie date du 20^e siècle. Y figure sur le colophon l'indication *Śakābdaṃ dhūsisatyaṃ*, équivalent de 1779 de l'ère Sakka (1856-57 de n.è.).

– dans le *Catalogue of the Sinhalese Manuscripts in the Library of the Wellcome Institute* on rencontre également deux exemples :

– le manuscrit WS. 73, *Lit hōḍiyak*, texte d'astrologie en cinghalais. L'une de ses sections détaille le système *kaṭapāyādi*, dont l'auteur précise l'utilité « *of working out dates* » (« pour élaborer des dates »). Il mentionne également la singularité de la formule contenue dans ce manuscrit qui utilise le terme *onḍu* pour 1 en tamoul, au lieu de l'emploi du cinghalais *ek*.

– le manuscrit WS. 253, *Lita Grahasphuṭa*, une éphéméride de l'année 1862 composée en cinghalais. Le texte indique la date selon trois ères de datation différentes: *munivīra* pour l'ère bouddhique (2405), *srī tē jā dhya* pour l'ère chrétienne, et *vē da sa tya* pour l'ère Saka (1784).

- le manuscrit WS. 441, *Pañcāṅga lita AD. 1865*, une éphéméride et chiffres astrologiques de l’année 1865 en cinghalais. La date est indiquée selon les différentes ères: *cē ta dhan vi* pour l’ère, *dā na bha dra* pour l’ère, *sī ha sat ya* pour l’ère Saka, et *mā tu dī pa* pour l’ère chrétienne.
- le manuscrit WS. 442, *Lit hōḍiyak* qui présente un système numérique pour l’astrologie, ainsi que le système *kaṭapayādi* pour figurer les dates.
- dans le *Catalogue des manuscrits pālis des collections françaises, fonds des bibliothèques publiques et privées* on peut distinguer quelques manuscrits présents à la Bibliothèque Nationale de France :
 - le manuscrit BNF 66, des fragments du *Majjhimanikāya* pāli en caractères cinghalais, dans lequel le colophon indique la date *nāmagotram*, soit 2350 B.S. (1807 A.D.).
 - le manuscrit BNF 125, *Khuddakaṭṭhakathā* en caractères cinghalais : la date indique *vedasatyam*, soit 1784 B.S. (1862 A.D.)
 - le manuscrit BNF 713, *Pāḷimuttakavinayavinicchaya-saṅgaha* en caractères cinghalais, qui indique dans son colophon la datation: *gotrasya* qui équivaut à 1723 B.S., soit 1801
- etc.

5. 6. 3. Dans la littérature pāli

Quelques siècles auparavant, les lettrés pāli s’étaient déjà approprié le système *kaṭapayādi* dans certaines œuvres. Avant d’aborder la source de référence qui expose ce procédé de notation ainsi que ses commentaires, résumons tout d’abord les données extraites du VSS et de la VSS-ṭ.

5. 7. 3. 1. Les VSS et VSS-ṭ

La structure du système est mentionnée à trois reprises dans le texte et le commentaire : tout d’abord la glose de la strophe 8 qui se réfère explicitement au *Saddabindu* (*Saddabindu-pakarāṇe*),

²⁸⁰Les neufs chiffres sont dits
En commençant par *ka*, par *ṭa* et par *ya*,
Cinq chiffres commencent par *pa*,

²⁸⁰ Sadd-b 2 = VSS-ṭ 8. *kādīritā nava-saṅkhyā kamena ṭādi-yādi ca,
pādayo pañca-saṅkhyā ti suññā nāma sarā-ñā-nā.*

Les voyelles, le *ña*, le *na* sont le zéro.

Puis la strophe 288 qui se réfère à une autre source non identifiée, à moins qu'elle ne soit de Ratanapañña lui-même, reprise dans le commentaire de la stance 99,

²⁸¹Les neuf chiffres commencent par *ka ṭa ya*
Et finissent par *jha dha ḷa*,
Cinq chiffres commencent par *pa* et finissent par *ma*,
Les voyelles, *ña* et *na* sont le zéro.

C'est cependant dans le commentaire de la strophe 288 qu'est révélé le fonctionnement de la méthode. L'organisation du système, la ventilation des différentes lettres par chiffres, suit parfaitement la logique des modèles indiens. Voici un tableau synoptique qui résume ces données :

1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
<i>ka</i>	<i>kha</i>	<i>ga</i>	<i>gha</i>	<i>ña</i>	<i>ca</i>	<i>cha</i>	<i>ja</i>	<i>jha</i>	<i>ña</i>
<i>ṭa</i>	<i>ṭha</i>	<i>ḍa</i>	<i>ḍha</i>	<i>ṇa</i>	<i>ta</i>	<i>tha</i>	<i>da</i>	<i>dha</i>	<i>na</i>
<i>pa</i>	<i>pha</i>	<i>ba</i>	<i>bha</i>	<i>ma</i>					
<i>ya</i>	<i>ra</i>	<i>la</i>	<i>va</i>			<i>sa</i>	<i>ha</i>	<i>ḷa</i>	<i>Voyelles simples</i>

Une courte observation quant à cette distribution : l'auteur a supprimé les deux sifflantes sanskrits *ṣa* et *śa* du système. Cela a des conséquences notables dans la formulation générale de la méthode telle que l'énonce la stance 288, et donc des irrégularités dans sa glose. En effet, la répartition des syllabes par chiffres est erronée à trois endroits dans le commentaire, erreurs qui figurent sur toutes les versions en notre possession. On relève ainsi que :

- neuf chiffres (*nava-saṅkhyā*) associés à neuf lettres devraient constituer chacune des sections qui commencent par *ka ṭa ya* et finissent par *jha dha ḷa*. Cependant, on dénombre dans celle qui commence par *ya* et finit par *ḷa* uniquement sept lettres, *ya ra la va sa ha* et *ḷa* ;
- dans le détail du nombre de lettres par chiffre, nous notons que, pour « *les quatre que sont 'ña ṇa ma' sont les lettres pour 'cinq'* » (*"ña ṇa ma" iti cattāro pañca-lekhā*), il y a trois syllabes au lieu des quatre mentionnées ;

²⁸¹ VSS 288 et VSS-ṭ 99. *ka-ṭa-yādi-jha-dha-ḷantā nava-saṅkhyā pakittitā,
pādi-mantā pañca-saṅkhyā suññā nāma sarā ña-nā.*

– et que, pour « *les trois que sont ‘ca ta’ sont les lettres pour ‘trois’* » (“*ca ta*” *iti tayo cha-lekhā*), il y a bien deux syllabes évoquées et non trois.

De fait, les deux sifflantes supprimées correspondent bien aux différentes données manquantes dans le commentaire, rendant ainsi compte des incohérences dans le texte. Il est difficile d’en expliquer les raisons, mais l’attention portée à ces deux sifflantes laisse à penser que leur suppression du système était bien intentionnelle. Comme conséquence de cela, les copistes des diverses versions du VSS et de son commentaire laissent entrevoir un certain embarras dans les vers qui impliquent le chiffre 5. A trois reprises des hésitations se font jour, excepté pour l’édition thaïe (B) qui est la seule source mentionnant systématiquement *śa* comme lettre équivalente : dans les vers 293, *dhu-śa* et *thu-śaṃ*²⁸² ; puis les vers 109 et 294 dans le composé *ī-śaṃ*²⁸³. En tout état de cause il semble que la sifflante *śa* devait être initialement présente dans le système, auquel cas on ne voit pas bien pourquoi les autres lettres désignant le 5 n’ont pas été employées systématiquement (*ṅa*, *ṇa*, et *ma*).

5. 6. 3. 2. *Le Saddabindu*

A présent attardons-nous sur le *Saddabindu* qui est le texte de référence pour le VSS, et à ce jour la plus ancienne source en pāli qui se réfère à ce système de notation. Ce court texte de grammaire pāli (vingt-et-une stances au total) a été composé en 1234 par le roi Kyocvā de Pagan. Il y exprime de manière sommaire une définition de la méthode *kaṭapayādi* dans sa deuxième strophe qui traite des *sandhi*. Le VSS la reprend explicitement (strophe 8) comme nous l’avons précédemment mentionné :

²⁸⁴ Les neufs chiffres sont dits
En commençant par *ka*, par *ṭa* et par *ya*,
Cinq chiffres commencent par *pa*,
Les voyelles, le *ṅa*, le *ṇa* sont le zéro »

Cette formulation ramassée est développée dans ses commentaires sur lesquels nous reviendrons. Peu d’informations sont disponibles concernant ce texte et à sa présence en Asie

²⁸² En effet, 1. le composé *dhu-śa* est *khu-gāsoda* (C), *dhu-ta* (P et Cha), *dhu-to* (Ph), *dhu-do* (Y), *dhu-co* (Ph). Présent à deux reprises dans la VSS-ṭ il est *sotāpanna* ? (P^c), *cu-ga* (Ph^c), *du-dobhi* (Y^c), *dhu-sa* (Pp^c) ; puis *dhu-ta* (P^c) et *dhu* (Ph^c, Pp^c, Y^c). 2. Le composé *thu-śaṃ* (v. 293) est rendu par *thu* (P, Ph, Y), *thaṃ* (Cha), *thu-thaṃ* (C). La glose est *thu* (M^c, Ph^c, et Pp^c) et *thu-saṃ* (P^c).

²⁸³ *ī-saṃ* figure dans VSS 109 comme *ī-śaṃ* (B), *ī-saṃ* (C), *ttha* (P), *ī-gaṃ* (Ph), *ī-maṃ* (Y), *ī-ga* (Cha). Il est dans la glose correspondante *i-maṃ* (M^c), *i* (Ph^c), *t-yaṃ* (P^c), rien d’indiqué (Pp^c).

ī-saṃ est dans VSS 294 comme *ī* (C, P, Y), et *ī-taṃ* (Cha). Le composé est glosé à deux reprises, comme *ī-taṃ* à trois reprises (M^c, P^c, et Pp^c) et *ī-sama* (Ph^c) ; puis comme *ī-taṃ* dans tous les cas (M^c, P^c, Ph^c, et Pp^c).

²⁸⁴ Sadd-b 2. *kādīritā nava-saṃkhyā, kamena tādī yādi ca*
pādāyo pañca-saṃkhyā suñña-nāmā saraṃ ṅa-nā.

du Sud-est malgré l'intérêt qu'il a suscité. Il est en effet présent dans de nombreux catalogues ou ouvrages spécialisés dans la littérature pāli²⁸⁵.

Deux œuvres birmanes qui traitent de manière systématique de la littérature pāli le mentionnent. Tout d'abord le *Gandhavaṃsa*, texte du XVII^e siècle, qui nous renseigne succinctement sur son auteur :

²⁸⁶Les œuvres *Saddabindu* et *Paramatthabindu* ont été composées par le roi Kyacvā.

Puis le *Sāsanavaṃsa*, texte plus tardif (1831), qui apporte un élément quant à son utilisation :

²⁸⁷Il confia toutes les fonctions du roi à son fils le vice roi. Il élaborait les œuvres synthétiques que sont le *Saddabindu* et le *Paramatthabindu*, textes dont le but est l'éducation des femmes. En effet, grâce à eux l'esprit s'épanouit dans l'étude.

Mabel H. Bode synthétise ces données et souligne que « [...] *grammatical knowledge was by no means limited to monastery [...]. In the time of Kyocvā, too, there were grammarians at the king's court* » (Bode, 1909 : 257–11). Elle s'appuie, sans le développer, sur un extrait du *Sāsanavaṃsa* qui décrit l'intérêt particulier des femmes pour la littérature pāli :

²⁸⁸On dit qu'auparavant dans la cité d'Arimadda les femmes apprenaient les textes et favorisaient l'étude des enseignements, essentiellement par l'apprentissage par cœur, par la mémorisation, etc. En effet, lorsque les femmes se voyaient les unes les autres, elles demandaient « Combien de textes étudiez-vous ? Combien de textes apprenez-vous par cœur ? ».

Cette affirmation nous éclaire sur la portée ludique du *Saddabindu* mais sans que l'on saisisse encore les éléments à l'œuvre. Une étude approfondie s'impose afin d'y répondre, mais il n'est pas impossible que le système *kaṭapayādi* ait été alors un élément de cette dimension ludique. Il semble avoir bénéficié d'un prestige certain parmi les élites sociales qui ne se limitaient probablement pas à la cour féminine du roi. En effet, sa circulation parmi les différentes traditions theravādin suggère plutôt des déplacements dont la population monastique aurait été le véhicule.

²⁸⁵ Il est parfaitement référencé dans les catalogues et œuvres suivantes : *Catalogue of the Hugh Nevill Collection of Sinhalese Manuscripts in the British Library* (1987) ; *Pāli Literature of South-east Asia* (1992) ; *Pāli Literature of Burma* (1909) ; *Pāli Literature Transmitted in Central Siam* (2002) ; *Catalogue of Palm Leaf Manuscripts in the Library of the Colombo Museum* (1938) ; *Chaṭṭha Saṅgāyana* (1999) ; *Catalogue of the Piṭaka and Other Texts in Pāli, Pāli-Burmese, and Burmese (Piṭakat-tō-sa-muiñ)* (2012),

²⁸⁶ Gv 64, 73. *kyacvā-rañño Saddabindu nāma pakaraṇaṃ Paramatthabindu-pakaraṇaṃ akāsi.*

²⁸⁷ Sās 76, 24–28. *sabbāni pana rājunaṃ kiccāni puttass' ava uparājassa niyyādesi. gandhaṃ uggaṇhantānaṃ orodhānaṃ atthāya saṃkhepato Saddabindun nāma pakaraṇaṃ Paramatthabindun ca nāma pakaraṇaṃ akāsi. tassa hi cittaṃ pariyattiyaṃ yeva rammati.*

²⁸⁸ Sās 78, 14–18. *pubbe kira Arimaddanagare mātuḡāmā pi gandhaṃ uggaṇhiṃsu yebhuyyena uggahadhāraṇādivasena pariyatti-sāsaṇaṃ paggaḥesuṃ. matuḡāmā hi aññamaññaṃ passantā: tumhe kittakaṃ gandhaṃ uggaṇhatha kittakaṃ gandhaṃ vācuggataṃ karoṭhā ti pucchanti.*

Par ailleurs, ces références aux *Gandhavaṃsa* et *Sāsanavaṃsa* ne sont pas anodines. Elles nous permettent de mettre en lumière l'autre texte associé au même auteur, le *Paramatthabindu*. Très peu d'informations sont disponibles à son sujet²⁸⁹ car il ne semble pas avoir été l'objet du même engouement que le *Saddabindu*. Son contenu en dix strophes particulièrement opaques n'y est sans doute pas étranger : il croise des enseignements de l'Abhidhamma avec la méthode *kaṭapayādi*. Nous en reparlerons ultérieurement puisque le VSS lui emprunte de nombreuses strophes. Ce texte expose une autre définition du *kaṭapayādi* que développe par la suite son commentaire la *Paramatthabindu-ṭīkā*, composée à la même époque et au même endroit :

²⁹⁰*kādi-tādi-ya-kārādi nava-saṅkhyā pakāsitā,
pañca-saṅkhyā pa-kārādi suññā nāma sara-ñā-nā.*

Il est dit que les neuf chiffres sont
Les lettres *ka*, etc., *ṭa*, etc., *ya*, etc.,
Cinq chiffres commencent par la lettre *pa*,
Les voyelles, *ñā* et *na* sont le zéro.

La méthode *kaṭapayādi* semble donc s'être frayé un chemin à Pagan par l'intermédiaire de ces deux textes selon des modalités qui nous échappent toutefois encore.

5. 6. 3. 3. Développements issus des commentaires

Les rouages de la méthode sont décrits dans les commentaires de ces deux textes – le *Saddabindu* et le *Paramatthabindu*. Nous n'avons identifié qu'une glose du *Paramatthabindu*, déjà mentionnée, la *Paramatthabindu-ṭīkā* qui reste le plus ancien des commentaires disponibles sur les principes de la méthode.

Les ouvrages de référence mentionnent l'existence de deux commentaires du *Saddabindu* écrits à des périodes plus tardives (Bode, 1909: 25, note 3) : les *Saddabinduvicchaya*²⁹¹ et la *Līnatthasūdanī* (ou *Saddabindu purāṇa-ṭīkā*). Par ailleurs, Finot mentionnait dans sa section sur la « Grammaire, métrique, lexicographie » (Finot, 1915 : 61–62) l'existence d'un autre commentaire au Laos, la *Saddabindu-ṭīkā*. Ce titre est probablement générique, puisque des gloses localisées au Laos et au Nord de la Thaïlande

²⁸⁹ Mabel H. Bode (Bode, 1909 : 25, note 3) et Bimala C. Law (Law, 1933 : 595) reprennent les informations extraites du *Sāsanavaṃsa*.

²⁹⁰ Ms. *Paramatthabindu-ṭīkā*, ôle 6, ligne 3.

²⁹¹ Saddhātissa mentionne un titre alternatif en s'appuyant sur les données du *Piṭakatthamaing*, le *Ganthesāra* (Saddhatissa, 1974 : 215).

sont référencées sous cette appellation, mais recouvrant dans le détail des textes différents : les *Saddabindu-saṃvaṇṇanā* et *Saddabindu-vaṇṇanā*. Nous présentons ainsi un survol de cette littérature et les extraits qui concernent notre système de notation.

La Paramatthabindu-ṭīkā

Ce texte est le plus ancien commentaire du système *kaṭapayādi* que nous ayons repéré. Composé par Arimanaddapura Mahākassapa dans le même intervalle de temps que le *Saddabindu* et le *Paramatthabindu*, son explication est pragmatique,

²⁹²Après avoir fait quatre lignes ainsi « une ligne est de la consonne *ka* à la consonne *jha* ; une ligne est de la consonne *ṭa* à la consonne *dha* ; une ligne est de la consonne *pa* à la consonne *ma* ; une ligne est de la consonne *ya* à la consonne *tha* », on obtient un, deux, trois, etc., selon la méthode conventionnelle.

On doit comprendre que pour chacune des lignes on a compté à partir de la consonne initiale : la consonne *ka* est le un, la consonne *kha* est le deux, la consonne *ga* est le trois, la consonne *gha* est le quatre, la consonne *ṅa* est le cinq, la consonne *ca* est le six, la consonne *cha* est le sept, la consonne *ja* est le huit, la consonne *jha* est le neuf.

De la même manière pour *ṭa*, etc. ainsi que pour *ya*, etc. Mais pour la ligne *pa*, etc. on doit obtenir cinq nombres. Pour les autres que sont les huit voyelles, la consonne *ṅa* et la consonne *na*, on doit comprendre qu'ils sont les dix lettres pour [figurer] le zéro.

Il est difficile de déduire quoi que ce soit à partir de ces informations. Elles sont cependant suffisantes pour saisir l'organisation interne du système, qui ne devait donc pas être encore totalement maîtrisé. Quoi qu'il en soit, il n'est pas impossible qu'il y ait eu d'autres commentaires d'appoints, mais non répertoriés ou encore non identifiés.

Le Saddabinduvinicchaya

Ce texte a fait l'objet d'un travail d'édition par Lottermoser dans le JPTS (1987). Il est le premier commentaire répertorié du *Saddabindu*, composé à la fin du XV^e siècle à Haripuñjaya²⁹³ par Dhammakitti Mahāphussadeva. Chose qui nous interpelle puisque plus de deux siècles le séparent du *Saddabindu*. Sans doute a-t-il donc existé d'autres gloses non encore identifiées. Distant de quelques décennies du VSS et produit dans la même aire géographique, le *Saddabinduvinicchaya* montre que lors de la rédaction du VSS ce texte était déjà un objet de curiosité dans la région. Il n'est d'ailleurs pas impossible que Ratanapañña

²⁹² Ms. *Paramatthabindu-ṭīkā*, ôle 6, lignes 6–8. *kakkharato yāva jhakkharā ekaṃ pappam ṅakkharato yāva dhakkharā ekaṃ pakkharato yāva makkharā ekaṃ yakkharato yāva thakkharā ekan ti cattāro pappe karitvā lokavohārānurūpena eko dve tiṇi ādinā nayena. tesv ekamekasmim pappe ādy-akkharato pathāya gaṇiyamāne kamakkharo eko, khakkharo dve, gakkharo trini, ghakkharo catuṅakkharo pañca, cakkharo chatha chakkharo satta jakkharo aṭṭha jhakkharo navā ti veditabbā.*

²⁹³ Actuelle Lamphun dans le nord de la Thaïlande. Une erreur s'est glissée dans l'édition PTS qui mentionne Lampang.

l'ait parcouru et s'en soit inspiré. Voici l'extrait relatif au *kaṭapayādi* traduit par nos soins.

Nous verrons quels éléments d'informations peuvent en être déduits :

²⁹⁴Ici, *qui commence par ka* signifie 'ka' etc., c'est-à-dire lorsque *ka* est situé au début; *il est dit* signifie qu'on doit dire, on doit formuler, la racine 'īra' est formulée. *Les chiffres* doivent être?. *Les neuf* neuf et neuf et neuf, celui qui reste doit être traité Les neuf nombres signifie les neuf et les nombres.

'ṭa' etc. signifie que 'ṭa' est situé au début; *ya etc.* signifie que 'ya' est situé au début; 'pa' etc. signifie que 'pa' est situé au début; '*les voyelles, ña et na*' sont la voyelle, et le ña, et le na.

De cette manière, les lettres *qui commencent par ka* sont les neuf lettres "ka kha ga gha ña ca cha ja jha", elles sont les neuf chiffres formulés par les poètes.

Les lettres *qui commencent par ṭa* sont les neuf lettres "ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa ta tha da dha", elles sont les neuf chiffres formulés par les experts et les lettrés.

Les lettres *qui commencent par ya* sont les neuf lettres "ya ra la va śa ṣa sa ha ḷa" énoncées par les connaisseurs, elles sont neuf chiffres.

Les lettres *qui commencent par pa* sont les cinq lettres "pa pha ba bha mā" prononcées par les maîtres, elles sont les cinq chiffres.

Les voyelles, ña et na signifie que les huit voyelles, ña et na sont le zéro, ils sont donc formulés "a, etc., o, ña, na".

Respectivement chaque terme est ainsi traité. Ainsi, ont été traitées les cinq sections que sont les quarante-deux lettres écrites, afin de rendre les fils de bonnes familles experts dans le *Tipiṭaka*.

Mais pour eux *les neuf chiffres* sont les trois sections « ka ṭa ya », *les cinq chiffres* sont la section qui commence par 'pa', *le zéro* est les dix lettres que sont les voyelles, le 'ña', le 'na'. Les cinq sections ont été élaborées dans le but de les comprendre par le détail. Tel est le sens. Mais comment reconnaît-on leurs caractères ?

Ici, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 doivent être faits avec le mot 'ka' qui est le caractère 1, le mot 'kha' qui est le caractère 2, etc., 'jha' qui est le caractère 9.

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 doivent être écrits avec le mot 'ṭa' qui est le caractère 1, etc., le mot 'dha' qui est le caractère 9. Ceci est également la méthode pour "ya, ra, la, va, śa, ṣa, sa, ha, ḷa".

²⁹⁴ Sadd-v 89, 15–90, 9. [...] "kād" īritā" ty ādiṃ āha. tattha "kādī" ti ko ādiye sante ti kādayo; "īritabbā kathetabbā" ti īritā, īra-dhātu kathane. nimitabbā saṅkhyā. navañ ca navañ ca navañ ca navā ekaseso kātabbo. navañ ca taṃ saṅkhyā cā ti nava-saṅkhyā. "ṭo ādiye sante" ti ṭādayo, "yo ādiye sante" ti yādiyo, "po ādiye sante" ti pādayo, 'saro ca ño ca no ca' sara-ñña-nā. tattha k'ādi-akkharā nāma yathā "ka, kha, ga, gha, ña, ca, cha, ja, jhā" ti nav'akkharā nava saṅkhyā nāma kavīhi kathitā. ṭādy-akkharā nāma yathā "ṭa, ṭha, ḍa, ḍha, ṇa, ta, tha, da, dhā" ti navakkharā nava saṅkhyā nāma sadda-sattha-vidūhi vuttā. yādy-akkharā nāma yathā "ya, ra, la, va, śa, ṣa, sa, ha, ḷa" ti' me navakkharā nava saṅkhyā nāma viññūhi īritā. pādy-akkharā nāma yathā "pa, pha, ba, bha, mā" ti pañc'akkharā pañca saṅkhyā nāma paṇḍitehi bhāsītā. "sara-ñña-nā" ty aṭṭha sarā ña-nā yeva suññaṃ nāma cā ti, taṃ yathā "a, pa, o, ña, nā" ti pakasītā ti. "kamenā" ti kamaṃ eva padacchedo. evaṃ dvitālisakkhare lekhaṇā ti ime pañca vagge katvā kula-puttānaṃ tipiṭakesv eva paṭubhāvāyā ti. tesu pana "ka-ṭa-yā" ti tayo vaggā nava saṅkhyā nāma, pādi-vaggā pañca saṅkhyā nāma, "sara-ñña-nā" ti dasakkharā suñña nāma. tesam nāma pabhedato sañña pan' atthāya pañca-vagge katvā ty adhippāyo. tesam pana lakkhaṇaṃ kathaṃ viññāyātī ti. tattha "kā" ti padaṃ 1 (ekaṃ) lekhaṃ, "khā" ti padaṃ 2 (dve) lekhaṃ, -pa- "jhā" ti 9 (nava) lekhaṃ kātabbaṃ: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. "ṭā" ti padaṃ 1 (ekaṃ) lekhaṃ, pa, "dhā" ti padaṃ 9 (nava) lekhaṃ likhitabbaṃ eva: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. "ya, ra, la, va, śa, ṣa, sa, ha, ḷa" ti es' eva nayo. "pā" ti padaṃ 1 (eka) lekhaṃ, pa, "mā" ti padaṃ 5 (pañca) lekhaṃ kātabbaṃ: 1, 2, 3, 4, 5. "a, ā, pa, o, ña, nā" ti suñña nāma ti daṭṭhabbaṃ. suñña nāma aṭṭha-lakkhaṇaṃ: bindu kātabbaṃ 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0. idha lekhaṃ udāhaṭaṃ: 'tiṃsa me purise nāvutyo', 39000, ga-jha-a-ñā-na. idaṃ pana lekhaṃ sabbattha veditabbaṃ.

1, 2, 3, 4, 5 doivent être faits avec le mot ‘pa’ qui est le caractère 1, etc., le mot ‘ma’ qui est le caractère 5.

On doit considérer que le zéro est “a, ā, etc., o, ña, na”. Le zéro a huit signes: le zéro doit être fait comme 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0.

Ici, sont formulées les lettres : ‘mes trente neuf milles hommes’ [est] 39000 [est] ‘ga-jha-a-ña-na’. On doit connaître ces lettres dans toutes les circonstances.

Quelques remarques concernant cet extrait: tout d’abord, il détaille avec un soin méthodique le contenu du système *kaṭapayādi*, et est de loin le plus éclairant des commentaires sur sa logique interne. A titre d’hypothèse, nous suggérons que cette clarté didactique correspond à l’« entrée » de cette méthode dans la région. Les données du texte confirment l’environnement élitiste auquel était destiné le *Saddabindu* bien que sa population de référence diverge sensiblement de celle évoquée dans le *Sāsanavaṃsa* : les fils de bonnes familles, afin de les rendre experts dans le Tipiṭaka (*kula-puttānaṃ tipiṭakesv eva paṭubhāvāyā ti*). D’autres investigations seraient utiles afin de saisir si la méthode *kaṭapayādi* a pénétré les cercles de notables de la région comme ce fut le cas à Pagan.

D’autre part, les données synthétisées dans le tableau synoptique suivant montrent que la répartition des chiffres et les lettres dans ce système est semblable aux versions indiennes déjà connues. Les sifflantes sanskrites ont été préservées. Le VSS semble donc avoir supprimé celles-ci postérieurement. Voici le détail :

1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
<i>ka</i>	<i>kha</i>	<i>ga</i>	<i>gha</i>	<i>ṅa</i>	<i>ca</i>	<i>cha</i>	<i>ja</i>	<i>jha</i>	<i>ña</i>
<i>ṭa</i>	<i>ṭha</i>	<i>ḍa</i>	<i>ḍha</i>	<i>ṇa</i>	<i>ta</i>	<i>tha</i>	<i>da</i>	<i>dha</i>	<i>na</i>
<i>pa</i>	<i>pha</i>	<i>ba</i>	<i>bha</i>	<i>ma</i>					
<i>ya</i>	<i>ra</i>	<i>la</i>	<i>va</i>	<i>śa</i>	<i>ṣa</i>	<i>sa</i>	<i>ha</i>	<i>ḷa</i>	Voyelles simples

Les commentaires du Saddabindu

Au delà du contenu de la glose, ces autres commentaires sont les témoins d’une activité intellectuelle continue ayant pour objet le *Saddabindu*. Les passages relatifs au système *kaṭapayādi* montrent qu’il était connu en différents lieux du sud-est asiatique péninsulaire, sans que nous puissions toutefois déterminer l’étendue de cette connaissance et encore moins son utilisation.

La *Līnatthasūdanī*

La *Līnatthasūdanī* ou *Saddabindu Purāṇa-ṭīkā* composée à Pagan au XVI^e siècle par Arimaddana Nāṇavilāsa n'a fait l'objet d'aucun travail d'édition. Seule une communication intitulée *An Introduction to Līnatthasūdanī Saddabindu Purāṇa-ṭīkā, one of the unedited Pali grammatical Text* effectuée par Samarasingha et Liyanage (2015) de l'université de Jayewardenepura (Sri Lanka) semble en avoir dessiner les contours. Ce chercheur précise dans son *abstract* que ce texte « [...] *has not been published yet and is available only in very ancient Ola-leaf Manuscripts written in Sinhalese scripts* ». L'histoire de ce texte est sans doute plus complexe que ce qu'il affirme puisqu'un manuscrit contenant ce texte est également présent en Asie du Sud-est péninsulaire. Il prend place dans un recueil de textes collecté au Vat Canthasalo²⁹⁵ dans la province de Savannakhet au Laos. La *Līnatthasūdanī* y est bien présente, mais sous le titre générique de *Ṭīkā Saddābindu* qui n'a pas permis sa claire identification jusqu'à présent.

La section qui traite du système *kaṭapayādi* est brève. Son auteur n'éprouve nul besoin de s'épancher sur son détail, la méthode étant alors sans doute bien connue.

²⁹⁶[...] il a dit la strophe « il est dit que les neuf chiffres commencent respectivement par *ka ṭa ya*, cinq chiffres commencent par *pa*, les voyelles, *ṇa* et *na* sont le zéro. ».

il a dit : les neuf chiffres respectivement c'est l'étendue des consonnes qui commencent par 'ka' et 'kha', et l'ensemble des chiffres un, deux, trois, quatre, cinq, six, sept, huit, neuf ; à l'exception des neuf qui se terminent par les voyelles et finissent par le *niggahīta*. Ici, *qui commencent par ka* qui commencent par la lettre 'ka', etc. et finissent par la lettre 'jha'.

Ici, la lettre 'ka' et le caractère 'un' se réfèrent au chiffre 'un' ; la lettre 'kha' et le caractère 'deux' se réfèrent au chiffre 'deux' ; la lettre 'ga' et le caractère 'trois' au chiffre 'trois' ; la lettre 'gha' et le caractère 'quatre' ; la lettre 'ja' et le caractère 'cinq' ; la lettre 'ca' et le caractère 'six' ; la lettre 'cha' et le caractère 'sept' ; la lettre

²⁹⁵ Ms. *Ṭīkā Saddābindu [Līnatthasūdanī]*.

²⁹⁶ Ms. *Ṭīkā Saddābindu (b)*, ôle 12, ligne 3–ôle 13, ligne 5. “*kādīritā nava-saṃkhyā, kamena ṭādi yādi ca pādāyo pañca-saṃkyā suṇa-nāmā saraṃ ṇanā*” *ti gātham āha. tattha kādi ka-kārādayo jha-kārantā nava vaṇṇa-sarantaṃ niggahītaṃ vajjetvā byañjanā mattā ka-khādināṃ eka-dvi-ti-catu-pañca-cha-satta-aṭṭha-nava-saṃkhyā-ganañ ca kamena nava-saṃkhyā ti ṭritā.*

tattha ka-kāro eka-saṃkhyā eka-lekhaṃ bhajati, kha-kāro dvi-saṃkhyā dvi-lekhaṃ bhajati ga-kāro ti-saṃkhyā ti-lekhaṃ, gha-kāro catu-lekhaṃ, ja (ṇa)-kāro pañca-lekhaṃ, ca-kāro cha-lekhaṃ, cha-kāro satta-lekhaṃ, jha-kāro attha-lekhaṃ, jha-kāro nava-saṃkhyā nava-lekhaṃ bhajati.

evaṃ ddhādi (ṭādi) ṭa-kārādayo dha-kārantā nava-vaṇṇā nava-saṃkhyā ti ca yādi ca ya-kādayoḷa-kārantā nava-vaṇṇā nava-saṃkhyā ti ca ṭritā.

yādīmi ca pañcama-chaṭṭha-ṭṭhāne śa-kāra-ṣa-kāre pakkhipivā, sa-ha-la-kāre sattama-[aṭṭhama]-navame karoti ya-ra-la-va-sa-ha-la iti. kasmā dve-vaṇṇā gahitā ti porāṇaka-sattha-saṃkhyānaṃ puraṇatthaṃ porāṇaka-satthesu hi sakkhata-bhāsāya kata-saṃkhyāya samaggaṃ katvā, sa-ha-lānaṃ sattaṭṭha-navama-saṃkhyāsu saṃgahaṇatthaṃ dve-vaṇṇā gahitā ti.

pādāyo pañca-vaṇṇā kamena pañca-saṃkhyā ti ṭritā ti. yathāvutte vaṇṇe lekhaṃ byañjanānaṃ nissaya-sare a?ohārikaṃ katvā aṭṭha sare ṇa-kāre na-kāre ca suṇānaṃ katvā ṇetabbā ti adhippayo.

‘ja’ et le caractère ‘huit’ ; la lettre ‘jha’ et le caractère ‘neuf’ se réfèrent au chiffre ‘neuf’.

Ainsi, *il est dit que* : les neuf chiffres qui commencent par *ṭa* [signifie] les neuf lettres qui commencent par la lettre ‘ṭa’ et finissent par la lettre ‘dha’. Et les neuf chiffres qui commencent par *ya* [signifie] les neuf chiffres qui commencent par la lettre ‘ya’ et finissent pas la lettre ‘la’

Après avoir positionné la lettre ‘śa’ et la lettre ‘ṣa’ aux cinquième et sixième places en commençant ‘ya’, [et] les lettres ‘sa’ ‘ha’ et ‘la’ aux septième, [huitième], neuvième, on produit ‘ya’, ‘ra’, ‘la’, ‘va’, ‘sa’, ‘ha’, ‘la’.

Pourquoi donc prend-on les deux lettres [śa et ṣa] ? Car c’est une vieille [méthode] pour les nombres [contenus] dans les livres des anciens. En effet, après avoir harmonisé les chiffres développés dans les livres des anciens en langue sanskrite, ils ont pris les deux lettres [śa et ṣa] pour disposer [à la place des] chiffres sept, huit, et neuf, ‘sa’, ‘ha’, et ‘la’.

Il est dit : cinq chiffres commencent par *pa* respectivement par cinq lettres. Comme il a été déjà formulé on doit connaître [la valeur] des lettres et les caractères après avoir ?, et après avoir fait les huit voyelles, la lettre ‘ña’, la lettre ‘na’, et le zéro. Telle est la construction.

Notons que l’auteur nous renseigne parfaitement sur la présence des sifflantes *śa* et *ṣa* dans le système, en raison de l’héritage sanskrit, mais comme pour expliquer leur exclusion et se limiter au positionnement des lettres *ya*, *ra*, *la*, *va*, *sa*, *ha*, et *la* pāli.

Les autres commentaires

Le Nord de la Thaïlande et le Laos, qui partagent une culture commune, témoignent encore de leur intérêt pour le *Saddabindu*. Deux autres commentaires existent, nullement référencés. Les dates de rédaction nous sont inconnues. Tout d’abord la *Saddabindu-saṃvaṇṇanā* présente au Vat Vixun au Laos sous le nom de *Ṭīkā Saddabindu*, dont la copie n’est pas datée ; et au Wat Sung Men dans le Nord de la Thaïlande, dans un manuscrit répertorié sous le nom de *Santhapindu tika*, copie datée de 1836. Ce second exemplaire est sans doute la copie de celui présent au Vat Vixun, travail initié par le Mahāthera Kañcana déjà évoqué dans la partie introductive. Nous avons comparé uniquement la portion qui traite du système *kaṭapayādi*, les deux textes sont identiques à la faute de copie près²⁹⁷. La section qui traite de notre système de notation est relativement courte,

²⁹⁸Ici, *il est dit* par le Maître que les neuf chiffres les neuf lettres abrégées que sont les neuf chiffres ‘un, deux, trois, quatre, cinq, six, sept, huit, neuf’ commencent respectivement par *ka* les lettres finissent par la lettre ‘jha’.

²⁹⁷ Le copiste du Wat Sunmen reproduit les mêmes coquilles qui s’appuient sur une prononciation spécifique au Nord de la Thaïlande et au Laos, la prononciation du ‘ra’ qui se labialise en ‘la’ ou ‘la’ (*īlītā* pour *īritā* quasi-systématiquement).

²⁹⁸ Ms. *Pali tika Santhaphinthu [Saddabindu-saṃvaṇṇanā]*, ôle 3, ligne 1–5. [...] “*kād’ īritā nava-saṅkhyā ty ādīm āha. tattha kādi jhā-kāranta-akkharā kamā eva eka-dvi-ti-catu-pañca-cha-satta-attha-nava-saṅkhal’atā*

Il est dit que les neuf chiffres commencent par ṭa et ils finissent par la lettre ‘dha’ respectivement.

Il est dit que les neuf chiffres commencent par ya et ils finissent par la lettre ‘ḷa’, c’est à dire ya ra la va sa ha ḷa respectivement.

Il est dit que cinq chiffres commencent par pa respectivement les cinq lettres qui finissent par la lettre ‘ma’.

Il est dit que les voyelles, ṅa et na les dix lettres que sont a ā i ī u ū e o ṅa nā sont le zéro ils désignent de manière abrégée le zéro. Telle est la construction.

Bien que décrit dans ses grandes lignes ce système est bien compris. Nous pouvons relever dans cet extrait les mêmes incohérences dans le texte que celles observées dans le VSS et son commentaire : dans la séquence commençant par *ya* et finissant par *ḷa* il est fait état de neuf chiffres tandis que seuls sept sont mentionnés. Les deux sifflantes sanskrites *ś* et *ṣ* sont absentes, état dont l’auteur semble s’accommoder quitte à délivrer un énoncé tronqué.

Le deuxième commentaire disponible est la *Saddabindu-vaṅṅanā* comprise dans un fascicule présent au Wat Sung Men sous le nom de *Pali Saddābindu* dont la copie date de 1836. Comme le commentaire précédent, la glose est courte et le système maîtrisé :

²⁹⁹Il a dit « *il est dit que les neuf chiffres [...]* ». Ici, il est dit que les neuf chiffres sont les lettres qui commencent par la lettre ‘ka’, etc., et qui terminent par la lettre ‘jha’, c’est à dire « un, deux, trois, quatre, cinq, six, sept, huit, neuf ».

Il est dit que les neuf chiffres sont les lettres qui commencent par ‘ṭa’ et finissent par ‘dha’, ainsi que ‘ya’, etc., qui finissent par ‘ḷa’ après avoir inclus la lettre palatale [śa] et la cérébrale [ṣa].

Il est dit que les cinq chiffres sont [les lettres] qui commencent par ‘pa’, etc., et finissent par ‘ma’, c’est à dire « un, deux, trois, quatre, cinq ».

Et les voyelles simples ainsi que le ‘ṅa’ et le ‘na’ mettent en nombre le zéro (*bindu*). Telle est la construction.

L’auteur de ce texte prend ici la précaution d’inclure les sifflantes sanskrites dans son explication, évitant ainsi une incohérence dans la formulation de base du système.

nava-saṅkhyā nava-saṅketa-lekhā iti ācariyena īritā. ṭādi ca dha-kāraṅta kamā eva nava-saṅkhyā iti īritā. yādi ca ḷa-kāraṅta ya-ra-la-va-sa-ha-ḷa iti kamā eva nava-saṅkhyā iti īritā. pādāyo ma-kāraṅta pañca-akkharā kamā eva pañca-saṅkhyā iti īritā. sarā-ṅa-nā a ā i ī u ū e o ṅa nā iti saṅkhātā dasakkharā suṅṅa-nāmā suṅṅa-saṅketa-nāmakā īritā ti yojanā.

²⁹⁹ Ms. *Pali Saddābindu [Saddabindu-vaṅṅanā]*, ôle 11, ligne 1–3. *kādiritā navasaṅkhyā ti ādim āha. tattha ka-kāradāyo jha-kāraṅtā kamā eka-dvi-ti-catu-pañca-cha-sattaṭṭha-navā ti nava saṅkhyā nāma īritā. ṭa-kāradāyo dha-kāraṅtā ca tāluja-muddhaja-kāre pakkhipitvā yādāyo ḷa-kāraṅtā ca evaṃ nava saṅkhyā nāma īritā. pādāyo pana ma-kāraṅtā kamā eka-dvi-ti-catu-pañcā ti pañca saṅkhyā ti īritā. suddha-sarā tu ṅa-na-kārā ca suṅṅā nāma bindu mattā ti yojanā.*

5. 6. 4. Conclusion

L'étude du VSS nous permet d'entrer dans un domaine de la littérature pāli jusque là resté étranger à l'intérêt des chercheurs. Bien que l'histoire et les développements du système *kaṭapayādi* restent encore flous, ce système a parfaitement voyagé dans les diverses traditions de la région. L'état actuel de nos connaissances nous fait attribuer aux œuvres que sont les *Saddabindu* et *Paramatthabindu* (moitié du XIII^e siècle à Pagan) la mise en circulation du système dans l'environnement pāli, selon des modalités qui nous échappent encore. Il est toutefois fort possible qu'elles aient puisé dans des sources sanskrites, comme en témoignent les reliquats que sont les sifflantes *śa* et *ṣa* dans l'organisation du système. Les commentaires du *Saddabindu* disséminés en divers endroits de l'Asie du sud-est laissent entrevoir que le *kaṭapayādi* était connu notamment dans le Nord de la Thaïlande par l'intermédiaire du *Saddabinduviniṇchaya*. Toutefois il est toujours difficile en l'état actuel des recherches d'en dire davantage quant à ses possibles utilisations, hormis celle qui sera présentée dans la section de notre travail relative à l'Abhidhamma.

Quoi qu'il en soit le VSS cristallise un savoir déjà connu dans la région en son temps. La résonance de cette méthode de notation est difficile à évaluer dans le contexte thaï, et aucun chercheur ou moine interrogé à ce sujet lors de notre séjour n'en a connaissance. Une piste s'ouvre toutefois à nous : le procédé a discrètement pénétré les pratiques ésotériques du bouddhisme thaï. En effet, il opère dans le *yan ariyasat solot mongkhon* (ยันต์อริยสัจจโสฬสมงคล), diagramme magique qui combine dans chacune de ses entrées une syllabe à un nombre (voir ci-après) (Urakhin WiriyaBurana, 1966 : 179). Ceux-ci ne sont pas associés par hasard, mais selon une correspondance logique empruntée à la méthode *kaṭapayādi*. La littérature qui référence ce *yantra* ne dit rien de ce système, ce qui n'est guère surprenant puisqu'elle sert avant tout à référencer et à prescrire. Aussi est-il impossible de savoir quel degré de connaissance ces auteurs en avaient, et seules de plus amples recherches pourront dessiner les contours de champ d'application singulier.

តាយ ១៦	ដ ៧	តា ៤	នា ៥	tayo 16	dha 9	bhā 4	ṇā 5
ក ៣	តិ ៦	តេយ្យា ១៥	ញេយ្យា ១០	ga 3	ti 6	seyyā 15	ñeyyā 10
លោក ១៣	ខយ ១២	ប ១	ជំ ៨	loka 13	khaya 12	pa 1	daṃ 8
រ ២	ថោ ៧	តាយ ១៤	បាយ ១១	ra 2	tho 7	bhayā 14	payo 11

yan ariyasat solot mongkhon
(យ៉ង់ត៍ធិរិយស័ត្តស៊ីស្តីស្សងគុណ)

6. Points d'Abhidhamma

Le dernier volet de notre étude a trait aux enseignements de l'Abhidhamma tels qu'ils sont exposés dans le VSS. Cette partie occupe une place conséquente dans notre travail en raison de l'exigence de clarification nécessaire à toute compréhension des données exposées. Et pour cause, le lecteur non-familier avec ce corps de textes, son fond conceptuel et sa terminologie, serait bien en peine à déchiffrer l'ensemble sans une approche didactique qui dévoilerait sa subtilité et profondeur. Consignée dans la dernière corbeille du canon pāli, cette doctrine spéciale ou supérieure³⁰⁰ (*abhi-dhamma*) comme le conçoit la tradition commentariale, se distingue des deux premières (Vinaya et Suttanta) par son haut degré d'abstraction et de systématisation qui use d'une méthode particulière pour véhiculer ses idées. D'une certaine manière, il traduit les enseignements du Suttanta en épurant celui-ci de toute mise en forme conventionnelle (*vohāra*) et autres symboles ou concepts qui permettent une base d'échanges par le langage ; la doctrine étant reformulée par un discours axé sur les fonctions, processus, et éléments qui forment la réalité ultime remodelée par notre esprit afin qu'il se la représente (Nyanaponika Thera, 1949 : 3).

Pour le dire autrement, l'Abhidhamma emploie une méthodologie qui se sert de termes spécifiques et techniques se référant directement aux catégories ultimes de l'existence empirique (Karunadasa, 2010 : 71). Cette collection de texte comprend sept pièces – la *Dhammasaṅgaṇī*, le *Vibhaṅga*, la *Dhātukathā*, la *Puggalapaññatti*, le *Kathāvatthu*, le *Yamaka*, et le *Paṭṭhāna* – dont la philosophie sous-jacente s'articule autour d'un principe essentiel³⁰¹ : la multiplicité des phénomènes (*dhamma*) ou éléments ultimes constitue la trame de toute réalité dont on voudrait faire l'expérience. Pour reprendre les mots de Karunadasa ces *dhamma* sont la pierre angulaire³⁰² de cette vaste entreprise de systématisation (Karunadasa, 1996 : 1), les spécialistes en la matière (les *abhidhammika*) montrant avec précision leurs natures et la manière dont ils interagissent dans un ensemble cohérent. Ils révèlent ainsi la vraie nature de l'existence, vision du monde « réaliste » dénué du prisme de la subjectivité, dont la formalisation a une visée avant toute chose pratique : dans le cadre de la méditation elle constitue une vaste « carte mentale » de ces *dhamma*, grâce à laquelle l'individu peut naviguer. Elle lui éclaire d'une certaine manière les rouages du monde phénoménal. Le but

³⁰⁰ As 2, 13–15. *ken' aṭṭhena Abhidhammo ? dhammātireka-dhamma-visesaṭṭhena. atireka-visesaṭṭha-dīpako hi ettha abhi-saddo.* « Que signifie l'Abhidhamma ? Il est ce qui surpasse le Dhamma (les *sutta*), ce qui distingue du Dhamma (*i. e.* les *sutta*). Car ici, on explique le mot *abhi* comme surpassement et distinction ».

³⁰¹ Exceptés les *Puggalapaññatti* et *Kathāvatthu*, l'un détaillant les typologies de personnes, largement dépendant de l'*Aṅguttara-nikāya* ; l'autre étant un examen critique de points doctrinaux considérés comme non-conformes aux vues theravādin (Nyanaponika, 1949 : x).

³⁰² « *cornerstone* ».

ultime est bien entendu la libération de l'attachement et de la souffrance, en s'attelant à déceler les manifestations éthiques, la nature du *saṃsāra*, et la voie qui mène au Nibbāna.

Enfin, nous ne soulignerons jamais assez combien l'Abhidhamma est tenu en haute estime dans les traditions du sud-est asiatique. Et pour cause, selon la tradition commentariale (et notamment l'*Atthasālinī*) l'Abhidhamma est l'œuvre du Buddha lui-même, fruit de son expérience méditative près de l'arbre de la Bodhi la quatrième semaine qui suivit son Éveil³⁰³ ; découverte quintessentielle de la nature du monde qui sera mise en forme et véhiculée ultérieurement par son disciple Sāriputta, fait bien connu mentionné dans l'*Atthasālinī* (As 16, 7–37). De fait, l'intérêt pour l'Abhidhamma est perceptible de deux manières : d'une part, dans le développement de toute une littérature spécialisée dans ce domaine de l'érudition qui réduit et synthétise cette matière pour la transmettre de manière optimale entre maîtres et élèves (Nyanaponika Thera, 1949 : x-xiii) ; depuis les commentaires qui déroulent toutes ses facettes, la réalisation de nombreux « manuels » jusqu'à l'élaboration de l'*Abhidhammatthasaṅgaha* (xiv^e siècle). Les traditions cinghalaise et surtout birmane ont excellé dans le domaine (Shwe Zan Aung, 1910), le monde taï n'ayant à son actif que peu d'œuvres³⁰⁴. D'autre part, ces textes servent d'autres fins rituelles et protectrices, largement reconnues : sous forme de formules (*kathā*) ils peuvent être insérés dans des *yantra* comme nous l'avons signifié dans notre première partie ; dans des contextes funéraires en Thaïlande (McDaniel, 2009) ; dans des festivals consacrant certains textes en Birmanie comme nous le verrons ultérieurement ; etc.

Nous présentons ici les enseignements du VSS en deux volets distincts : d'abord, le traitement spécifique du Paṭṭhāna selon la méthode *kaṭapayādi* ; puis un ensemble hétéroclite de thèmes qui prennent essentiellement appui sur une littérature plus tardive sur le sujet.

³⁰³ Nous donnons un extrait de cet épisode dans la partie introductive au *Paṭṭhāna* qui suit.

³⁰⁴ Tous composés durant « l'âge d'or » du Lanna : la *Mātikatthasarūpa-dhammasaṅgaṇī* composé par Ratanapañña (Likhit Likhitanonta, 1969 : 280-281) ; et tout un ensemble d'*attha-yojanā* (« explication du sens ») élaboré par Ñāṇakitti — l'*Atthasālinī-attha-yojanā*, le *Sammohavinodanī*^o, le *Dhātukathā*^o, le *Puggalapaññatti*^o, le *Kathāvatthu*^o, le *Yamaka*^o, le *Paṭṭhāna*^o, l'*Abhidhammatthavibhāvinī*^o — (von Hinüber, 2000a : 127).

6. 1. Le *Paṭṭhāna* dans le VSS

Un groupe de quatre stances fait ici l'objet d'un intérêt circonscrit, les vers 98 à 101. Leur lecture est à double sens : sur un versant elles rendent une série d'hommages au Bienheureux par une série de constructions ardues qui dénotent l'expertise de Ratanapañña en la matière ; sur son autre face elles expriment des suites de nombres, dont la VSS-ṭ précise leur mode d'obtention, à savoir le système *kaṭapayādi* présenté précédemment qui transforme le texte en chiffres. Disons-le de suite, ces séries chiffrées se rapportent à des enseignements du dernier des livres de l'Abhidhamma, le *Paṭṭhāna*. Bien qu'il occupe un volume très modeste dans l'œuvre de Ratanapañña, la nature de ce texte, sa place dans la tradition et dans l'imaginaire pāli en font une œuvre magistrale et fondamentale. Nous en présentons donc les grandes lignes. Elles nous permettront in fine de mettre en perspective ces quelques nombres choisis par notre auteur.

6. 1. 1. Introduction au *Paṭṭhāna*

Les enseignements de l'Abhidhamma n'ont pas rencontré beaucoup d'échos dans la littérature en langue occidentale. Les raisons tiennent tout d'abord aux difficultés qui s'opposent à son étude, entre autres les spécificités linguistiques et terminologiques, auxquelles s'associe l'expertise pratique ou 'par l'expérience' qui sont requise pour assimiler ses contenus (Crosby, 2014 : 176). Le *Paṭṭhāna* est dans ce cadre le parent pauvre des études sur l'Abhidhamma, le premier écueil étant comme le rappelle Oskar von Hinüber l'édition très incomplète de la PTS, qui ne favorise pas l'étude de sa structure et de ses contenus (von Hinüber, 1996 : 75). Les travaux de référence en la matière sont peu nombreux et difficiles d'accès (par exemple U Nārada, 1969, 1986), de par la grande technicité de ce texte conjuguée à l'extrême âpreté de ses énoncés. Soulignons à cet égard le travail de thèse récent de Pyi Phyo Kyaw, *Paṭṭhāna (Conditional Relations) in Burmese Buddhism* (2014), qui est à ce jour la synthèse la plus éclairante sur le sujet, ouvrant une fenêtre sur l'architecture et la texture complexe de ce texte. Nous lui sommes redevables pour notre compréhension générale de cette pièce maîtresse, et ce point si particulier qu'est le traitement des chiffres dans le *Paṭṭhāna* pour lequel elle accorde une section (chapitre 5). Comme elle le signifie parfaitement, la position de ce texte en Asie du sud-est, et particulièrement en Birmanie, contraste avec les études occidentales. Il y jouit d'une grande popularité, focalisant l'attention de générations d'*abhidhammika* qui ont développé et renouvelé toute une littérature en pāli ou en langue vernaculaire, et élaboré nombres de stratégies pour mettre en lumière les contenus

de cette œuvre. Ce texte est par ailleurs parfaitement connu des populations, et ancré dans diverses pratiques bouddhiques pour lesquelles nous aurons un mot ultérieurement.

Le premier livre de l'Abhidhamma-piṭaka, la *Dhammasaṅgaṇī*, ainsi que le dernier, le *Paṭṭhāna* constituent la quintessence même de l'Abhidhamma. Ce dernier reste cependant l'œuvre la plus importante, aussi bien par son volume que par sa substance : la totalité de l'œuvre dans l'édition Siamese Tipiṭaka comprend 6 volumes, soit 3120 pages, contre 549 pour l'édition PTS. Il est ainsi appelé traditionnellement *Mahāpakaraṇa* « le grand traité » (As 9, 3), gigantesque édifice dont le nombre de sections ou unités (*bhāṇavāra*) est incalculable et non formulé (As 9, 16). Ce qui fait dire à dire à Warder qu'il est « *one of the most amazing productions of the human mind* » (cité par Cousins, 1981 : 40). La tradition pāli lui accorde une place éminente, les enseignements qu'il contient illustrant de la manière la plus éloquente l'omniscience du Buddha (*sabbaññutā-ñāṇa*). Le discours introductif de l'*Atthasālinī* décrit parfaitement ce statut d'exception :

²²Durant la quatrième semaine il s'assit dans la maison des bijoux, en direction du nord-ouest. Alors qu'il contemplait le contenu du *Dhammasaṅgaṇī*, son corps n'émit pas de rayon, tout comme il n'émit pas de rayon pour le contenu de l'œuvre qu'est le *Vibhaṅga*, le *Dhātukathā*, le *Puggalapaññatti*, l'œuvre qu'est le *Kathāvatthu*, et l'œuvre qu'est le *Yamaka*. Mais lorsque, arrivé au Grand Traité, il commença à contempler les vingt-quatre relations causales universelles que sont la condition, la présentation, etc., son omniscience trouva là son opportunité. Puisque comme le grand poisson Timirati-piṅgala a élu domicile dans le grand océan profond de quatre-vingt-quatre milles *yojana*, son omniscience a élu domicile dans le Grand Traité. Des rayons de six couleurs – indigo, or, rouge, blanc, orange, brillant (*i. e.* une combinaison des cinq précédentes) – jaillirent du corps du Maître alors qu'il contemplait les enseignements subtils et abstrus, grâce à son omniscience qui avait trouvé une telle opportunité.

La conditionnalité des choses, les causes et leurs effets, est posée comme le cœur des enseignements du Buddha. La tradition en reconnaît deux types : la coproduction conditionnée (*paṭiccasamuppāda*) qui prend en compte les causes et effets manifestes des

²² As 13, 11-32. *catutthe pana sattāhe pacchim'-uttarāya disāya ratana-ghare nisīdi. ratana-gharaṃ nāma satta-ratanam ayaṃ gehaṃ sattanaṃ pana pakaraṇānaṃ sammāsitaṭṭhānaṃ ratana-gharaṇaṃ ti veditaṭṭhaṃ. tatha Dhammasaṅgaṇiṃ sammāsantassā pi sarīrato rasmiyo na nikkhantā, Vibhaṅga-pakaraṇaṃ Dhātukathaṃ Puggalapaññattiṃ Kathāvatthu-pakaraṇaṃ Yamaka-ppakaraṇaṃ sammāsantassā pi sarīrato rasmiyo na nikkhantā. yadā pana Mahā-pakaraṇaṃ oruyha hetu-paccayo ārammaṇa-paccayo... pe... avigata-paccayo ti sammāsanaṃ ārabhi ath' assa catuvīsati-samanta-paṭṭhānaṃ sammāsantassa ekantato sabbaññuta-ñāṇaṃ Mahā-pakaraṇe yeva okāsaṃ labhi. yathā hi Timirati-piṅgala-mahāmaccho caturāsīti-yojana-sahassa-gambhīre mahā-samudde yeva okāsaṃ labhati evaṃ eva sabbaññuta-ñāṇaṃ ekantato Mahā-pakaraṇe yeva okāsaṃ labhi. satthu evaṃ laddhokāseṇa sabbaññuta-ñāṇeṇa yathā sukhaṃ saṅha-sukhuma-dhammaṃ sammāsantassa sarīrato nīla-pīta-lohit'-odāta-mañjeṭṭha-pabhassaravasena chhabbaṇa-rasmiyo nikkhamiṃsu.*

éléments, tels que représentés par la chaîne de douze maillons déjà évoqués par ailleurs ; et la méthode exposée dans le *Paṭṭhāna* qui éclaire d'un angle nouveau la méthode précédente. Ce texte introduit pour la première fois dans la littérature pāli un schéma de vingt-quatre relations conditionnelles (*paccaya*), dans le but de montrer de manière systématique la nature et la dynamique des relations qui unissent les divers phénomènes mentaux et physiques de l'existence (*dhamma*). Ceux-ci n'existent pas de façon isolée et autonomes, mais ils sont bien intriqués et interdépendants au sein d'un vaste réseau de possibilités. Les *dhamma* exposés dans la *Dhammasaṅgaṇī* sous forme de listes, à savoir les 22 triplets (*tika*) et 100 couplets (*duka*) (soit $22 \times 3 + 100 \times 2 = 266$ *dhamma*), sont ainsi la base de cette vaste synthèse : y sont organisées les relations et les forces qui unissent ces phénomènes, et la nature même du lien qui les unit, pour décrire alors toutes les relations possibles entre eux par le jeu de multiples permutations et combinaisons. Le nombre de possibilités défie alors l'entendement, raison pour laquelle le *Paṭṭhāna* est décrit comme un « océan de méthode » (*naya-sāgara*) ou « méthode totale et infinie » (*ananta-naya-samanta*).

Il complète ainsi la *Dhammasaṅgaṇī* et les autres œuvres de l'Abhidhamma, qui procèdent davantage par l'analyse en disséquant l'existence selon ses composants ultimes, et dévoile leurs natures intrinsèques ainsi que l'absence de toute unité ou 'soi' (*anattā*). Le *Paṭṭhāna* ne se substitue pas à la méthode de coproduction conditionnée (*paṭṭicasamuppāda*), il la complète. Le *Visuddhimagga* illustre clairement cela puisqu'il applique de manière systématique les vingt-quatre conditions (*paccaya*) aux douze maillons de la chaîne causale (Vism 541, 16–544, 36). Ainsi, le *Paṭṭhāna* dévoile la nature complexe de l'expérience humaine et sa structure causale, tout en se dégageant de la dualité entre causes et effets.

6. 1. 2. La structure du *Paṭṭhāna*

Les nombres exposés dans le VSS sont le fruit d'un long développement qui s'appuie sur une connaissance parfaite de la structure de cette œuvre. Comme le rappelle Oskar von Hinüber l'organisation du *Paṭṭhāna* n'a jusque là pas fait l'objet d'investigation suffisante (von Hinüber, 1996 : 75). Il faut désormais compter avec le travail de Pyi Phyō Kyaw qui apporte les éléments nécessaires à la bonne navigation dans les arcanes de ce texte. La mécanique du *Paṭṭhāna* est complexe et à 'tiroirs', organisée de la manière suivante :

1. Une partie introductive, *paccayuddesa* (« énumération des conditions »), qui énumère les vingt-quatre modes de conditionnalités (*paccaya*) gouvernant les différents phénomènes de l'existence ;

2. Suivie d'une explication analytique de ceux-ci, *paccaya-niddesa* (« explication analytique des conditions ») ;

3. Et le corps des enseignements ou *paṭiniddesa* (litt. « Retour sur la description ») qui voit l'application d'une méthode singulière dans le but de mettre en relief les combinaisons qui unissent les vingt-quatre conditions citées précédemment avec les phénomènes de l'existence exposés dans l'*Abhidhamma-mātikā* sous forme de triplets et de doublets.

Nous résumons ci-après le premier point, la liste des conditions, et livrons au lecteur de manière schématique les différentes parties qui composent le *paṭiniddesa* (voir figure 1). Cet emboîtement de sections est, comme nous le verrons, la base des calculs mathématiques à venir. Rappelons que nous ne donnons qu'une idée générale de l'ensemble. Le détail est sujet à des variations et singularités que nous ne sommes pas en mesure de traiter ici, et il dépasserait très largement notre sujet.

6. 1. 2. 1. Les 24 conditions (*paccaya*)

Dans l'optique du *Paṭṭhāna*, la relation entre deux éléments (*dhamma*) n'est pas binaire mais implique trois facteurs. En effet, elle est constituée par 1. des états qui conditionnent (*paccaya-dhamma*), c'est à dire les causes qui entraînent un effet déterminé. Cet effet est dépendant de cette cause pour exister ; 2. des états conditionnés (*paccayuppanna-dhamma*), c'est à dire les *dhamma* dont l'apparition est déterminée par une cause spécifique, l'effet en relation à une cause ; 3. et des forces qui conditionnent (*paccaya-satti*), c'est-à-dire les vingt-quatre conditions (*paccaya*) et leurs fonctions respectives, qui rendent possible l'accomplissement d'un effet. Ces forces ne peuvent exister sans un état conditionnant, les deux étant une unique entité. Un *dhamma* peut par ailleurs posséder plus d'une force conditionnante (Karunadasa, 2010 : 265–266). Ces conditions (*paccaya*) sont définies ainsi dans le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa :

³⁰⁵Voici maintenant le sens du mot 'condition (*paccaya*). « [L'effet] vient d'elle, en est dépendant » telle est la condition. Le sens est [qu'un élément] ne peut pas apparaître sans cela. En effet, il est dit que l'état qui est indispensable à la présence d'un autre état, ou à son émergence, est la condition de celui-ci.

³⁰⁵ Vism 532, 26–533, 2. *paccayo ti ettha pana ayam vacan' attho : paṭicca etasmā eī ti paccayo, appaccakkhāya naṃ vattatī ti attho. yo hi dhammo yaṃ dhammaṃ appaccakkhāya tiṭṭhati vā uppajjati vā, so tassa paccayo ti vuttaṃ hoti. lakkhaṇato pana upakāraka-lakkhaṇo paccayo ; yo hi dhammo yassa dhammassa ṭhitiyā vā uppattiyā vā upakārako hoti, so tasso paccayo ti vuccati.*

Comme caractéristique, la condition a la propriété d'encourager [un effet]. En effet, un état qui encourage la présence ou l'émergence d'un autre état, on dit qu'il est la condition de celui-ci. [...]

En d'autres termes, lorsqu'un état (*dhamma*) agit en qualité de condition, il entraîne l'émergence des *dhamma* qui lui sont associés, ou bien s'ils existaient déjà, leur maintien dans l'existence.

Une description systématique et complète de chacune de ces conditions nous éloignerait quelque peu de notre objectif. Nous proposons quelques mots succincts pour chacune d'entre elles et renvoyons le lecteur vers les auteurs qui se sont spécialisés sur le sujet (Ledi Sayadaw, 1915 : 34–52 ; 1935 (éd. 1986) ; Kalupahana, 1962 ; Gorkom van, 2010 ; Karunadasa, 2010 : 267–279 ; etc.) :

1. Condition 'cause' (*hetu-paccaya*), elle se réfère à l'origine ou racine (*mūla*) des facteurs qui déterminent la qualité *kammique* des actions volitionnelles ;
2. Condition objet (*ārammaṇa-paccaya*), elle soutient l'émergence d'un état conditionné en le prenant pour objet ;
3. Condition 'prédominance' (*adhipati-paccaya*), elle est une extension de la condition 'objet' (*ārammaṇa-paccaya*), facteur prédominant en tant qu'état conditionnant parmi les états mentaux qui l'ont pris comme leur objet ;
4. Condition 'proximité' (*anantara-paccaya*), tout comme la condition suivante, elle se réfère à une relation où l'état conditionnant entraîne l'émergence de l'état conditionné automatiquement après sa cessation. Cela implique de fait une succession temporelle entre l'apparition de ces états ;
5. Condition 'contiguïté' (*samanantara-paccaya*) ;
6. Condition 'simultanéité' (*sahajāta-paccaya*), elle désigne l'émergence d'un état conditionné de concert avec l'état conditionnant ;
7. Condition 'mutualité' (*aññamañña-paccaya*), elle est une extension de la condition précédente, l'état conditionnant activant en retour l'état conditionné ;
8. Condition 'support' (*nissaya-paccaya*), les états conditionnant influencent l'émergence des états en leur servant de supports ;

9. Condition ‘support décisif’ (*upanissaya-paccaya*), comme la précédente elle supporte l’émergence des états conditionnés en ayant un pouvoir d’induction plus puissant que le précédent ;

10. Condition ‘antériorité’ (*purejāta-paccaya*), c’est-à-dire une relation où quelque chose qui est apparu précédemment devient un support pour un état apparaissant ultérieurement ;

11. Condition ‘postériorité’ (*pacchājāta-paccaya*), à l’inverse de la condition précédente elle se réfère à une relation où quelque chose qui en émergeant ultérieurement devient le support d’un état qui a surgit précédemment ;

12. Condition ‘répétition’ (*āsevana-paccaya*), la succession répétée des facteurs conditionnant a pour fonction de donner davantage de force à l’état conditionné ;

13. Condition ‘action volitionnelles’ (*kamma-paccaya*), elle est de deux sortes : la condition ‘*kamma* mutuel’ (*sahajāta-kamma-paccaya*) où les états conditionnant sont les volitions et les états conditionnés les consciences (*citta*) et facteurs mentaux (*cetasika*) qui apparaissent de manière simultanée ; et la condition *kamma* a-synchrone (*nānākkhaṇika-kamma-paccaya*) pour laquelle un laps de temps existe entre les états conditionnés et conditionnants, les phénomènes volitionnels passés et les *citta* qui en résultent, leurs facteurs mentaux, et les phénomènes matériels ;

14. Condition ‘résultat’ (*vipāka-paccaya*), lorsque un état conditionnant fait de l’état conditionné qui émerge avec lui, un élément passif, sans effort à produire ; les facteurs conditionnant sont ici des facteurs mentaux résultats du *kamma* ;

15. Condition ‘nutriment’ (*āhāra-paccaya*), les facteurs conditionnant sont les quatre sortes de ‘nutriments’ qui permettent aux êtres de subsister³⁰⁶. Ils sont liés aux phénomènes mentaux et matériels qui leurs correspondent et qui émergent en même temps qu’eux ;

16. Condition ‘faculté’ (*indriya-paccaya*), tout comme la condition ‘prédominance’ (*adhipati-paccaya*) elle exerce un contrôle sur les facteurs qui lui sont associés, mais uniquement dans sa sphère d’influence (20 au total) ;

17. Condition ‘absorption’ (*jhāna-paccaya*), lorsque l’état conditionnant amène l’état conditionné à participer à la contemplation de l’objet. L’état conditionnant se compose des

³⁰⁶ Nourriture matérielle (*kabaḷīṅkārahāra*), contacts sensoriels (*phassa*), volitions mentales (*mano-sañcetanā*), et consciences (*viññāṇa*).

sept facteurs³⁰⁷ du *jhāna* qui ont pour facteurs conditionnés les consciences et facteurs mentaux qui leurs sont associés ;

18. Condition ‘Chemin’ (*magga-paccaya*), elle se réfère à un état conditionnant qui amène un état conditionné à fonctionner comme un moyen pour atteindre une destination particulière. Les états conditionnants sont les douze facteurs du Chemin ;

19. Condition ‘association’ (*sampayutta-paccaya*), elle se réfère à un état mental qui entraîne l’émergence d’un autre état mental. Ils deviennent alors inséparables ;

20. Condition ‘dissociation’ (*vippayutta-paccaya*),

21. Condition ‘présence’ (*atthi-paccaya*), cette condition se réfère tout comme la condition ‘apparition’ (*avigata-paccaya*) au même type de relation conditionnelle : ici, la présence des états conditionnants et conditionnés, au moment même où le premier conditionne le second ;

22. Condition ‘absence’ (*natthi-paccaya*), tout comme la condition ‘disparition’ (*vigata-paccaya*) elle est l’inverse de la précédente condition. A savoir, l’absence de cette condition permet la présence de l’état conditionné qui lui est associé ;

23. Condition ‘disparition’ (*vigata-paccaya*) ;

24. Et condition ‘apparition’ (*avigata-paccaya*).

A noter que l’exposition et la compréhension de ces vingt-quatre conditions ne sont pas figées et ont fait l’objet d’autres angles d’analyses. La littérature commentariale, et notamment l’influent *Abhidhammatthasaṅgaha*, réduit par exemple ces vingt-quatre conditions à six catégories selon la nature des relations conditionnelles entre les différentes sortes de *dhamma*, et les vingt-quatre conditions en quatre conditions (*Abhid-sa*, chapitre 8 *paccaya-saṅgaha-vibhāga*) (Cf. Kyaw, 2014 : 196–201). La matière du *Paṭṭhāna* se prête ainsi parfaitement à diverses synthèses et analyses conceptuelles opérées par les spécialistes de l’*Abhidhamma*.

6. 1. 2. 2. La structure interne du paṭiniddesa

On distingue sept étages dans ce monumental édifice, que nous résumons également sous forme de graphique (voir figure 1).

1. Le *paṭiniddesa* est divisé en deux ensembles structurés à l’identique : le *pucchā-vāra* qui expose en théorie toutes les questions possibles concernant les 266 *dhamma* et leurs

³⁰⁷ Ces sept facteurs sont : l’application initiale (*vitakka*), l’application soutenue (*vicāra*), la joie (*pīti*), l’attention sur un point (*ekaggatā*), le plaisir (*somanassa*), le déplaisir (*domanassa*), et l’équanimité (*upekkhā*).

combinaisons avec les vingt-quatre conditions (*paccaya*) prises de manières simples ou combinées ; et le *visajjana-vāra* qui répond à ces questions.

2. Le corps du texte traite des réalités ultimes selon quatre méthodes ou grandes divisions (*naya*) organisées intrinsèquement de la même manière :

- a. la méthode positive (*anuloma*),
- b. la méthode négative (*paccanīya*),
- c. la méthode positive-négative (*anuloma-paccanīya*),
- d. et la méthode négative-positive (*paccanīya-anuloma*).

Elles correspondent chacune à une manière de formuler les différents *dhamma* et *paccaya* traités, couvrant ainsi de manière explicite le champ possible des relations conditionnelles.

Par exemple, le premier triplet *kusala* est,

- a. selon la méthode positive, *kusala akusala abyākata* ;
- b. selon la méthode négative, *na-kusala na-akusala, na-abyākata* ;
- c. selon la méthode positive-négative, *kusala na-kusala, akusala-na-akusala, abyākata na-abyākata* ;
- d. et selon la méthode négative-positive, *na-kusala-kusala, na-akusala-kusala, na-abyākata-abyākata*.

3. A l'intérieur de chacune de ces divisions, les vingt-quatre modes de conditionnalité sont corrélés successivement à tous les phénomènes classifiés dans l'*Abhidhamma-mātikā* : les 22 triplets (*tika*) et 100 doublets (*duka*). Ces listes sont traitées isolément, mais également en les combinant entre elles. Soit six agencements possibles d'éléments qui se voient appliqués chacun les quatre méthodes décrites précédemment :

- a. triplets (*tika*),
- b. couplets (*duka*),
- c. combinaisons de couplet et triplet (*duka-tika*),
- d. combinaisons de triplet et couplet (*tika-duka*),
- e. combinaisons de triplet et triplet (*tika-tika*),
- f. combinaisons de doublet et doublet (*duka-duka*).

4. Ces couplets, triplets, et leurs combinaisons sont chacun divisés en sept chapitres/sections distincts ou *vāra* :

- a. ce qui est 'dépendant' (*paṭicca-vāra*),
- b. ce qui est 'simultané' (*sahajāta-vāra*),

- c. ce qui est ‘conditionné’ (*paccaya-vāra*),
- d. ce qui est ‘supporté’ (*nissaya-vāra*),
- e. ce qui est ‘conjoint’ (*saṃsaṅgha-vāra*),
- f. ce qui est ‘associé’ (*sampayutta-vāra*),
- g. les ‘questions’ (*pañha-vāra*).

5. Enfin, chacun de ces *vāra* fait l’objet d’une quadruple partition qui reprend celle mentionnée initialement. Ici, sont concernées essentiellement les vingt-quatre conditions (*paccaya*) :

- a. selon une méthode positive (*anuloma*), par exemple *hetu-paccaya*, *ārammaṇa-paccaya*, etc. ;
- b. une méthode négative (*paccanīya*), par exemple *na-hetu-paccaya*, *na-ārammaṇa-paccaya*, etc. ;
- c. une méthode positive-négative (*anuloma-paccanīya*), par exemple si une condition est exprimé positivement, les autres le sont négativement, *hetu-paccaya*, *na-ārammaṇa-paccaya*, etc. ;
- d. et une méthode négative-positive (*paccanīya-anuloma*), par exemple si une condition est exprimé négativement, les autres le sont positivement, *na-hetu-paccaya*, *ārammaṇa-paccaya*, etc.

6 Enfin, deux sous-sections organisent chacune de ces sections : le *vibhaṅgavāra* (« section de classification ») et le *saṅkhyāvāra* (« section de l’énumération »). La première donne le détail des relations conditionnelles entre les différents *dhamma* selon les vingt-quatre conditions ;

7. Tandis que le second énumère et résume le nombre possible de relations conditionnelles selon une tripartition des conditions intervenant dans une relation causale : *suddha-saṅkhyā* (« un nombre simple ») ; *sabhā-saṅkhyā* (« énumération commune »), lorsque prennent part deux conditions ; et *ghaṭanā-saṅkhyā* (« multiple énumération ») qui traite trois ou plus de conditions.

Dans chacune des quatre méthodes sont présentés l’ensemble des combinaisons possibles, 1. d’abord sous forme de question, 2. puis de réponses, mode de présentation des enseignements dans le *Paṭṭhāna*. Par exemple, la première question qui concerne, la méthode positive/le premier triplet (*kusala-akusala-avyākata*)/la première condition (*hetu*) :

kusalaṃ dhammaṃ paṭicca kusalo dhammo uppajjati hetu-paccayā.

Dépendant (*paṭicca*) d'un état profitable (*kusala*), peut-il naître un état profitable par la condition 'cause' (*hetu-paccayā*) ?

6. 1. 2. Détermination du nombre de questions dans le *Paṭṭhāna*

Les séries de nombres présentées dans les stances 98 à 101 se rapportent, selon la VSS-t, aux commentaire et sous-commentaire du *Paṭṭhāna*. Elle ne les nomme pas mais se réfère respectivement au *Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā* dont l'auteur n'est pas clairement identifié (von Hinüber, 1996 : 151), et au *Pañcappakaraṇa-mūlaṭīkā* d'Ānandācariya. Chacun de ces textes consacre une section à la détermination de ces nombres. Leur objet est le suivant : les commentateurs ont tenté par la voie mathématique de s'approcher au plus près du nombre possible de relations conditionnelles entre les différents éléments exposés dans l'*Abhidhamma-mātikā*, selon la méthode proposée par le *Paṭṭhāna*. En d'autres termes, ils ont dénombré et ordonné toutes les combinaisons possibles de cet ensemble, selon un modèle d'analyse dit « combinatoire » en langage mathématique. Les chiffres vertigineux obtenus mettent ainsi en perspective chiffrée l'étendue des relations conditionnelles, « *the depths of causality* » (Kyaw, 2014 : 15).

Les sections correspondantes dans ces deux textes sont longues, et leurs études complètes n'apporteraient aucune plus-value d'informations pour alimenter notre propos. Nous proposons donc d'ajuster notre focale sur la détermination du nombre de questions pour les triplets (*tika*) dans le commentaire et le sous-commentaire du *Paṭṭhāna*. L'obtention des nombres pour les doublets et autres combinaisons est bâtie sur la même logique de calcul. La figure 1. qui schématise l'architecture du *Paṭṭhāna* est ici utile puisque les calculs sont effectués 'en cascade', les différentes combinaisons s'imbriquant successivement par étages.

6. 1. 2. 1. La méthode selon le commentaire (*Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā*)

Rappelons tout d'abord les stances concernées par les calculs effectués dans le *Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā* avec leurs correspondances en chiffres,

pamoci ji no ja ṭa li tta je na re, (208 631 808)
namāmi naṃ na bbhi ra jaṃ ka vi ttha kaṃ, (174 182 400)
a nī gha da ggaṃ a ti dho va ka ppa naṃ, (11 496 038 400)
a nan ta yā taṃ ga ti ra ssa kā va naṃ. (41 726 361 600) (VSS 98)

gha ni ddhi lū naṃ du la bha kku lu ppa naṃ, (13 143 803 904)
a nī ra ma kkaṃ ku dha haṃ bha va llu naṃ, (34 488 115 200)
phu ṭaṇ ga lī laṃ ya sa ggā ri pu ñña kaṃ, (101 237 133 312)
dī vā ri lu ggā ñi ha vi ddhi bhi ñña vaṃ. (404 948 533 248) (VSS 99)

Comme le précise la VSS-ṭ, sont à exclure de la conversion en chiffres les deux prédicats verbaux *pamoci* et *namāmi* ainsi que les quatre finales en *nam* (ne sont pas en italique). Chaque série correspond ainsi au nombre de questions obtenues pour,

- les triplets (*tika*), 208 631 808 questions,
 - les doublets (*duka*), 174 182 400 questions,
 - les doublets-triplets (*duka-tika*), 11 496 038 400 questions,
 - les triplets-doublets (*tika-duka*), 41 726 361 600 questions,
 - les triplets-triplets (*tika-tika*), 13 143 803 904 questions,
 - les doublets-doublets (*duka-duka*), 34 488 115 200 questions,
 - la somme des six précédentes, 101 237 133 312 questions,
 - l’ensemble du *Paṭṭhāna*, soit la somme des méthodes positive, négative, positive-négative, négative-positive, 404 948 533 248 questions.
- } méthode positive
(*anuloma*)

Les opérations mathématiques qui aboutissent à ces montants sont exposées dans la section *pucchā-gaṇana-gāthāyo* (« strophes du nombre de questions ») qui clôture le *Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā* (Paṭṭh-a 394–410). Chacune des étapes du raisonnement est formulée en prose, conclue par une stance récapitulative. A l’exception du premier de ces paliers qui ne s’exprime que sous la forme de glose, nous ne relaterons que les parties versifiées. Un tableau synoptique qui remodèle celui d’U Nārada (U Nārada, 1986 : 184) récapitule l’ensemble des opérations mathématiques ci-après (figure 2). Par ailleurs, le commentaire ne décrit pas la totalité des opérations mathématiques. Il donne la trame du raisonnement mathématique en prenant pour base,

- le traitement de la première condition (*hetu*),
- selon la méthode positive (*anuloma*),
- le premier triplet (*kusala-akusala-avyākata*),
- le premier *vāra* sur ce qui est ‘dépendant’ (*paṭicca-vāra*),
- et sa sous-section positive.

Détermination du nombre de question pour les triplets (tika)

1. La première des étapes, qui en contient deux en réalité, détermine le nombre de combinaisons possibles à l'intérieur du premier triplet *kusala* au sein du premier *vāra* ; total qui sera dans un deuxième temps étendu à l'ensemble des sept *vāra* :

ettha hi kusalaṃ dhammaṃ paṭiccā ti kusala-padaṃ ādiṃ katvā kusalākusala-byākatantā tisso pucchā, puna tadev' ādiṃ katvā tikantā ca ekā. evaṃ kusalaṃ dhammaṃ paṭiccā ti kusalādikā satta pucchā.

tathā akusalādikā, tathā abyākatādikā, tathā kusalābyākatādikā, akusalābyākatādikā, kusalākusalādika, kusalākusalābyākatādikā ti sabbāpi sattannaṃ sattakānaṃ vasena kusala-ttikaṃ nissāya hetu-paccaye ekūnapaññāsaṃ pucchā. (Pāṭṭh-a 396, 26–397, 4)

En effet, après avoir pris le terme 'profitable' (*kusala*) dans « l'élément 'profitable' (*kusala*) avec ce qui est dépendant (*paṭicca*) », on obtient les trois questions 'profitable' (*kusala*), 'non-profitable' (*akusala*), et enfin 'indéterminé' (*byākata*). Après avoir pris à nouveau cela comme point de départ, il y en a une avec les trois. Ainsi, dans « l'élément 'profitable' (*kusala*) avec ce qui est dépendant (*paṭicca*) » il y a sept questions pour 'profitable' (*kusala*), etc.

« Ainsi, 1. 'profitable' (*kusala*), 2. 'non-profitable' (*akusala*), et 3. 'indéterminé' (*avyākata*), et 4. 'profitable' et 'indéterminé' (*akusala-avyākata*), 5. 'non-profitable' et 'indéterminé' (*avyākata-kusala*), 6. 'profitable' et 'non-profitable' (*kusala-akusala*), 7. 'profitable' et 'non-profitable' et 'indéterminé' (*akusala-kusala-avyākata*) » tels sont l'ensemble des sept [questions]. Pour la condition 'cause' (*hetu*) en relation avec le triplet 'profitable' (*kusala*) [multiplié par] sept [*varā*], on obtient quarante-neuf question.

Cette formulation alambiquée combine ainsi de sept manières les termes du premier triplet : 1. *kusala*, 2. *akusala*, 3. *avyākata*, 4. *akusala-avyākata*, 5. *avyākata-kusala*, 6. *kusala-akusala*, et 7. *akusala-kusala-avyākata*.

Ce nombre qui correspond au nombre de questions pour un triplet et un *vāra* est aisément extensible au sept *vāra* : $7 \times 7 = 49$ questions pour la première condition 'cause' (*hetu*).

2. L'opération suivante prend en compte ce nombre de question pour une condition, et l'étend à l'ensemble des vingt-quatre conditions :

*sahassam ekan ca satam, chasattati punāparā,
pucchā sampiṇḍitā honti, nayamhi eka-mūlake. (Pāṭṭh-a 397, 11–12)*

Avec la méthode pour une seule condition,

On obtient alors mille cent soixante-seize (1 176) combinaisons de questions.

C'est à dire $49 \times 24 = 1\ 176$ questions possibles, soit l'ensemble des vingt-quatre conditions prises isolement, chacune associée au sept *vāra*.

3. Le calcul suivant porte sur la détermination de combinaisons par paires, par exemple la condition ‘cause’ (*hetu*) conjuguée avec chacune des vingt-trois autres conditions prises isolement :

*sahassam ekan ca satam, sattavīsatiṃ eva ca,
dukesu tevīsatiyā pucchā honti du-mūlake.* (Pāṭṭh-a 397, 22–23)

On obtient pour deux conditions
[Et] vingt-trois paires,
Mille cent vingt-sept questions (1127).

Soit, le nombre de questions pour deux conditions associées : $7 \times 7 = 49$; multiplié par le nombre de paires possibles, $49 \times 23 = 1\,127$ questions.

Le *Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā* procède par la suite de la même manière en associant la condition *hetu* seule avec deux conditions, avec trois conditions, etc., avec vingt-trois conditions. Soit : $1\,176 + 1\,127 + \dots = 14\,700$ questions. La somme de l’ensemble est ainsi résumée :

*cuddas’ eva sahasāni, puna sattasatāni ca,
pucchā hetu-padass’ eva, eka-mūlādi-bhedato ti.* (Pāṭṭh-a 402, 29–30)

A partir du seul élément *hetu*,
On obtient ainsi quatorze mille sept cents (14 700) questions pour le (...) *hetu*.

4. Étendu aux vingt-quatre conditions, cela donne donc :

*dvāpannāsa-sahasān’ aṭṭhasatāni tīṇi sataśahasāni,
kusala-ttikassa pucchā, anuloma-nayamhi suvibhattā.* (Pāṭṭh-a 404, 5–6)

On obtient trois cents cinquante-deux mille huit cent (352 800) questions
Pour les triplets *kusala*,
[Que l’] on distingue pour la méthode positive.

Le calcul est simple, $14\,700 \times 24 = 352\,800$ questions pour le premier triplet *kusala* (soit pour un triplet) associé à chacune des vingt-quatre conditions prises isolement, par paires, par triades, etc., par vingt-quatre.

5. L’étape qui suit prend en compte l’ensemble des triplets du *Paṭṭhāna* :

*ekasatṭhisahasāni cha-satāni satta-sattati,
sataśahasāni pucchānaṃ, tika-bhede pabhedato.* (Paṭṭh-a 404, 9–10)

On obtient sept millions sept-cent-soixante-et-un mille six cents questions (7 761 600),
Pour les différents types de triplets.

Pour l'ensemble des 22 triplets, le total s'élève donc à $352\ 800 \times 22 = 7\ 761\ 600$ questions. Elles représentent le total de questions obtenues uniquement pour la sous-section positive du chapitre sur ce qui est 'dépendant' (*paṭicca-vāra*).

Le commentaire explicite sa démarche jusqu'à ce point, et donne le reste sous une forme condensée que nous résumons ici :

6. le total de questions selon la méthode positive pour les 7 *vāra* s'élève à $7\ 761\ 600 \times 7 = 54\ 331\ 200$ questions. La méthode négative est obtenue selon le même principe déroulé jusque là, soit 54 331 200 questions également.

7. Les méthodes positive-négative et négative-positive excluent de leurs calculs les conditions prises seules, et maintiennent donc celles par deux, trois, etc., jusqu'à vingt-quatre. Soit pour une condition et un triplet $14\ 700 - 1176 = 13\ 524$ questions.

Pour les vingt-quatre conditions on obtient donc $13\ 524 \times 24 = 324\ 576$ questions.

Pour l'ensemble des triplets on obtient ainsi $324\ 576 \times 22 = 7\ 140\ 672$ questions.

Pour les 7 *vāra* le total de questions pour chacune de ces deux méthodes s'élève donc à, $7\ 140\ 672 \times 7 = 49\ 984\ 704$ questions respectives.

8. Au final, pour les triplets du *Paṭṭhāna* compris dans la grande division positive (*anuloma*), on obtient :

Sous-conditions positive : 54 331 200 questions,

Sous-conditions négative : 54 331 200 questions,

Sous-conditions positive-négative : 49 984 704 questions,

Sous-conditions négative-positive : 49 984 704 questions.

Soit un total de **208 631 808** questions pour l'ensemble des triplets (*tika*) selon la méthode positive.

Comme le précise la VSS-ṭ, la suite de chiffres exprimée dans les stances 98 et 99 correspond au même raisonnement mathématique appliqué aux cinq autres postes d'éléments, c'est-à-dire :

- au nombre de questions formulées pour les doublets (*duka*) (208 631 808),
- au nombre de questions formulées pour les doublet-triplet (*duka-tika*) (11 496 038 400),
- au nombre de questions formulées pour les triplet-doublet (*tika-duka*) (41 726 361600),
- au nombre de questions formulées pour les triplet-triplet (*tika-tika*) (13 143 803 904),
- au nombre de questions formulées pour les doublet-doublet (*duka-duka*) (34 488 115 200).

La somme de l'ensemble, des six donc, correspond donc à 101 237 133 312 questions pour la méthode positive (*anuloma*).

Pour le *Paṭṭhāna* au complet il faut donc étendre ce total à l'ensemble des quatre divisions, soit $101\ 237\ 133\ 312 \times 4 = \mathbf{404\ 948\ 533\ 248}$ questions.

6. 1. 2. 2. La méthode selon le sous-commentaire (Pañcappakaraṇa-mūlaṭīkā)

La progression mathématique du nombre de questions dans le *Paṭṭhāna* se situe dans les stances 100 et 101 du VSS :

asiñci vī ro na ya nam bu nā na re (200 301 024)
namāmi naṃ nī ra sa raṃ ru san ta paṃ (167 227 200)
a ni ra ṇi dḍhi dha tu laṃ a kam pī naṃ (11 136 995 200)
a nā di bhi ṇṇā ri na taṃ a na bbhi naṃ. (40 060 204 800) (VSS100)

kha yā ṇa van taṃ dha ja ku tti khe pa naṃ (12 618 964 512)
a nu tta me jā dhu na kaṃ ku ga llu naṃ (33 110 985 600)
ti lo la do sañ ca va dhaṃ ya sā dhi naṃ (97 194 678 336)
bha va gga lo kā sa di saṃ sa du jja laṃ (388 778 713 344). (VSS 101)

Tout comme pour la méthode selon le commentaire, les deux prédicats verbaux et les finales en *naṃ* sont à exclure de la conversion. Ces chiffres correspondent ainsi au nombre de questions obtenues pour :

- les triplets (*tika*), 200 301 024 questions,
- les doublets (*duka*), 167 227 200 questions,
- les doublets-triplets (*duka-tika*), 11 136 995 200 questions,
- les triplets-doublets (*tika-duka*), 40 060 204 800 questions,
- les triplets-triplets (*tika-tika*), 12 618 964 512 questions,
- les doublets-doublets (*duka-duka*), 97 194 678 336 questions,
- la somme des six précédentes, 97 194 678 336 questions,
- pour l'ensemble du *Paṭṭhāna*, soit la somme des méthodes positive, négative, positive-négative, négative-positive, 388 778 713 344 questions.

} méthode positive
(*anuloma*)

Les opérations mathématiques prennent place dans l’ultime section de l’œuvre intitulée *pucchā-gaṇana-gāthāyo* (« strophes du nombre de questions ») (Paṭṭh-anuṭ 245–248). De manière très concise et versifiée, elle expose toutes les étapes de calcul pour chacune des sections: les triplets (*tika*), les doublets (*duka*), etc. Comme précédemment, nous ne présenterons ici que ce qui traite des triplets (*tika*) afin de ne pas alourdir davantage l’exposé. Les autres combinaisons sont déduites selon le même schéma de calcul. Un tableau récapitulatif de son détail figure ci-après (figure 3.)

Détermination du nombre de questions pour les triplets (*tika*)

1. Comme le commentaire, le *Pañcapakaraṇa-anuṭīkā* détermine tout d’abord le nombre de combinaisons possibles à l’intérieur de chaque triplet en prenant comme base calcul :

- le traitement de la première condition (*hetu*),
- selon la méthode positive (*anuloma*),
- le premier triplet (*kusala-akusala-avyākata*),
- le premier *vāra* sur ce qui est ‘dépendant’ (*paṭicca-vāra*),
- et sa sous-section positive.

Ainsi,

*kusalādi-ekaka-ttayam ath’ ādi antena majjhimantena,
ādi ca majjhena dukā tayo tik’-eko ca vinneyyo.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 7–8)

On doit connaître chacun des trois que sont *kusala* etc.,
Les paires [constituées] par le premier et le dernier,
Par l’intermédiaire et le dernier, par le premier et l’intermédiaire,
Ainsi que les trois que sont chacun [des termes] du triplet.

Cette indication est quelque peu énigmatique. Elle expose la structure des combinaisons possibles dans le premier triplet *kusala*, les agencements de ses divers constituants. Le premier triplet en question compose ainsi ses termes :

- | | | |
|---|---|---|
| <p>1. <i>akusala</i>,</p> <p>2. <i>kusala</i>,</p> <p>3. <i>avyākata</i>,</p> | } | sont ‘les trois que sont <i>kusala</i> etc.’; |
| <p>4. <i>akusala-avyākata</i>,</p> <p>5. <i>kusala-avyākata</i>,</p> | | est ‘le premier et le dernier’;
est ‘l’intermédiaire et le dernier’; |

6. *akusala-kusala* est ‘le premier et l’intermédiaire’;
et 7. *akusala-kusala-avyākata* est ‘les trois que sont chaque terme du triplet’.

2. L’opération suivante consiste à étendre ce total aux sept *vāra* :

*tesv ekekaṃ mūlaṃ katvā taṃ satta-sattakā pucchā,
ekeka-paccaye yathā, bhavanti ekūnapannāsa.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 9–10)

Après avoir fait cela uniquement pour la condition ‘motivation’ (*mūla*),
On obtient alors pour chaque condition
Sept [fois] sept questions,
[Soit] quarante-neuf (49) [questions].

Sont obtenues ainsi quarante-neuf questions pour la condition *hetu* corrélée avec une seule condition.

3. La condition *hetu* est ensuite corrélée avec les vingt-quatre conditions prises séparément,

*chasattatādhika sataṃ sahasam ekaṃ ca suddhike pucchā,
esa ca nayonulome paccanīye cā ti nānнатта.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 11–12)

Pour les méthodes Positives et Négatives,
Et non pas pour les autres,
On obtient mille cent-soixante-seize (1176) questions simples.

Seul le total est formulé. Le détail de l’opération est égal au nombre de questions correspondants à la condition *hetu* multiplié par le nombre de condition possibles (soit vingt-quatre) : $49 \times 24 = 1176$.

4. Les deux stances suivantes déterminent le nombre de questions pour une unique condition corrélée avec deux facteurs, avec trois facteurs, etc., avec vingt-quatre facteurs. Le point de divergence entre les chiffres obtenus dans le commentaire et le sous-commentaire se situe ici, chacun optant pour une méthode différente :

*rāsi-guṇitassa rāsi-ss-aḍḍhaṃ saha rāsi-’kassa piṇḍo so
rāsissa vā sah’ eka-ss-aḍḍhaṃ puna rāsinā guṇitaṃ.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 13–14)

La somme totale est la moitié de l’ensemble [multiplié] par l’ensemble,
Ou encore une moitié de l’ensemble multiplié par l’ensemble.

*iti hetu-mūlakā duka-tikādayo cha ca sattati satādvē,
catuvisat’ ettha pucchā aḍḍhuḍḍha sahasa nahutaṃ ca.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 15–16)

Ainsi, on obtient deux cent soixante-seize [questions] (276)
Pour la condition *hetu* [corrélée avec] deux, trois, etc. [conditions],
[Soit] treize mille cinq-cents vingt-quatre questions. (13 524).

L'auteur procède en deux étapes. A la différence de la méthode proposée par le commentaire, il détermine par l'addition de tous les facteurs à corrélés, $23 + 22 + \text{etc.} + 1 = 276$.

Ce total est par la suite étendu aux quarante neuf questions afférentes à une unique condition, soit $276 \times 49 = 13\,524$.

5. L'auteur développe dans les deux strophes qui suivent le nombre total de questions pour l'ensemble des vingt-quatre conditions corrélées chacune avec une, avec deux, etc., avec vingt-quatre conditions,

*tāsaṃ yasmā suddhika-nayo na pacceka-paccaye tasmā
catuvīsati-guṇitānaṃ sasuddhikānaṃ ayaṃ gaṇanā.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 17–18)

*lakka-ttayaṃ dvi-nahutaṃ panca-sahassāni satta ca satāni,
dvāpannāsā etā anulome piṇḍitā pucchā.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 19–20)

La méthode simple n'est que pour une unique condition,
C'est pourquoi pour les autres, on multiplie par vingt-quatre ce nombre simple.

On obtient trois cent vingt-cinq mille questions (325 752)
Selon la méthode Positive.

Le calcul est simple, le total précédant élargit aux vingt-quatre conditions, c'est à dire une condition corrélée avec une, deux, etc., vingt-quatre autres conditions : $13\,524 \times 24 = 324\,576$; auquel s'ajoute une condition associée avec une condition unique (1176), c'est à dire : $324\,576 + 1176 = 325\,752$.

6. La stance suivante détermine le nombre de questions pour une seule condition corrélée avec deux, avec trois, etc., avec vingt-quatre conditions, ceci pour les méthodes positive-négative et négative-positive :

*anuloma-sadisa-gaṇanā bhavanti pucchā naye ca paccanīye
hāpetvā pana sese naya-dvaye suddhike laddhā.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 22–21)

Après avoir soustrait [le nombre de] questions [obtenues] selon la méthode négative,
Qui est similaires au nombre de [la méthode] positive,
On obtient les deux autres méthodes simples.

Il s'agit de soustraire au total précédent le nombre de questions obtenus pour la condition *hetu* corrélée avec chacun des facteurs isolées pour la méthode positive (Cf. §3, soit 1176).

Soit, $325\,752 - 1176 = 324\,576$ questions pour chacune de ces deux méthodes.

7. Le calcul qui suit donne le nombre de questions possibles pour le premier *vāra* sur ce qui est 'dépendant' (*paṭicca-vāra*) :

*chappannāsa bhavanti pucchā chasata sahitaṃ ca lakkha-terasakaṃ,
pucchā navesu gaṇitā paṭicca-vāre catūsv api. (Paṭṭh-anuṭ 245, 23–24)*

Pour la somme des questions

Selon les quatre méthodes du *vāra* sur ce qui est ‘dépendant’,

On obtient un total de un million trois cent milles six-cent-cinquante-six [questions] (1 300 656).

L’opération conjugue le nombre de questions pour les méthodes positive et négative (cf. § 5, soit 325 772 chacune) à celui pour les méthodes positive-négative et négative-positive (cf. § 6, soit 324 576 chacune). C’est à dire, $325\ 752 + 325\ 752 + 324\ 576 + 324\ 576 = 1\ 300\ 656$ questions.

8. Ce total est étendu aux sept *vāra*, soit :

*sattahi gunitā kusala-ttike dvayaṃ navutiṃ ceva pancasatā
cattāri sahasāni ca tath’ eka navute ca lakkhakā. (Paṭṭh-anuṭ 246, 1–2)*

Pour la triade *kusala* on a alors multiplié par sept,

[Soit] neuf millions cent-quatre mille cinq-cents quatre-vingt-douze [questions] (9 104 592).

Le mode de calcul est donné: $1\ 300\ 656 \times 7 = 9\ 104\ 592$ questions.

9. Enfin, la dernière strophe de cette section nous offre le nombre total de questions pour les 22 triplets, tel qu’il apparaît dans la stance 101 du VSS. :

*tā dvavīsati gaṇitā tikesu sabbesu vīsati ca koṭi,
lakkha-ttayaṃ sahasaṃ catuvīsati cāpi vinneyyā. (Paṭṭh-anuṭ 246, 3–4)*

Pour l’ensemble des triplets on a multiplié par vingt-deux,

On doit connaître ainsi deux-cent millions trois-cent-un mille vingt-quatre (200 301 024) [questions].

Cette somme correspond donc au nombre total de questions pour un triplet (Cf. § 8) étendu aux 22 triplets. Soit $9\ 104\ 592 \times 22 = 200\ 301\ 024$ questions pour l’ensemble des triplets du *Paṭṭhāna*.

Comme le précise la VSS-ṭ, la suite de chiffres exprimée dans les stances 100 et 101 correspond au même raisonnement mathématique appliqué aux cinq autres postes d’éléments, c’est à dire :

- au nombre de questions formulées pour les doublets (*duka*) (**200 301 024**),
- au nombre de questions formulées pour les doublet-triplet (*duka-tika*) (**167 227 200**),
- au nombre de questions formulées pour les triplet-doublet (*tika-duka*) (**11 136 995 200**),
- au nombre de questions formulées pour les triplet-triplet (*tika-tika*) (**12 618 964 512**),

– au nombre de questions formulées pour les doublet-doublet (*duka-duka*) (**33 110 985 600**).

La somme de l'ensemble, des six donc, correspond donc à **97 194 678 336** questions pour la méthode positive (*anuloma*).

Pour le *Paṭṭhāna* au complet il faut donc étendre ce total à l'ensemble des quatre divisions, c'est-à-dire $97\ 194\ 678\ 336 \times 4 = \mathbf{388\ 778\ 713\ 344}$ questions.

Fig. 2 Détermination du nombre de questions selon le commentaire/Triplets (*tika*)

Méthode positive (<i>amuloma</i>)	Questions par <i>vāra</i>	7 <i>vāra</i>	Questions pour 7 <i>vāra</i>	Conditions (<i>pacceṇā</i>)	Par 2, etc., 24	<i>vāra</i>	Total
Condition <i>hetu</i> avec 1 condition	7	x 7	= 49	x 24			= 1176
Condition <i>hetu</i> avec 2 conditions	7	x 7	= 49		x 276		= 13 524
Condition <i>hetu</i> avec 1-24 conditions			1176 + 13 534				= 14 700
Triplet <i>kusalā</i> avec les 24 conditions			14 700 x 24				= 352 800
22 triplets/ <i>pañicca-vāra</i> /section positive			325 800 x 22				= 7 761 600
22 triplets/7 <i>vāra</i> /section positive			7 761 600			x 7	= 54 331 200
22 triplets/7 <i>vāra</i> /section négative			<i>idem</i>			<i>idem</i>	= 54 331 200
Méthode positive-négative avec 2-24 conditions			14 700 - 1176 = 13 524 x 24				= 324 576
Méthode négative-positive avec 2-24 conditions			<i>idem</i>				= 9 104 592
24 conditions/méthode positive-négative/7 <i>vāra</i>			324 576 x 22			x 7	= 49 984 704
24 conditions/méthode négative-positive/7 <i>vāra</i>			<i>idem</i>			<i>idem</i>	= 49 984 704
22 Triplets			54 331 200 + 54 331 200 + 49 984 704 + 49 984 704				= 208 631 808

Fig. 3 Détermination du nombre de questions selon le sous-commentaire/Triplets (*trika*)

Méthode positive (<i>amulo ma</i>)	Questions par <i>vāra</i>	7 <i>vāra</i>	Questions pour 7 <i>vāra</i>	Conditions (<i>paccaya</i>)	Par 2, etc., 24	<i>vāra</i>	Total
Condition <i>hetu</i> avec 1 condition	7	x 7	= 49	x 24			= 1176
Condition <i>hetu</i> avec 2 conditions, etc.	7	x 7	= 49		x 276		= 13 524
24 conditions avec 2 conditions, etc.	13 524			x 24			= 324 576
<i>Pañicca-vāra</i> /Section positive			324 576 + 1176				= 325 752
<i>Pañicca-vāra</i> /Section négative			<i>idem</i>				= 325 752
<i>Pañicca-vāra</i> /Section positive-négative			325 752 – 1176				= 324 576
<i>Pañicca-vāra</i> /Section négative-positive			<i>idem</i>				= 324 576
<i>Pañicca-vāra</i> /4 méthodes (<i>niya</i>)			324 576 + 324 576 + 325 752 + 325 752				= 1 300 656
Triplets <i>kusala</i> /7 <i>vāra</i>			1 300 656			x 7	= 9 104 592
22 triplets			9 104 592 x 22				= 200 301 024

6. 1. 3. Aspects pratiques du *Paṭṭhāna*

Nous l'avons évoqué en préambule, le *Paṭṭhāna* occupe une place essentielle dans l'imaginaire des diverses traditions pāli. Elle tient à une chose, la nature même de son eschatologie. La préoccupation pour la fin des enseignements du Buddha, et les raisons qui y mènent, sont déjà présentes en plusieurs endroits des couches anciennes du canon pāli (Nattier, 1991 : 120–126). Elles sont essentiellement le fait de défaillances humaines, notamment à l'intérieur du Saṅgha, reflétant la déliquescence de la morale et de la discipline associées à l'impossibilité de transmettre les enseignements du Maître. Les commentaires poursuivent ce travail de description mais circonscrivent de manière systématique un ensemble de maux, dont la liste rencontrera un succès certains dans le monde theravādin. Ce processus conceptuel intrique deux notions fondamentales : celle d'*antaradhāna* « disparition » du Saddhamma ou Vrai Dhamma, et celle de *pariyatti* désignant les « enseignements ». Ces thématiques ont progressivement façonné une place singulière au *Paṭṭhāna* vis à vis du désastre à venir. Par extrapolation, il deviendra ainsi un rempart contre cette dissolution dans certaines traditions du sud-est asiatique, dès lors objet d'importance dans certaines pratiques bouddhiques.

Nous proposons un survol de ces différentes formalisations qui ont déjà fait l'objet de développements (Endo, 2013 : 123–139) sans toutefois que le *Paṭṭhāna* soit en ligne de mire. Au terme de cela nous saisissons la spécificité de cette construction idéologique du *Paṭṭhāna* comme source de protection.

6. 1. 3. 1. Le *Paṭṭhāna*, une protection contre la fin du *Sāsana*

Les prémisses de ces conceptualisations sont à trouver dans le *Milindapañha*, composé probablement entre le milieu du II^e siècle et le V^e siècle de notre ère (Norman, 1983 : 110), qui systématise la disparition du Vrai Dhamma (*saddhamma-antaradhāna*) en trois points (Mil 133–134).

1. *adhigama-antaradhāna* (« disparition de la réalisation »), ce qui signifie l'impossibilité de comprendre le Dhamma même par ceux qui ont suivi correctement le Chemin ;
2. *paṭipatti-antaradhāna* (« disparition de la pratique »), se référant au déclin des règles disciplinaires ;

3. *līṅga-antaradhāna* (« disparition des signes extérieurs »), désignant en général une attitude irrespectueuse vis à vis de la tradition (le maître, le Dhamma, le Saṅgha, l'entraînement ou *sikkhā*, la méditation ou *samādhi*).

Le *Milindapañha* établit ainsi un pont ou une forme de continuité entre le canon et les textes issus des commentaires. Ces derniers étendent ce qui est formulé dans le *Milindapañha* et conduisent les *pariyatti* ou « enseignements » à jouer un rôle clef dans la survie du Sāsana, qui passe impérativement par leurs préservations. Les mouvements sociopolitiques et religieux cinghalais à partir du I^{er} siècle jouent en cela un facteur déterminant dans la promotion de ce *pariyatti* (Endo, 2013 : 127). Les *Sāratthappakāsinī*, *Sumaṅgalavilāsinī*, *Papañcasūdanī*, *Sammohavinodanī*, et la *Manorathapūraṇī* — respectivement les commentaires des *Samyutta-nikāya*, *Dīgha-nikāya*, *Majjhima-nikāya*, *Vibhaṅga*, et *Aṅguttara-nikāya*— tous initiés par Buddhaghosa, expriment des formulations et des idées similaires ; avec néanmoins certaines variations dans la définition des termes et dans le choix des éléments voués à disparaître. Une progression conceptuelle peut être dégagée, que nous exposons en trois temps.

La Sāratthappakāsinī

Tout d'abord la *Sāratthappakāsinī* dans son commentaire du *Saddhammappatirūpakasutta* amorce l'entreprise de légitimation du *pariyatti* face aux « enseignements dissimulés » (*saddhamma-ppatirūpaka*), en d'autres termes les textes ne relevant pas de l'école du Mahāvihāra. Ces textes sont ainsi disqualifiés car « n'étant pas la parole du Buddha, appelés enseignements dissimulés vis-à-vis des enseignements » (Spk II 202, 1–2. *a-Buddha-vacanaṃ pariyatti-saddhamma-patirūpakaṃ nāma*). Ce commentaire établit également trois types de disparitions du Saddhamma (Spk II 202, 13–204, 2):

1. *adhigama-antaradhāna* (« disparition de la réalisation »), notion davantage développée que dans le *Milindapañha*, qui se réfère à un ensemble de qualités requises pour atteindre la voie de l'Arahant ;
2. *paṭipatti-antaradhāna* (« disparition de la pratique »), se référant à la conduite ou pratique appropriée (*anucchavikaṃ paṭipattiṃ*) pour développer les qualités décrites précédemment ;
3. *pariyatti-antaradhāna* (« disparition des enseignements ») définit comme le Tipiṭaka, la parole du Buddha (*tepiṭakaṃ buddha-vacanaṃ*).

Dans ce développement, les enseignements (*pariyatti*) sont clairement décrits comme primant devant la réalisation (*adhigama*) et la pratique (*paṭipatti*),

ayañ hi pariyatti paṭipattiyā paccayo hoti, paṭipatti adhigamassa. (Spk II 203, 18–19)

En effet, les enseignements sont le support de la pratique, [tandis que] la pratique est [le support] de la réalisation.

Les différentes étapes depuis la disparition de l'Abhidhamma jusqu'au Vinaya sont tout juste évoquées.

Les Sumaṅgalavilāsinī, Papañcasūdanī, et Sammohavinodanī

Ces trois textes expriment les mêmes formulations avec néanmoins quelques variations. Trois types de disparitions sont exprimées succinctement (cf. Sv III 898, 18–21 ; Ps IV 115, 10–13; Vibh-a 431, 27–30) :

1. *pariyatti-antaradhāna* (« disparition des enseignements »), désignant le Tipiṭaka ;
2. *paṭivedha-antaradhāna* (« disparition de la pénétration »), c'est à dire la pénétration de la Vérité (*sacca-paṭivedha*) ;
3. *paṭipatti-antaradhāna* (« disparition de la pratique »), qui désigne ici la Voie (*paṭipadā*).

Tout comme la *Sāratthappakāsinī* les enseignements (*pariyatti*) priment sur les autres items,

evam eva paññavā bhikkhu pariyattim sutvā dve pi pūreti. (Sv III 898, 34–35 ; Ps IV 115, 27 ; Vibh-a 432, 10–11)

Ainsi, le moine qui est sage, après avoir écouté les enseignements (*pariyatti*) il accomplit les deux (*paṭivedha* et *paṭipatti*).

Ainsi que l'importance de les préserver,

tasmā pariyattiyā thitāya sāsanaṃ thitaṃ hoti. (Sv III 898, 35–36 ; Ps IV 116, 1 ; Vibh-a 432, 11–12)

Aussi longtemps que les enseignements existent, le *Sāsana* (ou doctrine) subsiste.

Ces commentaires mentionnent également la destruction progressive du Tipiṭaka, qui débute par la chute de l'Abhidhamma jusqu'au Vinaya. Ici le *Paṭṭhāna* est mentionné pour la première fois de manière explicite comme étant le premier texte à être perdu,

[...] *yadā pana sā antaradhāyati, tadā paṭhamaṃ Abhidhamma-piṭakaṃ nassati. tathā Paṭṭhānaṃ sabba-paṭhamaṃ antaradhāyati.* (Sv III 898, 36–37 ; Ps IV 116, 1–3 ; Vibh-a 432, 12–13)

[...] et l'Abhidhamma-piṭaka périt en premier. Alors, le *Paṭṭhāna*, disparaîtra le premier de tous [les livres de l'Abhidhamma].

La Manorathapūraṇī

Enfin, la dernière étape est la plus aboutie et détaillée, elle concerne la disparition du Saddhamma. C'est la *Manorathapūraṇī* qui établit une liste de cinq éléments (*pañca-antaradhānāni*) voués chacun à s'épuiser par tranche de mille ans, comme suit,

1. *adhigama-antaradhāna* (« disparition de la réalisation »), plus détaillée que les autres commentaires elle concerne l'épuisement étalé dans le temps des quatre Chemins (*magga*)³⁰⁸, des quatre savoirs analytiques (*paṭisambhidā*)³⁰⁹, des trois savoirs (*te-vijjā*)³¹⁰, des six pouvoirs extraordinaires (*abhiññā*)³¹¹ ;

2. *paṭipatti-antaradhāna* (« disparition de la pratique »), se réfère à la destruction de la moralité ou du mode de vie des moines, tels que l'acquisition des facteurs d'absorption (*jhāna*), du Chemin (*magga*), du Fruit (*phala*), ou encore les quatre sortes de moralités pures (*catu-pārisuddhi-sīla-mattam*)³¹² ;

3. *pariyatti-antaradhāna* (« disparition des enseignements »), définition légèrement étendue qui inclue le Tipiṭaka et ses commentaires (*pariyattī ti teṭṭakam Buddha-vacanaṃ sāṭṭhakathā*) ;

4. *liṅga-antaradhāna* (« disparition des signes extérieurs »), désignant les différents attributs des moines, tels que la robe ou le bol à aumône, qui disparaissent avec l'absence d'adhésion et de discipline ;

³⁰⁸ Les quatre Chemins (*magga*) supramondains des *ariya-puggala* : Chemin de Celui qui est entré dans le courant (*sotāpatti-magga*), de Celui qui ne revient qu'une fois (*sakadāgamī-magga*), de Celui qui ne revient pas (*anāgāmi-magga*), de l'Arahant (*arahatta-magga*).

³⁰⁹ Les quatre savoirs analytiques (*paṭisambhidā*) : relatifs au sens (*attha-paṭisambhidā*), aux enseignements (*dhamma-paṭisambhidā*), au langage (*nirutti-paṭisambhidā*), aux savoirs (*patibhāna-paṭisambhidā*). Pour une discussion approfondie cf. Bhikkhu Kusalagūṇa, 2005.

³¹⁰ Les trois savoirs (*te-vijjā*) sont relatifs : au souvenir des précédentes existences (*pubbe-nivāsānussati*), à l'œil divin (*dibba-cakkhu*), et à l'extinction de tous les influx (*āsava-kkhaya*).

³¹¹ Ces six pouvoirs extraordinaires (*abhiññā*) sont : les pouvoirs magiques (*iddhi-vidhā*), l'oreille divine (*dibba-sota*), la pénétration de l'esprit des autres (*ceto-pariyaya-ñāṇa*), le souvenir des existences passées (*pubbe-nivāsānussati*), divin (*dibba-cakkhu*), et l'extinction de tous les influx (*āsava-kkhaya*).

³¹² Les quatre sortes de moralités pures (*catu-pārisuddhi-sīla*) sont relatives : au contrôle vis à vis du code disciplinaire, au contrôle des sens, à la purification du mode vie, à la moralité vis-à-vis des quatre objets qui équipent les moines.

5. *dhātu-antaradhāna* (« disparition des reliques »), le seul réel ajout conceptuel, qui concerne les reliques du Buddha. Leur assemblage spontané marque la fin définitive du Sāsana après s’être consumées dans un brasier spectaculaire.

Dans ce texte, les enseignements (*pariyatti*) sont également décrits comme facteurs premiers voués à la perte. Leurs positions clef dans le support du Sāsana sont rappelées (*imassa pañca-vidhassa antaradhānassa pariyatti antaradhānam eva mūlam*) (Mp I 92–91), ainsi que l’énumération des textes disparaissant graduellement, commençant par ceux de l’Abhidhamma jusqu’à ceux contenus dans le Vinaya. Le *Paṭṭhāna* qui est le dernier des textes de l’Abhidhamma est ainsi le premier à disparaître.

De manière contiguë, ce qui distingue la *Manorathapūraṇī* des autres commentaires est le détail du ‘comment’ la notion de *pariyatti* est devenu prééminente dans le contexte cinghalais. Il illustre cela par l’histoire de groupes de moines se disputant la primauté de la pratique (*paṭipatti*) ou des enseignements (*pariyatti*) pour soutenir le Sāsana. Le second groupe l’emporte, le texte se concluant ainsi,

pariyattiyā asati ariya-magga-paṭivedho nāma na hoti. xx

Si les enseignements n’existent pas, aucune pénétration de la Noble Voie n’est possible.

pariyattiyā dharamānāya sāsanaṃ antarahitaṃ nāma na hoti.

Aussi longtemps que les enseignements sont préservés, le *Sāsana* ne disparaît pas.

Cette mise scène a ainsi pour but de légitimer l’importance du *pariyatti*, probablement en lien avec certains éléments historiques tels que l’introduction des textes écrits à Ceylan. Ce statut alloué aux enseignements a sans doute orienté l’étude des textes et de la langue dans le contexte cinghalais, et influé de fait sur certaines communautés de moines d’Asie du sud-est péninsulaire. Pour ce qui nous intéresse, les échanges monastiques entre Ceylan et le Lanna ou le royaume de Sukhothai sont bien connus, notamment par la *Jinakālamālī*, tout comme l’influence des *sīhala-bhikkhu* dans le domaine de l’érudition et des *lettres*. Veidlinger rappelle par exemple l’importance de l’étude et la préservation des textes dans le contexte du Lanna à partir du XIV^e siècle (Veidlinger, 2007) ; tout comme le suggère également l’inscription en pāli datée de 1361 dite du « Bois des Manguiers » (Cœdès, 1917 : 29–32), qui commémore l’ordination du roi Līddeya de Sukhothai par un moine venu de Ceylan, le Mahāthera Mahāsami-Udumbara. Les premières lignes de cette déclamation mettent clairement en avant un élément apparaissant dès lors comme consubstantiel à la grandeur du

roi, qui est « habile (dans les sciences), à commencer par la grammaire » (*dakkho byākaraṇādike*) (trad. Cœdès).

Pour conclure : les commentaires de Buddhaghosa mettent les enseignements (*pariyatti*) en première position face au déclin annoncé du Sāsana. Par déduction, ils deviennent ainsi l'enceinte qu'il s'agit de préserver et perpétuer pour contrecarrer, ou plutôt retarder dans la perspective bouddhique, cette destruction de la communauté bouddhique : le dernier des textes de l'Abhidhamma, le *Paṭṭhāna*, est ainsi dans ce cadre le premier défenseur 'officiel'. Il amorce alors la possibilité par les communautés bouddhiques de mettre en œuvre diverses stratégies pour consolider sa présence, favoriser sa transmission et sa perpétuation.

6. 1. 3. 1. Le *Paṭṭhāna* dans le champ des pratiques

Les livres de l'Abhidhamma sont auréolés d'un succès certain parmi les pays theravādin. Toutefois une tradition est spécifiquement tournée vers cet ensemble, la tradition birmane. Son héritage est ancien, fondé sur l'étude de ces livres et la production de nombreux commentaires en langue vernaculaire ainsi qu'en pāli. L'Abhidhamma occupe ainsi un statut particulier dans les cursus monastiques, mais a également un rôle essentiel dans les rituels et les pratiques bouddhiques (méditation, médecine, etc.) (Carbine, 2011 : 148 ; Kyaw, 2014 : 112–124). Dans ce cadre, le *Paṭṭhāna* jouit d'une grande estime et popularité, regardé comme le plus important et efficace des livres de l'Abhidhamma : en raison de son contenu exceptionnel tel que nous l'avons souligné en préambule, et de sa place singulière dans l'eschatologie bouddhique. Érigé en forteresse de l'ordre bouddhique, il met ainsi en action un ensemble d'activités destiné à sa transmission et sa diffusion. Ces développements en font ainsi un élément particulièrement vivant et vital de la tradition birmane contemporaine : le *Paṭṭhāna* est présent sur de nombreux supports d'expressions (CD, poster, calendrier, etc.) (Carbine, 2011 : 148) ; dans certains sermons comme voie vers la libération finale (Carbine, 2011 : 152–168) ; utilisé comme 'méthode' dans certaines pratiques méditatives permettant de naviguer dans le flux des différents phénomènes mentaux et matériels, et comprendre ainsi leurs natures et interrelations (Braun, 2008 ; Phyo, 2012) ; présent dans de nombreux festivals et cérémonies s'étirant sur des jours et ayant une fonction similaire à celles des *paritta* (Schober, 1997 : 272–273 ; Buswell et Lopez, 2014 : 1563 ; Kyaw, 2014 : 124–140) ; comme texte de protection (*paritta*), l'exposition des 24 conditions (*paccayaniddesa*) étant présent dans presque tous les textes liturgiques et largement connu des populations (Kyaw, 2014 : 22–23) ; etc.

L'Abhidhamma fait également l'objet de diverses applications dans le contexte thaï, sans toutefois que le *Paṭṭhāna* ne se hisse, à notre connaissance, au même rang que chez son voisin birman. Sa fonction de rempart contre la fin des temps bouddhique ne semble pas enclencher des activités spécifiques pour l'en empêcher. Pourtant, l'épigraphie de Sukhothai montre que les rois se préoccupaient de la fin du *Sāsana* qui était clairement une source d'inquiétude, et que la matière même du *Paṭṭhāna* occupait également les esprits.

En effet, l'inscription du Mahādharmarājā I de Sukhothai (alias le roi Līddaya) datée de 1361 (Griswold et Prasert, 1973a) présente les paroles prophétiques de ce dernier quant à la déliquescence morale des hommes et la fin progressive du *Sāsana*. L'auteur de ces lignes s'inspire du commentaire de Buddhaghosa (la *Manorathapūraṇī*), qui décrit les cinq étapes menant à cette ruine (*pañca-antaradhānāni*), bien que, comme le relève Griswold et Prasert, les deuxième et troisième étapes soient inversées (Griswold et Prasert, 1973a : 99, note 42). Cette liste était déjà connue dans la région puisque l'*Anāgatavaṃsa*, chronique qui traite de la venue du futur Buddha Metteya, s'y réfère également : il détaille clairement ces cinq *antaradhāna* et la fin du *Paṭṭhāna*, « lorsqu'il disparaîtra³¹³, le Grand Traité disparaîtra en premier » (*tasmim̐ parihīne paṭṭhamam̐ eva Mahā-pakaraṇam̐ parihāyissati*) (Anāg 35, 13–14). Cet *Anāgatavaṃsa* est une des sources de référence du roi Lodaya, père de Līddaya, qui le mentionne explicitement dans la *Traibhumikathā* qu'il composa quelques décennies plus tôt à Sukhothai³¹⁴.

Une autre stèle en caractères *khom* de la même période fait montre d'un intérêt exclusif pour les enseignements de l'Abhidhamma, et particulièrement ceux du *Paṭṭhāna*. Dite *Charuek Phra Aphitham* (จารึกพระอภิธรรม), elle a probablement été façonnée entre 1358 et 1457 à Sukhothai (FAD, 2005 : 359–374). Unique en son genre, elle expose sur ses deux faces (cf. photo de la face 1) la liste des vingt-quatre conditions (*paccaya*) du *Paṭṭhāna* (centre de la face 1) ; ainsi que celles des *dhamma* composant les triplets (*tika*) (pourtour de la face 1 et face 2) et une partie des doublets (*duka*, jusqu'à *upādānā dhammā*) (face 2) qui forment la matière de l'*Abhidhamma-mātikā* (cf. Dhs 1–5). Nous le rappelons, ces derniers sont la substance même traitée par le *Paṭṭhāna*. Nul ne peut avec certitude témoigner des intentions qui ont présidées à l'édification d'une telle pièce. Toutefois son détail montre qu'une frange monastique souhaitait de mettre en lumière la matière du *Paṭṭhāna* et l'exposer aux yeux de tous.

³¹³ n.d.t., le Tipiṭaka.

³¹⁴ Cf. *Traibhūmi* (Cœdès et Archaimbault, 1973 : 4).

Malgré ces maigres témoignages épigraphiques, et en tenant compte de la perspective birmane sur le sujet, une question demeure mais qui restera sans doute sans réponse en l'absence d'autres éléments : durant cette période à Sukhothai, des activités spécifiques auraient-elles été promues afin de préserver et transmettre le *Paṭṭhāna*, s'opposant ainsi à la fatalité des textes ? Il nous semblerait ainsi curieux que l'évocation du *Paṭṭhāna* sur des médias aussi importants soient restés lettres mortes, à moins que sa publicité n'ait servit d'autres intérêts dont nous ignorons la teneur.



Charuek Phra Aphitham (จารึกพระอภิธรรม)-Face 1
(FAD, 2005 : 373)

6. 1. 4. Conclusion

Le calcul de ces nombres vertigineux ne doit rien au hasard. La voie mathématique qu'ont préconisée les commentateurs pāli leur ont permis de déterminer le nombre de relations conditionnelles possible entre les divers *dhamma* selon la méthode propre au *Paṭṭhāna*. Ce chiffrage qui revêt un caractère impensable peut être entendu de manière allégorique, et illustrer ainsi ce qui apparaît comme le cœur de la doctrine du bouddhisme pāli. Au delà de sa place dans l'ordre des textes voués à disparaître, on saisit le caractère

dramatique de sa perte, l'effondrement de l'ordre bouddhique qui s'ensuit, et de fait son caractère vital dans l'imaginaire et le champ des pratiques religieuses.

Bien qu'en théorie le *Paṭṭhāna* soit en mesure d'étendre le nombre des relations conditionnelles à l'infini, les nombres obtenus par les commentaires et sous-commentaires sont bien finis. Il n'y a toutefois aucune contradiction : le calcul des nombres s'effectue sur la base de listes fermées d'éléments (266 *dhamma*) provenant de la *Dhammasaṅgaṇī*, occasionnant par le jeu des combinaisons un nombre fini de relations conditionnelles. Ce nombre de *dhamma* est toutefois variable, comme le montre par exemple l'*Abhidhammatthasaṅgaha* qui en dénombre cent soixante-neuf. Ces nombres sont en principe extensibles, la *Dhammasaṅgaṇī* spécifiant d'ailleurs parfaitement que sa liste de *dhamma* peut être complétée³¹⁵, les *abhidhammika* birmans précisant que la méthode du *Paṭṭhāna* est en mesure d'expliquer tout ce qui est du domaine de l'expérience. Par ailleurs, les deux méthodes de calculs, celles des commentaires et sous-commentaires, parviennent à des chiffrages différents dus à des méthodes de calcul divergentes. Ratanapañña les inclut toutes deux sans se prononcer sur la validité de chacun de ces modèles, peut-être signe que pour lui leurs valeurs métaphoriques se situent au delà de la pertinence des nombres. Quoiqu'il en soit, son souhait est d'évoquer l'essence même de ce texte, et par extension celle de la doctrine du bouddhisme pāli, sans que l'on puisse déterminer si d'autres intentions présidaient à cela (apotropaïque, mnémotechnique, etc.). Le premier cryptage de ces nombres par la méthode *kaṭapayādi* ainsi que leur exposition 'brute' et insaisissable pour un non-expert, se prêtent toutefois assez bien à une interprétation ésotérique. Nous n'en dirons pas davantage, manquant d'éléments probants.

Enfin, terminons par un mot sur Ratanapañña. Son choix de porter au jour ces nombres témoigne de son expertise dans ce domaine si spécialisé. Nous n'écartons pas la possibilité qu'il ait pu avoir une solide formation monastique en Birmanie, terre de prédilection pour l'étude du *Paṭṭhāna*. Son intérêt pour ce texte et plus généralement pour l'Abhidhamma (voir les sections suivantes), montre une science en la matière, étayée par des ressources textuelles particulièrement appréciées de l'autre côté du Lanna.

³¹⁵ Communication personnelle de Pyi Phyo Kyaw.

6. 2. Éléments d'Abhidhamma

Dans cette seconde partie Ratanapañña ne déroge pas ici à son principe de composition et d'arrangement des énoncés : illuminer un sujet par un échantillon de celui-ci. De fait, les enseignements relevant de l'Abhidhamma sont hétérogènes et parcellaires, les diverses strophes ne couvrant pas nécessairement les mêmes champs de la connaissance. La lecture et la compréhension du texte étant ardue, nous faisons figurer ci-après une note synthétique qui sert de sommaire et consigne les thématiques abordés dans cette longue section (Figure 1).

Avant d'entrer plus en détail dans notre sujet, disons quelques mots sur les sources qui irriguent cette longue séquence. La matière brassée dans le VSS et son commentaire est alimentée par de nombreux textes identifiés dans nos notes de bas de page ou cités explicitement par notre auteur. Pour rappel, celles mentionnées : le *Saccasaṅkhepa*, la *Saccasaṅkhepa-ṭīkā*, le *Nāmarūpapariccheda*, l'*Abhidhammāvatāra*, le *Sammohavinodanī*, le *Paramatthavinicchaya*, la *Paramatthamañjūsā* ; et celles retrouvées par nos soins : le *Nāmacaradīpaka*, l'*Abhidhammatthasaṅgaha*, l'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī*, le *Paramatthabindu*. Sans doute manque-t-il à l'appel d'autres textes ayant servis à construire son raisonnement ; mais les sources relatives à ce champ d'étude, en caractères vernaculaires ou latins, sont de fait rares ou limitées, ce qui ne favorise pas le travail comparatif souhaité. En aparté, rappelons qu'il y a plus d'un siècle Shwe Zan Aung esquissait dans le JPTS (Shwe Zan Aung, 1910 : 112–132) les contours de cette riche littérature, depuis les textes canoniques jusqu'au nombreux *nissaya* et autres travaux birmans, montrant la vitalité et la fécondité de cette dernière tradition.

Malgré quelques publications la recherche occidentale peine toujours à sortir au grand jour ces textes qui sont pourtant tenus en hautes estime et qui, comme nous l'avons déjà souligné, alimentent une tradition toujours vivante. Mais revenons à nos sources. L'évocation de la tradition birmane n'est ici pas accessoire. En effet, la littérature empruntée par Ratanapañña y occupe une place importante, notamment les courts compendiums de l'Abhidhamma appelés *lethan* ou « *little fingers manuals* » qui jouissent dans le contexte birman d'une popularité certaine (Shwe Zan Aung, 1910 : 123 ; Bodhi, 2007 : 13). Parmi ces 9 *lethan*, Ratanapañña en emprunte six³¹⁶. Un autre texte privilégié par Ratanapañña dans ses compositions est jusqu'à présent uniquement connu dans ce même contexte, c'est le *Paramatthabindu* que nous avons déjà évoqué dans la section qui traite de la méthode *kaṭapayādi*. Cette courte œuvre dont

³¹⁶ Ces *lethan* sont : 1. l'*Abhidhammatthasaṅgaha*, 2. le *Nāmarūpapariccheda*, 3. le *Paramatthavinicchaya*, 4. l'*Abhidhammāvatāra*, 5. le *Rūparūpavibhāga*, 6. le *Saccasaṅkhepa*, 7. le *Mohavicchedanī*, 8. le *Khemapakaraṇa*, et 9. le *Nāmacārādīpaka*. (en gras les sources utilisées par les VSS et VSS-t).

l'étude est à venir³¹⁷ a inspiré le VSS à plusieurs reprises : directement, lui empruntant sept de ses onze strophes, avec parfois certaines variations dans leurs contenus ; ou indirectement, à travers le principe même de composition qui est ici employé à grande échelle, le résumé chiffré de données de l'Abhidhamma. Le commentaire de cette œuvre, la *Paramatthabindu-ṭīkā* ou *Paramatthamañjūsā*, était sans doute également connu de Ratanapañña, les énoncés hermétiques du *Paramatthabindu* réclamant un complément d'appoint pour leur résolution. Si élément de preuve il faut, nous avons pointé dans les notes de bas de page du VSS une strophe de son prologue qui cite une section de cette *Paramatthamañjūsā* (VSS 3. *pubbācariya-sīhānaṃ mataṃ nissāya sādhukaṃ*³¹⁸. « en m'appuyant sur l'opinion excellente des lions que sont les anciens maîtres »). Par ailleurs, son homonyme qui glose le *Visuddhimagga*, la *Paramatthamañjūsā* autrement intitulée *Mahā-ṭīkā*, et composé aux alentours du VI^e siècle par Dhammapāla (Norman, 1983 : 137), semble avoir occupé également l'esprit de Ratanapañña. Certaines portions du VSS et son commentaire y font clairement allusion ou sont le cœur de certains développements comme nous aurons l'occasion de le souligner.

Les strophes qui portent sur l'Abhidhamma proviennent de deux sections distinctes : quatre stances composent le chapitre 9 *vaṇṇa-saṅkhya* (v. 107 à 110) ; puis un bloc de cinquante cinq strophes (v. 289 à 342) forment part de l'ultime section *pakiṇṇaka*. Soit un total de cinquante-neuf stances consacrées à ce domaine d'expertise, dont deux se répètent dans chacune des deux sections avec toutefois des gloses qui diffèrent sensiblement (les v. 109 et 294 ; et les v. 110 et 295).

Ratanapañña aborde divers sujets pas nécessairement connectés entre eux, que nous avons pris le soin de regrouper par thèmes sans suivre la linéarité du texte. La mise en forme d'un grand nombre de ces strophes traduit une méthode d'exposition appréciée des *abhidhammika*, à savoir classifier et ordonner une thématique par chiffre. La méthode *kaṭapayādi* contribue largement à cet effet, raison pour laquelle elle est intercalée (v. 288) entre la description des divers mondes et les enseignements à proprement parler. Devant la complexité de la matière traitée nous avons pris le pli de délivrer uniquement les explications primordiales à une compréhension des énoncés. Nous ne nous aventurerons pas davantage dans ce champ conceptuel qui dépasse de très loin ce que présente le VSS. De plus, les sources secondaires qui traitent de ces sujets sont limitées et bien souvent prennent pour canevas

³¹⁷ Nous présentons le texte en annexe, remettant à un moment ultérieur son étude détaillée et celle de son commentaire.

³¹⁸ Ms. *Paramatthabindu-ṭīkā*, ôle 3, ligne 7.

l'*Abhidhammatthasaṅgaha*, sa structure et ses énoncés (Nandamālābhivamsa, 1997 ; Mehm Tin Mon, 2002 ; Sayādaw U Sīlānanda, 2012). Comme nous l'avons signifié, Ratanapañña exploite des sources, non-encore étudiées, qui sont antérieures à ce texte et qui recourent à d'autres systématisations que nous sommes encore en peine à comprendre. De fait, reconnaissons notre compréhension ardue de certains points exposés dans le VSS et la VSS-t, certaine de notre traduction étant sans doute à remanier ultérieurement sur la base de sources nouvelles.

Ainsi, nous abordons successivement : 1. des éléments de cosmologie bouddhique, 2. les individualités, 3. la conscience et les processus cognitifs, 4. des éléments divers, 5. le *parinibbāna* du Buddha.

Fig. 1. Contenu des strophes

v. 107	}	Distribution de consciences spécifiques par plans d'existences
v. 108	}	
v. 109	}	Répartition des individualités (<i>puggala</i>) par plans d'existences
v. 110	}	
v. 286	}	Exposition des trois mondes (<i>ti-bhūmi</i>)
v. 287	}	
v. 288	}	Exposition de la méthode <i>kaṭapayādi</i>
v. 289	}	Répartition des individualités (<i>puggala</i>) par plans d'existences
v. 290	}	
v. 291	}	Nature des consciences par plans d'existences
v. 292	}	
v. 293	}	
v. 294	}	Détermination du nombre de consciences par individualités
v. 295	}	
v. 296		Répartition des individualités par plans d'existences
v. 297		Fonctionnement des consciences
v. 298	}	
v. 299	}	Renaissances et destinations
v. 300	}	
à	}	Lien de renaissance (<i>paṭisandhi</i>) et objet (<i>ārammaṇa</i>)
v. 310	}	
v. 311	}	Conscience de mort (<i>cuti-citta</i>) et objet (<i>ārammaṇa</i>)
v. 312	}	
v. 313	}	
à	}	Renaissances et destinations
v. 322	}	
v. 323	}	
à	}	Classification des nobles individualités (<i>ariya-puggala</i>)
v. 325	}	
v. 326		Classification des fonctions (<i>kicca</i>) et phases (<i>ṭhāna</i>) de la conscience
v. 327	}	
à	}	Répartition des phases (<i>ṭhāna</i>) de la conscience
v. 332	}	
v. 333		Synthèse des fonctions (<i>kicca</i>) et phases (<i>ṭhāna</i>)
v. 334		Répartition des consciences par fonctions (<i>kicca</i>)
v. 335	}	
v. 336	}	Nombre de fonctions (<i>kicca</i>) par conscience
v. 337	}	
v. 338		Nombre de pouvoirs (<i>bala</i>) par conscience(s)
v. 339		Nombre de facteurs de <i>jhāna</i> (<i>jhānaṅga</i>) par conscience(s)
v. 340		Nombre de facteurs du chemin (<i>maggaṅga</i>) par conscience(s)
v. 341		Nombre de facultés (<i>indriya</i>) par conscience(s)
v. 342		<i>jhāna</i> et objets de méditations

6. 2. 1. Éléments de cosmologie bouddhique

La strophe 287 énonce trois séries de syllabes qui contractent un total de trente-et-un plans d'existences bien identifiés dans la tradition pāli. Cette strophe introductive sert de base aux développements ultérieurs qui portent sur différents points d'Abhidhamma et qui nécessitent de fait une cartographie du cosmos bouddhique. Dans le cadre de notre exposé il n'est pas utile de rentrer dans la description détaillée des divers plans d'existences et de ses habitants. Quelques mots suffiront pour l'esquisser. Le lecteur intéressé par davantage de détails s'orientera vers les éditions disponibles qui traitent de la *Traibhumikathā* (Cœdès et Archaimbault, 1973 ; Reynolds et Reynolds, 1982), ainsi que vers la bibliographie sur le sujet (Na-Raṅsi, 1976). Avant d'esquisser ces trois mondes (*ti-bhūmi*), voyons tout d'abord ce qu'en disent la tradition pāli et l'œuvre mentionnée par la VSS-t, la *Tibhummakathā* (ou *Traibhumikathā*).

6. 2. 1. 1. Éléments de contexte

La cosmologie bouddhique a reçu peu d'attention de la part des chercheurs³¹⁹ alors même qu'elle fait partie intégrante du cadre de pensée bouddhique et des pratiques qui lui sont associées (Gethin, 1997 : 184 ; Sunthorn Na-rangsi, 1976 : vii). Le contexte thaï est riche d'éléments qui en témoignent. Les éléments qui mettent en valeur et illustrent les divers mondes infiltrent bien la vie religieuse et les pratiques vivantes : l'iconographie en atteste, les représentations picturales dans les monastères sont nombreuses et offrent aux fidèles tout un imaginaire qui est familier de tout un chacun. Ces figurations sont également représentées dans certains manuscrits enluminés³²⁰. Les sources épigraphiques témoignent aussi de l'importance de ces données : l'inscription du Wat Kamphaeng Ngam (วัดกำแพงงาม) (date estimée entre 1412 et 1536) consiste en l'énonciation des dix-sept plans de la sphère matérielle³²¹ sur un fragment de borne rituelle (*sīma*) (FAD, 2005 : 432–434) ; certaines inscriptions de donations à Chiang Mai contiennent en leur fin des injonctions destinées à frapper les esprits, stipulant parfaitement que tout contrevenant rejoindrait alors des destinées malheureuses³²².

³¹⁹ Citons toutefois le *Kosmographie der Indel* (Kirfel, 1920 : 178–208) et *La Lokapaññatti et les idées cosmologiques du Bouddhisme ancien* (Denis, 1977) qui donnent de larges descriptions de ces conceptions.

³²⁰ Voir par exemple les illustrations de manuscrits illustrés du *Traiphum* sur papier en accordéon (*samut bhap*) de la Bibliothèque Nationale de Bangkok, de l'époque d'Ayutthaya et de Thonburi (Silapakon, 1999, 2009). Nous faisons figurer ultérieurement certaines illustrations.

³²¹ Avec toutefois une variante, le Nibbāna figure en place du plus haut de ces plans, le Suprême (Akaniṭṭha).

³²² Par exemple l'inscription n° 21 datée de 1482 du Wat Sala Kalyana Mahantaram dont la traduction dit « *those who take away the slaves and the piece of land from the Wat should be tortured in the four hells* » (FAD, 2008b :

Le Buddha s'est attaché à présenter cet ensemble de données essentielles dans le cadre de ses enseignements, le canon pāli exposant les différents plans d'existences associés à toutes les sortes d'êtres qui y résident. Les *nikāya* contiennent de nombreux détails relatifs à la cosmologie. Toutefois, ce n'est pas avant la période de l'Abhidhamma qu'ils sont organisés dans un ensemble plus systématique et cohérent. Ces différents plans d'existences concernent la destinée de tout un chacun, puisqu'ils sont les lieux où les renaissants peuvent élire domicile. La détermination de ces lieux est liée aux vues bouddhiques sur le *kamma* et la conditionnalité des phénomènes : la qualité du *kamma* accumulé par les êtres détermine un type spécifique d'existence. Cette « hiérarchie » du *kamma*, selon les mots de Rupert Gethin (Gethin, 1997 : 188), suit la « hiérarchie » des différents niveaux d'existences sur lesquels nous reviendrons plus en détail. Ce lien de causalité enserre les êtres dans le *saṃsāra* ou cycle des renaissances, dont la sortie définitive constitue le but ultime. Cette carte cosmologique est en somme « the complete description of the conditioned world – the whirling circle (*vaṭṭa*) of *saṃsāra*. This is *duḥkha* on the macrocosmic scale » (Gethin, 1998 : 126). Le *Sammādiṭṭhi-sutta* (M 9, 30), dans lequel on trouve déjà une tripartition du monde (1. *kāma-bhava*, 2. *rūpa-bhava*, 3. *arūpa-bhava*), exprime parfaitement cette relation entre la renaissance dans un de ces lieux et les facteurs conditionnant. Formulé par Sāriputta, ce discours diagnostique la nature insatisfaisante des éléments qui condamnent l'individu à 'tourner en rond' dans le *saṃsāra*. Ici la liquidation de l'attachement (*upādāna*) assure l'évasion définitive de l'existence (*bhava*),

³²³ Mais, mon ami, qu'est-ce que l'existence, qu'est-ce que l'origine de l'existence, qu'est-ce que la fin de l'existence, qu'est-ce que le chemin qui mène à la cessation de l'existence ?

Mon ami, il y a trois [sortes] d'existences (*bhava*) : 1. l'existence dans la sphère des sens (*kāma-bhavo*), 2. l'existence dans la sphère matérielle (*rūpa-bhavo*), 3. l'existence dans la sphère immatérielle (*arūpa-bhavo*). L'origine de l'existence va avec l'origine de l'attachement (*upādāna*), la cessation de l'existence va avec la cessation de l'attachement. Ce noble octuple chemin est le chemin qui mène vers la cessation de l'existence, c'est à dire : la vue juste, etc., la concentration juste.

Les enseignements de l'Abhidhamma finalisent la structure du cosmos et organisent plus clairement son étagement. L'analyse chirurgicale des états de consciences (*citta*) dans le *Vibhaṅga* (Vibh 422, 5-426, 6), puis plus tardivement dans toute une littérature commentariale (et tout particulièrement dans l'*Abhidhammatthasaṅgaha*), fait correspondre un type

408) ; ou encore la n° 24 non-datée en provenance du KuWat Sao Hin qui précise « *whoever interferes with thee offering or trespasses the boundary should go to hell, and become a Preta* » (FAD, 2008b : 409) ; etc.

³²³ M I 50, 18–26. *katamo pan' āvuso bhavo, katamo bhava-samudayo, katamo bhava-nirodho, katamā bhava-nirodha-gāminī-paṭipadā : tayo 'me āvuso bhavā : kāma-bhavo rūpa-bhavo arūpa-bhavo. upādāna-samudayā bhava-samudayo, upādāna-nirodhā bhava-nirodho, ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo bhava-nirodha-gāminī-paṭipadā, seyyathidaṃ sammā-diṭṭhi, pe, sammā-samādhī.*

d'expérience particulier auquel est associé une des sphères ou plans d'existences. L'Abhidhamma établit ainsi un parallèle entre les états psychologiques et l'ordre cosmologique (Gethin, 1997 : 193), ce dernier étant le reflet externe de l'esprit et de son organisation psychique, manifestation concrète et subtile des états de consciences.

6. 2. 1. 2. *La Tibhummakathā*

L'intérêt pour la mise en forme de traités de cosmologie est décelable dès les XI^e-XII^e siècles dans la région : la tradition birmane produit la plus ancienne de ces œuvres, la *Lokapaññatti*, suivie de près par la *Chagati-dīpanī*, la *Pañcagati-dīpanī*, et le *Lokadīppakasāra*. Cette dernière aura d'ailleurs une influence prépondérante sur les contenus de la *Cakkavāladīpanī* composée ultérieurement dans le Lanna, comme nous l'avons déjà souligné par ailleurs. La VSS-ṭ réfère toutefois certains contenus du VSS à une autre œuvre d'importance en provenance de Sukhothai, la *Traibhumikathā* (pāli *Tibhummakathā*). Ce texte qui a gagné à travers les siècles une place essentielle dans la culture thaïe, *locus classicus* sur le sujet, est selon Cœdès « *the first systematic treatise on Buddhist cosmology, for if there exist in other works information on the way in which the Buddhists conceived the cosmos, there is none which gives so complete and so logically composed an account* » (Cœdès, 1957 : 351). Attribué communément au roi Liddeyya de Sukhothai en 1345³²⁴, sa composition est comme le rappelle Cœdès à replacer dans la perspective de la fin prochaine du Sāsana, et la nécessité d'en retarder l'échéance par cette contribution littéraire. Cet ouvrage est composée en thaï. Nul ne peut dire si Ratanapañña a fondé sa compréhension sur la base de cette version ou si une adaptation en pāli existait également. Cette dernière n'est ni répertoriée ni identifiée. Ce texte qui a migré vers le nord semble s'être imposé aux yeux de Ratanapañña comme l'œuvre de référence en matière de cosmologie, auquel cas on ne voit pas bien la raison de sa mention alors que cette liste de trente-et-un lieux d'existences est disponible en bien d'autres endroits auxquels il a sans doute eu accès (*Abhidhammatthasaṅgaha*, *Dhammasaṅgaṇī* par exemple). Une explication est plausible, la *Traibhumikathā* est forgée sur la base d'une trentaine d'œuvres en pāli, dont la *Lokapaññatti* et le *Lokadīppakasāra* cités précédemment, ou encore l'*Abhidhammatthasaṅgaha* qui expose de manière didactique ces éléments de cosmologie. L'intérêt de Ratanapañña se limite cependant à la description succincte des divers lieux

³²⁴ Son histoire est sujette à diverses controverses quant à sa datation (Vickery 1974, 1991). Toutefois ce texte a été l'objet de remaniements postérieurs, le manuscrit le plus ancien qui nous est parvenu datant de 1689 A. D. (Vickery 1976 : 284). Le texte fut à nouveau recomposé au lendemain du sac d'Ayuthaya par les Birmans en 1767 (Winichakul, 1994 : 20). Il est possible que diverses sections aient été composées avant le 15^e siècle, divers remaniements du texte intervenant postérieurement.

d'existences possibles, et il est vrai que, de toutes les œuvres évoquées, la *Traibhumikathā* est la seule à synthétiser dès ses premières pages l'organisation interne des trois mondes.

6. 2. 1. 3. Les trois mondes

Voyons à présent sommairement le détail de ces trois mondes que Ratanapañña présente sous une forme abrégé (VSS 287). Trente-et-un plans d'existence se répartissent en trois ensembles distincts : 1. le monde sensoriel (*kāma-bhūmi*), *ni ti pe a ma cā tā yā tu ni pa* ; 2. le monde matériel (*rūpa-bhūmi*), *pā pu ma pa a ā pa a su ve a a a su su a* ; 3. et le monde immatériel (*arūpa-bhūmi*), *ā vi ā ne*. Le commentaire énonce succinctement l'association entre ces abréviations et le nom qui lui correspond, sans prendre la peine de s'épancher sur le détail. Sans doute considérerait-il cette connaissance déjà acquise par le lecteur.

La sphère sensorielle (*kāma-bhūmi*)

La VSS-ṭ suit parfaitement la division de ce monde donnée par la *Traibhūmikathā*. Il est constitué de deux sous-ensembles selon qu'ils recouvrent des destinées favorables ou malheureuses (*kāma-sugati-bhūmi* et *apāya-bhūmi*).

1. les enfers (<i>niraya</i>)	}	Plans des malheurs (<i>apāya-bhūmi</i>)
2. le domaine animal (<i>tiracchāna-yoni</i>)		
3. le domaine des fantômes (<i>petti-visaya</i>)		
4. les Asura (<i>asura-kāya</i>)		
5. les hommes (<i>manussā</i>)	}	Plan des destinées favorables (<i>sugati-bhūmi</i>)
6. les Quatre Grands Rois (<i>Cātu-mahārājikā</i>)		
7. les Trente-trois (<i>Tavatīmsa</i>)		
8. les Dieux Yāma (<i>Yāmā</i>)		
9. les Dieux qui sont Satisfaits (<i>Tusitā</i>)		
10. les Dieux qui Se réjouissent de leurs Créations (<i>Nimmānarati</i>)		
11. les Dieux qui Dirigent la Création des Autres (<i>Paranimmitavassāvatti</i>)		

Les quatre destinées malheureuses (*apāya-bhūmi*) sont tenues pour des états d'existences misérables, conséquences des actes mauvais et lamentables passés. Les sept plans suivants, ou destinées favorables (*sugati-bhūmi*), impliquent que la vie de chacun est gouvernée par l'influence des divers désirs mondains. Les plaisirs sensuels qui naissent du contact des six

objets des sens avec le monde phénoménal constituent le bonheur pour chacun des êtres de ces plans. A noter qu'excepté le domaine humain, tous les plans supérieurs (y compris les mondes matériels et immatériels) sont des royaumes célestes habités par des déités.



Illustration d'un des enfers (FAD, 1999 : 44)

Le monde matériel (rūpa-bhūmi)

Le monde ou sphère matérielle (*rūpa-bhūmi*) est habité par les dieux appelés Brahma, pourvus de conscience mais ayant uniquement deux sens (la vue et l'ouïe). Ces êtres sont nés du résultat d'états spécifiques de méditation, les *jhāna* qui sont tout à la fois les principes organisateurs de ces différents plans d'existences et les facteurs qui déterminent l'accession à ces plans. Il convient de décrire brièvement ces états spécifiques d'absorption sans lesquels on ne peut saisir la logique discriminatoire entre ces plans.

Les jhāna

Nous livrons ici les informations de base relatives à ces *jhāna*, le détail étant parfaitement traité par Henepola Gunaratana dans ses travaux sur le sujet (Henepola Gunaratana, 1980, 1985, 1988). Les *jhāna* sont des états d'unification mentale qui se

caractérisent par une immersion totale de l'esprit dans son objet. Ils résultent d'un travail effectué par l'attention porté à un haut degré de capacité centré sur un objet unique. La verbalisation intérieure, la fonction discursive de la pensée, est arrêtée et éventuellement mise au silence. Ainsi, l'obtention des *jhāna* s'effectue selon une optique simple : l'abandon (*pahānaṅga*), l'éradication des états opposés à la concentration (déjà évoqués dans notre première section), c'est-à-dire les cinq empêchements (*pañca-nivāraṇa*)³²⁵. La qualité du processus d'absorption est définie selon la finesse et la présence des éléments habiles à contrebalancer ces empêchements, appelés facteurs de *jhāna* (*jhānaṅga*), qui distinguent donc les *jhāna* entre eux. Chaque *jhāna* est atteint successivement et progressivement grâce à une concentration plus soutenue qui raffine et ôte progressivement ces facteurs. Ils sont :

1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>)	}	1 ^{er} <i>jhāna</i>
2. la joie (<i>pīti</i>)		
3. L'attention appliquée (<i>vitakka</i>)		
4. Le bonheur (<i>sukha</i>)		
5. La pensée examinatrice (<i>vicāra</i>)		
1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>)	}	2 ^e <i>jhāna</i>
2. la joie (<i>pīti</i>),		
4. Le bonheur (<i>sukha</i>),	}	3 ^e <i>jhāna</i>
1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>)		
4. Le bonheur (<i>sukha</i>)	}	4 ^e <i>jhāna</i>
4. Le bonheur (<i>sukha</i>)		

Si la méthode propre au *Suttanta* prône une quadruple partition de ces *jhāna*, les *abhidhammika* ont eux opté pour une scission selon cinq ensembles catégoriels. Les éléments ou facteurs de *jhāna* restent les mêmes, seuls le traitement de l'attention appliquée (*vitakka*) et la pensée examinatrice (*vicāra*) diffèrent. Dans la première méthode ils sont supprimés ensemble lors de l'accès au deuxième *jhāna*, tandis que l'Abhidhamma les écarte successivement. La suite des éléments à préserver et à supprimer reste la même. On obtient ainsi le schéma suivant :

³²⁵ Pour rappel ces cinq empêchements (*pañca-nīvaraṇa*) sont : 1. les désirs sensuels (*kāmacchanda*), 2. la malveillance (*vyāpāda*), 3. la torpeur et la langueur (*thīna-middha*), 4. les remords (*uddhacca-kukucca*), et 5. les doutes sceptiques (*vicikicchā*).

1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>)	}	1 ^{er} <i>jhāna</i>
2. la joie (<i>pīti</i>)		
3. L'attention appliquée (<i>vitakka</i>)		
4. Le bonheur (<i>sukha</i>)		
5. La pensée examinatrice (<i>vicāra</i>)		
1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>)	}	2 ^e <i>jhāna</i>
2. la joie (<i>pīti</i>)		
4. Le bonheur (<i>sukha</i>)		
5. La pensée examinatrice (<i>vicāra</i>)		
1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>)	}	3 ^e <i>jhāna</i>
2. la joie (<i>pīti</i>),		
4. Le bonheur (<i>sukha</i>),		
1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>)	}	4 ^e <i>jhāna</i>
4. Le bonheur (<i>sukha</i>)		
4. Le bonheur (<i>sukha</i>)	}	5 ^e <i>jhāna</i>

6. 2. 1. 4. Les seize plans d'existences

Ces lieux de renaissances sont accessibles aux individus ayant atteint un des quatre *jhāna* dans leur vie précédente. Nous ajoutons aux données exposées par la VSS-ṭ la quadripartition selon les plans de *jhāna* (*jhāna-bhūmi*) dont ces seize plans font l'objet. Détail important puisqu'il en est fait largement état dans les enchaînements du commentaire :

1. La Suite (de Brahma) (<i>Pārisajjā</i>)	}	1 ^{er} plan de <i>jhāna</i> (<i>paṭhama-jhāna-bhūmi</i>)
2. les Ministres (de Brahma) (<i>Purohitā</i>)		
3. les Grands Brahmas (<i>Mahābrahmā</i>)		
4. le Rayonnement Mineur (<i>Parittābhā</i>)	}	2 ^e plan de <i>jhāna</i> (<i>dutiya-jhāna-bhūmi</i>)
5. le Rayonnement Infini (<i>Appamāṇābhā</i>)		
6. le Rayonnement Diffus (<i>Ābhāssarā</i>)		
7. la Splendeur Mineure (<i>Parittasubhā</i>)	}	3 ^e plan de <i>jhāna</i> (<i>tatiya-jhāna-bhūmi</i>)
8. la Splendeur Infinie (<i>Appamāṇasubhā</i>)		
9. la Splendeur Diffuse (<i>Subhakiṇhā</i>)		

10. des Grands Résultats (<i>Vehapphalā</i>)	}	4 ^e plan de <i>jhāna</i> (<i>catuttha-jhāna-bhūmi</i>)
11. des Êtres Inconscients (<i>Asaññasattā</i>)		
12. le Durable (<i>Avihā</i>)		
13. le Serein (<i>Atappā</i>)		
14. le Beau (<i>Sudassā</i>)		
15. le Lucide (<i>Sudassī</i>)		
16. le Suprême (<i>Akaniṭṭhā</i>)	} Séjours Purs (<i>Sudhāvāsa</i>)	

Les cinq derniers plans (12–16) sont connus comme étant les Séjours Purs (*Suddhāvāsa*). Ils sont occupés par Ceux qui ne reviennent jamais (*anāgāmi*) ou bien ceux ayant déjà atteint l'Éveil, tous deux dans leur dernière vie avant la libération finale.

Le monde immatériel (arūpa-bhūmi)

Enfin, le dernier et le plus subtil des domaines d'existences est le monde ou sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*). Les êtres s'y caractérisent par l'absence de corps et de toute sensorialité, uniquement habités par des subtiles et rares formes de consciences. Ces états découlent à nouveau d'états aigus de concentration nommés *jhāna* immatériels (*arūpa-jjhāna*), qui dépassent en raffinement les quatre premiers *jhāna* (ou *jhāna* matériels, *rūpa-jjhāna*). Ils sont dits immatériels car ils sont atteints en surmontant toute forme de perception formelle. Ces modes d'absorption se distinguent du quatrième *jhāna* qui précède, non pas par le nombre de facteurs à épurer ou remplacer, mais par l'objet sur lequel se porte la concentration. Par palier, le méditant atteint les quatre *arūpa-jjhāna* suivants, désignés non selon un ordre numérique d'apparition mais du nom de la sphère d'existence où est vécu ce type d'expérience subjective, c'est-à-dire :

1. La base de l'Espace Infini (*Ākāśānañcāyatana*) : le méditant ayant obtenu et abandonné le quatrième *jhāna* dirige son esprit vers l'espace infini (*ananta-ākasa*) ;
2. La base de la Conscience Infinie (*Viññāṇañcāyatana*) : le méditant se tourne lors de ce deuxième processus vers la conscience infinie (*ananta-viññāṇa*) ;
3. La Base du Rien (*Ākiñcaññāyatana*) : le méditant fait du néant de la conscience (*ākiñcañña*) l'objet de sa concentration ;
4. La Base Ni de la Perception Ni de la Non-perception (*Nevasaññānāsaññāyatana*) : ayant atteint chacune des trois premières étapes, l'esprit du méditant rentre dans un état d'extrême subtilité dont il ne peut être dit s'il existe ou non.

L'individu ayant développé un de ces quatre *jhāna* au moment de sa mort, renaît dans le monde immatériel (*arūpa-bhūmi*) dans un des quatre plans qui lui correspond :

1. La sphère de l'Espace Infini (*Ākāsānañcāyatana-bhūmi*),
2. la sphère de la Conscience Infinie (*Viññāṇañcāyatana-bhūmi*),
3. la sphère du Vide (*Ākiñcaññāyatana-bhūmi*),
4. la sphère Ni de la perception ni de la non-perception (*Nevasaññānāsaññāyatana-bhūmi*).

6. 2. 2. Les individualités (*puggala*)

La tradition pāli a développée un complexe de personnalités types, individualités (*puggala*) ayant différents profils psychologiques, arrangement conceptuel qui allie des considérations pédagogique et sotériologique : les enseignements du Buddha sont adaptés à la capacité d'entendement et d'assimilation de chacune de ces individualités ; chacune d'entre elles correspond à un niveau ou état de développement mental qui le rapproche progressivement de l'Éveil. Plusieurs aspects sont ici examinés et abordés successivement : 1. les définitions et classifications de ces individualités (v. 323, 324, 325) ; 2. leurs répartitions selon les plans d'existences (v. 289 et 290). Le panorama des consciences qui opèrent chez chacune de ces individualités (v. 291 à 295) est traité à la section suivante.

Classiquement ces individualités recouvrent deux ensembles différents : les individualités ordinaires (*puthujjana*), et les nobles individualités (*ariya-puggala*). Les premiers qualifient les moines ou laïcs qui n'ont pas atteint une des étapes vers l'Eveil car ils sont toujours liés par les dix attachements (*saṃyojana*) au cycle infini des renaissances, par opposition aux autres qui ont déjà engagé l'éradication de ces attachements en vue de la libération ultime. Ces *saṃyojana* définis en de multiples endroits du canon sont (Nyanatiloka, 1952 : 300) : 1. la croyance en la personnalité (*sakkāya-diṭṭhi*), 2. le doute sceptique (*vicikicchā*), 3. l'attachement aux règles et rituels (*sīlabbata-parāmāsa*), 4. l'attachement sensuel (*kāma-rāga*), 5. la malveillance (*vyāpāda*), 6. l'attachement pour l'existence matérielle (*rūpa-rāga*), 7. l'attachement pour l'existence immatérielle (*arūpa-rāga*), 8. la vanité (*māna*), 9. l'agitation (*uddhacca*), 10. l'ignorance (*avijjā*).



Illustration des huit *puggala* (FAD, 1999 : 112)

6. 2. 2. 1. *Les individualités ordinaires (puthujjana)*

Pour bien saisir la nature de ces *puthujjana* selon la perspective de l'Abhidhamma, il est utile de rappeler le sens spécifique et restreint du terme *hetu* « motivation » qui entre en ligne de compte pour les définir. Ces motivations déterminent selon un point de vue éthique la qualité bénéfique ou néfaste des consciences (*citta*) et facteurs mentaux (*cetasika*) auxquels ils sont associés. Etablissant la fermeté et la stabilité dans ceux-ci, leurs combinaisons permettent ainsi de profiler certains types psychologiques. Ces *hetu* sont au nombre de six : trois sont karmiquement néfastes : 1. la convoitise (*lobha*), 2. l'aversion (*dosa*), 3. la confusion (*moha*) ; et trois sont leurs contreparties favorables : 4. l'absence de convoitise (*alobha*), 5. l'absence d'aversion (*adosa*), et 6. l'absence de confusion (*amoha*). On distingue ainsi quatre types d'individualités ordinaires (*puthujjana*) déterminés selon les agencements de *hetu* dans leurs psychés :

1. L'individualité sans motivation ayant une destinée malheureuse (*duggati-ahetuka-puggala*), qui est un être dont la conscience est dépourvue de motivations favorables au moment de sa renaissance. Ce type d'individu séjourne dans les destinées malheureuses (*apāya*), c'est à dire le monde animal, celui des *Peta*, ou bien les enfers ;

2. De même, l'individualité sans motivation ayant une destinée favorable (*sugati-ahetuka-puggala*) n'a aucune des trois motivations favorables. Son *kamma* positif est très ténu, raison pour laquelle il renaît sous la condition de personnes attardées, aveugles ou sourdes de naissances, dans le monde humain (*manussā*) et dans le monde des Quatre Grands Rois (*Catumahārājika*) ;

3. L'individualité avec deux motivations (*dvihetuka-puggala*) renaît avec uniquement deux motivations favorables. Ce sont les hommes et les dieux ayant accompli des actions positives, mais sans aucun savoir du *kamma* généré et de ses effets. Ils n'ont de fait aucune opportunité de se développer spirituellement dans la vie présente, c'est-à-dire d'atteindre les *jhāna* et les diverses étapes vers l'Éveil ou *magga* (« Chemin »). Toutefois, ils peuvent prétendre à une vie ultérieure avec trois motivations (*tihetuka*), comme résultat de leurs disciplines et efforts méditatifs ;

4. L'individualité avec trois motivations (*tihetuka-puggala*) se réfère aux hommes et aux dieux qui renaissent avec les trois motivations favorables, ayant accompli des actions favorables en ayant connaissance de leurs effets. Ces personnes peuvent développer les *jhāna* et atteindre les différentes étapes vers l'Éveil, capables de s'élever spirituellement par l'exercice méditatif. Chacune de ces étapes est traversée par la purification de l'esprit d'un certain nombre d'éléments perturbateurs.

6. 2. 2. 2. *Les nobles individualités* (*ariya-puggala*)

Les strophes 323 à 325 sont dédiées à l'exposition par catégorie des quatre nobles individualités (*ariya-puggala*), c'est-à-dire les personnes ayant atteint une des quatre étapes vers la libération finale.

Les écrits canoniques ont tôt distingué ces divers types d'individus selon leur niveau de réalisation mentale. Une liste de huit individualités et sa forme résumée à quatre ont été standardisées à cet effet. La liste abrégée sur laquelle nous reviendrons plus en détail par la suite comprend : 1. Celui qui entre dans le courant (*sotapanna*), 2. Celui qui ne revient qu'une fois (*sakadāgamī*), 3. Celui qui ne revient pas (*anāgamī*), 4. l'Arahant. Dans l'optique de

l'Abhidhamma ces quatre individualités sont considérées comme étant chacune à une étape spécifique vers l'Eveil. Ces étapes se succèdent temporellement et comprennent chacune deux phases distinctes (Bhikkhu Bodhi, 2012 : 68), soit huit personnalités selon qu'elles ont atteint le Chemin (*magga*) ou obtenu le Fruit (*phala*). Atteindre le Chemin (*magga*) traduit la fulgurance d'un instant de conscience produit par l'intuition intime de l'impermanence des choses, de leur absence d'identité intrinsèque. A la dissolution de cette conscience et à partir de ce moment-là, résulte cet acquis ou Fruit (*phala*) qui peut se renouveler au cours de l'existence. Ainsi, ces huit *ariya-puggala* qui ont chacun les trois motivations favorables (*tihetu-kusala*) sont:

1. Celui réalisant le Chemin vers l'entrée dans le courant (*sotāpatti-magga*),
2. Celui réalisant le Fruit de l'entrée dans le courant (*sotāpatti-phala*),
3. Celui réalisant le Chemin vers l'unique retour (*sakadāgamī-magga*),
4. Celui réalisant le Fruit de l'unique retour (*sakadāgamī-phala*),
5. Celui réalisant le Chemin vers le non-retour (*anāgāmi-magga*),
6. Celui réalisant le Fruit du non-retour (*anāgāmi-phala*),
7. Celui réalisant le Chemin vers l'état d'Arahant (*arahatta-magga*),
8. Celui réalisant le Fruit de l'état d'Arahant (*arahatta-phala*).

Une autre distinction est utile pour saisir certains énoncés dans la VSS-ṭ : Ceux qui entrent dans le courant (*sotāpanna*), Ceux qui ne reviennent qu'une fois (*sakadāgāmi*), et Ceux qui ne reviennent pas (*anāgāmi*) sont appelés également *sekha* (littéralement « Ceux qui s'entraînent »), car leur pratique est incomplète et à renouveler avant de prétendre à la libération ultime ; par opposition l'Arahant, qui est *asekha*, n'est plus dans cette quête.

Voyons à présent synthétiquement chacune de ces quatre individualités :

Celui qui entre dans le courant (sotāpanna)

Le *sotāpanna* est évoqué dans de nombreux *sutta* canoniques qui donnent des informations sur sa définition, ses avantages, ses classifications, et les critères pour le déterminer. Cette individualité entame la première marche qui le mènera irrémédiablement au Nibbāna, il entre dans le courant ayant tranché les trois premiers attachements qui le lient à l'existence dans le monde des sens (1. la croyance en la personnalité (*sakkāya-diṭṭhi*), 2. le doute sceptique (*vicikicchā*), 3. l'attachement aux règles et rituels (*sīlabbata-parāmāsa*)).

Les sermons distinguent trois types d'Entrés dans le courant, se basant essentiellement sur le nombre d'existences qu'un tel individu doit endurer avant d'atteindre l'extinction finale. Voici leurs caractéristiques, en référence à la *Puggalapaññati* :

– Celui qui a sept vies au plus (*sattakkhattuṃ parama*),

³²⁶Ici, un individu qui a détruit les trois attachements, il devient Celui qui entre dans le courant ; il n'est plus susceptible de tomber dans un état défavorable, il atteindra le parfait Éveil : après avoir parcouru et transmigré sept fois parmi les hommes et les dieux, il met un terme à la souffrance. On dit que cet individu a sept vies au plus.

– Celui qui va de clan en clan (*kolaṃkola*).

³²⁷Ici, un individu qui a détruit les trois attachements, il devient Celui qui entre dans le courant ; il n'est plus susceptible de tomber dans un état défavorable, il atteindra le parfait Éveil : après avoir parcouru et transmigré dans deux ou trois clans/familles, il met un terme à la souffrance. On dit que cet individu est Celui qui va de clan en clan.

– Celui qui a semé une graine (*eka-bījin*),

³²⁸Ici, un individu qui a détruit les trois attachements, il devient Celui qui a semé une graine (*eka-bījin*) ; il n'est plus susceptible de tomber dans un état défavorable, il atteindra le parfait Éveil : après avoir obtenu l'état humain il met un terme à la souffrance. On dit que cet individu est Celui qui a semé une graine.

Nombre d'Entrés dans le courant

Les strophes 323 et 324 évoquent un total respectif de vingt-quatre et douze de ces personnalités. En effet, la VSS-ṭ croise la tripartition mentionnée ci-dessus avec d'autres ensembles de données :

– les différents types de concentration exposés dans le *Visuddhimagga*³²⁹ et exprimés techniquement en termes de progression ou pratique (*paṭipadā*), et intuition ou connaissance directe (*abhiññā*). La pratique recouvre l'effort méditatif depuis ses débuts jusqu'à l'obtention d'un état soutenu de concentration ; de même, l'intuition s'étend depuis cet état de

³²⁶ Pp 15, 33–16, 4. *idh' ekacco puggalo tiṇṇaṃ saññojanānaṃ parikkhayaṃ paṭipanno hoti avinipāta-dhammo niyato sambodhi-parāyano : so sattakkhattuṃ deve ca mānusse ca sandhāvitvā saṃsaritvā dukkhass' antaṃ karoti : ayaṃ vuccati puggalo sattakkhattuṃ paramo.*

³²⁷ Pp 16, 6–9. *idh' ekacco puggalo tiṇṇaṃ saññojanānaṃ parikkhāya sotāpanno hoti avinipātadhammo niyato sambodhi-parāyano : so dve vā tīṇi vā kulāni sanhāvitvā saṃsaritvā dukkhass' antaṃ karoti. ayaṃ vuccati puggalo kolaṅkolo.*

³²⁸ Pp 16, 11–14. *idh' ekacco puggalo tiṇṇaṃ saññojanānaṃ parikkhayaṃ sotāpanno hoti avinipāta-dhammo niyato sambodhi-parāyano : so etaṃ yeva mānussakaṃ bhavaṃ nibbattetvā dukkhass' antaṃ hoti. ayaṃ vuccati puggalo ekabījī.*

³²⁹ Vism 86, 28–31. *paṭhama-cattuke atthi samādhi dukkhāpaṭipado dandhābhiñño, atthi dukkhāpaṭipado khippābhiñño, atthi sukhāpaṭipado dandhābhiñño, atthi sukhāpaṭipado khippābhiñño ti.*

concentration jusqu'à la concentration fixe. Ainsi, la progression est-elle 1. difficile ou 2. facile (*dukkhā-paṭipado/sukha-paṭipado*), et l'intuition 3. lente ou 4. rapide (*dandhābhiñño/khippābhiñño*). Soit quatre possibilités parfaitement exprimées dans la VSS-ṭ, et un total de douze Entrés dans le courant à ce stade du développement. La strophe 324 s'arrête à ce point du calcul.

– d'autre part, selon le type de pratiquant le chemin vers la libération s'exerce de deux manières différentes : par la sagesse (*paññādhurena*) ou par la confiance (*saddhādhurena*). La première de ces voies s'effectue par l'obtention des huit états d'absorption ou *jhāna*, contrairement à la seconde qui vaut au pratiquant l'appellation de *sukka-vipassaka* (littéralement « pratiquant sec de *vipassana* »). De fait, les douze Entrés dans le courant obtenus précédemment peuvent emprunter l'une ou l'autre de ces méthodes, soit vingt-quatre possibilités selon la strophe 323.

Celui qui ne revient qu'une fois (sakadāgāmī)

En termes d'éléments éradiqués Celui qui ne revient qu'une fois (*sakadāgāmī*) s'est libéré de deux éléments (4. l'attachement sensuel *kāma-rāga*, 5. la malveillance *vyāpāda*) explicités par une formule classique présente en de nombreux endroits du canon. La *Puggalapaññatti* propose une autre description :

³³⁰Ici, une individualité qui a détruit partiellement les trois attachements – la passion, l'aversion, l'illusion – devient Celui qui ne revient qu'une fois. Après être revenu seulement une fois dans ce monde il met un terme à la souffrance. On dit que cette personne est Celui qui ne revient qu'une fois.

Nombre de Ceux qui ne reviennent qu'une fois (sakadāgāmī)

L'auteur les dénombre à deux reprises, douze dans les deux cas, mais ces données recouvrent des champs conceptuels différents. D'une part, le *Paṭisambhidāmagga* et le *Visuddhimagga* (Vsm 657, 13–659, 11) définissent trois types de libérations (*vimokkha*), ou portes vers la libération (*vimokkha-mukha*), comme moyen pour les *ariya-puggala* d'atteindre leur but ultime. Elles sont également décrites dans la *Paramatthamañjūsā* à laquelle la VSS-ṭ se réfère (v. 323). Cette notion de *vimokkha* présente en de nombreux endroits du canon (par exemple le *Vimokkha-sutta*) s'étend également à un nombre de huit, et est systématisée de manière plus complexe dans le *Paṭisambhidāmagga* qui couvre une liste de soixante-huit de

³³⁰ Pp 16, 15–19. *idh' ekacco puggalo tiṇṇaṃ saññojanānaṃ parikkhayā rāga-dosa-mohānaṃ tanuttā sakadāgāmī hoti, sakid eva imaṃ lokaṃ āgantvā dukkhass' antaṃ karoti : ayaṃ vuccati puggalo sakadāgāmī.*

ceux-ci (cf. Giustarini, 2016). Ce texte définit les trois libérations mentionnées dans la VSS-ṭ (*suññata-vimokkha*, *animitta-*^o, *appañihita-*^o) comme suit :

1. ³³¹Qu'est donc la libération par la vacuité (*suññato vimokkho*) ? Ici, le moine qui a été dans la forêt, ou qui a été au pied d'un arbre, ou qui a été dans un endroit désert, réfléchit ainsi : « ceci est vide d'un 'moi', ou ce qui appartient à un 'moi' ». Ainsi, il est libéré par la vacuité car « il ne produit pas d'attachement ». Telle est la libération par la vacuité.
2. ³³²Qu'est donc la libération par l'absence d'impression (*animitto vimokkho*) ? Ici, le moine qui a été dans la forêt, ou qui a été au pied d'un arbre, ou qui a été dans un endroit désert, réfléchit ainsi : « ceci est vide d'un 'moi', ou ce qui appartient à un 'moi' ». Ainsi, il est libéré par la vacuité car « il ne génère pas d'impression ». Telle est la libération par l'absence d'impression.
3. ³³³Qu'est donc la libération par l'absence de désir (*appañihito vimokkho*) ? Ici, le moine qui a été dans la forêt, ou qui a été au pied d'un arbre, ou qui a été dans un endroit désert, réfléchit ainsi : « ceci est vide d'un 'moi', ou ce qui appartient à un 'moi' ». Ainsi, il est libéré par l'absence de désir car « il ne génère pas d'aspiration ». Telle est la libération par l'absence de désir.

Comme l'analyse Giuliano Giustarini la formulation de l'ensemble suggère une référence à des pratiques méditatives spécifiques, qui spécifient à la fois les processus à l'œuvre et l'objet à atteindre (Giustarini, 2016 : 248). C'est à dire l'assimilation par l'expérience directe de l'absence de toute entité qui existerait par elle-même (*anattā*).

Cette tripartition est combinée aux quatre possibilités de progression ou pratique (*paṭipadā*), et d'intuition ou connaissance directe (*abhiññā*) exposées auparavant, ce qui conduit au total de douze *sakadāgāmī*.

Le commentaire du *Ratana-sutta* (VSS-ṭ 324 et 325) répartit ces *sakadāgāmī* selon un autre critère, celui du lieu dans lequel le Fruit est obtenu. En d'autres termes le monde dans lequel l'individu parvient à cet état spirituel : les domaines sensoriel, matériel, ou immatériel. Cette glose n'en dit pas d'avantage sur les différents lieux envisageables pour l'ultime renaissance. Soulignons uniquement que les commentaires ne sont pas tous en harmonie sur ce sujet, au point que même la possibilité qu'il faille encore deux renaissances au lieu d'une seule existe

³³¹ Paṭis II 36, 3–7. *katamo suññato vimokkho ? idha bhikkhu arañña-gato vā rukkha-mūla-gato vā suññāgāra-gato vā iti paṭisañcikkhati ‘suññam idaṃ attena vā attaniyena vā’ ti. so tattha abhinivesaṃ na karotī ti suññato vimokkho. ayaṃ suññato vimokkho.*

³³² Paṭis II 36, 8–11. *katamo animitto vimokkho ? idha, bhikkhu arañña-gato vā rukkha-mūla-gato vā suññāgāra-gato vā iti paṭisañcikkhati, suññam idaṃ attena vā attaniyena vā ti. so tattha nimittaṃ na karotī ti animitto vimokkho. ayaṃ animitto vimokkho.*

³³³ Paṭis II 36, 12–14. *katamo appaṇihito vimokkho ? idha bhikkhu arañña-gato vā rukkha-mūla-gato vā suññāgāra-gato vā iti paṭisañcikkhati, ‘suññam idaṃ attena vā attaniyena vā’ ti. so tattha pañidhiṃ na karotī ti appaṇihito vimokkho. ayaṃ appaṇihito vimokkho.*

également³³⁴ (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 361 ; Tzungkuen, 2009 : 37–38). Ces trois possibilités sont combinées à nouveau avec les quatre voies de progressions, soit douze possibilités.

Celui qui ne revient pas (anāgāmī)

Classiquement celui qui a atteint la troisième marche vers la libération est appelé Celui qui ne revient pas (*anāgāmī*),

³³⁵Ici, une individualité qui a détruit les cinq attachements mineurs, il renaît spontanément. Alors, il atteint le Nibbāna sans retourner au même état que dans ce monde [précédent]. On dit que cette personne est Celui qui ne revient pas.

L'éradication de ces cinq entraves mineures (*orambhāgiya*) est la marque de cet individu qui n'est de fait plus attaché au monde sensoriel. Il renaîtra spontanément dans un plan de la sphère immatérielle. Les commentaires divergent sur le lieu de mort de ces individus ainsi que sur celui à partir duquel ils ne reviennent pas (Tzungkuen, 2009 : 38). Toutefois, à l'instar du commentaire de la *Puggalapaññatti*, la *Manorathapūraṇī* (commentaire de l'*Aṅguttara-nikāya*) sur laquelle est étayée l'argumentation de la VSS-ṭ précise que la libération finale prendra place dans un des Séjours Purs (*Suddhāvāsa*).

Les *sutta* canoniques subdivisent cette étape dans le parcours spirituel de l'individu en cinq types (par exemple A III 237), qui fait l'objet d'un remaniement conceptuel dès la mise en forme des textes de l'Abhidhamma puis de la littérature commentariale. Ratanapañña fait appel à ces deux ensembles conceptuels dont il est utile de prendre connaissance pour bien saisir la nature de ces diverses individualités et la terminologie qui leur est appliquée. En effet, le *Purisagati-sutta* (A IV 70), parabole de l'insecte qui brûle en tombant dans la marmite, suggère cinq types³³⁶ d'*anāgāmī* mutuellement exclusif qu'il classe selon l'acuité de leurs facultés. Cette liste est la même adoptée par les *abhidhammika*. Toutefois la compréhension du premier item est la pierre d'achoppement pour ces derniers : en effet, l'*antarā-parinibbāyī* est défini dans les *sutta* comme étant « Celui qui atteint la libération dans l'intervalle », accreditant l'idée d'une phase intermédiaire entre la mort et la

³³⁴ Le commentaire de la *Puggalapaññatti* (Pp-a 197, 32–198, 1) liste cinq possibilités dont la dernière voit l'acquisition du Fruit par l'individu dans le monde humain, sa renaissance dans les mondes célestes où il réside toute sa vie, pour renaître à nouveau parmi les hommes et ici atteindre le Nibbāna.

³³⁵ Pp 16, 21-23. *idh' ekacco puggalo pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ saññojanānaṃ parikkhayāya opapātiko hoti, tattha parinibbāyī anāvatti-dhammo tasmā lokā : ayaṃ vuccati puggalo anāgāmī.*

³³⁶ En réalité sept si l'on compte les trois *antarā-parinibbāyī*, voir ci-après.

renaissance³³⁷. Bien qu’ayant peu d’importance pratique, ces vues sont proches de celles d’écoles rivales (notamment les Sarvāstivādin) et de fait balayées par le *Kathāvatthu* (Kv 366) qui ne reconnaît aucune possibilité qu’un intervalle de temps puisse exister (*antara-bhāva*) entre la mort et la renaissance, car cela suggérerait l’existence d’une forme de ‘soi’ contraire à la doctrine (Harvey, 1995 :100–102 ; Bhikkhu Bodhi, 2000 : 1902–1903, note 65 ; Bhikkhu Bodhi, 2012 : 70–71 et 1782, notes 1536–1538). Ainsi, la *Puggalapaññati* et la littérature commentariale redéfinissent ces cinq types en tenant compte de ce paramètre essentiel, et en déterminant autrement la nature de leurs relations. Ils ne sont plus cinq entités bien distinctes, mais trois individus qualifiés selon le lieu où ils atteignent la libération (1., 2., et 3.), selon des moyens différents pour parvenir à la délivrance (4. et 5.) :

1. Celui qui atteint la libération en ayant repris vie dans un des Séjours Purs, il est Celui qui atteint le Nibbāna dans la première partie de sa vie (*antarā-parinibbāyī*) :

³³⁸Délaissant les attachements majeurs il produit le Noble Chemin juste après la renaissance ou bien au milieu de l’existence.

La glose de VSS 323 inclut dans son calcul trois types d’*antarā-parinibbāyī*. Il faut prendre connaissance de la littérature commentariale pour éclaircir cette distinction, et tout particulièrement d’un passage figurant à l’identique dans la *Sāratthappakāsinī* et dans la *Manorathapūraṇī* :

³³⁹« Celui qui atteint le Nibbāna dans la première partie de sa vie » signifie qu’il se libère sans avoir dépassé la moitié de sa vie. Il est de trois types : après avoir pris naissance dans l’Aviha après mille *kappa*, il atteint l’état d’Arahant le jour même de sa renaissance. S’il n’atteint pas l’état d’Arahant le jour même de sa renaissance, alors il atteint le sommet [après] cent *kappa*. Ceci est un [type] de Celui qui a atteint le Nibbāna dans la première partie de sa vie. Un autre n’en étant pas capable atteindra le sommet [après] deux-cent *kappa*. Ceci est le deuxième [type]. Un autre n’en n’étant pas capable atteindra le sommet [après] quatre cent *kappa*. Ceci est le troisième [type] de Celui qui a atteint le Nibbāna dans la première partie de sa vie.³⁴⁰

³³⁷ Certaines informations canoniques (A II 134, 25–29) valident cette interprétation en expliquant que l’*antarāparinibbāyī* est celui qui a abandonné les attachements qui le lient à la renaissance (*upapatti-saṃyojana*) sans s’être libéré de ceux qui le lient à l’existence (*bhava-saṃyojana*).

³³⁸ Pp 16, 27–30. *so upapannaṃ vā samanantarā apattaṃ vā vemajjhaṃ āyu-pamāṇaṃ ariya-maggaṃ sañjaneti upariṭṭhimānaṃ saññojanānaṃ pahānāya.*

³³⁹ Mp II 350, 20–25 ; Spk III 143, 22–27. *antarāparinibbāyī ti yo āyuvemajjhaṃ anatikkamitvā parinibbāyati, so tividho hoti. kappa-sahassāyukesu tāva Avihesu nibbattitvā eko nibbatta-dīvase yeva arahattaṃ pāpuṇāti. no ce nibbattadivase pāpuṇāti, paṭhamassa pana kappa-satassa matthake pāpuṇāti. ayam eko antarāparinibbāyī. aparo evaṃ asakkonto dvinnaṃ kappa-satānaṃ matthake pāpuṇāti, ayam dutiyo. aparo evaṃ pi asakkonto catunnaṃ kappa-satānaṃ matthake pāpuṇāti, ayam tatiyo antarāparinibbāyī.*

³⁴⁰ Bhikkhu Bodhi propose une autre compréhension basée sur les mêmes sources “(i) on the very day of rebirth; (ii) after one or two hundred aeons have elapsed; or (iii) after four hundred aeons have elapsed” (Bhikkhu Bodhi, 2000 : 1902, note 65)

Pour faire simple, la distinction entre ces trois *antarā-parinibbāyī* dépend du moment où cet individu atteindra l'état d'Arahant : 1. le jour même de sa renaissance ou dans un délai de cent *kappa*, 2. dans un délai de deux-cent *kappa*, ou 3. dans un délai de quatre-cent *kappa*.

2. Définit initialement comme Celui qui atteint le Nibbāna à l'atterrissage dans les *sutta*, suggérant l'idée qu'il s'éveillerait aussitôt après la renaissance, il est dans la *Puggalapaññatti* Celui qui atteint le Nibbāna après avoir dépassé la moitié de sa vie (*upahacca-parinibbāyī*) :

³⁴¹Délaissant les attachements majeurs il produit le Noble Chemin après avoir dépassé le milieu de l'existence ou [au moment] où il s'approche de la mort.

3. Celui qui atteint le Nibbāna sans effort (*asaṅkhāra-parinibbāyī*), après avoir effectué un nombre d'efforts limités pour éradiquer ses attachements ;

4. Et Celui qui atteint le Nibbāna avec effort (*sasaṅkhāra-parinibbāyī*), c'est-à-dire après avoir produit un grand nombre d'efforts pour éliminer les attachements. La *Puggalapaññatti* ne précise pas clairement la nature des efforts en question, toutefois les *sutta* canoniques distinguent le premier qui a atteint l'état d'Arahant grâce à la méditation portant sur des objets « austères » (répulsion du corps, attention à la mort, etc.) ; du second qui parvient à l'état suivant par sa capacité à atteindre les quatre *jhāna*. Si ces définitions qualifient des types d'*anāgāmi* dans les textes anciens, ceux qui sont plus tardifs les considèrent davantage comme des modes par lesquels les deux premiers *anāgāmi* atteignent leur but.

5. Celui qui gravit le courant jusqu'au Suprême (*uddham-soto akaniṭṭhagāmi*), individualité qui renaît successivement dans les divers plans qui composent les Séjours Purs et atteint le Nibbāna dans le plus haut de ceux-ci, le Suprême (*Akaniṭṭha*) :

³⁴²Mort dans le Durable il va vers le Serein, mort dans le Serein il va vers le Beau, mort dans le Beau il va vers le Lucide, mort dans le lucide il va vers le Suprême. Délaissant les attachements majeurs il produit le Noble Chemin dans le Suprême.

³⁴¹ Pp 17, 2–5. *so atikkamivā vemaṃjhaṃ āyu-pamāṇaṃ upahacca vā kāla-kiriyaṃ ariya-maggaṃ sañjaneti upariṭṭhimānaṃ saññojanānaṃ pahānāya.*

³⁴² Pp 17, 21–25. *so Avihā cuto Atappaṃ gacchati, atappā cuto, sudassaṃ gacchati, sudassā cuto sudassiṃ gacchati, sudassiyā cuto akaniṭṭhaṃ gacchati, akaniṭṭhe ariya-maggaṃ sañjaneti upariṭṭhimānaṃ saññojanānaṃ pahānāya.*

Nombres de Ceux qui ne reviennent pas

Le VSS fait état de deux dénombrements distincts, de deux logiques différentes. D'une part, la strophe 323 fait état d'un nombre de quarante-huit *anāgāmī* en tenant compte :

- de la partition exposée à l'instant, à savoir les trois premiers types d'*anāgāmī* dont le premier est lui-même subdivisé en trois composantes (soit cinq individualités), combinés aux deux modes de progression (avec ou sans effort). Soit dix sortes d'individualités.
- évoluant dans les Séjours Purs (*Suddhāvāsa*) ils se répartissent ainsi : ils sont les dix dans chacun des quatre premiers plans (le Durable, le Serein, le Beau, le Lucide), soit quarante (10 x 4) ; mais dans le dernier de ces séjours, le Suprême (*Akaniṭṭha*), l'*uddhaṃ-soto akaniṭṭhagāmī* n'est pas présent, soit uniquement quatre individualités combinés aux deux modes de progression, ils sont donc huit. Soit un total de quarante-huit (40 + 8) *anāgāmī* dans les Séjours Purs.

Les vers 324 s'appuient sur la classification de ces *anāgāmī* selon les *sutta* pour parvenir à un total de vingt-quatre, puis quarante-huit :

- les cinq individualités distinctes (1. *antarā-parinibbāyī*, 2. *upahacca-parinibbāyī*, 3. *asaṅkhāra-parinibbāyī*, 4. *sasaṅkhāra-parinibbāyī*, 5. *uddhaṃ-soto akaniṭṭhagāmī*) présentes dans chacun des cinq Séjours Purs (*Suddhāvāsa*), à l'exception du Suprême (*Akaniṭṭha*) qui ne voit pas la présence de la dernière de celles-ci. Soit $5 \times 4 + 4 = 24$ *anāgāmī*.
- le commentaire ajoute à cela la manière dont le chemin vers la libération s'exerce, par la sagesse (*paññādhurena*) ou par la confiance (*saddhādhurena*). Soit $24 \times 2 = 48$ *anāgāmī*.

L'Arahant

Enfin, l'Arahant est la dernière de ces huit individualités, ayant parfaitement intégré les enseignements du Maître et ainsi éradiqué les dix attachements (*saṃyojana*) et impuretés (*kilesa*) qui le reliaient au *saṃsāra*. Il est donc totalement libéré, chose que les *nikāya* relaient à de nombreuses reprises en soulignant ses qualités et caractéristiques, comme le repère parfaitement Wen Tzungkuen (Tzungkuen, 2009 : 41–46). Ces Arahants font l'objet de multiples sous-types dans le canon pāli, témoignant de leur disparité en termes de pouvoirs extraordinaires et de capacité de concentration. Ils ont toutefois une nature commune, ce que formule à nouveau la *Puggalapaññatti*, utile par sa concision :

³⁴³L'individu qui s'évertue à abandonner l'attachement matériel, l'attachement immatériel, l'arrogance, l'agitation, l'ignorance, il s'évertue à réaliser le Fruit de l'Arahant : l'individu qui a abandonner l'attachement matériel, l'attachement immatériel, l'arrogance, l'agitation, l'ignorance, on dit que cette individualité est l'Arahant.

L'extrait du commentaire du *Ratana-sutta* cité dans la VSS-ṭ mentionne deux types d'Arahant : Celui qui pratique l'observation sèche (*sukkha-vipassaka*) et Celui qui fait du calme son véhicule (*samathāyānika*). La différence entre ces deux qualificatifs est d'ordre technique et a fait l'objet de diverses définitions et commentaires. Dans le cadre de la méditation, elle porte sur la capacité d'un individu et le moyen qu'il emploie pour atteindre le but ultime qu'est la cessation totale de la souffrance (Tzungkuen, 2009 : 145–151). En somme, l'acquisition des quatre *jhāna* matériels, par lesquels l'esprit parvient à un haut degré de concentration et de tranquillité, est l'élément qui sépare nos deux Arahants : Celui qui pratique l'observation sèche (*sukkha-vipassaka*) parvient à se libérer des contraintes existentielles et à se développer spirituellement sans faire l'expérience de ces états d'absorption bien que grandement préconisés dans les écrits canoniques. La connaissance de cet Arahant prend ainsi pour base deux types de concentrations : l'accès à la concentration (*upacāra-samādhi*) et la concentration momentanée (*khaṇika-samādhi*)³⁴⁴. L'adjectif *sukkha* « sèche » qualifie la qualité du type de méditation appliquée qui est dépourvue de « l'humidité » de la méditation portant sur le calme (*samatha-bhāvana*), qui fait des *jhāna* matériels un prérequis à l'illumination.

Enfin, la VSS-ṭ opère une distinction selon cinq éléments qu'elle emprunte à la *Paramatthamañjūsā* :

1. Celui qui a les trois savoirs (*te-vijja*), définit par exemple dans le *Tevijja-sutta* (D 13), c'est-à-dire la connaissance du souvenir des vies passées (*pubbe-nivāsānussati-ñāṇa*), l'œil divin (*dibba-cakkhu*) et la connaissance de la destruction de toutes les impuretés (*āsava-kkhaya-ñāṇa*) ;
2. Celui qui a les six pouvoirs extraordinaires (*chaḷabhiñña*), qui consistent en l'obtention de cinq pouvoirs mondains par la concentration (*samādhi*) et un supramondain (*lokuttara*) grâce à la vision pénétrante (*vipassanā*). Ces six pouvoirs sont i. les pouvoirs magiques (*iddhi-*

³⁴³ Pp 18, 4–8. *rūpa-rāga-arūpa-rāga-māna-uddhacca-avijjāya anavasesa-ppahānāya paṭipanno puggalo arahatta-phala-sacchikiriyaṇa paṭipanno : yassa puggalassa rūpa-rāgo arūpa-rāgo māno uddhaccaṃ avijjā anavasesā pahinā ayaṃ vuccati puggalo arahā.*

³⁴⁴ L'accès à la concentration (*upacāra-samadhi*) est le degré de concentration juste avant l'entrée dans la concentration pleine ou *jhāna*. Elle est inévitablement la concentration dans la sphère sensorielle. La concentration momentanée (*khaṇika-samadhi*) est l'émergence de la concentration lors du processus de développement intérieur.

vidhā), ii. l'oreille divine (*sota-dibba*), iii. la pénétration dans l'esprit des autres (*ceto-pariya-ñāṇa*), iv. l'œil divin (*dibba-cakkhu*), v. le souvenir des vies passées (*pubbe-nivāsānussati*), et vi. la destruction de toutes les impuretés (*āsava-kkhaya-ñāṇa*) ;

3. Celui qui est libéré de deux manières (*ubhato-bhāga-vimutta*), c'est-à-dire au moyen des huit états d'absorptions ou *jhāna* (les quatre matériels puis les quatre immatériels), et sur le Chemin (*magga*) supramondain ;

4. Celui libéré par la sagesse (*pañña-vimutta*) se distingue du précédent car il n'a pas atteint les huit *jhāna* (il en a tout de même atteint un). Il a ainsi éradiqué les impuretés uniquement par le travail de sa sagesse (*pañña*) ;

5. Les savoirs analytiques (*paṭisambhidā*) déjà mentionnés (§ 1. 1. 3.) que sont i. le savoir analytique du sens (*attha-paṭisambhidā*), c'est-à-dire la connaissance fine des phénomènes ; ii. la connaissance analytique de cause (*dhamma-°*), c'est-à-dire la connaissance analytique des phénomènes causaux ; iii. la connaissance analytique de la langue (*nirutti-°*), qui a pour fonction de saisir grammaticalement et terminologiquement les réalités ultimes exposées dans les deux points précédents ; iv. la connaissance analytique de la connaissance (*paṭibhāna-°*), qui prend pour objet les trois précédentes connaissances (*attha, dhamma, nirutti*), c'est-à-dire « connaissance de la connaissance ».

Chacun de ces ingrédients est déjà présent dans le canon en divers endroits³⁴⁵, toutefois cet ensemble prend à notre connaissance une forme plus systématisée dans le *Visuddhimagga*³⁴⁶. La *Paramatthamañjūsā* y ajoute des considérations quantitatives, c'est-à-dire leurs nombres, sans prendre en compte la libération par la conviction (*saddhā-vimutta*).

Nombres d'Arahants

Le VSS dénombre divers types d'Arahants : selon qu'ils sont douze (v. 323), deux (v. 324), ou soixante (v. 325) :

– le premier nombre correspond au même système de catégorisation que Ceux qui ne reviennent qu'une fois (*sakadāgāmi*). A savoir : la combinaison entre les quatre types de progression ou pratique (*paṭipadā*) ; et les trois types de libération possibles (*suññata-vimokkha, animitta-°, appaṇihita-°*). Soit $4 \times 3 = 12$ Arahants.

³⁴⁵ Le *Samyutta-nikāya* assemble toutefois déjà les quatre premiers éléments dans un de ses *sutta* (S I 191, 21-24).

³⁴⁶ Vism 710, 15–19. *catuttha-magga-paññaṃ bhāvetvā koci saddhā-vimutto hoti, koci pañña-vimutto hoti, koci ubhato-bhāga-vimutto hoti, koci te-vijjo, koci chaḷabhiñño, koci paṭisambhida-ppabheda-ppatto mahā-kīṇāsavo.*

– les deux types d’Arahants ont été explicités ci-dessus, à savoir Celui qui pratique l’observation sèche (*sukkha-vipassaka*) et Celui qui fait du calme son véhicule (*samathāyānika*).

– enfin, les soixante Arahants sont : l’association entre les trois lieux où l’Arahant peut obtenir le Fruit (existence sensorielle, matérielle, immatérielle) et les quatre voies de progression (*paṭipadā*), soit douze possibilités ; ces douze possibilités sont corrélées aux cinq facteurs qui appartiennent à à chacun des Arahants (1. *te-vijja*, 2. *chaḷabhiñña*, 3. *ubhato-bhāga-vimutta*, 4. *pañña-vimutta*, et 5. *paṭisambhidhā*), soit soixante.

6. 2. 2. 3. Répartition selon les plans d’existences

L’objet des stances 289 et 290 est d’exposer ces douze individualités selon les sphères ou plans d’existences dans lesquelles elles peuvent renaître. En d’autres termes, l’appareil mental de chacune de ces individualités leur permet d’expérimenter un nombre restreint de lieux et de conditions d’existences, un nombre fini de consciences pouvant opérer dans chaque plan. La VSS-ṭ nous aide à formaliser cette répartition inspirée du *Paramatthabindu*, ici synthétisée :

– dans les quatre destinées malheureuses (*apāya*), on trouve uniquement des individus ayant une mauvaise destinée sans motivation (*duggati-ahetuka*). Soit, un total de quatre possibilités (4 x 1) ;

– dans le monde des hommes (*manussa-loka*), l’ensemble des individualités peut renaître à l’exception des précédents (les *duggati-ahetuka*), soit onze individualités au total ;

– dans les cinq Séjours Purs (*Suddhāvāsa*), sont présentes les trois individualités que sont les Ceux qui ne reviennent pas qui ont obtenu le Fruit (*anāgāmi-phalaṭṭhā*), Ceux qui sont sur le Chemin vers l’état d’Arahant (*arahatta-maggaṭṭhā*), et Ceux qui ont obtenu le Fruit de l’état d’Arahant (*arahatta-phalaṭṭhā*) ;

– dans les quatre plans de la sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*), il y a sept nobles individualités (*ariya-puggala*) à l’exception de Celui qui entre dans le courant qui a atteint le Chemin (*sotāpatti-maggaṭṭhā*) (le texte le mentionne comme *paṭhama-maggaṭṭha-vajjitā*) et une individualité avec trois motivations (*tihetuka-puthujana*). Soit un total de trente-deux naissances possibles (4 x 8).

Voici un tableau synoptique de ces données :

31 plans d'existences (<i>bhūmi</i>)	12 individualités (<i>puggala</i>)	
4 plans des malheurs (<i>apāya</i>)	1	Sans motivation ayant une mauvaise destinée (<i>ahetuka-duggati</i>)
Hommes (<i>manussa-loka</i>)	11	Tous, excepté ceux sans motivation ayant une mauvaise destinée (<i>ahetuka-duggati</i>)
6 plans divins	10	Tous, excepté ceux sans motivation (<i>ahetuka</i>)
5 Séjours Purs (<i>Suddhāvāsa</i>)	3	Celui qui ne revient jamais (<i>anāgāmī</i>), l'Arahant qui a atteint le Chemin (<i>arahatta-maggaṭṭhā</i>), et l'Arahant qui a obtenu le Fruit (<i>arahatta-phalaṭṭhā</i>)
Les mondes de Brahma (<i>rūpa-brahma</i>)	9	Ceux avec trois motivations (<i>tihetuka</i>)
4 plans de la sphère immatérielle (<i>arūpa-bhūmi</i>)	8	Ceux avec trois motivations (<i>tihetuka</i>) et les nobles individualités (<i>ariya-puggala</i>), sauf Celui qui est entré dans le courant qui a atteint le Chemin (<i>sotāpanna-maggaṭṭha</i>)

Le total de 212 individualités énoncé en fin de strophe s'appuie sur le développement du raisonnement précédent. Il correspond à la totalité des existences possibles dans les divers plans d'existences pour l'ensemble des individualités, soit :

- dans les quatre plans des malheurs, 1 individualité dans chacun des plans : $1 \times 4 = 4$;
- dans le monde humain : 11 individualités ;
- dans les plans divins, 10 individualités dans chacun des 6 différents plans : $10 \times 6 = 60$;
- dans les Séjours Purs, 3 individualités dans les 5 différents plans : $3 \times 5 = 15$;
- dans les autres plans de la sphère matérielle, 9 individualités pour 10 différents plans : $9 \times 10 = 90$;
- dans les plans de la sphère immatérielle, 8 individualités dans les 4 différents plans : $8 \times 4 = 32$

Par ailleurs, le commentaire apporte un autre système de classification de ces individualités. Il se rapporte à une autre lecture du texte apportée en 'seconde main' par la VSS-ṭ : *bhūmyā puggā' khilā dha-rā* (« il y a vingt-neuf individualités pour l'ensemble des plans »). Cette variante ne correspond toutefois pas aux vers du *Paramatthabindu* (v. 2d, *jā ruppe bhūmyā suvākarā*) sur lesquels s'est appuyé Ratanapañña. Contrairement à la méthode précédente qui donne la préséance aux individualités, cette portion de texte répertorie la nature des individualités pouvant évoluer dans chacune des trois sphères d'existence (*kāma-bhūmi*, *rūpa-*

°, *arūpa*-°). On obtient ainsi un total de vingt-neuf individualités qu'il est aisé de retrouver dans le tableau précédent :

– les 12 individualités (*puggala*) existent dans la sphère des sens (*kāma-bhūmi*) ; 9 individualités, l'individu ordinaire (*puthujjana*) et les huit nobles individualités (*ariya-puggala*) sont dans la sphère matérielle (*rūpa-bhūmi*) ;

– 8 individualités, l'individu ordinaire avec trois motivations (*tīhetuka*) et sept nobles individus (*ariya-puggala*) sont dans la sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*).

6. 2. 3. La conscience (*citta*) et les processus cognitifs (*vīthi*)

Une des contributions majeures de l'Abhidhamma à la connaissance humaine est d'avoir entrepris l'analyse systématique des composantes ultimes de toute existence, consignées notamment dans la *Dhammasaṅgaṇī* (Nyanaponika Thera, 1949 : 6). Au terme d'une méthode phénoménologique basée sur une introspection raffinée des processus à l'œuvre, les *abhidhammika* ont déterminé quatre types de réalités ultimes (*paramattha*), éléments (*dhamma*) ayant une nature propre ou intrinsèque (*sabhāva*). Ils sont les composants ultimes de toute existence dont la connaissance surpasse les concepts et autres systèmes conventionnels. Ils sont 1. la conscience (*citta*), 2. les facteurs mentaux (*cetasika*), 3. la matière (*rūpa*), 4. le Nibbāna. Voyons succinctement le premier d'entre eux, puisqu'il forme la matière manipulée par Ratanapañña dans son traité.

6. 2. 3. 1. La conscience (*citta*)

Définition

Dans cette perspective, la conscience (*citta*) est ce qui permet d'appréhender et de connaître un objet³⁴⁷, en quelque sorte l'élément médiateur pour expérimenter la réalité. Les commentateurs la définissent selon deux angles complémentaires (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 27–29 ; Karunadasa, 2010 : 80–82). Tout d'abord, la conscience est envisagée selon une triple perspective afin de faciliter la compréhension (*sukha-gahaṇattham*) quant à sa nature, et mettre en avant la réfutation de toute opinion fautive qui verrait derrière elle un acteur ou une entité autonome :

1. Elle est agent (*kattu-sādhana*) puisque c'est elle qui connaît l'objet (As 63, 31. *ārammaṇam cintetī ti cittaṃ*). L'importance accordée à l'objet est également démontrée par le fait que la conscience est également définie comme « ce qui saisit l'objet » (*ārammaṇika*). Cette

³⁴⁷ Le mot *citta* dérive de la racine verbale *citti*, connaître, savoir.

définition a pour but de réfuter l'opinion fautive selon laquelle une conscience peut émerger sans objet (*nirālambaṇa-vāda*) ;

2. Elle est instrument (*karaṇa-sādhana*), grâce à quoi les facteurs mentaux concomitants appréhendent l'objet (*etena cintetī ti cittaṃ*). Dans cette définition, tandis que la conscience est l'instrument, les facteurs mentaux concomitants sont l'agent ;

3. Elle est activité, seule définition valide d'un point de vue ultime (*nippariyāyato*), car la conscience n'est ni l'agent ni l'instrument, mais seulement le processus qui favorise la connaissance de l'objet (*cintanamattaṃ cittaṃ*). Comme facteur basique d'effectivité (*dhamma*) la conscience est l'apparition en raison de conditions. Ce n'est pas une entité mais une activité, une activité sans acteur. Le point à souligner est qu'il n'y pas de sujet conscient derrière la conscience.

Un autre angle d'approche de tout phénomène ultime (*dhamma*), et donc de la conscience (*citta*), est de spécifier les quatre choses suivantes :

1. Sa caractéristique (*lakkaṇa*), c'est à dire sa qualité saillante qui est de connaître l'objet ;

2. Sa fonction (*rasa*), c'est à dire la tâche qu'il accomplit concrètement (*kicca*) ou réalisation (*sampatti*). Elle sert de précurseur (*pubbaṅgama*) des facteurs mentaux (*cetasika*), qui émergent nécessairement en même temps qu'elle ;

3. Sa manifestation (*paccupaṭṭhāna*) ou manière dont elle se présente durant l'expérience : elle se montre comme une continuité de processus émergeant en dépendance (*sandhāna*) ;

4. Sa cause proximale (*padaṭṭhāna*) qui est la condition immédiate de laquelle elle dépend. Cette cause est *nāma-rūpa*, c'est-à-dire les phénomènes mentaux et les phénomènes corporels, sans lesquels la conscience ne peut pas apparaître, n'étant pas un élément solitaire.

Catégorisations

Le terme *citta* a deux sens distincts dont seul le contexte détermine quel est son sens exact. L'un est le phénomène comme un élément (*dhamma*) conditionné ; l'autre est la combinaison donnée de conscience et ses facteurs mentaux concomitants (*cetasika*). Bien que sa caractéristique d'aller vers l'objet lui soit propre dans toutes ses manifestations, le système de pensée de l'Abhidhamma distingue différents types de consciences. Leurs nombres s'élèvent ainsi à 89 ou 121 selon les méthodes de classification, parfaitement agencés dans un tout ordonné ou *cosmos*. Ces différentes consciences font l'objet de multiples classifications

dont les plus basiques sont basées : l'une sur l'expérience des *jhāna* et la cosmologie bouddhique ; l'autre sur l'éthique bouddhique, et particulièrement la doctrine du *kamma*.

Ce premier principe s'appuie sur la quadruple partition du monde, le domaine dans lequel agit telle ou telle conscience : la sphère sensorielle (*kāma-bhava*), la sphère matérielle (*rūpa-bhava*), la sphère immatérielle (*arūpa-bhava*), et la supra-mondaine (*lokuttara*) qui transcende le monde des choses conditionnées, c'est-à-dire le Nibbāna. On trouve ainsi :

1. Les consciences de la sphère sensorielle (*kāmāvacara-citta*),
2. Les consciences de la sphère matérielle (*rūpāvacara-citta*),
3. Les consciences de la sphère immatérielle (*arūpāvacara-citta*),
4. Et les consciences supramondaines (*lokuttara-citta*), c'est-à-dire les consciences qui accomplissent la réalisation du Nibbāna.

La correspondance entre ces consciences et les plans d'existences du même nom est étroite bien que non systématique. Par exemple une conscience de la sphère matérielle peut parfaitement apparaître dans la sphère sensorielle, etc. Il n'y a donc pas de relation d'identité absolue bien qu'il y ait une nette tendance à cela, les plans d'existence fournissant les principes de classification sans pour autant constituer des 'groupes de consciences'. Les quatre-vingt-neuf consciences sont ainsi regroupées ainsi :

- 54 consciences sont dans la sphère des sens (*kāmāvacara*),
- 15 consciences sont dans la sphère matérielle (*rūpāvacara*),
- 12 consciences sont dans la sphère immatérielle (*arūpāvacara*),
- 8 consciences sont dans le domaine supramondain (*lokuttara*).

Un second principe s'appuie sur la nature (*jāti*) de ces consciences et leurs liens avec la doctrine du *kamma*. Dans ce cadre elles peuvent être :

1. Des consciences non-favorables (*akusala-citta*), c'est-à-dire qu'elles produisent des résultats nocifs, accompagnées par une ou plusieurs des trois racines non-souhaitables (*lobha, dosa, moha*) ;
2. Des consciences favorables (*kusala-citta*), accompagnées des racines favorables (*alobha, adosa, amoha*) qui mènent à des résultats plaisants, moralement positifs ou sains ; ces deux types de consciences constituent le *kamma*, les actions volitionnelles.

3. La troisième classe d'états de consciences est le résultat mental de ce *kamma*. Les consciences résultantes (*vipāka*) émergent au terme de la maturation de cette activité volitionnelle associée aux consciences favorables et défavorables, mais s'en distinguent ;

4. Enfin, les consciences fonctionnelles (*kriyā/kiriyā*) impliquent une activité, et ne sont pas karmiquement déterminées ou capables de produire des résultats karmiques ; ces deux derniers types de consciences, résultantes et fonctionnelles, sont ainsi karmiquement indéterminés (*abyākata*).

L'ensemble de ces consciences est réduit en première instance à un total de quatre-vingt-neuf, ventilés ainsi selon leur nature :

- 12 consciences non-profitables (*akusala*),
- 21 consciences profitables (*kusala*),
- 36 consciences résultantes (*vipāka*),
- 20 consciences fonctionnelles (*kriyā*).

Chacune de ces catégorisations donne lieu à des sous-divisions selon une multiplicité de critères et d'arrangements conceptuels dont le détail est évidemment impossible à donner ici. D'une part, la terminologie foisonnante de ces divers éléments ne ferait qu'abasourdir le lecteur par la quantité de notions à assimiler en vue de comprendre les énoncés du VSS ; et de manière plus prosaïque cela reviendrait à élaborer une section entière pour en rendre compte. Nous opérerons donc au cas par cas, introduisant dans nos développements uniquement les éléments nécessaires à la compréhension des strophes. Nous renvoyons le lecteur vers deux fondamentaux *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (Bhikkhu Bodhi, 2007) et *The Theravāda Abhidhamma, Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality* (Karunadasa, 2010) qui permettent l'appréhension de ce domaine de l'érudition de manière plus globale et systématique.

6. 2. 3. 2. Répartition des consciences

Selon les plans d'existences

Un des aspects que Ratanapañña fait connaître ici est la répartition des consciences selon les divers plans et sphères d'existence. C'est-à-dire la possibilité qu'un type de conscience puisse naître et expérimenter un champ d'existence particulier. Quatre strophes (v. 107 et 108, v. 291 et 292) à la formulation particulièrement ramassée recèlent un grand

nombre d'informations indéchiffrables sans l'assistance du commentaire. Les sources qui alimentent ces données sont présentes dans de nombreux manuels de l'Abhidhamma qui ont développé et formulé chacun à leur manière le sujet (*Saccasaṃkhepa*, *Abhidhammāvatāra*, *Nāmarūpapariccheda*, *Paramatthavinicchaya*). Ils témoignent de l'importance pour la tradition pâlie de ces considérations sur lesquelles la recherche occidentale bute encore, et d'autre part d'une maîtrise certaine de notre auteur à mettre en perspective ces textes. Une différence notable de point de vue sépare ces deux groupes de strophes.

Les strophes 107 et 108

Le raisonnement des strophes 107 et 108 prend pour point de départ un ou des types spécifiques de consciences, et indique les lieux où celles-ci peuvent émerger et exister. Quinze énoncés sont ici dirigés à cet effet. Notre compréhension de ces divers items est largement redevable de l'édition thaïe du VSS (Yaem Praphatthong, 1967 : 107-112) qui apporte des compléments d'informations pour lesquels il ne donne malheureusement pas ses sources de références. En effet, les formulations drastiques des divers commentaires de l'Abhidhamma sont parfois obscures, et la terminologie peut également varier selon ces sources. Voici un tableau synoptique des données contenues dans le VSS et son commentaire :

Consciencs (<i>citta</i>)	Lieux d'existences (<i>ṭhāna</i>)
(4) résultantes (<i>vipāka</i>)	(4) plans
(1) résultante (<i>vipāka</i>)	(6) Grands Résultats, etc. (<i>Vehapphalādi</i>)
(8) grandes résultantes (<i>mahāvipāka</i>)	(7) destinées favorables (<i>kāma-sugati</i>)
(8) – 3 olfactive favorables (<i>ghayana-kusala</i>) – 3 olfactives défavorables (<i>ghayanākusala</i>) – 2 d'aversion (<i>paṭigha</i>)	(11) plans de la sphère sensorielle (<i>kāma</i>)
1 supramondaine	(17) plan humain (<i>manussa</i>) et sphère matérielle (<i>arūpa</i>)
(4) – 1 Celui qui entre dans le courant qui a obtenu le Fruit (<i>sotāpatti-phala</i>) – 1 Celui qui ne retourne qu'une fois qui a atteint le Chemin (<i>sakadāgāmi-magga</i>) – 1 Celui que ne retourne qu'une fois qui a obtenu le Fruit (<i>sakadāgāmi-phala</i>)	(21) dans tous les plans d'existences, sauf les Séjours Purs (<i>Suddhāvāsa</i>) et plans des Malheurs (<i>apāya</i>)

Consciencences (<i>citta</i>)	Lieux d'existences (<i>thāna</i>)
– 1 Celui qui ne revient jamais qui a atteint le Chemin (<i>anāgāmi-magga</i>)	
(11) – qui donne le sourire (<i>hāsituppāda</i>) – profitable (<i>kusala</i>) de la sphère matérielle (<i>rūpa</i>) – fonctionnelles (<i>kiriya</i>) de la sphère matérielle (<i>rūpa</i>)	(22) tous les plans d'existences, sauf les plans des Malheurs (<i>apāya</i>) et la sphère immatérielle (<i>arūpa</i>)
(2) - profitables (<i>kusala</i>) de l'Espace Infini (<i>Ākāśānañcāyatana</i>) - fonctionnelles (<i>kiriya</i>) de l'Espace Infini (<i>Ākāśānañcāyatana</i>)	(23) tous les plans d'existences, sauf les plans des Malheurs (<i>apāya</i>) et les 3 derniers plans de la sphère immatérielle (<i>arūpa</i>)
(2) - profitables (<i>kusala</i>) de la sphère du Vide (<i>akiñcaññāyatana</i>) - fonctionnelles (<i>kiriya</i>) de la sphère du Vide (<i>akiñcaññāyatana</i>)	(24) tous les plans saufs les plans des Malheurs (<i>apāya</i>) et le Pic de l'Existence (<i>bhavagga</i>)
(5) - associées aux vues erronées (<i>diṭṭhi</i>) - associées aux doutes (<i>kañkhā</i>)	(25) tous les plans, sauf les Séjours Purs (<i>suddhāvāsa</i>)
(10) - la faculté idéique (<i>mano-dhātu</i>) - visuelle (<i>dassana</i>) - auditive (<i>savana</i>) - d'investigation (<i>santīrana</i>)	(26) dans la sphère matérielle (<i>rūpa</i>)
(13) – Fruit obtenu par Celui qui ne revient pas (<i>anāgāmi-phala-citta</i>) – le Chemin atteint par l'Arahant (<i>arahatta-magga-citta</i>) – le Fruit obtenu par l'Arahant (<i>arahatta-phala-citta</i>) – profitables (<i>kusala</i>) et fonctionnelles (<i>kiriya</i>) du Pic de l'Existence (<i>bhavagga</i>) - grandes fonctionnelles (<i>mahākiriya</i>)	(25) tous, sauf les plans des Malheurs (<i>apāya</i>)
(14) – 1 détermination (<i>voṭṭhabana</i>) – 8 profitables (<i>kusala</i>) de la sphère sensorielle (<i>kāma</i>) – 4 d'aversion (<i>paṭigha</i>) sans la vue (<i>dassana</i>) – 1 vue erronée (<i>diṭṭhi</i>) avec agitation (<i>uddhacca</i>)	(30) tous les plans d'existences

Les strophes 291 et 292

Les strophes 291 et 292 adoptent un autre point de vue. Elles déterminent le nombre de consciences dans les différentes sphères d'existences puis leurs divisions par plans :

Sphère (<i>bhūmi</i>)	Plans	Consciences (<i>citta</i>)
(89) Sphère sensorielle (<i>kāma-bhūmi</i>)	(37) Mauvaise destinée (<i>duggati</i>)	– profitables et non-profitables (<i>kusalākusala</i>) – sans motivation (<i>ahetu</i>) – sauf celle qui produit le sourire (<i>hāsituppāda</i>)
	(80) Destinée favorable de la sphère sensorielle (<i>sugati</i>)	– sauf 9 résultantes sublimes (<i>mahāvīpāka</i>)
(69) Sphère matérielle (<i>rūpa-bhūmi</i>)	(55) Séjours Purs (<i>Suddhāvāsa</i>)	(?)
	(66) Deuxième plan de <i>jhāna</i>	– (4) visuelles et sensorielles (<i>dassana-savana</i>) – (3) faculté idéique (<i>manodhātu</i>) – (3) investigations (<i>santīraṇa</i>) – (1) détermination (<i>voṭṭhapana</i>) – (53) impulsions (<i>javana</i>) sauf aversions (<i>paṭigha</i>) – (2) résultantes (<i>vipāka</i>) des 2 ^e et 3 ^e <i>jhāna</i>
	(65) Premier plan de <i>jhāna</i>	(?)
	(65) Troisième plan de <i>jhāna</i>	(?)
	(65) Quatrième plan de <i>jhāna</i>	(?)
(46) Sphère immatérielle (<i>arūpa-bhūmi</i>)	(43) Premier plan	– 10 profitables (<i>kusala</i>) – 8 profitables (<i>kusala</i>) de la sphère sensorielle (<i>kāma</i>) – 9 fonctionnelles (<i>kiriya</i>) – 1 résultante (<i>vipāka</i>)
	(41) Deuxième plan	(?)
	(39) Troisième plan	(?)
	(37) Quatrième plan	(?)

Par individualités

Les strophes qui suivent, 294 et 295, ventilent les consciences selon une double orientation : elles prennent en considération leurs présences chez chacune des individualités, puis distinguent ces consciences selon les divers plans d'existences où elles peuvent apparaître. Ces développements décrivent ainsi la nature des consciences dont chacune des individualités est en mesure de faire l'expérience, selon le lieu où elle existe. Ratanapañña s'appuie sur une classification que nous ne sommes pas en mesure d'identifier. La littérature secondaire sur le sujet n'apporte pas nécessairement les mêmes données chiffrées sur le sujet, celle du VSS étant plus précise, notamment lorsque la distribution par plans de *jhāna* y est évoquée. Si le décompte est le même pour les trois premières entrées (par exemple voir Nandamālābhivaṃsa, 1997b : 99 ; Bodhi, 1993 :182 ; Mehm Tin Mon, 2002 : 185), il nous est encore difficile de saisir les éléments qui rentrent dans le calcul de chacun des autres items, chaque auteur s'appuyant sur des sources différentes incluant certaines variations dans les contenus (par exemple voir Nandamālābhivaṃsa, 1997b : 99 ; Bodhi, 1993 :182 ; Mehm Tin Mon, 1995 : 185).

La distribution n'est pas claire en deux portions : d'une part, les sections des vers 295a et b (*dutiye tu na-bhaṃ cā-gaṃ phā-laṃ*) traitent de la sphère matérielle (*arūpa-bhūmi*) sans que le commentaire ne détaille le contenu de l'ensemble. Nous nous sommes référés à l'édition thaïe de Yem Praphatthong pour la distribution de ces nombres. D'autre part, cette même strophe détaille bien le nombre de consciences pour l'ensemble des individualités dans la sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*) mais uniquement pour ce qui concerne son premier plan de *jhāna*. Les données qui composent les trois plans suivants sont bien chiffrées, mais apparaissent uniquement dans le commentaire. Pour une vue synthétique, voici résumé l'ensemble de ces données chiffrées :

Individualités (<i>puggala</i>)	Nombre de consciences par sphère d'existence									
	sph. sensorielle (<i>kāma</i>)	sph. matérielle (<i>rūpa</i>)					sph. immatérielle (<i>arūpa</i>)			
		1 ^{er} jh.	2 ^e jh.	3 ^e jh.	Grd Rés.	Séj. Purs	1 ^{er} jh.	2 ^e jh.	3 ^e jh.	4 ^e jh.
sans motivation dans une mauvaise destinée (<i>duggati-ahetuka</i>)	37									
sans motivation dans une destinée favorable (<i>sugati-ahetuka</i>)	41									
avec deux motivations (<i>dvihetuka</i>)	41									
avec trois motivations (<i>tihetuka</i>)	54	39	40	39	39		24	23	18	21
Celui qui entre dans le courant (<i>sotāpanna</i>)	50	35	36	35	35		20	19	13	17
Celui qui ne revient qu'une fois (<i>sakadāgamī</i>)	50	35	36	35	35		20	19	13	17
Celui qui ne revient pas (<i>anāgamī</i>)	48	35	36	35	35	35	20	19	13	17
Arahant (<i>arahant</i>)	44	31	32	31	31	31	15	14	13	12

6. 2. 3. 3. Les processus cognitifs (*vīthi*)

La psychologie bouddhique décrit finement les mécanismes d'appréhension de la réalité et du monde. Excluant toute substance autonome ou 'moi' qui guiderait l'activité mentale et la cognition, l'expérience psychologique est perçue en termes de processus. C'est la somme de divers événements mentaux qui en fabrique la trame, l'appréhension de tout objet étant le fruit d'une succession continue d'opérations mentales, depuis le premier contact sensoriel jusqu'à la connaissance du phénomène ou objet. Cette suite procède dans un ordre invariable (*cittanīyāma*) ; chaque étape de ce processus a une fonction particulière et est conditionnée par celle qui la précède. La littérature commentariale distingue deux types de processus, à savoir le processus mental (*vīthi-citta*) et celui libre de processus (*vīthi-mutta*). Le premier définit le processus cognitif lorsque la conscience participe de manière active à la série d'opérations ; inversement, dans le second il n'y a pas de mouvement cognitif dans lequel prend part la conscience, c'est-à-dire qu'il est dans une condition passive³⁴⁸ en dehors du processus cognitif (Karunadasa, 2010 : 138–139). Dans ce cadre Ratanapañña délivre respectivement des

³⁴⁸ Cela concerne trois types de consciences en particulier : le continuum-existence (*bhavaṅga*), le lien de renaissance (*paṭisandhi*), et la mort (*cuti*).

enseignements qui traitent des diverses fonctions de la conscience et du processus de mort et de renaissance.

Les fonctions de la conscience (kicca-citta)

Douze stances (v. 326 à 337) sont dédiées aux différentes fonctions de la conscience (*kicca-citta*), et plus particulièrement leurs traitements par phases (*thāna*) déjà entrevues dans la strophe 21 du VSS³⁴⁹. Ratanapañña aborde ces enseignements par paliers. La strophe 326 énonce les différentes fonctions (*kicca*) et phases (*thāna*), tandis que les suivantes envisagent cette dernière selon deux prismes : les strophes 327 à 334 présentent le nombre de phases possibles par fonction ; tandis que celles qui s'étirent jusqu'à la strophe 337 traitent du nombre de fois (*vara*) qu'une conscience opère dans un processus de conscience (*citta-vīthi*).

Les fonctions (kicca)

La strophe 326 met en œuvre le procédé *ādi-saṅketa* pour ordonnancer les quatorze fonctions de la conscience (*kicca-citta*) qui s'exercent à l'intérieur d'un processus perceptif ou d'une série cognitive (*vīthi-citta*), ainsi que leur forme « résumée » par phase (*thāna*) :

pa bha ā da sa ghā sā phu saṃ tī vo jo ta cu sont les quatorze *ki*,
pa bh' ā vi saṃ ti vo jo ta cu sont les dix *thā* qui ont été exposées. (VSS 326)

On retrouve la description de cette série de manière synthétique dans le *Visuddhimagga* (Vism 457, 19–460, 20). L'Abhidhamma suppose que les quatre-vingt-neuf types de consciences exécutent quatorze fonctions différentes, soit à l'occasion de différentes étapes du processus cognitif, ou bien lorsque la conscience se manifeste dans une conscience libre de processus (*vīthi-mutta*). Il faut bien avoir à l'idée que lorsqu'elles naissent, ces consciences accomplissent la fonction qui leur incombe, puis disparaissent. Les quatorze fonctions de la conscience (*kicca-citta*) sont présentées dans l'ordre de leur apparition, depuis la naissance à la mort (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 106–108 ; Karunadasa, 2010 : 139–143 ; Sayādaw U Sīlānanda, 2012a : 347–352) :

1. Le lien de renaissance (*paṭisandhi*) est la première conscience qui naît au moment de la renaissance. Elle a pour visée de relier l'existence précédente à la nouvelle, et n'apparaît donc qu'une unique fois dans l'existence ;

³⁴⁹ Celle-ci est reprise quasiment à l'identique, seul le nombre qui désigne les différentes phases (*thāna*) est modifié tout en gardant la même valeur (v. 21 : *na-yam*, v. 326 *e-kam*).

2. Immédiatement après l'arrêt de ce lien de renaissance, une conscience résultante du même type prend le pas, le continuum-existence (*bhavaṅga*), qui assure la fonction essentielle de préserver la continuité de l'existence individuelle. Il est l'état passif, inactif de l'esprit, c'est-à-dire en dehors de tout processus cognitif. L'esprit « sort », en quelque sorte, de cette modalité de manière répétitive et continue par le bruit des stimulations sensorielles et le traitement cognitif est alors activé³⁵⁰. Dans ce cadre, le continuum-existential est l'élément à partir duquel prend forme tout processus de consciences. Lors de l'entrée d'une donnée perceptive dans le champ de la conscience, l'activité du *bhavaṅga* est « perturbée » : il vibre un moment (*bhavaṅga-calana*), suivi par un autre moment qui est l'arrêt du continuum-existence (*bhavaṅga-upaccheda*) ou l'interruption de ce flux de *bhavaṅga* ;

3. Immédiatement après, un *citta* apparaît en direction de l'objet, soit par une des cinq portes physiques des sens (*pañca-dvāra*), ou de l'esprit (*mano-dvāra*). Cette conscience qui se tourne vers l'objet (*ārammaṇa*) est celle d'attention (*āvajjana*), début de la phase active du processus de pensée.

L'appréhension de l'objet par les sens est donc l'étape suivante, la conscience concernée par cette activité étant déterminée par la nature même de l'objet : la fonction de voir est pour la forme visible, la fonction auditive pour le son, etc. Ces fonctions ne se réfèrent pas aux actes cognitifs qui identifient précisément les objets de la vue, etc., tels quels. Ils sont plutôt des moments rudimentaires de la conscience par lesquels les données des sens sont expérimentées dans leurs immédiatetés et simplicités, avant toute opération cognitive d'identification. Ainsi, les différentes fonctions correspondantes à ce stade sont :

4. La fonction visuelle (*dassana*),
5. La fonction auditive (*savana*),
6. La fonction olfactive (*ghayana*),
7. La fonction gustative (*sayana*),
8. La fonction tactile (*phussana*).

Le traitement par les trois consciences suivantes correspond aux étapes successives durant lesquelles l'objet est appréhendé par les fonctions discriminatives et sélectives de l'esprit. Dans le cas d'un processus cognitif qui ne s'appuie pas sur ces objets sensoriels, ces fonctions n'ont pas lieu :

³⁵⁰ Pour une discussion plus poussée sur la nature et fonctions du *bhavaṅga* voir Gethin, 1994.

9. La réceptivité (*sampaṭicchana*) : elle 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.

L'étape suivante permet de saisir totalement la nature de l'objet, phase de la pleine connaissance de la série cognitive ou processus perceptif :

12. L'impulsion (*javana*) : elle consiste en une série de sept consciences qui « courent rapidement » (*javana*) vers l'objet dans le but de l'appréhender. Ce stade est pivot d'un point de vue éthique, puisqu'il est le seul associé à l'activité volitionnelle (*cetanā*) engendrant des états mentaux favorables (*kusala*) ou défavorables (*akusala*), opérant ainsi comme un véritable tunnel pour le *kamma* ;

13. L'enregistrement (*tadārammaṇa*) est la dernière phase du processus de cognition. Il est la fonction qui considère comme « objet » l'objet appréhendé par les *javana*. La fonction s'exerce durant deux instants de conscience immédiatement après la phase *javana* dans un processus cognitif de la sphère des sens, lorsque l'objet est soit prépondérant aux sens ou clair à l'esprit. Lorsque l'objet manque de prééminence ou de clarté, comme dans d'autres types de processus cognitifs à part le processus de la sphère des sens, cette fonction ne s'exerce pas du tout. Suivant l'enregistrement (ou la phase *javana* lorsque l'enregistrement n'a pas lieu), le courant de conscience devient caduque dans le *bhavaṅga* ;

14. La mort (*cuti*) est le dernier instant de conscience qui apparaît dans l'existence individuelle, et a une fonction qui diffère qualitativement des autres : elle met fin à celle-ci. Lorsqu'elle surgit, elle met un terme à l'existence d'une personne, et produit la renaissance chez ceux qui ne sont pas des Arahants. Ce *citta* est du même type que les consciences *paṭisandhi* et *bhavaṅga*, libre de processus (*vīthi-mutta*), le flot passif de conscience en dehors de tout processus cognitif actif.

Les phases (thāna)

Ces fonctions peuvent également faire l'objet d'une présentation focalisée sur le moment, l'intervalle existant entre deux consciences appartenant à une même série cognitive, appelée phase (*thāna*). De fait, ces quatorze sont réduites à dix étapes successives :

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

Les cinq fonctions sensorielles sont envisagées comme une unique phase puisqu'elles participent au même processus cognitif, qui prend place entre les phases d'attention (*āvajjana*) et de réceptivité (*sampaṭicchanna*).

Répartition de ces phases (thāna)

Ces diverses fonctions sont examinées selon leurs nombres de phases (*thāna*) des strophes 327 à 332. La strophe inaugurale synthétise de manière cryptée l'ensemble des données, les suivantes développent chacune de ses séquences. Un extrait de l'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvīnī-ṭīkā* qui glose la description des fonctions de la conscience sert clairement de support à la composition de la VSS-ṭ (entre crochets la strophe de la VSS-ṭ correspondante),

[v. 328] *tattha cuti-bhavaṅgānaṃ antarā paṭisandhi-tthānaṃ. paṭisandhi-āvajjanānaṃ, javanāvajjanānaṃ tadārammaṇāvajjanānaṃ voṭṭhabbanāvajjanānaṃ kadāci javana-cutīnaṃ tadārammaṇa-cutīnaṃ ca antarā bhavaṅga-tthānaṃ. [v. 329] bhavaṅga-pañca-viññāṇānaṃ bhavaṅga-javanānaṃ ca antarā āvajjana-tthānaṃ. pañca dvārāvajjana-sampaṭicchanaṃ antarā pañca-viññāṇa-tthānaṃ. [v. 330] pañca-viññāṇa-santīraṇānaṃ antarā sampaṭicchana-tthānaṃ. sampaṭicchana-voṭṭhabbanānaṃ antarā santīraṇa-tthānaṃ. [v. 331] santīraṇa-javanānaṃ santīraṇa-bhavaṅgānaṃ ca antarā voṭṭhabbana-tthānaṃ. voṭṭhabbana-tadārammaṇānaṃ voṭṭhabbana-bhavaṅgānaṃ voṭṭhabbana-cutīnaṃ mano-dvārāvajjana-tadārammaṇānaṃ mano-dvārāvajjana-bhavaṅgānaṃ mano-dvārāvajjana-cutīnaṃ ca antarā javana-tthānaṃ. [v. 332] javana-bhavaṅgānaṃ javana-cutīnaṃ ca antarā tadārammaṇa-tthānaṃ. javana-paṭisandhīnaṃ tadārammaṇa-paṭisandhīnaṃ bhavaṅga-paṭisandhīnaṃ vā antarā cuti-tthānaṃ nāma.*
(Abhid-s-(Mh)-ṭ : 97, 30–98, 10)

La VSS-ṭ calque ses formulations sur cet extrait, auquel elle ajoute d'autres considérations dont nous n'avons pu déceler la source de provenance. Ces dernières concernent la qualité de l'objet présenté à la conscience lors du processus en cours, qui conditionne la nature de son traitement cognitif. En effet, l'objet présenté à une des six portes des sens varie dans son intensité, sa force impactant diversement la conscience et sa manière de l'appréhender. L'*Abhidhammatthasaṅgaha* synthétise ces données et dénombre quatre types de présentation de cet objet selon l'impression qu'il exerce,

- ³⁵¹Les six types de présentation de l'objet sont :
- aux cinq portes 1. très bonne, 2. bonne, 3. faible, 4. très faible ;
 - à la porte de l'esprit 5. claire, et 6. obscure.

Ces qualificatifs renvoient à l'aspect qualitatif de cette présentation, c'est-à-dire au nombre de processus mentaux (*vīthi-citta*) qui prennent en charge l'objet depuis son exposition aux portes des sens ou de l'esprit jusqu'à l'arrêt de cette présentation à la conscience (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 153 ; Karunadasa, 2010 : 147–148).

Répartition des consciences par fonctions

La strophe 334 ventile ici les 89 types de consciences inventoriées par types de fonctions. Nous l'avons déjà souligné, chaque conscience est en mesure d'accomplir diverses tâches dans l'appareil mental, non cantonnée à la fonction dont elle porte le nom. Certaines sont ainsi en mesure d'accomplir plusieurs activités selon leur nature et selon les circonstances. Rien ne nous indique la source d'influence de Ratanapañña. Cependant on peut trouver dans le « compendium des fonctions » (*kicca-saṅgaha*) de l'*Abhidhammatthasaṅgaha*³⁵² un développement similaire mais plus complet, incluant le détail des consciences en mesure d'accomplir ces diverses tâches. Ratanapañña s'en tient uniquement à l'exposition chiffrée du nombre de consciences capables d'accomplir une fonction spécifique. Nous les avons résumées en y insérant les données de l'*Abhidhammatthasaṅgaha*, la VSS-ṭ n'offrant que les détails pour les items accomplissant deux fonctions :

³⁵¹ Abhid-s 17, §7. *atimahantaṃ mahantaṃ parittaṃ atiparittaṃ ca ceti pañca-dvāre, mano-dvāre pana vibhūtam avibhūtaṃ ceti chadhā visaya-ppavatti vedītabbā.*

³⁵² Abidh-s 13, §19–26. *tattha dve upekkhā-sahagata-santīraṇāni ceva aṭṭha mahāvīpākāni ca nava rūpārūpa-vīpākāni ce ti ekūnavīsati cittaṇi paṭisandhi-bhavaṅga-cutikiccāni nāma. avajjana-kiccāni pana dve. tathā dassana-savana-ghāyana-sāyana-phasana-sampañicchana-kiccāni ca. tīṇi santīraṇa-kiccāni. mano-dvārāvajjanam eva pañca-dvāre voṭṭhabbana-kiccaṃ sādheti. āvajjana-dvaya-vajjitāni kusalākusala-phala-kiriya-cittaṇi pañcapaññāsa javana-kiccāni. aṭṭha mahāvīpākāni ceva santīraṇa-ttayaṇ ce ti ekādasā tadārammaṇa-kiccāni.*

Nombre de consciences (<i>citta</i>)	Fonctions accomplies (<i>kicca</i>)	Détail des consciences (<i>citta</i>)
19	liens de renaissance (<i>paṭisandhi-kicca</i>)	– (2) investigation neutre (<i>santīraṇa-citta</i>) – (8) grandes résultantes (<i>mahāvīpāka-citta</i>) – (5) grandes résultantes (<i>mahāvīpāka-citta</i>) de la sphère matérielle (<i>rūpa</i>) – (4) résultantes (<i>vipka-citta</i>) de la sphère immatérielle (<i>arūpa</i>)
19	continuum-existence (<i>bhavaṅga-kicca</i>)	<i>idem</i>
19	mort (<i>cuti-kicca</i>)	<i>idem</i>
2	attention (<i>āvajjana-kicca</i>)	attention (<i>āvajjana-citta</i>)
2	visuelle (<i>dassana-kicca</i>)	visuelle (<i>dassana-citta</i>)
2	auditive (<i>savana-kicca</i>)	auditive (<i>savana-citta</i>)
2	olfactive (<i>ghayana-kicca</i>)	olfactive (<i>ghayana-citta</i>)
2	gustative (<i>sayana-kicca</i>)	gustative (<i>sayana-citta</i>)
2	tactile (<i>phussana-kicca</i>)	tactile (<i>phussana-citta</i>)
2	réceptivité (<i>sampañicchana-kicca</i>)	réceptivité (<i>sampañicchanna-citta</i>)
3	investigation (<i>santīraṇa-kicca</i>)	(3) investigation (<i>santīraṇa-citta</i>)
55	impulsion (<i>javana-kicca</i>)	– (12) non-profitables (<i>akusala-citta</i>) – (21) profitables (<i>kusala-citta</i>) – (18) fonctionnelles (<i>kiriya-citta</i>) excepté les deux types d’attentions (<i>āvajjana-citta</i>) – (4) du Fruit (<i>phala-citta</i>)
11	enregistrement (<i>tadārammaṇa-kicca</i>)	– (3) investigation (<i>santīraṇa-citta</i>) – (8) grandes résultantes (<i>mahāvīpāka-citta</i>)

Nombre

Enfin, le nombre de fois qu’une conscience occupe une fonction particulière est développé dans les trois strophes suivantes (v. 335 à 337). Le détail est parfaitement formulé par la VSS-ṭ qui a certainement fait usage de sources que nous ignorons, probablement un commentaire d’un des manuels de l’Abhidhamma.

La VSS-ṭ détaille dans ses développements la nature des opérations traitées dans le VSS, donnant succinctement les éléments de références. Ceux-ci renvoient à toute une terminologie et champ conceptuel qu’il nous est ici impossible de traiter, d’autant plus que les sources sur lesquelles l’auteur s’appuie sont parfois plus développées que l’*Abhidhammatthasaṅgaha*. Nous nous bornerons à un exemple pour illustrer sa démarche, emprunté à VSS 337a, qui montre la complexité de l’apparat conceptuel nécessaire pour appréhender ces informations : *kha-lāneka-ppavattaṃ khaṃ* (« deux accomplissent [une fonction] deux, trois [fois] ou

plusieurs fois »). Il concerne l'occurrence des deux consciences que sont le Fruit de Celui qui entre dans le courant (*sotāpatti-phala*) et le Fruit de Celui qui ne retourne qu'une fois (*sakadāgāmi-phala*) lors du processus d'absorption dans le *jhāna*³⁵³ (*appanā*) :

– chacune d'entre elle peut accomplir une fonction une fois (*ekakkhattuṃ*), celle d'impulsion (*javana*).

– mais lorsqu'elle accomplit cette fonction, elle peut se produire durant trois instants (*tikkhattuṃ*) d'impulsion qui précèdent l'état d'absorption (*appanā*) que sont 1. l'accès (*upacāra*) car elle apparaît à « proximité » de l'accession ; 2. la conformité (*anuloma*), car elle apparaît en « conformité » avec les instants qui la précède et l'état d'absorption qui suit ; et 3. le changement de lignage (*gotrabhū*), car il marque la transition entre le lignage des individualités ordinaires et celui des nobles individualités.

– elle peut apparaître plusieurs fois (*anekakkhattuṃ*), lorsque l'individu qui a déjà atteint la conscience du Fruit (*phala-citta*) entre en méditation et en refait l'expérience.

6. 2. 3. 4. Les processus de mort et de renaissance

Lien de renaissance (*paṭisandhi*) et objet (*ārammaṇa*)

L'ensemble délimité par les strophes 300 et 310 est dédié à l'exposition d'un aspect important du processus qui détermine la renaissance après la mort : la qualité de l'objet (*ārammaṇa*) expérimenté au dernier instant de vie par le dernier processus de conscience. En effet, le dernier processus cognitif à l'œuvre pour celui qui se prépare à rendre l'âme commence lorsque le continuum-existence (*bhavaṅga*) est interrompu, vibre un moment, et s'arrête. Comme il a été dit, le processus qui s'ensuit prend alors soit un objet des sens présenté à une porte des sens, ou bien un objet mental présenté à la porte de l'esprit, cet objet étant 'poussé' par la force du *kamma*³⁵⁴ favorable (*kusala*) ou défavorable (*akusala*) accumulé. Dans ce processus final, intervient la phase d'impulsion (*javana*) qui opère comme un canal pour ces *kamma* passés, portant en eux la nature de la renaissance à venir. La toute dernière conscience à se manifester est celle de mort (*cuti-citta*), dont la fonction est de mettre un terme à toute faculté vitale, et qui prend pour objet celui qui a toujours été durant sa vie. En effet, rappelons que tout comme le *paṭisandhi-citta*, le *cuti-citta* est de la même nature que

³⁵³ Cf. Bhikkhu Bodhi, 1993 : 167-169.

³⁵⁴ L'*Abhidhammatthasaṅgaha* systématise quatre types de *kamma*. *Abhid-s* 24, §50 : *janakaṃ, upatthambakaṃ, upapīlakaṃ, upaghātakaṃ ceti kicca-vasena* (« Selon la fonction il est : productif, support, obstruteur, destructeur »).

Il s'agit ici du *kamma* productif défini ainsi par Bhikkhu Bodhi : « *Productive (janaka) kamma is wholesome or unwholesome volition which produces resultant mental states and kamma-born materiality, both at the moment of rebirth-linking and during the course of existence* » (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 201).

le *bhavaṅga*. Suit immédiatement l'apparition d'un lien de renaissance (*paṭisandhi*) dans une nouvelle existence, sans qu'il n'y ait aucune césure dans ce flux de conscience. Ce *paṭisandhi* appréhende ainsi l'objet conditionné par le processus terminal d'impulsion (*javana*) de la vie précédente. (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 222–223)

Avant d'en dire davantage sur la nature de cet objet, voyons plus en détail la structure de l'ensemble du texte. Ratanapañña construit son développement sur la base des strophes 300 et 301 : la première est une adaptation de vers empruntés au *Nāmacāradīpaka* (Nāmac 184) qu'il ne mentionne pas mais qu'il connaît bien pour s'être approprié ailleurs trois autres strophes (VSS 181, 182, 183) ; également présente dans le *Nāmacāradīpaka*, la strophe 301 est liée à une autre œuvre que Ratanapañña mentionne explicitement (VSS 301. *ten' āha Visuddhimagga-ṭīkāyaṃ*), la *Paramatthamañjūsā*. Dans cette œuvre, la strophe en question suit et synthétise un court développement relatif aux divers liens de renaissances (*paṭisandhi*),

- ³⁵⁵1. Ainsi, après la mort dans une destinée favorable de la sphère sensorielle avec une sorte d'objet, il y a deux types de liens de renaissances dans une mauvaise destinée.
2. Après la mort dans une mauvaise destinée, il y a deux liens de renaissances dans une destinée favorable.
3. Après la mort dans une destinée favorable de la sphère sensorielle, il y a cinq types de liens de renaissances dans une destinée favorable : respectivement deux, un, et deux, pour les sphères sensorielle, matérielle, et immatérielle.
4. Après la mort dans la sphère matérielle il y en a également cinq sortes.
5. De plus, il est expliqué qu'après la mort dans la sphère immatérielle, qui est double, il y a huit types de liens de renaissances, respectivement pour les sphères sensorielle et immatérielle, deux à chaque fois.
6. Après la mort dans une mauvaise destinée avec un type [d'objet], il y a deux types de liens de renaissances dans une mauvaise destinée [...].

La référence à l'objet (*ārammaṇa*) n'est pas explicite dans ce passage de la *Paramatthamañjūsā*, bien que cette notion soit présente en toile de fond : les trois premiers points résumant un extrait du *Visuddhimagga* qui rend compte de cette articulation entre mort, lien de renaissance, et objet (Vism 548, 27–549, 27). Ce passage constitue la trame de notre strophe 301 qu'elle synthétise, et dont chacune des fractions est reprise successivement dans les strophes 302 à 309. Ces dernières combinent également la nature de l'objet et les lieux de mort et de renaissance (sphères sensorielle, matérielle, et immatérielle), tels que les

³⁵⁵ Vism-mhṭ II 125, 29–33. *evaṃ 1. ārammaṇa-vasena ekavidhāya kāmāvacara-sugati-cutiyā duvidhā duggati-paṭisandhi, 2. duggati-cutiyā duvidhā sugati-paṭisandhi, 3. kāmāvacara-sugati-cutiyā dvi-eka-dvi-ppakārānaṃ kāma-rūpārūpānaṃ vasena pancavidhā sugati-paṭisandhi, 4. rūpāvacara-cutiyā tath' eva pancavidhā, 5. duvidhāya āruppa-cutiyā paccekaṃ dvinnaṃ dvinnaṃ kāmāruppānaṃ vasena aṭṭhavidhā ca paṭisandhi dassitā. 6. duggati-cutiyā pana ekavidhāya duggati-paṭisandhi duvidhā na dassitā, taṃ dassetuṃ "duggatiyaṃ ṭhitassa panā" ti ādi vuttaṃ. yathā vuttā pana.*

développent la strophe 300 et sa glose. A noter que nous n'avons trouvé aucune correspondance dans la littérature pāli. Toutefois, le *Nāmacāradīpaka* s'inspire du même procédé de composition basé sur des abréviations (Nāmac 188 à 193), conduisant à penser que ce système d'exposition a eu ses faveurs dans la région parmi certains *abhidhammika*.

Nature de l'objet (ārammaṇa)

Les commentaires pāli systématisent divers objets qui se manifestent à l'esprit de la personne avant son dernier souffle, actualisation qui rentre en compte dans la détermination de la renaissance à venir. Ces considérations ont une importance dans le champ des pratiques puisqu'il est dès lors important de « soigner » la mort de tout un chacun par la mise en place de différentes actions (*paritta*, etc.). Les *Visuddhimagga* (Vism 548, 17–551, 24) et *Sammohavinodanī* (Vibh-a 155, 35–160, 16) énoncent six objets que l'*Abhidhammatthasaṅgaha* formalisera ultérieurement dans une formule concise,

³⁵⁶Pour ceux libres de portes³⁵⁷ – le lien de renaissance, le continuum-existence, la mort – il y a six objets appréhendés dans l'existence précédente à travers une des six portes : ils sont 1. passés, 2. présents, ou 3. concepts, et sont considérés comme 4. *kamma*, 5. signe du *kamma*, 6. signe du destin.

Deux angles de compréhension sont complémentaires et ici à l'œuvre. Tout d'abord, l'objet qui se présente à une des portes des sens lors du processus létal reçoit un de ces trois termes techniques :

1. Le *kamma*, c'est à dire la conscience (*citta*) ou le facteur mental (*cetasika*) élaboré à la porte de l'esprit. Au moment de la mort, vient à la mémoire du moribond une action passée bonne ou mauvaise (*kusala*, *akusala*), qui fait de cette représentation mentale l'objet de l'esprit ;
2. Un signe du *kamma* (*kamma-nimitta*) qui est un objet des sens ou une image associée aux actes favorables ou défavorables qui ont mûri durant l'existence, et conditionné le type de renaissance à venir. Par exemple, une personne pieuse durant sa vie peut voir une image de moine ou de monastère, etc. ;

³⁵⁶ Abhid-s 15, § 53. *dvāra-vimuttānañ ca paṭisandhi-bhavaṅga-cuti-saṅkhātānaṃ chabbidhaṃ pi yathāsambhavaṃ yebhuyyena bhavantare cha-dvāra-gahitaṃ paccupanaṃ aṭṭaṃ paññatti-bhūtaṃ vā kamma-kamma-nimitta-gati-nimitta-sammataṃ ārammaṇaṃ hoti.*

³⁵⁷ Ils sont « libres de porte » (*dvāra-vimutta*) car leurs fonctions particulières ne s'exercent pas à une des portes des sens. Ils ne reçoivent aucun nouvel objet mais appréhendent uniquement l'objet déterminé par le dernier processus cognitif de l'existence passé (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 132).

3. Un signe du destin (*gati-nimitta*) est un objet des sens perçu à la porte de l'esprit. Il représente un symbole du monde dans lequel la naissance à venir élira domicile. Par exemple, une personne destinée à renaître en enfer verra les flammes, etc.

Cet objet appréhendé dans l'existence qui précède la renaissance est saisissable d'un point de vue temporel de trois manières :

4. Il est un objet passé (*atīta-arammaṇa*),
5. Un objet présent (*paccuppanna*-°),
6. Un objet non-classifiable (*navattabb*'-°).

L'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī-ṭīkā* articule ainsi les liens qui unissent manifestation de l'objet et temporalité (*Abhidh-s-(mh)ṭ* 100, 20–36) :

– les objets de la sphère des sens que sont le *kamma*, le signe du *kamma*, le signe du destin, sont selon les circonstances, passés ou présents :

- a. si l'objet est un *kamma*, il est nécessairement appréhendé mentalement et est passé ;
- b. s'il est un signe du *kamma* il est appréhendé par une des cinq portes des sens et il est présent, ou par la porte de l'esprit et il est passé ;
- c. si l'objet est un signe du destin, il est un objet visible saisi par l'esprit et est présent ;

– les objets de la sphère matérielle sont appréhendés mentalement comme des concepts ou non-classifiables et sont toujours des signes du *kamma* ;

– les objets de la sphère immatérielle sont considérés de la même manière que le point précédent pour les 1^{er} et 3^e plans immatériels, c'est-à-dire non-classifiables (donc non-sujets au temps), et signes du *kamma* ; tandis que dans les cas des 2^e et 4^e plans l'objet qui est mental est passé et également considéré comme un signe du *kamma*.

Voici ci-dessous un tableau récapitulatif des données exprimées par le VSS et son commentaire. Il permet de repérer plus aisément les décomptes effectués par les strophes 311 et 312 : les vers 311 sont relatifs aux trois derniers types d'objets (passés, présents, non-classifiables) et leurs répartitions au moment de la renaissance de la conscience. La seconde strophe recense les deux objets (passés et non-classifiables) qui peuvent, selon les circonstances, faire l'objet d'une présentation à la conscience au moment de la mort ; et leurs décomptes respectifs dans les divers mondes à venir (soit douze objets non-classifiables et sept passés expérimentés).

Lieu de mort (<i>cuti-tṭhāna</i>)		Renaissance (<i>paṭisandhi</i>)	Nature de l'objet (<i>ārammaṇa</i>)
destinée favorable (<i>sugati</i>) avec un objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) (2)		mauvaise destinée (<i>duggati</i>)	objet passé (<i>atītārammaṇa</i>)
		mauvaise destinée (<i>duggati</i>)	objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>)
mauvaise destinée (<i>duggati</i>) avec un objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) (2)		destinée favorable (<i>sugati</i>)	objet passé (<i>atītārammaṇa</i>)
		destinée favorable (<i>sugati</i>)	objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>)
destinée favorable de la sphère sensorielle (<i>kāma-sugati</i>) avec un objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) (5)		destinée favorable (<i>sugati</i>)	objet passé (<i>atītārammaṇa</i>)
		destinée favorable (<i>sugati</i>)	objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>)
		sphère matérielle (<i>rūpa</i>)	objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>)
		sphère immatérielle (<i>arūpa</i>)	objet passé (<i>atītārammaṇa</i>)
		sphère immatérielle (<i>arūpa</i>)	objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>)
sphère matérielle (<i>rūpa</i>) avec un objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>) (5)		destinée favorable (<i>sugati</i>)	objet passé (<i>atītārammaṇa</i>)
		destinée favorable (<i>sugati</i>)	objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>)
		sphère matérielle (<i>rūpa</i>)	objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>)
		sphère immatérielle (<i>arūpa</i>)	objet passé (<i>atītārammaṇa</i>)
		sphère immatérielle (<i>arūpa</i>)	objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>)
sphère immatérielle (<i>arūpa</i>) (8)	1 ^{er} et 3 ^e plans : avec un objet non-classifiable (<i>navatabb'-o</i>) (4)	destinée favorable (<i>sugati</i>)	objet passé (<i>atītārammaṇa</i>)
		destinée favorable (<i>sugati</i>)	objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>)
		sphère immatérielle	objet passé (<i>atītārammaṇa</i>)
		sphère immatérielle (<i>arūpa</i>)	objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>)
	2 ^e et 4 ^e plans : avec un objet passé (<i>atīt'-o</i>) (4)	destinée favorable (<i>sugati</i>)	objet passé (<i>atītārammaṇa</i>)
		destinée favorable (<i>sugati</i>)	objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>)
		sphère immatérielle (<i>arūpa</i>)	objet passé (<i>atītārammaṇa</i>)
		sphère immatérielle (<i>arūpa</i>)	objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>)
mauvaise destinée avec un objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) (2)		mauvaise destinée (<i>duggati</i>)	objet passé (<i>atītārammaṇa</i>)
		mauvaise destinée (<i>duggati</i>)	objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>)

Renaissances et destinations

Les dix stances qui suivent (v. 313 à 322) forment un groupe ayant la particularité de décrire succinctement les modes de renaissances et les lieux accessibles aux diverses individualités. Notre auteur s'appuie, pour ce faire, sur des sources dont certaines sont bien identifiées (le *Nāmarūpapariccheda* et le *Paramatthavinicchaya*), la glose n'ayant pour l'heure aucun point de référence bien repéré. Cet ensemble ne rend pas compte de l'éventail des possibilités concernant les multiples types de renaissances, Ratanapañña ne donnant qu'un échantillon de ceux-ci. On notera l'hétérogénéité des approches sur le sujet ici à l'œuvre : les stances 313 et 314 formulent les destinées possibles pour telle ou telle individualité selon le lieu d'existence où il a élu domicile et meurt ; les strophes suivantes (jusqu'aux v. 322) énoncent le sort à venir en tenant compte de la nature même des diverses individualités, excepté la stance 319 qui traite uniquement de données topographiques. Nous en faisons ici le synopsis bien qu'il soit difficile de mettre toutes les informations sur le même plan. Les éléments simplifiant la compréhension de ces données, la singularité des diverses individualités (*puggala*), ont été décrites précédemment (§ 6. 2. 2.) :

- les êtres sans motivations (*ahetuka*) qui meurent dans les plans des malheurs (*apāya-bhūmi*) renaissent dans un des onze plans de la sphère sensorielle (sans motivations, avec deux motivations, avec trois motivations) (v. 313) ;
- les êtres avec une, deux, trois motivations (*hetuka*, *dvihetuka*, *tihetuka*) qui meurent dans la sphère sensorielle (*kāma-bhūmi*) renaissent dans tous les plans de la sphère sensorielle, matérielle, immatérielle (v. 313) ;
- Ceux qui ont trois motivations (*tihetuka*) morts dans un plan d'existence de la sphère sensorielle, à l'exception des Séjours Purs (*Suddhāvāsa*) et des Êtres Inconscients (*Asaññasattā*), renaissent ailleurs sauf dans les Enfers (*Niraya*) (v. 315) ;
- les individualités ordinaires (*puthujjana*) renaissent dans les destinées malheureuses de la sphère sensorielle (*apāya-bhūmi*) et des Êtres Inconscients (*Asaññasattā*) (v. 316) ;
- Ceux qui ne reviennent pas (*anāgāmī*) qui meurent dans les Séjours Purs (*Suddhāvāsa*) renaissent dans les plans qui lui sont supérieurs (v. 314) ; ils ne séjournent pas dans les six mondes des Dieux (les plans des destinées favorables à l'exception du monde humain) (v. 321) ;
- les êtres inconscients (*asañña-sattā*) qui meurent dans le plan des Êtres Inconscients (*Asaññasattā*) renaissent dans un des sept types d'existences favorables de la sphère sensorielle (v. 315) ;

- ceux morts dans une existence de la sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*) renaissent dans la sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*) ou dans une destinée favorable de la sphère sensorielle (*sugati-bhūmi*) (v. 315) ;
- Ceux qui ne reviennent qu'une fois (*sakadāgāmi*) renaissent dans les Séjours Purs (*Suddhāvāsa*) (v. 316) ;
- les nobles individualités (*ariya-puggala*) qui sont dans les plans des Grands Résultats (*Vehapphalā*), du Suprême (*Akaniṭṭha*), et au Sommet de l'Existence renaissent dans un de ces plans (v. 317) ; ceux qui sont dans les mondes de Brahma (trois premiers plans de la sphère matérielle) ne renaissent pas dans un monde inférieur (v. 318) ;

6. 2. 4. Divers

Les quatre réalités ultimes (*paramattha-dhamma*) exposées en préambule font également l'objet d'une analyse en soixante-douze entités distinctes (*vatthu-dhamma*) ou phénomènes ayant une nature intrinsèque³⁵⁸ (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 264). L'Abhidhammatthasaṅgaha les expose dans sa septième section qu'il classifie selon divers critères, et qui traite des « catégories » (*samuccaya-pariccheda*). Ratanapañña affiche ici un intérêt pour la sous-section « compendium des éléments divers » (*missaka-saṅgaha*. Abhid-s 36, §15–37, § 29) – qui évoque des facteurs profitables (*kusala*), non-profitables (*akusala*), et moralement indéterminés (*abyākata*) – pour extraire certains éléments d'analyse : 1. les pouvoirs (*bala*) (v. 338), 2. les facteurs de *jhāna* (*jhānaṅga*) (s. 339), 3. les facteurs du Chemin (*maggaṅga*) (v. 340), 4. les facultés (*indriya*) (v. 341). Soulignons que le VSS va plus loin dans la démarche que l'Abhidhammatthasaṅgaha, dans la mesure où il offre une répartition chiffrée de ces items selon les diverses consciences, que développe la VSS-ṭ. Nous ne sommes toutefois pas en mesure de préciser la nature de ces raisonnements, emprunt à une autre source ou élaboration personnelle. Voyons à présent quels sont ces diverses entités (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 271–274 ; Sayādaw U Sīlānanda, 2012c : 28–38) :

6. 2. 4. 1. Les pouvoirs (*bala*)

Les divers pouvoirs (*bala*) sont des éléments fermes qui ont la faculté de ne pas être déstabilisés par leurs contreparties. De fait, ils stabilisent ce qui les adjoints, au nombre de neuf :

³⁵⁸ Pour rappel ces réalités ultimes sont 1. la conscience (*citta*), 2. les facteurs mentaux (*cetasika*), 3. la matière (*rūpa*), 4. et le *Nibbāna*. Dans cette répartition ce sont les quatre-vingt-neuf consciences (*citta*) qui sont comptabilisées comme une unité car elles ont toutes intrinsèquement la même nature, celle de connaître l'objet.

1. Le pouvoir de conviction (*saddhā-bala*), inébranlable face au doute,
2. Le pouvoir d'énergie (*virīya-bala*), inamovible face à la paresse et l'indolence,
3. Le pouvoir d'attention (*sati-bala*), qui s'oppose fermement face à l'oubli et la négligence,
4. Le pouvoir de concentration (*samādhi-bala*), ferme face à la distraction,
5. Le pouvoir de sagesse (*paññā-bala*), qui s'oppose à l'ignorance,
6. Le pouvoir de honte (*hiri-bala*) et 7. Le pouvoir de la peur de mal faire (*ottappa-bala*) qui contrebalance les actions immorales,
8. Le pouvoir d'absence de honte (*ahirika-bala*) et 9. Le pouvoir d'absence de peur de mal faire (*anottappa-bala*) qui favorise la mise en acte d'actions immorales.

Les sept premiers items ont une connotation morale, tandis que les deux derniers sont immoraux et présents essentiellement chez les individus mal intentionnés. Ils sont tout de mêmes appelés *bāla* bien qu'ils puissent être supplantés par leurs opposés.

La VSS-ṭ apporte le détail de cette répartition des pouvoirs par types de consciences, ici synthétisée :

Nombre de pouvoirs (<i>bala</i>)	Types de consciences (<i>citta</i>)
(2) – énergie (<i>virīya-bala</i>) – concentration	(2) – attention de la porte de l'esprit (<i>mano-dvārāvajjana</i>) – qui donne le sourire (<i>hasituppāda</i>)
– énergie (<i>virīya-bala</i>) – absence de honte (<i>ahirika-bala</i>) – absence de mal faire (<i>ottappa-bala</i>) (3)	(1) – associée au doute (<i>vicikacchā</i>)
(4) – absence de honte (<i>ahirika-bala</i>) – absence de mal faire (<i>ottappa-bala</i>) – énergie (<i>virīya-bala</i>) – concentration (<i>samādhi-bala</i>)	(11) – non-profitables (<i>akusala</i>) associées au savoir (<i>ñāṇa-vippayutta</i>)
(6) – conviction (<i>saddhā-bala</i>) – attention (<i>sati-bala</i>) – concentration (<i>samādhi-bala</i>) – honte (<i>hiri-bala</i>) – peur de mal faire (<i>ottappa-bala</i>)	(12) – fonctionnelles (<i>kiriya</i>) – résultantes (<i>vipāka</i>) – profitables de la sphère sensorielle (<i>kāma-kusala</i>) associées au savoir (<i>ñāṇa-vippayutta</i>)
(7) – conviction (<i>saddhā-bala</i>) – attention (<i>sati-bala</i>) – concentration (<i>samādhi-bala</i>) – sagesse (<i>paññā-bala</i>) – honte (<i>hiri-bala</i>) – peur de mal faire (<i>ottappa-bala</i>)	(79) – fonctionnelles (<i>kiriya</i>) – résultantes de la sphère sensorielle (<i>kāma-vipāka</i>) associées au savoir (<i>ñāṇa-vippayutta</i>) – de la sphère matérielle (<i>kāma</i>) – de la sphère immatérielle (<i>rūpa</i>) – supramondaines (<i>arūpa</i>)
<i>aucun</i>	

6. 2. 4. 2. Les facteurs de *jhāna* (*jhānaṅga*)

Ce sont des facteurs mentaux (*cetasika*) qui permettent à l'esprit de contempler de près son objet, de l'observer de manière fixe et serrée. Le terme *jhāna* est employé ici au sens large de « contemplation rapprochée » (*upanijjhāyana*), plutôt que dans son acception habituelle d'« absorption méditative ». Ils sont au nombre de sept :

1. L'application initiale (*vitakka*),
2. L'application soutenue (*vicāra*),
3. L'enthousiasme (*pīti*),
4. L'attention sur un point (*ekaggatā*),
5. Le plaisir (*somanassa*),
6. Le déplaisir (*domanassa*),
7. L'équanimité (*upekkhā*).

6. 2. 4. 3. Les facteurs du chemin (*maggaṅga*)

Ici encore la terminologie employée diverge. Le terme *magga* n'est pas « le Chemin » tel qu'il est généralement utilisé pour spécifier la voie qui mène à la délivrance. Il désigne quelque chose qui mène à un type d'existence particulier. Ces facteurs du chemin sont donc les éléments psychiques qui mènent à un état heureux, une destinée malheureuse, au Nibbāna. Ces facteurs mentaux sont au nombre de douze :

1. La vue juste (*sammā-diṭṭhi*),
2. L'intention juste (*sammā-saṅkappa*),
3. La parole juste (*sammā-vācā*),
4. L'action juste (*sammā-kammanta*),
5. Le mode de vie juste (*sammā-ājīva*),
6. L'effort juste (*sammā-vāyāma*),
7. L'attention juste (*sammā-sati*),
8. La concentration juste (*sammā-samādhi*),
9. La vue fautive (*micchā-diṭṭhi*),
10. L'intention fautive (*micchā-saṅkappa*),
11. Le mauvais effort (*micchā-vāyāma*),
- et 12. La mauvaise concentration (*micchā-samādhi*).

Les huit premiers facteurs mènent vers une destinée heureuse, les quatre derniers précipitent l'individu vers un état défavorable. La VSS-ṭ articule le nombre ces facteurs avec des types spécifiques de consciences (*citta*), le nombre de ces premiers étant exposés de manière progressive :

Facteurs du Chemin (<i>maggaṅga</i>)	Consciences (<i>citta</i>)
(2) – vue fausse (<i>micchā-diṭṭhi</i>) – mauvais effort (<i>micchā-vāyāma</i>)	(1) accompagnée par le doute (<i>vicikicchā-sahagata</i>)
(3) – vue fausse (<i>micchā-diṭṭhi</i>) – mauvais effort (<i>micchā-vāyāma</i>) – mauvaise concentration (<i>micchā-samādhi</i>)	(7) – 4 racines de la convoitise dissociée de la vue (<i>diṭṭhi-vippayutta-lobha-mūla</i>) – 2 d'aversion (<i>paṭigha</i>) – associée avec l'agitation (<i>uddhacca-sahagata</i>)
(4) – vue fausse (<i>micchā-diṭṭhi</i>)	(40) – racines de la convoitise associées à la vue (<i>diṭṭhi-sampayutta-lobha-mūla</i>) – fonctionnelles, résultantes, profitables de la sphère sensorielle associées au savoir (<i>ñāṇa-vippayutta-kāmāvacara-kusala-vipāka-kriyā</i>) – 12 du 2 ^e plan de <i>jhāna</i> de la sphère matérielle – (?)
(5) – vue juste (<i>sammā-diṭṭhi</i>) – intention juste (<i>sammā-saṅkappa</i>) – attention juste (<i>sammā-sati</i>) – effort juste (<i>sammā-vāyāma</i>) – concentration juste (<i>sammā-samādhi</i>)	(15) – 1 fonctionnelle, 1 résultante, 1 profitable de la sphère sensorielle (<i>kiriya-vipāka-kusala-rupā</i>) – 12 du 1 ^{er} plan de <i>jhāna</i> de la sph. matérielle
(7) – vue juste (<i>sammā-diṭṭhi</i>) – parole juste (<i>sammā-vācā</i>) – action juste (<i>sammā-kammanta</i>) – mode de vie juste (<i>sammā-ājiva</i>) – effort juste (<i>sammā-vāyāma</i>) – attention juste (<i>sammā-sati</i>) – concentration juste (<i>sammā-samādhi</i>)	(32) supramondaines (<i>lokuttara</i>) des 2 ^e , 3 ^e , 4 ^e , 5 ^e plans de <i>jhāna</i>
(8) – vue juste (<i>sammā-diṭṭhi</i>) – intention juste (<i>sammā-saṅkappa</i>) – parole juste (<i>sammā-vācā</i>) – action juste (<i>sammā-kammanta</i>) – mode de vie juste (<i>sammā-ājiva</i>) – effort juste (<i>sammā-vāyāma</i>) – attention juste (<i>sammā-sati</i>) – concentration juste (<i>sammā-samādhi</i>)	(8) supramondaines (<i>lokuttara</i>) du 1 ^{er} plan de <i>jhāna</i>
(0)	(18) sans motivation (<i>ahetu</i>)

6. 2. 4. 4. *Les facultés (indriya)*

Au nombre de vingt-deux, ces facultés (*indriya*) exercent un contrôle, une influence sur ce qui ressort de leur domaine, c'est-à-dire sur les états qui leurs sont associés (*sampayutta-dhamma*) dans leurs champs respectifs d'influences (cf. Gethin, 2007 : 104–146). Par exemple la faculté visuelle exerce son magistère sur la qualité qu'est la vue : si la faculté est grande, la vue sera bonne, et inversement, etc. Voici ces facultés physiques ou mentales :

1. La faculté visuelle (*cakkhu-'ndriya*),
2. La faculté auditive (*sot'-indriya*),
3. La faculté olfactive (*ghān-indriya*),
4. La faculté gustative (*jīvh'-indriya*),
5. La faculté tactile (*kāy'-indriya*),
6. La faculté féminine/féminité (*itthindriya*),
7. La faculté masculine/masculinité (*puris'-indriya*),
8. La faculté vitale/vitalité (*jīvit'-indriya*),
9. La faculté mentale (*man'-indriya*),
10. La faculté du plaisant (*sukh'-indriya*),
11. La faculté du douloureux (*dukkh'-indriya*)
12. La faculté de l'agréable (*somanass'-indriya*)
13. La faculté du désagréable (*domanass'-indriya*),
14. La faculté d'équanimité (*upekh'-indriya*),
15. La faculté de conviction (*saddh'-indriya*),
16. La faculté d'énergie (*viriy'-indriya*),
17. La faculté d'attention (*satindriya*),
18. La faculté de concentration (*samādhindriya*),
19. La faculté de sagesse (*paññ'-indriya*),
20. La faculté 'je vais connaître l'inconnu' (*anaññātaññassamīt'-indriya*),
21. La faculté de la connaissance finale (*aññ'-indriya*),
22. La faculté de celui qui a la connaissance finale (*aññātāv'-indriya*).

Ainsi, les cent-vingt-et-une consciences sont-elles associées à une ou plusieurs de ces entités. La démarche du VSS est donc de déterminer selon le nombre progredient de ces phénomènes le nombre de consciences qui leurs sont adjointes. Voici un tableau récapitulatif :

Facultés (<i>indriya</i>)	Consciences (<i>citta</i>) associées
(2) – vitale (<i>jīvita</i>) – sensation (<i>vedana</i>) ³⁵⁹	(16) sans motivation (<i>ahetu</i>) : – des sens (<i>viññāṇa</i>) – 1 de détermination (<i>sampaticchanna</i>) et de réceptivité (<i>santiraṇa</i>) – 5 portes de l’attention (<i>pañca-dvārāvajjana</i>)
(3) – équanimité (<i>upekhā</i>) – vitale (<i>jīvita</i>) – énergie (<i>virīya</i>)	(dans chaque) chaque c. accompagnée par le doute (<i>vicikicchā-sahagata</i>)
(4) – sensation (<i>vedana</i>) – énergie (<i>virīya</i>) – concentration (<i>samādhi</i>) – vitale (<i>jīvita</i>)	(13) – c. non profitables (<i>akusala</i>) – c. sans motivation (<i>ahetu</i>)
(6) – sensation (<i>vedana</i>) – confiance (<i>saddhā</i>) – énergie (<i>virīya</i>) – attention (<i>satī</i>) – concentration (<i>samādhi</i>) – vitale (<i>jīvita</i>)	(12) – c. profitables (<i>kusala</i>) – c. résultantes (<i>vipāka</i>) – c. fonctionnelles de la sphère sensorielle dissociées du savoir (<i>kiriya-kāma-ñāṇa-vipayutta</i>)
(7) – sensation (<i>vedana</i>) – conviction (<i>saddhā</i>) – énergie (<i>virīya</i>) – attention (<i>satī</i>) – concentration (<i>samādhi</i>) – sagesse (<i>paññā</i>) – faculté vitale (<i>jīvita</i>)	(39) – 12 c. profitables, résultantes, fonctionnelles de la sph. sensorielle associées au savoir (<i>kusala-vipāka-kiriya-kāma-ñāṇa-sahagata</i>) – 15 c. de la sph. matérielle (<i>rūpa</i>) – 12 c. de la sph. immatérielle (<i>arūpa</i>)
(8) – agréable (<i>somanassa</i>) – faculté vitale (<i>jīvitya</i>) – énergie (<i>virīya</i>) – confiance (<i>saddhā</i>) – attention (<i>satī</i>) – concentration (<i>samādhi</i>) – sagesse (<i>paññā</i>) – ‘je vais connaître l’inconnu’ (<i>anaññātāññassamīta</i>)	(40) c. supramondaines (<i>lokuttara</i>)

³⁵⁹ Ne figure pas dans la liste exposée.

6. 2. 5. Le *parinibbāna* du Buddha

La méditation occupe une place essentielle dans les pratiques et imaginaires bouddhiques. Aussi n'est-il pas surprenant que Ratanapañña ait clôt cette section par l'évocation des derniers instants du Maître. Précisons le contexte qui prélude à l'extrait du *Parinibbāna-sutta* figurant dans la VSS-ṭ (v. 342) : une fois les paroles définitives du Bienheureux formulées, celui-ci entra dans une phase méditative caractérisée par la traversée de nombreux états ou processus. Épisode parfaitement décrits dans le *Parinibbāna-sutta* : le Buddha atteint tout d'abord chacun des quatre *jhāna*, suivis des quatre *jhāna* immatériels ; puis enchaîna la même série mais de manière régrédiente ; pour finalement atteindre à nouveau les quatre premiers *jhāna* avant de s'éteindre (cf. D II 156, 4–34).

L'extrait témoigne de la parfaite maîtrise du Bienheureux de la pratique méditative, et de sa connaissance excellente de la nature de tous les phénomènes. De fait, les enseignements de l'Abhidhamma ne peuvent être tenus comme de simples vues de l'esprit contraires à l'idéal spirituel du sage. Ils construisent une cartographie de l'appareil mental et de ses méandres dont seule la connaissance guide la délivrance ultime. La stance du VSS (v. 342) porte ainsi sur la nature des objets bases de la concentration du Maître lors des quatre premiers *jhāna* de cette longue séquence, la concentration dans les *jhāna* immatériels (*arūpa-jhāna*) dépassant toute perception formelle ou matérielle. Classiquement, quarante supports sont privilégiés à cet effet et formalisés dans la tradition pāli. Le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa fait autorité en la matière et synthétise ces divers éléments ou bases de la pratique (*kammaṭṭhāna*), vers lequel nous renvoyons le lecteur³⁶⁰. Cette liste consiste successivement dans l'exposition :

- des dix objets *kasīṇa*,
- des dix objets repoussants (*asubha*),
- des dix remémorations (*anussati*),
- des quatre Demeures divines (*Brahma-vihāra*),
- des quatre immatériels (*arūpa-samāpatti*),
- de la perception de la répulsion en ce qui concerne la nourriture (*āhāre paṭikūlasañña*),
- de la méditation sur les quatre éléments (*mahā-bhūta*).

Il n'est pas possible ici d'établir une description systématique de chacune des pièces de cet ensemble. Centrons-nous uniquement sur les informations versées par le commentaire du

³⁶⁰ Cf. les sections V à X du *Visuddhimagga* (Vism 170-340). Pour une étude synthétique de ces divers éléments voir Sarah Shaw (Shaw, 2006).

Parinibbāna-sutta et listons les objets utilisés par le Buddha pour parvenir aux quatre premiers états d'absorptions :

– accession au 1^{er} *jhāna* : le Buddha s'appuie sur vingt-quatre objets que sont les huit *kaṣiṇa*, les trente-deux parties du corps (prises comme un unique ensemble), la bienveillance (*mettā*), la compassion (*karuṇā*), la joie altruiste (*muditā*), la respiration (*ānāpāna*), l'espace limité (*paricchedākasa*) ;

– accession aux 2^e et 3^e *jhāna* : treize objets composés de la même liste que pour le 1^{er} *jhāna* à l'exception des trente-deux parties du corps (qui comptent pour un) et les dix objets repoussants.

– accession au 4^e *jhāna* : sont examinés quinze objets que sont les huit *kaṣiṇa*, l'équanimité (*upekkhā*), l'espace limité (*paricchedākasa*), les quatre immatériels (*arūpa-samāpatti*).

Voyons à présent très succinctement la nature de ces divers objets :

6. 2. 5. 1. Les Demeures divines (Brahma-vihāra)

Appelées autrement états illimités (*appamañña*), elles sont parfaitement exprimées en de nombreux endroits du canon pāli. Elles consistent en quatre attitudes à développer envers soi-même et envers les autres (cf. Nyanaponika Thera, 1958) :

1. La bienveillance (*mettā*),
2. La compassion (*karuṇā*),
3. La joie altruiste (*muditā*),
4. L'équanimité (*upekkhā*).

Ces conduites adoptées envers tous les êtres permettent d'écarter toute tension découlant des rapports sociaux, du fait de la nature positive par essence de ces quatre dispositions de l'esprit. Leur appréhension dans le cadre de la méditation vise à leur développement, en vue de parvenir aux états d'absorption que sont les *jhāna*. La concentration sur la bienveillance (*mettā*), la compassion (*karuṇā*), et la joie altruiste (*muditā*) permet d'atteindre les trois premiers *jhāna*, tandis que seule l'équanimité (*upekkhā*) mène au dernier de ceux-ci.

6. 2. 5. 2. *Les objets repoussants (asubha)*

La méditation à l'aide des dix objets repoussants (*asubha*) correspond à une attention appliquée sur le corps. Avec toutefois la particularité que celui-ci est mort et présenté dans divers états de décompositions qui mettent en valeur certaines caractéristiques répugnantes du corps humain. Pratique présente dans les textes canonique, Buddhaghosa donne la liste qui suit avec les précautions et suggestions qui entourent son usage délicat :

1. Le cadavre gonflé (*uddhumātaka*), 2. le corps violacé (*vinīlaka*), 3. le cadavre purulent (*vipubbaka*), 4. le corps démembré (*vicchiddaka*), 5. le cadavre rongé (*vikkhāyitaka*), 6. le cadavre en pièces (*vikkhittaka*), 7. le cadavre en pièces et mutilé (*hata-vikkhittaka*), 8. le cadavre sanguinolent (*lohitaka*), 9. le cadavre infesté de vers (*puḷavaka*), 10. le squelette (*aṭṭhika*).

6. 2. 5. 3. *L'attention portée sur le corps (kāyagātānussati)*

L'attention portée sur le corps (*kāyagātānussati*) et ses parties constituantes comme sujet de méditation est parfaitement synthétisé dans le *Visuddhimagga* comme la huitième des remémorations (*anussati*). La visualisation mentale et l'observation minutieuse des caractéristiques et propriétés de chacune des parties du corps vise à mettre en évidence l'aspect répulsif de ceux-ci. Ils sont les suivants :

1. Les cheveux (*kesā*), 2. les poils du corps (*lomā*), 3. les ongles (*nakhā*), 4. les dents (*dantā*), 5. la peau (*taco*), 6. la chair (*maṃsa*), 7. les tendons (*nahāru*), 8. les os (*aṭṭhi*), 9. la moelle (*aṭṭhi-miñja*), 10. les reins (*vakka*), 11. le cœur (*hadaya*), 12. le foie (*yakana*), 13. la membrane (*kilomaka*), 14. la rate (*pihaka*), 15. les poumons (*papphāsa*), 16. les intestins (*anta*), 17. le méésentère (*antaguṇa*), 18. le contenu de l'estomac (*udariya*), 19. les excréments (*karīsa*), 20. le cerveau (*matthaluṅga*), 21. la bile (*pitta*), 22. le flegme (*semha*), 23. le pus (*pubba*), 24. le sang (*lohita*), 25. la sueur (*sedā*), 26. la graisse dure (*meda*), 27. les larmes (*assu*), 28. la graisse liquide (*vasā*), 29. la salive (*khela*), 30. la glaire (*siṅghāṇikā*), 31. la synovie (*lasikā*), 32. l'urine (*mutta*).

6. 2. 5. 4. *Les kasiṇa*

Les *kasiṇa* (littéralement total ou universel) sont des objets externes sur lesquels se posent l'attention, dont la visualisation sert de base à l'attention et à la concentration (Shaw, 2006 : 86–100). Leur nombre varie dans le canon pāli (de huit à dix), mais est fixé à dix par Buddhaghosa dans son *Visuddhimagga*. La *Sumaṅgalavilāsinī* se réfère à cette dernière liste,

ce qui n'a rien de surprenant étant donné qu'il en est également l'auteur. Succinctement ces supports sont :

1. la terre (*paṭhavī*), 2. l'eau (*āpo*), 3. le feu (*tejo*), 4. le vent (*vāyo*), 5. le bleu (*nīla*), 6. le jaune (*pīta*), 7. le rouge (*lohita*), 8. le blanc (*odatā*), 9. la lumière (*āloka*), 10. l'espace limité (*paricchedākasa*).

Buddhaghosa inclue donc dans le processus méditatif du Buddha huit éléments pour atteindre les trois premiers *jhāna* (probablement les premiers), et le dernier (l'espace limité, *paricchedākasa*) comme base pour l'accès au dernier *jhāna*.

6. 2. 5. 5. La respiration (*ānāpāna*)

La respiration (*ānāpāna*) ou plus exactement l'attention sur la respiration (*ānāpānāsati*) est un des exercices mentaux les plus importants du canon pāli pour atteindre les quatre états d'absorption (*jhāna*). Elle est une des quatre méthodes exposée dans le *Satipaṭṭhāna-sutta* (M 10, D 22), ou encore l'*Ānāpānasati-sutta* (M 118)

6. 2. 5. 6. Les quatre immatériels (*arūpa-samāpatti*)

Enfin, les quatre immatériels (*arūpa-samāpatti*) sont des objets de méditation dont la particularité est de ne pas être physique. Si l'emploi des objets mentionnés précédemment permettent d'atteindre les *jhāna* sur une base matérielle et conceptuelle, les quatre immatériels transcendent ces derniers pour obtenir les états d'absorptions. Nous en avons fait état dans la description des trois mondes, ils sont :

- la sphère de l'Espace Infini (*ākāsānañcāyatana*),
- la sphère de la Conscience Infinie (*viññāṇañcāyatana*),
- la sphère du Vide (*akiñcaññāyatana*),
- la sphère de la Perception Ni de la Non-perception (*nevasaññānāsaññāyatana*).

6. 2. 6. Conclusion

Les quelques pièces exposées par Ratanapañña du vaste puzzle qu'est l'Abhidhamma témoignent de sa connaissance aiguë de ce champ de la connaissance. La collection de textes entrevue par le VSS et son commentaire ne laisse que peu de place au doute quant au domaine d'influence vers lequel il s'est tourné : la scolastique birmane est ici bien identifiée, confirmant à nouveau ce qui a été entrevu dans d'autres sections. Toutefois on aurait tort de

résumer cela à une entreprise individuelle, un foyer d'érudition tourné vers l'étude de l'Abhidhamma existait probablement dans le Lanna durant son « âge d'or ». Les évidences manquent encore pour l'apprécier à sa juste mesure, cependant un coup d'œil à une autre œuvre d'envergure composée peu de temps avant, l'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī-attha-yojanā* de Ñāṇakitti, laisse entrevoir l'éventail des sources qui circulaient déjà³⁶¹. De manière concomitante, source d'inspiration pour Ratanapañña de part sa forme mystérieuse, le *Paramatthabindu* est à peu près inconnu des sources secondaires, et il a pourtant voyagé jusque dans le Lanna. Nous n'en savons pas davantage pour l'heure mais il nous semblerait curieux que seul Ratanapañña en ait été le premier et dernier dépositaire. En aparté, son étude nous amène à questionner les courtes lignes qui l'évoquent dans le *Sāsanavaṃsa*, œuvre ludique destinée à amuser la cour royale du roi Kyocza de Pagan. Si on imagine bien l'amusement que peut revêtir la correspondance entre les chiffres et les nombres, on perçoit moins bien cette qualité lorsqu'on plonge dans ses contenus, âpres et hautement techniques, dont seuls des maîtres en la matière sont à même d'en apprécier la texture. Quoiqu'il en soit, le mode original de composition de ce texte a certainement déterminé l'insertion de certains de ses contenus dans le VSS, le cryptage opéré entre lettres et nombres ayant sans doute satisfait le goût du jeu de notre auteur.

Enfin, nous ne rappellerons jamais assez combien nombre de ces textes ou « manuels » de l'Abhidhamma ont joui d'un succès sûr, certains étant d'ailleurs toujours en 'activité', et malgré quelques entreprises, ce vaste champ d'étude semble oublié des investigations en langues latines. Pourtant, il est une tradition savante et vivante, riche d'enseignements. L'histoire de ces documents est encore à écrire, les aléas du *Paramatthabindu* ou encore une édition latine de la *Paramatthamañjūsā* illustrant parfaitement les manques à combler.

³⁶¹ Cet auteur cite entre autres : l'*Abhidhammāvatāra-ṭīkā*, le *Paramatthavinicchaya* et son commentaire, le *Nāmarūpapariccheda*, le *Saccasaṅkhepa* et un des ses commentaires (-ṭīkā), la *Maṇisāramañjūsā*, la *Paṭṭhāna-ṭīkā*, le *Mohavicchedanī*, le *Sammohavinodanī*, etc.

Conclusion

Les lignes qui suivent sont comme un état des lieux qui doit déboucher sur des perspectives de recherches à venir dans les prochaines années.

Comme nous l'avons montré tout le long de notre étude, le VSS est une œuvre complexe et énigmatique qui traite de manière singulière les enseignements bouddhiques. Une chose intrigue toutefois, c'est le format dans lequel ils prennent place. Les nombreuses thématiques abordées sont bien entendu essentielles, cependant l'attention particulière portée à la matière qui les convoie et les anime, ainsi que les multiples techniques ou arrangements linguistiques semblent être en définitive les objets premiers de ce compendium. Ceci expliquerait parfois la juxtaposition de stances n'ayant rien en commun, présentées hors de tout cadre référentiel et choisies par Ratanapañña davantage pour mettre en relief tel ou tel mécanisme langagier. Nous tâcherons ultérieurement de formuler une hypothèse quant à l'intention sous-jacente à une telle entreprise. Nous avons eu l'occasion en divers endroits de supposer que les multiples arrangements textuels, les divers jeux et mots d'esprits, ont pour vocation d'illustrer la plasticité de la langue pāli et la richesse sémantique qu'elle est capable de déployer. Les constituants ultimes de la langue que sont les phonèmes et syllabes sont fondamentaux à cet égard. Leurs manipulations permettent de voiler ou dévoiler divers significations et effets : les racines (*dhātu*) ou les monosyllabes (*ekakkhara*) sont l'unité minimale de sens ; ils participent à des montages plus complexes dont les figures de styles sont les plus élaborées, capables de jouer avec les aspects signifiant et signifié d'un énoncé, ou encore de suggérer des effets (intensité, perplexité, etc.) par la structure même du procédé à l'œuvre.

Pour parvenir à ses fins le VSS et son commentaire ont ainsi convoqué un grand nombre de ressources textuelles nous ayant permis de croiser les multiples avenues de la littérature pāli. Celles-ci nous offrent tout d'abord la possibilité d'entrevoir la collection de textes présents dans ces bibliothèques monastiques potentiellement dans le Lanna du XVI^e siècle, et circulant dans cette région. Ce concentré textuel n'est toutefois qu'une partie de la culture pāli du Lanna. Nous avons vu que certains contemporains de Ratanapañña, tels que Sirimaṅgala ou Ñāṇakitti, étaient des lettrés qui maniaient également de vastes ressources utiles et spécifiques à leurs compositions, telles de nombreux *ṭīkā*, textes d'Abhidhamma, ou autres ressources linguistiques non-présentes dans le VSS. Nous saisissons l'occasion qui nous est donnée pour réaffirmer que seule l'étude comparative des œuvres déjà disponibles (*Jinakālamālī*, *Cakkavāladīpanī*, *Vessantaradīpanī*, *Saddabinduvinichaya*), et celles qui sont en cours ou en projet (*Maṅgalatthadīpanī*, *Saṅkhyāppakāsaka* et son commentaire,

Abhidhammatthasaṅgaha-attha-yojanā) seraient à même d'affiner les contours de cette littérature pāli du Lanna durant son « âge d'or ». Il est vrai qu'elle est souvent louée dans la littérature secondaire pour la qualité de son érudition, mais il s'agit souvent d'affirmations générales qui ne permettent pas de se faire une idée précise de la nature de cette érudition. Cette tâche d'envergure offrirait de cette période une vision panoramique certainement plus riche textuellement qu'on ne le pense, donnant des précisions quant la nature de cette érudition locale, ses influences et orientations conceptuelles. Si les auteurs du Lanna n'ont pas composé d'œuvres ayant réellement marqué la littérature pāli dans son ensemble, excepté la *Jinakālamālī*, d'ailleurs surtout célébrée pour ses apports historiques, il semble bien qu'un moteur ait animé nombre de compositions : le souci de la langue et de son architecture. Le VSS en est un exemple, les *attha-yojanā* de Ñāṇakitti en sont d'autres comme le rappelait Oskar von Hinüber, et l'utilisation des procédés étymologiques à grands renforts de textes tels que la *Saddanīti* ou l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* dans les productions de Sirimaṅgala en témoignent également. Nous ne pouvons répondre ici quant aux intentions définitives de ces lettrés, et verrons par la suite si le VSS peut être représentatif d'une certaine conception des lettres. Plus largement, il convient de souligner l'influence des normes sanskrites qui offrent un cadre d'étude de la langue que les auteurs du Lanna se sont parfaitement appropriés, et dont Ratanapañña donne un échantillon avec le VSS, que ce soit en matière de poésie (le *Subodhālaṅkāra*, le *Kāvyaḍarśa*), de devinettes savantes (le *Vidaddhamukhamaṇḍana*), de lexicographie (les *ekakkhara*, le *Visuppakāsa*, l'*Abhidhānappadīpikā*), ou de divers systèmes de notation mathématique (*bhūtasāṅkhyā* et *kaṭapayādi*). L'étude du VSS est précieuse puisque cette œuvre nous donne accès à des ressources de la langue que la recherche occidentale a eu tendance à ignorer.

D'autre part, nous avons parfois traité certains contenus du VSS de manière à leur restituer un cadre de référence, nous poussant ainsi à étendre les investigations littéraires. Certains textes ou données ont de fait pu être mis en relations, ou en réseau, témoignant de la circulation et de l'interpénétration des idées dans l'espace culturel bouddhique faisant usage du pāli. Deux exemples : le cas du *Sotatthakī-mahānidāna*, quasi-inconnu du grand public bien qu'il ait certainement été une source essentielle d'inspiration pour ce qui est du chiffrage des Buddhas et de la carrière du Bodhisatta, comme le montre sa présence dans la littérature, la liturgie et les arts. Nous relevons d'ailleurs qu'il avait inspiré de près ou de loin notre (possible) auteur dans sa *Jinakālamālī*. Ou encore l'*Ekakkharakosa*, œuvre encyclopédique de référence pour ce qui a trait à la lexicographie et aux monosyllabes. Au-delà de sa valeur linguistique, cette discipline a dû être appréciée des lettrés pour la latitude qu'elle offre dans les compositions

(poétique, devinettes) en permettant divers niveaux de lectures, ce qui n'a pas échappé à Ratanapañña. Cette intertextualité nous a amené également à nous questionner sur la circulation des textes dans les diverses traditions theravādin. Si le VSS est en premier lieu concerné puisqu'il a passé en toute discrétion dans chacune d'elles (cinghalaise, birmane, thaïe, lao, khmère), d'autres œuvres montrent l'ignorance dans laquelle nous sommes plongés, lorsqu'elles circulent à l'abri des regards officiels : citons par exemple le *Paramatthabindu*, texte birman méconnu mais qui est pourtant une des sources préférentielles de Ratanapañña dans le domaine de l'Abhidhamma. Sa présence dans le Lanna étonne de fait, et montre que des pans de savoir échappent toujours à notre regard. Les adaptations pāli des *Visuddhimagga* et *Kāvyādarśa* sanskrits témoignent également de cette aura de mystère puisqu'ils sont absents de tout système de référencement concernant la littérature en pāli. Enfin, on découvre la *Līnatthasūdanī*, commentaire du *Saddabindu*, cachée sous un titre générique dans une bibliothèque monastique du Laos alors qu'elle n'a été jusqu'ici repérée que sur le sol cinghalais. La nature des déplacements des moines et des textes qu'ils portaient avec eux reste encore un mystère. Ces données nous indiquent cependant que le Nord de la Thaïlande est certainement plus riche en terme de littérature que ce que l'on peut imaginer, et qu'il n'est pas improbable que d'autres œuvres, encore ignorées, soient consignées dans les manuscrits qui composent les bibliothèques monastiques. Les divers outils de référencements et modes d'accès « en ligne » aux manuscrits, mis en place par les chercheurs ces dernières décennies, sont à ce titre précieux. Nous gageons qu'ils favoriseront l'éclosion d'autres surprises du genre pour des chercheurs entreprenants.

Diverses questions se posent toujours auxquelles nous n'avons pas été en mesure de répondre avec assurance : qui était précisément l'auteur du VSS ? Pour quelles raisons a-t-il composé le VSS ? Les seuls éléments que nous pouvons déduire et apporter à la première de ces questions concernent la nature de son bagage académique. Si nous avons pu observer que d'autres œuvres contemporaines telles que la *Maṅgalatthadīpanī* et la *Cakkavāladīpanī* s'appuient sur tout un éventail d'œuvres composées à Ceylan (notamment les commentaires, sous-commentaires), ce n'est pas le cas pour le VSS. Ratanapañña s'est tourné à diverses reprises vers le savoir formalisé et distillé par les maîtres birmans : les systèmes *bhūtasāṅkhyā* et *kaṭapayādi*, les *ekakkhara*, la référence au *Saddabindu* et *Paramatthabindu*, l'utilisation de nombreux 'manuels' de l'Abhidhamma, l'emprunt constant à la *Saddanīti*, etc. Cela n'est guère surprenant car ces œuvres relèvent des champs d'expertise que sont la linguistique et l'Abhidhamma, domaines dans lesquels a excellé la tradition birmane de Pagan dès le XII^e siècle. Cette accointance avec une part du savoir birman ne présume en rien de l'identité de

Ratanapañña, mais indique plutôt une orientation conceptuelle vers laquelle il s'est tourné : il pourrait tout aussi bien être un moine birman venu avec son bagage académique, qu'un moine du Lanna ayant étudié en Birmanie, etc. Toutefois, cette influence de la scolastique birmane n'est peut-être pas inutile pour comprendre ce qui a poussé Ratanapañña à composer le VSS. Les nombreuses constructions linguistiques qui sont les ressorts de ce texte n'ont probablement pour finalité le seul plaisir récréatif, ce qui serait curieux au regard de l'optique bouddhique. Nous faisons davantage l'hypothèse que le cadre d'étude élaboré par notre auteur serait destiné à dresser une sorte d'inventaire sélectif de différentes méthodes ou techniques linguistiques, de manière à les consigner et à les transmettre. Son but serait de répondre ainsi à un impératif simple : faire vivre ce savoir et le faire perdurer, faisant barrage à une préoccupation dont nous nous sommes déjà fait l'écho : la fin des temps bouddhiques et les moyens de l'endiguer.

Comme nous l'avons déjà dit, cette crainte est une constante dans la tradition pāli depuis les *sutta* canoniques, et agitait également les esprits dans le monde thaï : l'épigraphe de Sukhothai y fait directement mention tout comme la composition de la *Traibhūmikathā* à la même époque qui s'inscrit dans cette logique de suspendre le déclin, ou encore les chroniques de l'ordre Pa Daeng auxquelles appartenait Ratanapañña qui se référaient directement à ce processus délétère. Notre auteur exprime par ailleurs divers éléments qui sont reliés imaginativement et textuellement à la fin du Sāsana, et qui participent chacun à son enrayement : les *ekakkhara* et les *huachai* en condensant des enseignements, le *Paṭṭhāna* qui, de par sa place dans le canon, est le premier rempart contre l'effeuillement des textes et donne lieu à diverses pratiques pour le soutenir et le faire vivre, ou encore la référence accrue à la *Saddanīti*, dont Ratanapañña avait savamment épluché l'ensemble et ne pouvait ignorer la volonté affichée d'Aggavaṃsa de soutenir la *pariyatti*. L'inventaire des faits de langue dans le VSS pourrait ainsi procéder d'une visée analogue à celle des grammairiens de Pagan dont les productions linguistiques étaient entrevues comme des instruments mis au service de la préservation des mots du Maître.

Au-delà de ses aspects techniques, la description des structures de la langue avait pour finalité de consolider cette dernière, faisant ainsi subsister les enseignements. Dans la même veine, l'étude philologique de Ratanapañña n'aurait pas pour (unique) visée l'étude de la langue et ses formes, autrement dit une analyse purement linguistique. Son étude philologique, étayée par les diverses formes de la grammaire et de la linguistique, aurait également des visées religieuses et pratiques en se mettant au service du Sāsana et de son salut. Son analyse de la langue viserait à déterminer certains mécanismes qui président à sa mise en forme, à les circonscrire et à les transmettre. Dans cette optique Ratanapañña serait davantage un exégète

qu'un pur linguiste. Dans ce cadre, la métaphore du diamant (*vajira*) pourrait être entendue sous un autre angle. Sa substance essentielle (*sārattha*) ne serait pas uniquement le contenu de la doctrine bouddhique. Il serait également son contenant, c'est-à-dire l'ensemble des outils conceptuels qui permettent de donner vie et forme aux enseignements, qui modèle la langue pāli. Avant d'être travaillée par ces méthodes et de devenir une « langue » comme système conventionnel, faite de signes vocaux/graphiques régis par des règles, elle est avant tout matrice de création. Son élaboration lui fait prendre deux chemins parfaitement conciliables : la langue est un système vivant partageable notamment par la production littéraire ; tout comme elle peut porter, en plus, quelque chose d'immanent en elle et « au-delà des mots », qui lui donne une valeur d'exception pour ne pas dire sacrée. Acceptions toutes deux rencontrées dans le canon pāli et la tradition qui en découle.

Par ailleurs, l'étude du VSS nous a amené à sortir du cadre purement littéraire et à nous pencher à diverses reprises sur d'autres ressources. Nous pensons à certaines pratiques bouddhiques telles que les *huachai* ou les carrés magiques, associés à des formules ou *khatha* qui leur confèrent un pouvoir extraordinaire, ou encore aux inscriptions dont nous avons pu voir que certaines participaient également à ce champ de l'occulte. Ces éléments sont connectés à la tradition textuelle en pāli comme nous avons pu l'observer, et en tenir compte davantage contribuerait sans doute à éclairer l'histoire de cette langue et de ses fonctions dans la région.

Témoin matériel de préoccupations essentielles, l'épigraphie en pāli du monde thaï souffre d'un manque très simple à vérifier : il n'existe aucun outil de référence compilant l'ensemble des inscriptions en pāli disponibles dans cette aire culturelle et religieuse, qui serait de nature à favoriser leur étude globale. Leur présentation, lecture et traduction sont disséminées dans divers catalogues ou ouvrages, et nombre d'entre elles n'ont pas fait encore l'objet de traductions. Bien souvent compléments des inscriptions en thaï, qu'il ne faut pas ignorer, ces vestiges écrits sont pourtant porteurs d'informations qu'il s'agirait d'organiser et d'affiner pour mieux saisir l'état de la langue pāli dans la région. Les trois volumes du *Northern Thai Stone Inscriptions (14th-17th)* de Marek Buchmann sont un exemple récent d'organisation des inscriptions (Buchmann, 2011, 2012, 2015), multithématique et synthétique, donnant un accès simplifié à des données éparées. Bien entendu il ne s'agirait pas de calquer cet ouvrage, mais bien de faire ressortir la spécificité du pāli des inscriptions dans le monde thaï : la nature de la langue à différentes époques et en différents lieux, les caractéristiques selon les traditions, les différentes fonctions qu'occupent ces inscriptions. Par exemple, les textes de certaines

épigraphes de Sukhothai sont des compositions originales dont la syntaxe et la grammaire sont plus que correctes, et n'ont rien à voir avec le fameux « pāli indo-chinois » dont les qualités linguistiques sont souvent dépréciées. Par ailleurs, le corpus d'inscriptions de Thaïlande n'est pas totalement homogène, les messages consignés sur divers supports pouvant avoir diverses fonctions : le corpus du Lanna présente un grand nombre de stèles contenant des actes de donations faits aux monastères ainsi que des listes d'esclaves ou de serviteurs ; les monuments de la ville de Chiang Mai affichent des inscriptions apotropaiques ; les inscriptions de Sukhothai reposent sur des visées souvent politiques et idéologiques, les monarques montrant par le caractère hiératique de ces épigraphes leur volonté de figer dans l'histoire certains événements exceptionnels et officiels, données parfaitement exploitées par les historiens. Ainsi, cet ensemble, certes fondé sur des actes solennels et mémoriels, témoigne de préoccupations différentes et d'appropriations singulières du média qu'est l'inscription, dont la langue pāli est le vecteur.

Comme nous l'avons souligné, le domaine du « magique » ou de l'ésotérisme ne peut être ignoré dans l'espace culturel thaï. La symbolique de l'alphabet et de ses lettres est largement présente et alimente des pratiques populaires toujours très actives. Héritage qui en l'état des connaissances était déjà connu au XIV^e siècle. L'utilisation intensive des *huachai* et autres *khatha* témoigne d'une utilisation originale du savoir en pāli, puisque sa tradition textuelle alimente ces phénomènes ésotériques et tapisse discrètement l'espace social des mots du Maître. Dans ce cadre, la langue pāli a ceci de singulier qu'elle est souvent manifeste aux yeux de tous, il suffit de regarder un *yantra* sur lequel sont apposées diverses formules ou *khatha*. Son caractère « sacré » et son pouvoir apotropaique n'ont toutefois d'efficacité que parce qu'elle est manipulée par des experts en la matière, seuls garants de la fiabilité et de l'authenticité des éléments requis. Ces supports populaires ont, à notre connaissance, à peine fait l'objet d'investigations particulières de la part de la recherche en langue occidentale. Contenant très souvent l'essence même des textes en pāli, ils sont ainsi à la croisée des champs de l'érudition et des pratiques bouddhiques. Objets religieux tout à fait originaux, nous ignorons avec précision l'histoire de leurs formations, mais il n'est pas impossible que dans la forme ils se soient inspirés de phénomènes indiens analogues aux *dhāraṇī*. Leurs racines s'étirent jusqu'aux sources mêmes du canon, et à l'instar des *paritta* prescrits par le Buddha dans certains *sutta*, ils sont investis d'une charge performative exceptionnelle. De fait, la conception qui anime ces *huachai* s'inscrit parfaitement dans la lignée du bouddhisme en pāli, dont elle est un rejeton. La vaste littérature consacrée au domaine de l'ésotérisme est une émanation de la littérature pāli qu'il faut apprécier à sa juste valeur. Elle est prescriptive,

mais une attention particulière à ce type de savoir ne serait pas vaine. Elle témoignerait certainement de la capacité des maîtres de l'ésotérisme à vivifier la langue, certes dans un champ limité, déployant quantité de techniques et formes linguistiques pour jongler avec ses éléments. Cette inventivité pour faire des lettres des objets de mystères s'appuie d'ailleurs bien souvent sur des procédés et techniques répertoriés dans le monde indien, dont l'exploration nous éclairerait probablement sur les influences extérieures qui ont participé à la construction singulière de l'orthopraxie bouddhique thaïe.

Pour finir, le lecteur aura bien compris la place qu'occupe pour nous le VSS dans le champ des études pāli. Notre ambition initiale était de sortir de l'ombre ce texte en élaborant son édition critique et sa traduction, et de faire ressortir ses apports à l'histoire religieuse du Lanna. Cependant, ses contenus et la complexité de son organisation nous ont amené à explorer également d'autres voies : les possibles orientations conceptuelles ou philologiques de notre auteur, donnant ainsi davantage de contour à son « âge d'or » ; mais également l'intertextualité dans laquelle est plongé le VSS, les données de certains textes s'entrecroisant dans le champ littéraire en pāli. Ainsi, nous avons émis l'hypothèse que pour des raisons déjà évoquées, la composition de cette œuvre avait en définitive pour objet sa propre transmission. Espérons donc que notre étude et les diverses voies de recherche initiées répondent au souhait de Ratanapañña de faire vivre le Dhamma. Les efforts que nous avons accomplis seraient ainsi notre hommage à ce brillant auteur, et notre contribution pour faire rayonner dans différentes directions son compendium de diamant.

Annexes

Annexe 1. Table des syllabaires pāli

latin	cinghalais	thai	tham lao	birman	khom
ka	ක	ก	က	က	ក
kha	ඛ	ข	ခ	ခ	ខ
ga	ග	ก	ဂ	ဂ	ក
gha	ඝ	ง	ง	ယ	ឃ
ña	ඞ	ง	င	င	ង
ca	ච	จ	ච	စ	ច
cha	ඡ	ฉ	ඡ	ဆ	ඡ
ja	ජ	ช	ඤ	ඤ	ජ
jha	ඤ	ฉ	ඤ	ඤ	ඤ
ña	ඤ	ญ	ណ	ဉ	ញ
ṭa	ට	ด	ඨ	ඨ	ඨ
ṭha	ඨ	ด	ඨ	ඨ	ඨ
ḍa	ඩ	ด	ඨ	ඨ	ඨ

latin	cinghalais	thaï	tham lao	birman	khom
dha	ඳ	ฒ	ᨧᩢ᩠ᨦ	ပ ၵၵၵ ၵ	ᨦᩢ᩠ᨦ
ṇa	ණ	ณ	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ ṇၵၵ ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
ta	ත	ต	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
tha	ඵ	ถ	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
da	ද	ท	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
dha	ධ	ด	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
na	න	น	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
pa	ප	ป	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
pha	ඵ	ผ	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
ba	බ	พ	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
bha	භ	ภ	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
ma	ම	ม	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
ya	ය	ย	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
ra	ර	ร	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ
la	ල	ล	ᨧᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ	ᨦᩢ᩠ᨦ

latin	cinghalais	thaï	tham lao	birman	khom
va	ච	ว	ວ ວ	ဝ ວ	စ ວ
sa	ස	ส	ສ ສ	သ ສ sa သ	ස ສ
ha	හ	ห	ហ ຫ	ဟ ຫ	හ ຫ
ḷa	ළ	ฬ	ล	လ	လ ລ
a	අ	อ	ယ	အ	අ
ā	ආ ວ	อา ာ	ยา ວ	အါ ါ	អា ာ
i	ඉ ි	อิ ิ	อิ ိ	အိ ိ	ඉ ි
ī	ඊ ි	อี ี	เอ ื	အြ ိ	ඊ ි
u	උ ි	อุ ุ	อุ ู	උ ි	උ ි
ū	ඌ ි	อู ู	อู ู	ඌ ි	ඌ ි
e	එ ි	เอ ะ	เอ ะ	เอ ะ	එ ි
o	ඔ ි	โ ะ	โ ะ	ဝ ဲ	ඔ ි
niggahīta	◌◌	◌	◌	◌	◌
	ᶠhal kirīma ³⁶²				

³⁶² Le *hal kirīma* permet de supprimer la voyelle inhérente.

Annexe 2. Index des pāda

- acittako ca āpajji 388
acittako va āpajji 387
acetanāyaṃ paṭhavī 111
acobyasīkarāvāte 91
a dī ba a du va a ma 23
anagghā caturo rukkhā 65
anaññakaṅkhinā 'nūna 102
anaññakaṅkhinā 'nūna 407
an-aññūnavirī bhūri 97
antakkharaṃ va dasseti 49
anto bahi ca sīmāya 380
anto-sīmāya āpajji 379
andha-kāro-haro hārī 116
appa-bhogā mahā-bhogā 28
apāyamhā cutā sattā 313
appāyukā dīghāyukā 27
app' eva sasako koci 398
abhidhamme ca suttante 348
amarenda-piyo di-padenda-piyo
181
ariyānaṃ piyattā ca 320
alaṅkaronto bhuvanaṃ 172
avasānaṃ ṭhitam katvā 277
a-saññi-bhūmi-ta-ṭṭho ca 296
asiñci vīro nayanambunā nare 100
asobhane abhāve ca 230
ahetuko no pi ca rūpa-nissito 350
añāsuhā savaya soṇṇoti so kham
ṇam yu 80
ādi-aggam jutam katvā 275
ādi-anta-tadubhaya- 6
ādi-dutiya-pādānaṃ 90
ādi-y-anto pi garukam 382
ādi-y-anto va garukam 381
ādi-vaṇṇa-dvayaṃ kiriyā 346
ādo so yeva yo ante 173
ādy-akkharaṃ va 9
āruppa-cutiyā honti 298
āruppa-sandhiyo 'tīta- 305
icc' ānekābhidhey' ekak 242
icc' ekekena vaṇṇena 40 43 48
ito param pavakkhāmi 286
ito sata-sahassāni 283
itthī gacchati ty-ādīsu 136
itthī yeva ca māreti 363
itthim haneyya mātaram 372
itthim hane na mātaram 371
i pī cha vi pa so do u 24
iminā naya-dānena 77
issā-macchariyaṃ piyā- 29
ukkantā 'tibyā-vahita-p 151
uṇhakāle kam icchanti 133
uṇhagū uggato hoti 225
uttamaṃ uttamaṅgena 176
uddhumāyi dvidhā-patho 32
eka dvi ti catu pañca 274
ekam cu-bhantaram passa 328
ekam pañca nav' ekassa 279
ekassa pada-vitīhārassa 267
ekā itthī suni-rūpena 376
ekūnavīsati nārī 148
eko ajo tamo-ṭhāne 374
eko gantvā vadhatthāya 377
eko tippam nidahanto 373
eko dve cattāro aṭṭha 276
eko yeva pītā dvinnam 357
ete kho caturo rukkhā 64 67
etesu dvīsu atthesu 203
evam cuddasa kiccāni 333
evam nikāya-bhedena 406
kam khā sītam pati kasmim 131
kam ṭhānam passa tam bhassa 327
kam saram maṇḍitam kam kam 127
ka ṭa-y-ādi jha dhaḷantā 288
katame caturo rukkhā 68
kamalam kam alaṅkattam 184
kamalam ko kumudam ko 123
kammena āpajjitvāna 383

kammen' evāpajjitvāna 384
 kamhi khaṃ chaṃhi laṃ ghaṃ tu
 340
 kamhi kamh' eva vaṃ cittaṃ 107
 karaṇe sampadāne ca 234
 ka-ramhi ghaṃ pha-ramhi k'-yaṃ
 108
 kareyya kusalaṃ sabbaṃ 42
 karoti bhagavā nāthaṃ 46
 kalyāṇa-dāraṃ kantāraṃ 114
 ka-vāraṃ va ka-ra-vāraṃ 335
 kā kā-yā rū ma-yā 'rū ḍhā 289
 kāmātittaṃ komātittaṃ 139
 k'-āyassa kassa ko āyo 134
 kāyena āpajjitvāna 391
 kāyen' evāpajjitvāna 392
 kāye brahmani vāte ca 199
 kāruṇikena dhīrena 344
 kevaṭṭa-kandarādīsu 205
 kinte vakkali ditṭhena 211
 kin nu kho nāma tumhe maṃ 210
 kiṃ-saddassa samāsamhi 213
 kukkuṭā maṇayo daṇḍā 239
 kuddho garahiyo hoti 365
 ku-saddo kucchitatthe ca 208
 kusalā 'kusalā sabbe 182
 ko kaṃ ku kiṃ vi sā saṃ khaṃ 198
 ko kaṃ seneti ko kantaṃ 132
 ko kañjaṃ sāmikaṃ kā ko 126
 ko khe dhamme ca kā ko c' ab- 128
 ko nāmo te upajjhāyo 214
 ko-saddaṃ pana kaṃ-saddaṃ 206
 khaṃ indriyaṃ pakittitaṃ 222
 khamhi raṃ yaṃhi laṃ k'-yaṃhi
 338
 khayāṇavantaṃ dhaja-kutti-
 khepanaṃ 101
 kha-yā rū-pā va-rā kaṇṇā 324
 kha-lāneka-ppavattaṃ khaṃ 337
 khu da u i su vi pe the 405

 gajjādūhi tu yaṃ tīhi 251
 garahāyaṃ aniyame 209
 garukā bhaṇato saccaṃ 364

garūpadesa-lābhī ca 273
 garūpadesa-hīno hi 272
 gāthā-tayassa imassa 26
 gāthā-padena bandhena 249
 gāthāhi cuṇṇiyeh' eva 250
 gāme āpajji nāraṇṇe 378
 gāme vā yadi vāraṇṇe 360
 gihī-liṅge na tiṭṭhanti 322
 gīta-sadde sarā dve dve 164
 guṇa-missaka-sambandha- 263
 guṇāguṇena saha te 179
 go goṇe c' indriye bhūmyaṃ 223
 ghaṃ'-iddhi-lūnaṃ dulabha-kkuḷ'-
 uppanaṃ 99
 gha-ramhi paṭhama-jjhānaṃ 342

 cāya dujjana-saṃsaggamaṃ 39
 cāyeyya dummittaṃ bālaṃ 41
 ca-dhāruppe ṭh'-unnaṃ ṭ'-uddhe
 292
 catasso mā navattabbā- 308
 catuddisā-mukhā bandhā 169
 catubbidhaṃ pi yaṃ vākyamaṃ 247
 catu-mā catu-phānī ti 408
 caturo janā saṃvidhāya 361
 caturo navamo dve ca 280
 catta-pāpo jīno jantū 44
 cattāro kira nigrodhā 62
 ca bha ka sā ti dhīrena 38
 ca ha a ma i ga pī ti 18
 cora-saññāya janakaṃ 375
 cha-laṃ ka-vaṃ bha-maṃ ī- śaṃ 109
 294
 cha-laṃ dumhi na-daṃ sumhi 291
 chalaṃ dumhi suddhisu k'-vaṃ 293
 channaṃ ativassati 395
 chasu devesv anāgāmi 321
 chādane hoti āpatti 368
 chedane hoti āpatti 367

 jano jīvana-jānanda- 170
 ja-bha-ja-cu 'ntaraṃ tassa 332
 jassa ṭhānaṃ chadhā vo-ta- 331
 jīnaṃ paṇāmo nata-sajjanaṃ janaṃ

189

jināṇattiyam ye 'hitāsā sitāsā 192

jinena yena ānītam 200

jīranti ve rāja-rathā sucittā 75

ñā-ṇa-na-mehi samyutto 245

ñāṇī ñāṇ' -īsātara-visado 'domanass'
oma-nasso 195

ñāsīsacābhīhisutam riru goddhalam
ṇam 81

ñeyyo kakudha-rukkho 201

ṭhāna-satta-javālambe 297

ṭhāne pañca-vidhe ṭṭhānte 53

ṭhy-antā dasa-padā pādī 58

taṃ-saddatthe sunakhe ca 216

tañhi tañhā nhāpanam amham 246

tatra yaṃ cuṇṇiyeh' eva 248

tathā kāya-samācāro 30

tath' eva sandhiyo pañca 306

tayo jane pi dhāreti 370

tasmā viññūhi viññeyyam 254

tasmā sāṭṭhakathe dhīro 271

tāvibhāsu nayettā me 87

tiṇaggam khādanti bhekam 113

ti-padam manasākāsi 52

tividham tañ ca pādānam 175

ti-soḷasa-sahassāni 264

tiṃsañ c' eva saḥassāni 269

tiṃsa me purisa-nāvutyō 268

tutṭho pasamsiyo hoti 366

tesu gajjādi-bhodesu 252

t'-yamhi kham kamhi lam g'-yamhi
341

tvam simokākhasucesa 89

thamnakalondam nimu tam

mimāna 85

th'-antā tipitakā ādi 56

tha-vāram va pavattam kam 336

thi niram sā dhumo pāpam 120

thiyo tassa pajāyanti 238

thī vasīn' āri rāgena 142

dameyy' ādo va s' attānam 144

di sam pa vā-kam-ā sī vā 19

das' ettha rājiyo setā 265

dāsīmedahikhabhiññā 95

dī-ko-ādika-go-ante 197

dī ma sam am khū ti pañca- 403

duggati-cutito honti 303 309

duggandho c' eva duppañño 231

dujjīvitam ajīvimhā 34

dutiye tu na-bham cā-gam 110 295

dvidhālambehi duvidhā 312

du sa na so ti sambuddho 33

devim kitti-mahī-nāmam 168

dehūnam ko kam icchanto 130

do-nā-ggī-kho-pariyantā 54

dvādasa dasa satta ca 311

dve atthā yattha gayhanti 96

dve dve pañcātha pañc' attha 301

dhanti lanti disā bhanti 255

dhamma-kāmo sutādhāro 72

dhammena bhūm bhūpo pātu 414

dhammo maṅgala-sambhūto 12

dhāvantaṃ udayā attham 167

dhūrehi magga-nāyena 194

na gaṇhāti mahantam pi 171

natthi anto kuto anto 36

na dukkha-saccena samaṅgi-bhūto
350

na nipanno na nisinno 356

nabhañ ca dūre paṭhavī ca dūre 76

na bhāsura te pi surā vibhūsitā 191

na mi ji ta su su nānam gārārāram

tapū mā 79

name tam esa dī ko mam 345

na-mūlo paṭhamo rukkho 63

naye tācipanathenā 86

nav' agga-ratanān' asmim 162

na sādharma-dār' assa 69

nāg'-indo nāgam āruyha 262

nāgo va nāgam āruyha 261

nādho-mukho kho n' uddham-

mukho 355

nānā-sukhuma-saṅketa- 4

nāriṃ rūpa-vatiṃ bhikkhu 358
ni ti pe a ma cā tā yā 287

paccatte upayoge ca 233 235 240 241
paccatte c' upayoge ca 236
pajambujam vikāsi ko 122
pañca gabbhā varā sālā 343
pañjare p' ekam ekasmiṃ 278
paññāyam vattati dhī ti 237
pañha-samottaram saddat- 8
paṭiloma-kkamen' eva 84
pa bha ā da sa ghā sā phu 21, 326
pa bha cu ḷa-kam ā da sa 334
pabhavā nata-vitthiṇṇā 158
pabhāvate basu āsi 94
pamoci jino jaṭa-litta-je nare 98
para-ssam hārako bālo 220
pavakkhāmi samāsenā 5
pasutto āpajjitvāna 389 390
paheḷeti yati-pote 145
pātu vo udito rājā 165
pādap' eko bhava-kkhandho 104
pādass' ādo ca anto ca 78
pā pā ma cu pā ti pañca- 399
pāpāye mānave pā-pā 290
piyena vacasā sabbe 185
puñjam konto maṇḍāmāli 137
puthujjanā va jāyanti 316
pubbācariya-sihānam 3
purisam yeva māreti 362
petan tam sāmam adakkhiṃ 202
porāṇācariyeh' esā 149

bandhassa anta-pādamhi 124
bandhassa ādi-pādamhi 118
bandhassa majjha-pādamhi 121
bahiddhā gehato bhikkhu 359
bahū guṇe paṇamati 160
bādi-ghanta-ttayam vande 2
buddho maṅgala-sambhūto 11
bu dha sam ty-akkharam ādi- 14
bu dha sam maṅgalam loke 10
Brahma-loka-gatā hetthā 318
brahmāno honti ekacce 353

bhaddam evopaseveyya 159
bhagga-rāgo bhagga-doso 45
bhavaggā patitā silā 284
bha-vi bha-j' antaram vāssa 329
bhū 'dakam vāyu yatindo 119
bhū-kaññā dhārayi ekā 371
bhūmito utthito yāva 180
bhū-saddo vuḍḍhiyañ ceva 232

mahā-mahā-'raham Sākya- 193
mahā-rāja m' ah' ārāja 143
manam manam satthu dadeyya ce
yo 187
manohara hara klesam 177
mantā dasa padā dādī 59
micchā dādi pathā dhyantā 60
mīntā dasa padā pañca- 50
mukha-phullam giṅmakam 161
mo-saddo vattati cande 226

yam imam racayantena 412
yamakaneka-bhedam va 196
yattha gulho padattho tu 140
yath' ādy-antakkhare viññū 55
yantā usu-vidhā ny-ādī 57
yam anekābhidhey' eka 112
yasmā pāvācane santi 270
yassa dasakkharā a sam- 15
yassā sambandha-bāhullā 156
yāte dutiyan nilayam 146
yādhārāda-jāt' akkho 141
yojanānam sahasāni 282

racitam niṭṭhitam tan tu 411
Ratanapañña-nāmena 410
rathena sāgaram yanti 147
rasa-dvārā ca so ghā ji 16
rā-saddo vattati sadde 227
rūpādi-gocaram cittam 224
rūpāvācāra-cutiyā 299
ronamokākhasucesa 88

loka-saññānkita-saṅkhyam 7
loka-saññāya lakkhenti 103

loke pi jāto na ciram jīvanto 351

vaggamhi ram pīyamhi lam 339

vaṇṇa-lekhāya lakkhenti 106

vammiko ratti dhūmāyi 31

va ra di brā su sa kha lam 25

va-rā ti va-ra-saddo tu 310

va-rā ri-yā ja-vā na-tā 325

vāntā dasa padā pañca- 51

vi-tī-'ntare ka-sam-ṭhānam 330

vidvā bhūpāla-kumuda- 243

vinayo kicca-gambhīro 397

vinayo vara-rājā va 396

vindanti deva-gandhabbā 163

vippakiṇṇa-vividha-naye 410

vi-saddo sakune hoti 215

visum padāvayavo vā 212

vuccat' ādo isi ty eko 166

vuccati uttaram yattha 129

Vehapphalam Akaniṭṭham 319

Vehapphale Akaniṭṭhe 317

vo ve lole mara-mañcā 138

sam vi dhā pu ka ya pādi 22

sam vi dhā pu ka ya pā ti 400

sam sam datvā paresam sam 221

sam-saddo sappurisasamhi 218

samsāra-khīṇo na ca vanta-rāgo 352

sā bhava ubhayacchannā 157

sakalam tato sesam 401

saka-vācāpajjitvāna 394

saka-vācāpajjitvāna 395

sa kā pī byā vi thī mi su 20

saki-d-eva mahā-rāja 73

saṅkhyātā nāma saṅkhyānam 153

saṅgahetā va mittānam 71

saṅgho maṅgala-sambhūto 13

saṭṭhī-vassa-sahassāni 35

satam hatthī satam assā 266

sateyasimadaññā 93

satta-koṭi-dasa-lakkham 285

sattānusāsako satthā 260

sattham yam tikhiṇan tena 259

satthā tiṭṭhati sabbaññū 258

sadā sameti satā sam 219

sa ni kha sa mī ti pañca- 404

saddo yeva padattho tu 135

saddhāya sīlena sutena cāgā 413

santaṃ santehi pūjitaṃ 1

sabbhi-r' eva samāsetha 74

sa-malam sam alaṅkattum 186

samāgatā nāma siyā 150

samāna-rūpā 'mukhyatthā- 152

samāna-saddā sā iṭṭha- 155

samāhitattha-vinayo 117

samunnate nate satā 188

sa-mūlo paṭhamo rukkho 66

sammā sāmāñ ca sambuddho 47

sammukhā āpajjitvāna 385

sammukhā c'āpajjitvāna 386

sarā yanti sare lopam 253

sarūpe yugale sadde 174

sasīsumatitamaddhā 82

sa sī hi o su cā pā ti 17

sassam sin ti sisso soti 257

sa-hayā sa-gajā senā 244

sahassa-nayanā buddhā 354

sādaram sā daram hantu 183

sādī satta-padā kkhā'-ntā 61

sādhunā rañjaya jayad- 178

sādhūhi nara-devehi 105

sā nāmantarikā yassā 154

sābhāsu sābhā bhuvane jinassa 190

sā Maddī nāgam āruyhi 217

sāradāmalakābhāso 115

sī ma pā' ti ti-vaggo so 403

sīlam ko pāti ko 125

sīlavā vatta-sampanno 70

sīse ca udake sukhe 204

sugati-cutito honti 302

sugati-sandhiyo 'tīta- 304, 307

sugandho sukaram pāpam 229

suto du dve duto su dve 300

suddhāvāsā cutā suddhā- 314

su va si dhi ti tiṇṇokham 83

sesa-rūpā cutā sattā 315

sotāpannā va-rā vuttā 323

sobhanatthe sukhatthe 228

sobhādhebayatelāā 92
s' o sass' aṃ si 'n' ti yogehi 256
so 'haṃ nūna ito gantvā 37
svābhidhānā tayo buddhā 348

heṭṭhimā brahma-lokamhā 281

Annexe 3. Sources utilisées par le VSS et la VSS-ṭ

(Titre numéro des vers (= autres correspondances). Le * signale un titre cité explicitement).

Par le VSS

<i>Abhidhammatthasaṅgaha</i>	298, 299
<i>Kāvyadarśa (pāli)</i>	244
<i>Kāccayana</i>	256
<i>Kaccāyana-vutti</i>	224c (= Rūp)
<i>Cariya-piṭaka</i>	111 (= As, Ap-a, Bv-a, Ja-a, etc.)
<i>Jātaka</i>	34–37 (= Pv, Spk, Dhp-a, Ndd), 69–72 (= Dn, Ndd), 73 (= Ndd, Cp-a), 74 (= S, Ln, Ndd), 75 (= Dhp, S), 76 (= It-a, Th-a, etc.)
<i>Jinacarita</i>	176
<i>Dīgha-nikāya</i>	264cd
<i>Dhammanīti</i>	114 (= Mhn)
<i>Naradakkhadīpanī</i>	41, 42, 123
<i>Nāmacāradīpaka</i>	281–283 (= Sīm), 300
<i>Nāmarupapariccheda</i>	313 (= Pm-vn), 314–316, 317 (= Pm-vn, Abhidh-s-mht), 318
<i>Buddhavaṃsa</i>	264ab
<i>Padarūpasiddhi</i>	228, 230
<i>Paramatthabindu</i>	109, 110d, 289–295
<i>Paramatthabindu-ṭīkā</i>	3ab
<i>Paramatthavinicchaya</i>	321, 322
<i>Mahādibbamanta</i>	11, 12, 13
<i>Mahāniddesa-aṭṭhakathā</i>	349, 350, 352
<i>Lokaṇīti</i>	39 (= Dn, Kdn, Sadd-vin)
<i>Vajirabudhi-ṭīkā</i>	398
<i>Vinaya (Pārivāra)</i>	361, 371, 372, 395 (= Vin, Thag, Ud, Peṭ, Nett, Pj II)
<i>Vinayavinicchaya</i>	358, 359–360 (= Utt-vn), 364
<i>Visuddhimagga</i>	45 (= Pj I, Sp, Nidd-a), 180 (= As, Sadd, Lok-s)
<i>Visuddhimagga-ṭīkā</i>	301* (= Nāmac)
<i>Saddanīti</i>	4, 133, 134, 143, 193 (= Mhn), 194, 199, 200, 202, 203, 207, 209, 212–214, 216, 217a (= Ja), 217c (= D, M, Sadd, etc.), 222, 223 (= Sv-aṭ), 224abd, 233–236, 238 (= Ja, Kdn), 239 (= Ja), 240, 243, 245–255, 258, 259, 264ab (= Bv), 264cd (= D), 265 (= Ja), 266 (= Vin, S), 267ab (= Vin, S), 267cd (= Vsm, Pj II, As, Sp I), 268ab (= Ja), 268 (= Ja), 269, 270 (= Kacc-sn), 271–273 (= Kacc-sn, Kdn), 409
<i>Samyutta-nikāya</i>	17bc (= A II, Tha, etc.)
<i>Subodhālaṅkāra</i>	115, 116, 117, 146, 182–184, 186, 117
<i>Subodhālaṅkāra-abhinava-ṭīkā</i>	150–160 (= Subodh-pt), 161–173, 177–179 (= Subodh-pt), 185–186 (= Subodh-pt), 187, 188 (= Subodh-pt), 189, 190, 191 (= Subodh-pt), 192

Par la VSS-ṭ

<i>Aṅguttara-nikāya-ṭīkā</i>	323
<i>Abhidhānappadīpikā</i>	58*
<i>Abhidhānappadīpikā-ṭīkā</i>	163
<i>Abhidhammatthasaṅgaha</i>	298, 326
<i>Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī-ṭīkā</i>	298, 328–332, 341
<i>Abhidhammāvatāra</i>	291*, 292*, 293, 294cd
<i>Kaccāyana</i>	116, 237–239
<i>Jātaka</i>	6–8, 233
<i>Jātaka-aṭṭhakathā</i>	69-70, 63-71-72, 73–76
<i>Tibhummikathā</i>	287*, 296*
<i>Dīgha-nikāya</i>	24-29-30, 51 (= Vin, M, Vsm, etc.), 56, 241
<i>Dhammapada</i>	54, 56 (= As), 134, 234
<i>Dhammasaṅgaṇī</i>	353
<i>Nāmarūpapariccheda</i>	292*
<i>Paṭṭhāna</i>	98
<i>Paṭṭhāna-aṭṭhakātha</i>	100*
<i>Paṭṭhāna-ṭīkā</i>	100*
<i>Payogasiddhi</i>	228-229
<i>Paramatthavinicchaya</i>	292*
<i>Puggalapaññatti-vaṇṇanā</i>	323*
<i>Bojjhaṅga-samyutta-vaṇṇanā</i> (Spk)	18*
<i>Majjhima-nikāya</i>	23-27-28 (= Sv-aṭ)
<i>Mahānibbānasutta-vaṇṇanā</i> (Sv II)	240*, 241, 342* (= Spk I)
<i>Ratnaśrī</i> (pāli)	244
<i>Ratanasutta-aṭṭhakathā</i> (Pj I)	324-325*
<i>Vammika-sutta</i> (M)	25-31-32*
<i>Vammika-suttaṭṭhakathā</i> (Ps)	25-31-32*
<i>Vidagdhamukhamaṇḍana-ṭīkā</i>	237
<i>Visuddhimagga</i>	20, 323, 302*
<i>Visuddhimagga-ṭīkā</i>	323 (= A-ṭ), 324–325*
<i>Vinaya</i>	241, 353, 368
<i>Vinayavinicchaya</i>	357* (= Utt-vn), 358, 359-360 (= Utt-vn)
<i>Visuppakāsa-pakarāṇa</i>	57*, 225*
<i>Saccasaṅkhepa</i>	108, 291*, 292*,
<i>Saccasaṅkhepa-ṭīkā</i>	297*
<i>Saddanīti</i>	69-70, 143, 199–201, 204, 205, 208, 210-211 (= Vv-a), 212–217, 222, 223–225* (= Sv-aṭ), 226, 227 (= Sv-pt), 232 (= Ja-a), 233 (= Vv-a), 234 (= Tha-a, Vv-a), 235 (= Mp, Spk, It-a), 236–240, 243 (= Pj II, Sv-pt), 253–255 (= Abh-ṭ, Dhātup, Dhātum), 258, 260, 263–269, 409

<i>Saddabindu</i>	6–8*, 98–99
<i>Samantapāsādikā</i>	361, 367, 368, 371, 374, 378–395
<i>Sammohavinodanī</i>	302*, 323
<i>Samyutta-nikāya</i>	355
<i>Sāratthadīpanī</i>	374
<i>Sāratthappakāsanī</i>	18 (= Sv, Pj I, Pj II, etc.)
<i>Subodhālaṅkāra</i>	6–8
<i>Subodhālaṅkāra-abhinava-ṭīkā</i>	112, 115–117, 146, 150–173, 175, 177–179, 182–187, 189–192, 196
<i>Subodhālaṅkāra-poraṇa-ṭīkā</i>	117, 160, 175

Annexe 4. Glossaire de termes techniques

1. Abhidhamma

<i>Akaniṭṭhā</i>	Suprême (plan du)
<i>akiñcaññāyatana</i>	Vide (sphère du)
<i>anaññātaññassāmīt' -indriya</i>	faculté d'aller connaître l'inconnu
<i>anāgāmin</i>	Celui qui ne revient jamais
<i>aññ' -indriya</i>	faculté de connaître
<i>aññātāvindriya</i>	faculté de la connaissance parfaite
<i>Atappā</i>	Serein (plan du)
<i>atiparitta</i>	(présentation de l'objet) très faible
<i>atimāhanta</i>	très bonne (présentation de l'objet)
<i>atīta</i>	passé (objet)
<i>anuloma</i>	de conformité (fonction)
<i>antarā-parinibbāyin</i>	Celui qui atteint le Nibbāna dans la première partie de sa vie/dans l'intervalle
<i>apanihita-vimokkha</i>	libération sans désir
<i>apāya</i>	des malheurs (plan)
<i>apuñña</i>	non-profitable/syn. <i>akusala</i>
<i>Appamāṇasubhā</i>	Splendeur Infinie (plan de la)
<i>Appamāṇābhā</i>	Rayonnement Infini (plan du)
<i>abījin</i>	Ceux qui ont semé une graine
<i>abhiññā</i>	intuition/connaissance directe (conscience d')
<i>ariya-puggala</i>	Noble individu
<i>arūpa/āruppa</i>	(sphère) immatérielle
<i>Avihā</i>	Durable (plan du)
<i>asaṅkhata</i>	qui ne procède d'aucune cause/inconditionné (le Nibbāna)
<i>asaṅkhāra-parinibbāyin</i>	Celui qui atteint le Nibbāna sans effort
<i>asubha</i>	objet repoussant
<i>asura-kāya</i>	Asura (domaine des)
<i>asekha</i>	Celui qui ne s'exerce plus
<i>Asaññasattā</i>	Êtres Inconscients (plan des)
<i>ahetu</i>	sans motivation
<i>ākāsānañcāyatana/ākāsa</i>	Espace Infini (sphère de)
<i>ākiñcañña/ākiñcaññāyatana</i>	Vide (sphère du)
<i>ānāpāna</i>	respiration
<i>Ābhāssarā</i>	Rayonnement Diffus (plan du)
<i>āyūhana</i>	accumulation (de <i>kamma</i>)
<i>ārammaṇa</i>	objet
<i>ālambana</i>	objet
<i>āvajjana</i>	attention
<i>iṭṭha</i>	(objet) désirable
<i>uddhacca</i>	agitation
<i>uddhaṃsota</i>	Celui qui a franchit le courant
<i>uddhava</i>	agitation
<i>ubhatobhāga-vimutta</i>	celui qui est libéré de deux manières
<i>upacāra</i>	accès (fonction d')
<i>upahacca-parinibbāyin</i>	Celui qui atteint le Nibbāna après avoir dépassé la première moitié de sa vie/à l'atterissage

<i>upekkhā</i>	équanime
<i>eka-citta-kkhaṇa</i>	instant de conscience
<i>ekanimitta-vimokkha</i>	libération sans condition
<i>ekabījīn</i>	Celui qui a semé une graine
<i>ottapa</i>	peur de mal faire
<i>kappana</i>	(processus cognitif) d'absorption
<i>kaṅkhā</i>	doute
<i>karuṇā</i>	compassion
<i>kaṣiṇa</i>	objet <i>kaṣiṇa</i>
<i>kicca</i>	fonction
<i>kiriya/kriyā</i>	fonctionnelle (conscience)
<i>koḷaṃkola</i>	Celui qui va de clan en clan
<i>gocara</i>	champ de l'objectivité/objet
<i>gotrabhū</i>	(fonction de) changement de lignage
<i>ghayana</i>	olfactive (fonction)
<i>Cātu-mahārājikā</i>	Quatre Grands Rois (plan des)
<i>citta</i>	conscience
<i>cittakkhaṇa</i>	instant de conscience
<i>cuti</i>	mort
<i>cetasika</i>	facteur mental
<i>chaḷabhiñña</i>	six pouvoirs extraordinaires
<i>javana</i>	impulsion
<i>jhāna</i>	jhāna
<i>ñāṇa</i>	savoir
<i>ñāṇa-vippayutta</i>	associée au savoir (conscience)
<i>ṭhāna</i>	phase, objet (de méditation)
<i>tadārammaṇa</i>	enregistrement (conscience)
<i>tadālabhāna</i>	enregistrement (conscience)
<i>Tavatimsa</i>	Trente-trois (plans des)
<i>tiracchāna-yoni</i>	domaine animal
<i>tihetu(ka)</i>	avec trois motivations
<i>tīraṇa</i>	investigation
<i>Tusitā</i>	Dieux qui sont Satisfaits (plan des)
<i>tevijja</i>	trois savoirs
<i>dassana</i>	visuelle (fonction)
<i>diṭṭhi</i>	vue erronée
<i>duggati</i>	destinée malheureuse/défavorable
<i>duhetu</i>	avec deux motivations
<i>domanassa</i>	déplaisir/désagréable/désagrément
<i>dosa</i>	aversion/répulsion/colère/haine
<i>dhamma</i>	élément
<i>dhātu</i>	élément
<i>nabha</i>	cieux/sphère de l'Espace Infini (<i>ākāśānañcāyata-bhūmi</i>)
<i>navatabbārammaṇā</i>	objet non-classifiable
<i>Nimmānarati</i>	Dieux qui Se réjouissent de leurs Créations (plan des)
<i>niraya</i>	enfer
<i>nevaśāññānāśāññāyatana</i>	Ni de la perception Ni de la Non-perception (sphère)
<i>paññā-vimutta</i>	Celui qui est libéré par la sagesse
<i>paccaya</i>	condition
<i>paccavekkhaṇa</i>	examen
<i>paccuppanna</i>	présent (objet)
<i>paññatti</i>	conceptuel/non-classifiable (objet)

<i>paññā</i>	sagesse
<i>paññā-dhura</i>	compréhension comme charge
<i>paṭigha</i>	aversion
<i>paṭipāda</i>	progression/pratique
<i>paṭisandhi/sandhi</i>	renaissance (lien de)
<i>paritta</i>	(présentation de l'objet) faible
<i>Parittasubhā</i>	Splendeur Mineure (plan de la)
<i>Parittābhā</i>	Rayonnement Mineur (plan du)
<i>Paranimmitavassāvatti</i>	Dieux qui Dirigent la Création des Autres (plan des)
<i>Pārisajjā</i>	Suite (de Brahma) (plan de)
<i>pīti</i>	joie
<i>puggala</i>	individualité
<i>puñña</i>	profitable/syn. 'kusala'
<i>puthujjana</i>	individualité ordinaire
<i>Purohitā</i>	Ministres (de Brahma) (plan des)
<i>petti-visaya</i>	domaine des fantômes
<i>phalaṭṭha</i>	qui a obtenu le Fruit
<i>phussana</i>	tactile (fonction)
<i>bala</i>	pouvoir
<i>Brahma-loka</i>	monde de Brahma
<i>Brahmavihāra</i>	la Demeure Sublime
<i>bhava</i>	plan/existence
<i>bhavagga</i>	Pic de l'existence
<i>bhavaṅga</i>	continuum-existence (fonction)
<i>bhavaṅg'-upaccheda</i>	arrêt du continuum-existence
<i>bhava-nikanti</i>	attachement à la nouvelle existence
<i>bhūmi</i>	plan d'existence/sphère
<i>maggaṅga</i>	facteur du Chemin
<i>maggaṭṭha</i>	qui a atteint le Chemin (individualité)
<i>majjhata</i>	neutre (objet)
<i>mahaggata</i>	sublime
<i>mahanta</i>	bonne (présentation de l'objet)
<i>mahākriyā</i>	grandement fonctionnelle (conscience)
<i>mahā-kusala</i>	grandement profitable (conscience)
<i>mahāvīpāka/mahāpākā</i>	grande résultante (conscience)
<i>Mahābrahmā</i>	Grands Brahmas (plan des)
<i>mānasa</i>	conscience
<i>mudita</i>	joie altruiste
<i>mettā</i>	bienveillance
<i>manodhātu</i>	faculté idéique
<i>moha</i>	ignorance/illusion/confusion
<i>Yāmā</i>	Dieux Yāma (plan des)
<i>rūpa/rūppa</i>	matérielle (sphère)
<i>lokiya</i>	ordinaire
<i>lokuttara</i>	supramondaine (conscience)
<i>lobha</i>	appétence/désir/convoitise
<i>vattamāna</i>	présent (objet)
<i>vāyāma</i>	effort
<i>vicikicchā</i>	doute
<i>viññāṇa</i>	conscience des objets des sens
<i>vitakka</i>	attention appliquée
<i>vipāka</i>	résultante (conscience)

<i>vippayutta</i>	dissocié de
<i>vibhūta</i>	(présentation de l'objet) claire
<i>viññāna</i>	conscience/sphère de la Conscience Infinie
<i>viññānañcāyatana</i>	Conscience Infinie (sphère de la)
<i>vipāka/pāka</i>	résultant/résultant karmique
<i>virīya</i>	énergie
<i>vīthi</i>	processus cognitif
<i>vedana</i>	sensation
<i>Vehapphalā</i>	Grands Résultats (plan des)
<i>voṭṭhapana</i>	détermination (fonction)
<i>sakadāgāmi</i>	Celui qui ne retourne qu'une fois
<i>saṃkappā</i>	opinion
<i>sampaṭicchanna</i>	réceptivité (fonction)
<i>sampayutta</i>	associé à
<i>sati</i>	attention
<i>sattakkhattuparama</i>	Celui qui a sept vies au plus
<i>saddhā</i>	confiance/conviction
<i>saddhā-dhura</i>	confiance comme charge
<i>santāna</i>	continuité (de la conscience)
<i>santīraṇa</i>	investigation (fonction)
<i>samādhi</i>	concentration
<i>savana/sava</i>	auditive (fonction)
<i>sasaṅkhāra-parinibbāyin</i>	Celui qui atteint le Nibbāna avec efforts
<i>sāyana</i>	gustative (fonction)
<i>sukha</i>	bonheur/plaisant (sensation)
<i>sugati</i>	destinée favorable
<i>suññata-vimokkha</i>	libération par la vacuité
<i>Sudassā</i>	Beau (plan du)
<i>Sudassī</i>	Lucide (plan du)
<i>suddhi-bhūmi</i>	plans Purs
<i>Suddha/Suddhāvasā</i>	Séjours Purs (plans des)
<i>subha</i>	profitable (conscience)
<i>Subhakiṇhā</i>	Splendeur Diffuse (plan de la)
<i>sekha</i>	Celui qui s'exerce
<i>soṭāpatti</i>	l'entrée dans le courant
<i>soṭāpanna</i>	Celui qui entre dans le courant
<i>somanassa</i>	plaisir/agréable/agrément
<i>somanassa-indriya</i>	faculté de plaisir
<i>hasana</i>	qui produit le sourire (conscience)
<i>hādaya</i>	conscience
<i>hāsa</i>	qui produit le sourire (conscience)
<i>hāsituppāda</i>	qui produit le sourire (conscience)
<i>hiri</i>	honte
<i>hīna</i>	d'aversion (conscience)

2. Poésie/devinettes

<i>abyapeta</i>	continu (<i>yamaka</i>)
<i>abyapeta-vyapeta</i>	continu-discontinu (<i>yamaka</i>)
<i>abhinna-pada</i>	(devinette) dont le mot est continu/entier
<i>ukkantā</i>	entrecoupée (énigme)
<i>uttara</i>	réponse
<i>ubhayacchannā</i>	avec les deux qui sont cachés (énigme)
<i>ekacchannā</i>	avec une chose cachée (énigme)
<i>eka-rūpa</i>	uniforme (<i>yamaka</i>)
<i>dukkara</i>	difficile à réaliser (<i>yamaka</i>)
<i>nāmantarikā</i>	avec un nom à l'intérieur (énigme)
<i>nibhūtā</i>	cachée (énigme)
<i>pakappitā</i>	arrangée (énigme)
<i>pañha</i>	question
<i>pamussitā</i>	dérobée (énigme)
<i>parihārikī</i>	fuyante (énigme)
<i>paheli</i>	énigme
<i>pharusā</i>	rugueuse (énigme)
<i>bhinna-pada</i>	(devinette) dont le mot est discontinu/découpé
<i>yamaka</i>	<i>yamaka</i>
<i>vañcitā</i>	trompeuse (énigme)
<i>vaṇṇā</i>	lettres
<i>vyapeta</i>	discontinu (<i>yamaka</i>)
<i>saṅkiṇṇā</i>	combinée (énigme)
<i>saṅkhātā</i>	dénombrée (énigme)
<i>samāgatā</i>	conjointe (énigme)
<i>samāna-rūpā</i>	de la même apparence (énigme)
<i>samānasaddā</i>	avec des mots identiques (énigme)
<i>sammūlḥā</i>	confuse (énigme)
<i>silesa</i>	devinette, énigme

3. Grammaire

<i>akkhara</i>	syllabe/lettre
<i>akkhara-mātikā</i>	syllabaire/alphabet
<i>attha</i>	sens
<i>abhidhāna</i>	synonyme
<i>avadhāraṇa</i>	particule de renforcement
<i>ākhyāta</i>	verbe
<i>ālapana</i>	vocatif
<i>itthi-liṅga</i>	genre féminin
<i>upapada</i>	composé de type <i>upapada</i>
<i>upayoga</i>	accusatif
<i>urasa</i>	gutturale
<i>ekakkhara</i>	monosyllabe
<i>ekavacana</i>	singulier
<i>kaṇṭhaja</i>	consonne aspirée
<i>kaccha</i>	style des commentaires

<i>karāṇa</i>	instrumental
<i>kāra</i>	lettre
<i>kāraṇa-pucchā</i>	question-de cause
<i>kicca-pucchā</i>	question-relative au but
<i>kiriya-pucchā</i>	question-action
<i>kosa</i>	lexique
<i>kriyāvisesana</i>	adverbe
<i>gajja</i>	prose (style en)
<i>gāthā</i>	strophe
<i>geyya</i>	genre mixte (style)
<i>cheda</i>	élision
<i>tala</i>	plan
<i>dhātu</i>	racine
<i>napuṃsaka</i>	genre neutre
<i>nīdassana</i>	exemple
<i>nipāta</i>	particule
<i>nipāta-matta</i>	simple particule
<i>nivāraṇa</i>	particule négative
<i>paccatta</i>	nominatif
<i>paccaya</i>	suffixe
<i>pajja</i>	vers (style en)
<i>paṭisedha</i>	négation
<i>pada</i>	vers
<i>pada-pūraṇa</i>	particule explétive
<i>payoga</i>	emploi/exemple
<i>parapada</i>	composé second
<i>parokkha</i>	plus que parfait (temps)
<i>pumā</i>	genre masculin
<i>pulliṅga</i>	genre masculin
<i>bahuvacana</i>	pluriel
<i>byañjana-sandhi</i>	combinaison euphonique consonantique
<i>bhumma</i>	locatif
<i>mātikā</i>	matrice/table
<i>yojanā</i>	construction
<i>rūpa</i>	forme
<i>vatthu-pucchā</i>	question-substance
<i>vākya</i>	explication
<i>vibhatti</i>	désinence
<i>visesana</i>	adjectif
<i>visesita</i>	déterminé
<i>vomissa-sandhi</i>	combinaison euphonique mixte
<i>saṅketa</i>	convention
<i>saṅkhyā</i>	nombre
<i>saṅkhyā-anekapariyāya</i>	nombre [obtenu par] synonyme
<i>saṅkhyā-guṇa</i>	nombre [obtenu par] multiplication
<i>saṅkhyā-parimāṇa</i>	nombre [obtenu par] mesure
<i>saṅkhyā-ppadhāna</i>	nombre cardinal
<i>saṅkhyā-missaka</i>	nombre [obtenu par] combinaison
<i>saṅkhyā-saṅketa</i>	nombre [obtenu par] abréviation
<i>saṅkhyā-sambandha</i>	nombre [obtenu par] agencement
<i>sadda</i>	mot/terme
<i>sandhi</i>	combinaison euphonique

<i>sabbanāmika</i>	pronom
<i>samāsa</i>	composé second
<i>sampadāniya</i>	datif
<i>sara-sandhi</i>	combinaison euphonique vocalique
<i>sarūpa-pucchā</i>	question-définition
<i>sāmivācana/sāmi</i>	génitif
<i>sutika</i>	sonorité
<i>suddhanāmika</i>	nom propre

Annexe 5. Liste de 108 *huachai* (หัวใจ)³⁶³

1.	<i>sam vi dha pu ka ya pa</i>	huachai phra tham 7 khamphi (หัวใจพระธรรม ๗ คัมภีร์)
2.	<i>dī ma sam an khu</i>	h. phra sut (หัวใจพระสูตร) (sk. sūtra)
3.	<i>ā pa ma cu pa</i>	h. phra winai (หัวใจพระวินัย) (p. vinaya)
4.	<i>vi ra sa ti</i>	h. wipassana (หัวใจวิปัสสนา) (p. vipassanā)
5.	<i>u dā sa ti</i>	h. phra ratanakhun (หัวใจพระรัตนคุณ) (p. ratana-guṇa)
6.	<i>a ra ham</i>	h. yot phra nipphan (หัวใจยศพระนิพพาน) (p. nibbāna)
7.	<i>mi ti yā no</i>	h. kao 8 prakān (หัวใจแก้ว ๘ ประการ) (sk. prakāra)
8.	<i>bu ddhi ca ti</i>	h. nipphan sut (หัวใจนิพพานสูตร) (p. nibbāna sūtra)
9.	<i>se su ssa ve taṃ a se</i>	h. setthan (หัวใจเสถียร) (p. setṭham)
10.	<i>du sa ma ni</i>	h. pathamang (หัวใจปฐม) (p. pathamam)
11.	<i>bu ddha saṃ mi</i>	h. trai saranakhom (หัวใจไตรสรณาคมน์) (p. ti-sāraṇā-gamana)
12.	<i>i ka vi ti</i>	h. itipiso (หัวใจอิติปิโส) (p. iti pi so)
13.	<i>ci pī se gi</i>	h. patisangkhayo (หัวใจปฏิสังขาย) (p. paṭisaṅkhāyo)
14.	<i>ci ce ru ni</i>	h. paramat (หัวใจปารมัต) (sk. paramārtha, p. paramattha)
15.	<i>sa ta u e</i>	h. namo (หัวใจนะโม) (p. namo)
16.	<i>sa ha jā ta rī</i>	h. trinisinghe (หัวใจตรีนิสิงเห) (sk. trīnisinghe)
17.	<i>ya ni ra tta naṃ</i>	h. yani (หัวใจยานี) (p. yāni)
18.	<i>ca bha ka sa</i>	h. korani (หัวใจกรณี) (p. karaṇiya)
19.	<i>na ma ca</i>	h. sonthi (หัวใจสนธิ) (p. sandhi)
20.	<i>ma ma ka ya</i>	h. kuson (หัวใจกุศล) (p. kusala)
21.	<i>na sa mi he</i>	h. sakkhe (หัวใจสักเค) (p. sagge)
22.	<i>la me tha</i>	h. karok (หัวใจการก) (p. kāraka)
23.	<i>sa ha saṃ ma</i>	h. phra iti parami (หัวใจพระอิติปารมี) (p. iti pāramī)
24.	<i>du sa ma ni</i>	h. ariyasat (หัวใจอริยสัจ) (p. ariya-sacca)
25.	<i>sa ra nna ma</i>	h. saranakhom (หัวใจสรณาคมน์) (p. saraṇāgamana)
26.	<i>ca si ca mi</i>	h. khatesik (หัวใจเขตสิก)
27.	<i>m a u</i>	h. phra traipidok (หัวใจพระไตรปิฎก) (p. tipīṭaka)
28.	<i>i ma di ta ka ra su</i>	h. mongkut phra cao (หัวใจมงกุฎพระเจ้า)
29.	<i>si ri sa to</i>	h. somat (หัวใจสมาส) (p. samāsa)
30.	<i>si vā ku ddha</i>	h. nithan (หัวใจนิทาน) (p. nidāna)
31.	<i>sa khi sa pī</i>	h. wibassi (หัวใจวิปัสสี) (p. vipassī)
32.	<i>na hi so taṃ</i>	h. yatohang (หัวใจโยโตหัง) (p. yato 'ham)
33.	<i>bā mā nā u ka sa na du</i>	h. phahung (หัวใจพาหุง) (p. bāhum)
34.	<i>du sa na so</i>	h. thammabot (หัวใจธรรมบท) (p. Dhammapada)
35.	<i>ka ca ya sa</i>	h. thiphayamon (หัวใจทิพยมนต์)
36.	<i>si vaṃ bu ddham</i>	h. phra nipphan (หัวใจพระนิพพาน) (p. nibbāna)
37.	<i>moi ka raṃ na</i>	h. kao 3 prakān (หัวใจแก้ว ๓ ประการ)
38.	<i>sa da pa to</i>	h. samphutthe (หัวใจสัมพุทธ) (p. sambuddhe)
39.	<i>sa dha vi pī pa sa u</i>	h. samphotchong (หัวใจสัมโพชฌงค์) (p. sambojjhaṅga)
40.	<i>kā sa ka nn jā ma hā bhi smā</i>	h. samai (หัวใจสมัย) (p. samaya)
41.	<i>bha ve sa cce e hi</i>	h. barami 30 that (หัวใจบารมี ๓๐ ทิศ) (p. pāramī)
42.	<i>pa na pa nne</i>	h. bukkhon panyat (หัวใจบุญคุณบัญญัติ)

³⁶³ Liste empruntée à Thep Sarikabut (Thep Sarikabut, 1972 : 20-26). Le nom de chacun des *huachai* est translittéré des caractères thaïs aux caractères latins, et masque parfois un terme d'origine indienne. Lorsque possible nous avons mentionné ce dernier précédé de (p.) pour « pâli », (sk.) pour « sanskrit », et (hy.) lorsqu'il s'agit d'un nom « hybride » combinant dénominations thaïe et indienne.

	(p. puggalapaññati)
43. <i>na kā ra tthī ta pa</i>	h. tapa (หัวใจตะปะ)
44. <i>ka ra sa ti</i>	h. chang ngang (หัวใจจ้งง)
45. <i>a haṃ nu kā</i>	h. itthirit (หัวใจอิทธิฤทธิ) (hy. iddhiriddhi)
46. <i>a han ti ko</i>	h. khlaeo khlat (หัวใจแคล้วคลาด)
47. <i>tha ka ca nā</i>	h. khirimanon (หัวใจคีริมานนท์) (p. girimānanda)
48. <i>sa ya sa pu ya a pa</i>	h. chet tamnan (หัวใจเจ็ดตำนาน)
49. <i>na ra ti</i>	h. bukkhon (หัวใจบุคคล) (p. puggala)
50. <i>bha ya na ya</i>	h. phanyak (หัวใจภณยักษ์) (hy. bhāṇa-yakṣa)
51. <i>na jā liti</i>	h. phra chimphli (หัวใจพระฉิมพลี) (p. sivalī)
52. <i>bu mo ya vo na ro</i>	h. phutthakhun (หัวใจพุทธคุณ) (p. buddha-guṇa)
53. <i>na ma bu ddhaṃ</i>	h. phra chao 5 phra ong (หัวใจพระเจ้า ๕ พระองค์)
54. <i>i svā su</i>	h. kaeo 3 prakan (หัวใจแก้ว ๓ ประการ)
55. <i>bha ga vā</i>	h. phra (หัวใจพระ)
56. <i>pa bha ka</i>	h. phra si sakayamuni (หัวใจพระศรีสากยมุนี) (hy. śrī sākyamunī)
57. <i>pa ra ka dha</i>	h. phra kassapa (หัวใจพระกัสสป) (p. kassapa)
58. <i>na ma ka ta</i>	h. phra konakhamana (หัวใจพระโกนาคมน) (p. konāgamana)
59. <i>sa ra ta na</i>	h. phra wessanton (หัวใจพระเวสสันดร) (p. vessantara)
60. <i>na pa ka ta</i>	h. phra temi (พระเตมีย์) (p. Temīya)
61. <i>pa ba ya ha</i>	h. phra maha chanok (หัวใจพระมหาชนก) (p. mahājanaka)
62. <i>na pa si iṃ</i>	h. phra withun (หัวใจพระวิฑูร) (p. vidhura)
63. <i>a va sa dda</i>	h. phra suwanna (หัวใจพระสุวรรณสาม) (p. suvaṇṇasāma)
64. <i>pa sa na vā</i>	h. phra phothisat (หัวใจพระโพธิสัตว์) (sk. bodhisatva)
65. <i>pa si mi vā</i>	h. phurithat (หัวใจพระภูริทัต) (p. bhuridatta)
66. <i>ba la yya</i>	h. phra malai (หัวใจพระมาลัย) (p. mālaya)
67. <i>pa sa u a</i>	h. phra mahosot (หัวใจพระมหอสถ) (p. mahosatha)
68. <i>na ra vā ra</i>	h. phra si ari (หัวใจพระศรีอารีย์) (hy. śrī āriya)
69. <i>kū mmi bhū mmi</i>	h. phra phum (หัวใจพระภูมิ) (p. bhūmi)
70. <i>na ra kā laṃ</i>	h. khon (หัวใจคน)
71. <i>ci ttaṃ pa ri so</i>	h. chai (หัวใจชาย) (p. jāya)
72. <i>ci ttaṃ bhī kkhī ri ni me</i>	h. ying (หัวใจหญิง)
73. <i>nu bhā va to</i>	h. phayaman (หัวใจพญามาร) (hy. phayā māra)
74. <i>su na mo lo</i>	h. khun phaen (หัวใจขุนแผน)
75. <i>i si vi ra</i>	h. phraya roy et (หัวใจพระยาร้อยเอ็ด)
76. <i>kan ha ne he</i>	h. chon (หัวใจจอร์) (p. cora)
77. <i>a la vi</i>	h. phraya milin (หัวใจพระยามิลินท์) (p. milinda)
78. <i>lo ra do raṃ</i>	h. khon phan (หัวใจคนพาล) (hy. khon bāla)
79. <i>sa a na ka to</i>	h. phra isuan (หัวใจพระอิศวร) (sk. Īśvara)
80. <i>vā la ka to</i>	h. phra phai (หัวใจพระพาย) (p. bāya = vāya = vāyu)
81. <i>ya ta ma a</i>	h. hanuman (หัวใจหนุมาน) (sk. hanumān)
82. <i>yu vā ba vā</i>	h. linglom (หัวใจลิงลม)
83. <i>kā la thā nū</i>	h. nok kasak (หัวใจนกกาสะก)
84. <i>yan ta nu bhā</i>	h. phali (หัวใจพาลี) (sk. bālī)
85. <i>ba ha vā rā</i>	h. ongkhot (หัวใจองคต) (p. āṅgada)
86. <i>ta ppa si yaṃ</i>	h. ngu yung (หัวใจงูยง)
87. <i>ki ku ku</i>	h. phayakai (พญาไ้)
88. <i>a hi sa ppo</i>	h. ngu (หัวใจงู)
89. <i>añ sa</i>	h. phayanak (หัวใจพญานาค) (hy. phayā nāga)
90. <i>an ta bhā vo</i>	h. sat (หัวใจสัตว์) (sk. satva)
91. <i>han ta nu tā</i>	h. kali (หัวใจกาลิ) (sk. kālī)

92. *lo ka vi dū*
 93. *ka kha ma ni*
 94. *ka kha ja na*
 95. *su kkha yo*
 96. *te ja sa ti*
 97. *la ma a u*
 98. *me ka ma u*
 99. *bhū tā kaṃ ke*
 100. *vā yu la bha*
 101. *pa tha vi yaṃ*
 102. *cha na cha ñā*
 103. *nu bhā nu ve*
 104. *i na vaṃ*
 105. *pa si sa*
 106. *vi ne san ti*
 107. *a ni kha ni*
 108. *na hi lo taṃ*
- h. lok thang sam (หัวใจโลกทั้ง ๓)
 h. awut (หัวใจอาวุธ) (p. avudha)
 h. khongkhadueat (คองคาเดียด) (hy. gaṅgā dueat)
 h. phayama (หัวใจพญาม้า)
 h. fai (หัวใจไฟ)
 h. triphet (หัวใจตรีเพท) (sk. trī-veda)
 h. mae thorani (หัวใจแม่ธรณี) (hy. mae dharanī)
 h. kro phet (หัวใจเกราะเพชร) (hy. kro beja [= vajra])
 h. lom (หัวใจลม)
 h. phaendin (หัวใจแผ่นดิน)
 h. khao plueak (หัวใจข้าวเปลือก)
 h. thanu (หัวใจธนู) (p. dhanu)
 h. ko. kho (หัวใจ ก. ข.)
 h. awut phra chao (หัวใจอาวุธพระเจ้า)
 h. dap (หัวใจคาบ)
 h. ayantu phonto (หัวใจอายันตฺโพนโต) (p. ayantu bhonto)
 h. yatohang (หัวใจโยโตหัง) (p. yato' ham)

Annexe 6. Index des *ādi-saṅketa*

(formule en italique suivie des vers correspondants)

a dī ba a du va a ma a ma nī u du pa 23

a vi su 104

a saṃ vi su lo a pu sa bu bha 15

i pi cha vi pa so do u kā va pa i a a 24

e du ti ca pa cha sa na da e 404

kā vā mā 2

khu da u i su vi pe the the jā ni pa a bu ca vi 405

ca bha ka sa 38

ca so ghā ji kā ma 16

ca ha a ma i ga pa 18

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 345

dī saṃ pa vā kaṃ ā sī vā sa sa saṃ 19

dī ma saṃ aṃ khu 22, 402

du sa na so 33

bu dha saṃ 10

pa du ta ca pa samanta 399

pa bha ā da sa ghā sā phu saṃ tī vo jo ta cu ki 21

pa bhā vi saṃ ti vo jo ta cu thā 21

pā pā ma cu pa 399

mū ma u 403

va ra di brā su sa kha laṃ u dvi paṃ ku a maṃ nā 25

sa dha vi pī pa sa u 18

sa ni kha sa ma 404

sa kā pī byā vi thī mi su u ku vi vi 20

salo sīdo pamo 19

sa sī hi o su cā pa 17

saṃ vi dhā pu ka ya pa 22, 400

sī ma pā 403

su ge ve gā u i jā a ve 406

su pa sā ma pa 402

Annexe 7a. Extraits de l'*Ekakkharakosa*³⁶⁴

<i>ko</i>	20.	ko brahmattānilakkaggi-mora-pumesu bhūmiyaṃ
<i>kaṃ</i>		kaṃ sukhe ca jale sīse ko pakāse ti-liṅgiko.
<i>kiṃ</i>	21.	nindāniyama-pucchāsu nipphale sampaṭicchane sabbanāmika-padaṃ kiṃ jalaja-sadise tu kiṃ.
	22.	kiṃ suhimsāvikiṇesu ku-ke-sadde pakittito
<i>ku</i>		ku bhūmi-pāpa-satthesu kucchite appake 'byayan ti.
<i>khaṃ</i>	23.	khaṃ indriye sukhe sagge suññākase ca vivare niggahītantaṃ paṇḍakaṃ liṅgaṃ khaṃ ti padaṃ mataṃ.
<i>go</i>	24.	go goṇe thipume sese pum'-indriye jale kare sagge vajire vācāyaṃ bhūmyaṃ ñaṇe ca sūriye
	25.	gītari-khandhe gandhabbe cande dukkhesu gāyane sūrassati-disāyaṇ ca go-saddo samudīrito.
<i>taṃ</i>	42ab.	upayoge ca taṃ-saddo dvayajo 'ti pakittito.
<i>te</i>	51.	paccatte upayoge ca karaṇe sampadāniye sāmimhi cā ti te-saddo pañcasv atthesu dissati.
<i>taṃ</i>	52cd.	upayoge ca taṃ-saddo dvayajo ti pakittito.
<i>thi</i>	55c.	thi tv itthīyaṃ thu-kāro tu niccatte paccaye rapi.
<i>du</i>	58b.	di tu khaye duggatimhi du tu gatimhi pīlane
	59.	du kucchite appatthesu virupatthe py asobhaṇe sīlābhāvāsamiddhīsu kicche cānandanādike.

³⁶⁴ I. Le texte est construit sur la base des sources suivantes : 1. Éditions : “Ekakkharakosa” dans Subhūti, 1865 (car. cinghalais) ; “Ekakkharakosa” dans Nakha prathip, 1992 (car. thaïs) ; “Ekakkharakosa” dans *Saddā nay 14 coṇ tvai pāṭh* (1928) (car. birmans) ; “Ekakkharakosa-ṭīkā” dans *Saddā nay ṭīkā pāṭh (khrok coṇ tvai)* (1918) (car. birmans) ; Shastri Swami D. (1981) (car. devanagari). 2. Manuscrits : *Akkharakosanava [ekakkharakosa]* (BNF PALI 494), *Ekakkharakosaṭīkā* (BNF PALI 494), *Ekakkharakosa* (BNF PALI 529), et *Ekakkharakosalla pāṭh [Ekakkharakosa]* (BNF PALI 696). II. La numérotation est provisoire en attendant le texte au complet. III. Les portions grisées correspondent à des monosyllabes que nous ne traitons pas ici.

- dhī* 60a. *dhī matyaṃ dhu tu bhārehu dhe vese cintane siyā*
- nu* 67ab. *nu tu thutiyam byayaṃ pañhe saṃsaye 'ritaṃ.*
- bhā* 80b. *bhā tu ditti-khāyanesu bhaṃ tāre bhi tu dhātuyaṃ*
- bhū* 81. *bhā yane bhu tu dhātumhi patte bhū-satta-vaḍḍhane
pātubhāve nipphanne cābhimaddana-bhave r-api.*
- mā* 83. *makāra byañjane ceva mā-kāro samudīrito
mā indu mā sadhātūsu mā mātu-bhiṅga-sīrīsu.*
- 84ab. *mānane abyaye c' āhu mā paṭisedhe tadābyayaṃ.*
- me* 86. *kaṛaṇe sampadāne ca sāmī-atthe ca āgato
amhajo me-saddo ñeyyo viññunā naya-dassinā.
mu mābhuyaṃ bandhane ca jānane samaṇera pi
me-dhātu paṭidāne ca ādāne ca yathārahaṃ*
- rā* 95a. *rā suvaṇṇe dhane sadde ādāne dhātuyam pi ca*
- vi* 103. *vi tu dhāt' upasaggesu pakkhi-pakkhandanesu ca
saṃsibbane vināsāyaṃ padissati payogato*
104. *vividhātīsayābhāve bhūsatt'- issariy' accaye
vīyoge kalahe pātubhāve bhāse ca kucchane*
105. *durānabhimukhatthesu mohānavatṭhitīsu ca
padhāne dakkhatā-khede sahatthādo ca dissati.*
- vo* 108. *paccate upayoge ca kaṛaṇe sampadāniye
sāmiṣṣa-vacane c' eva tathava pada-pūraṇe.*
- sā* 110. *khette ca rakkhase sā tu soṇe satthari-dhātuyaṃ
ādesa-sirī-vibhatti ācariyāsu pakittito*
- 111ab. *sā m-atthe t' anukāraṇe pāke si tu vibhattiyaṃ*
- su* 112cd. *su-dhātuyaṃ vibhattimhi nipāt'-upasaggesu ca*
113. *savanābhisave pāke hiṃse gabbha-vimocane*

gati-sandana-tintopacita-visuta-yojane

114. sota-viññāṇe ta-dvārānusāra-viññāṇe r-api
nu-saddatthe sīghatthe ca siyā sundaratthe r-api

115ab. su sobhaṇe sukhe sammā-bhusa-suṭṭhu-samiddhisu,

saṃ

116cd. saṃ tu hita-sukhe sādhu-jane ariya-puggale

117. kāriye naṃ smiṃ naṃ samhi nibbānesu pakittito
saṃ samodhāna-saṃkhepa-amantattha-samiddhisu

118. sammā tu sasahapatthābhimukhatthesu saṅgāhe
vidhāne pabhava c' eva pūjāyaṃ punappuna-kriyāyaṃ.

Annexe 7b. Comparatif VSS et Ekkakkh

Monosyllabes	VSS. (exemples cités dans la VSS- <i>t</i>)	<i>Ekakkh.</i> (exemples cités dans la <i>Ekakkh-t</i>)
kaṃ	<ol style="list-style-type: none"> 1. sīse (kesā, kaṅṭho) 2. udake (kevaṭṭā, kandaro, kantāro) 3. sukhe (karuṇā, nāko) (3)	<ol style="list-style-type: none"> 1. sīse (kesā, kaṅṭho) 2. jale (kamalaṃ, kalasaṃ, kantārā, kandaro, kevaṭṭo, kesaro) 3. sukhe (karuṇā, kanto, nāko) (4)
ka	<ol style="list-style-type: none"> 1. brahmani (ka-moḷi-aḷi-sevitaṃ) 2. kāye (karaḷa-kāyo) 3. vāte (kakudha-rukko) 4. kathaṃ 5. kva (5)	<ol style="list-style-type: none"> 1. brahme (ka-moḷi-aḷi-sevitaṃ) 2. attani (karaḷa-kāyo) 3. anile (kakudha-rukko, kumbhaṇḍo, kaliṅgaro) 4. akke (?) 5. aggimhi (kolumbo, kumbhi) 6. more (karaviko, kekā) 7. pume (kaññā) 8. bhumiyaṃ (kedāran) (8)
kiṃ	<ol style="list-style-type: none"> 1. garahāyaṃ 2. aniyame nippayojanatāya, 3. sampaṭicchane 4. pucchāsu (5)	<ol style="list-style-type: none"> 1. nindāyaṃ 2. aniyame 3. pucchāyaṃ 4. nipphale 5. sampaṭicchane 6. jalaje 7. sadise (7)
ku	<ol style="list-style-type: none"> 1. kucchite (kuputto) 2. paṭhaviyaṃ (kuddālo, kumudaṃ) 3. pucchāyaṃ (kuto) (3)	<ol style="list-style-type: none"> 1. kucchite (kadannaṃ, kuputto, kudāso) 2. bhūmiyaṃ (kujo, kuñjaro, kundho, kudālo) 3. pāpe (Uttarakuru-dīpo, kuru-raṭṭhaṃ) 4. satthe (koso, kuddhārī, kunto, kuso) 5. appake (kālavaṇaṃ) (5)
khaṃ (pas d'ex. pour le VSS)	<ol style="list-style-type: none"> 1. indriyaṃ 2. ākāsaṃ 3. sagga-tṭhānaṃ 4. suññataṃ (4) (pas d'ex. pour le VSS)	<ol style="list-style-type: none"> 1. indriye (khandhā) 2. sukhe (khañjanā) 3. sagge (khandho) 4. suññe (khandhā) 5. ākase (khago) 6. vivare (khalino) (6)
go	<ol style="list-style-type: none"> 1. goṇe (rūpādi-gocaraṃ cittaṃ) 2. indriye (rūpādi-gocaraṃ cittaṃ) 3. bhumiyaṃ (go-matiṃ Gotamaṃ name, gorakkho) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. goṇe 2. indriye (gocaro) 3. bhumiyaṃ (go-matiṃ gotamaṃ name, gorakkhaṃ) 4. vācāyaṃ (gotta-vasena gotamaṃ)

Monosyllabes	VSS. (exemples cités dans la VSS- <i>t</i>)	Ekakkh. (exemples cités dans la Ekakkh- <i>t</i>)
	4. buddhiyaṃ (gottena Gotamo) 5. vacane (gottena Gotamo) 6. ādicce (go-gottaṃ Gotamaṃ name) 7. rasmiyaṃ (uṇhagu) 8. pānīye (gosīta candanaṃ) (8) Visuppakāsa : sagge ramsīsu vajire ajjune vārīsu dise nayane cadesu pasumhi vacane bhuvi	5. sūriye (gogottaṃ gotamaṃ name, gokaṇḍako) 6. kare (uṇhagu , sītagu) 7. jale (gosīta candanaṃ) 8. sese 9. pume 10. thipume 11. sagge (gandhabbo) 12. vajire (gadā) 13. ñaṇe (gaṇṭhipadaṃ) 14. gīthari (gītaṃ, gāyanaṃ) 15. khandhe 16. gandhabbe 17. cande 18. dukkhesu (alagado, agado) 19. gāyane 20. sūrassati 21. disāyaṃ (21)
taṃ	1. paccatte 2. upayoge 3. kāraṇe 4. nipātaye (4)	1. upayoge (1)
te	1. paccatte 2. upayoge 3. karaṇe 4. sampadāniye 5. sāmimhi (5)	1. paccatte 2. upayoge 3. karaṇe 4. sampadāniye 5. sāmimhi (5)
thi	1. itthīyaṃ (1)	1. itthīyaṃ (1)
du	1. asobhaṇe (duggandho) 2. abhāve (duppañño) 3. kucchite (duputto) 4. asamiddhiyaṃ (dussassaṃ) 5. kicche (dukkaraṃ puññaṃ) 6. virūpa-tādimhi (dubbaṇṇo) (6)	1. gatimhi (dumo) 2. pīlaṇe 3. kucchite 4. appatthesu 5. virūpatthe (dubaṇṇo, dumukho) 6. asobhaṇe (duggandho, dusaṇḍānaṃ) 7. sīlā-bhāva (dussīlo) 8. asamiddhīsu (dussassaṃ) 9. kicche (dukkaraṃ) 10. anandane (dukkhī, dummano) (10)
dhī	1. paññāyaṃ (1)	matyaṃ (dhīro) (1)
nu	1. paccatte	1. tutiyaṃ

Monosyllabes	VSS. (exemples cités dans la VSS- <i>ṭ</i>)	Ekakkh. (exemples cités dans la Ekakkh- <i>ṭ</i>)
	2. upayoge 3. karaṇe 4. sampadāne 5. sāmi-vacane 6. avadhāraṇe 7. nu-saddatthe 8. paṭisedhe 9. nipāta-matte (9)	2. byayaṃ 3. pañhe 4. samsaye (4)
bhā	1. rasmiyaṃ (1)	1. ditiyaṃ 2. khāyane (2)
bhū	1. paṭhaviyaṃ (bhūpalo, bhūruho) 2. vuḍḍhiyaṃ (2)	1. bhūmiyaṃ (bhūpati, bhūpālo, bhūnātto) 2. sattāyaṃ (bhavo) 3. vaḍḍhane 4. pātubhāve (pātubhūtaṃ) 5. nipphanne (atisambhonto) 6. abhimaddane (abhibhavane) 7. anubhavane (abhibhavati) (7)
mā	1. sirī (mandhātā) (1)	1. indu (puṇṇamā, puṇṇami) 2. siriyaṃ (mālinī, mandhātu) 3. mātu (mātali, māgho) 4. bhīṅge (mālaṃ) 5. mānane (maṇi) 6. abyaye 7. paṭisedhe (7)
me	1. karaṇe 2. sampadāne 3. sāmi-atthe (3)	1. karaṇe 2. sampadāne 3. sāmi-atthe 4. ādāne (medhā) 5. paṭidāne (meru) (5)
mo	1. cande (1)	<i>N'est pas traité.</i>
yaṃ	1. paccatte 2. upayoge 3. bhumme 4. karaṇe (4)	<i>N'est pas traité.</i>
rā	1. sadde (ratti) (1)	1. suvaṇṇe (rāmo) 2. dhane (rāti, ?) 3. sadde (ratti) 4. ādane (sāgaro) (4)

Monosyllabes	VSS. (exemples cités dans la VSS- <i>t</i>)	<i>Ekakkh.</i> (exemples cités dans la <i>Ekakkh-t</i>)
vi	1. sakuṇe (1)	1. dhātuyam (saṃsibbane) 2. upasagge 3. pakkhimhi (vināyako vindo) 4. pakkhandane (vināyako vindo) 5. saṃsibbane (nibbānam) 6. vināsāyam 7. payogato 8. vidhe (vimati, vicittam) 9. atisaye (vimutti visiṭṭho) 10. abhāve (vimalam) 11. bhūsatthe 12. issariye (viruḥhako) 13. accaye (vitivatto) 14. viyoge (vippayutto vippayogo) 15. kalahe (vivādo) 16. pātubhāve (vijātā vijāyibhā) 17. bhāse 18. kucchane (virūpo) 19. dūre (videso) 20. anabhimukhatthe (vimukho) 21. mohe (vimuḷo, vimohako) 22. anavatṭhitīsu (vibbhanto, vikkhepo) 23. padhāne (vimutti) 24. dakkatāyam (vipassi vipassati) 25. khede (thokam visamitvā gacchati) (25)
vo	1. paccatte 2. upayoge 3. karaṇe 4. sampadāne 5. sāmi-vacane 6. pada-pūraṇe (6)	1. paccatte 2. upayoge 3. karaṇe 4. sampadāniye 5. sāmissa-vacane 6. pada-pūraṇe (6)
sā	1. taṃ 2. sunakhe 3. sakasmim (3)	1. soṇe (sunakho) 2. satthari (sisso) 3. ācariye (sālo) 4. siriyam (sāmovanno) 5. ākhyāta-vibhattiyam (ssā ssaṃ ssu) 6. pāke (sāko) (6)
saṃ	1. sappurisamhi 2. dhane 3. sukhe 4. santiyam 5. sayam (5)	1. hita-sukhe (samphappalāpo) 2. sādhu-jane (? 3. ariya-puggale (saddhammo) 4. naṃ kāriye 5. smim kāriye 6. samhi

Monosyllabes	VSS. (exemples cités dans la VSS- <i>t</i>)	<i>Ekakkh.</i> (exemples cités dans la <i>Ekakkh-t</i>)
		7. dhanamhi (parasam) 8. nibbānesu (sakala-loka-saṅkaro dīpaṅkaro) 9. samodhāne (samodhānam) 10. saṅkhepe (samāso saṅkhepo) 11. amantatthe (saṅkiṇṇa-samullāpanā) 12. samiddhisu (sampanno) 13. sammā (sannisinno) 14. ? 15. appatthe (sāratto sārāgo) 16. abhimukhatthesu (samaggo) 17. saṅgahe (saṅgamo) 18. vidhāne (saṃvuto) 19. pabhava (sambhavo) 20. pūjāyaṃ (vutta-dārassa saṅgaho) 21. punappuna-kriyāyaṃ (sandhāvati saṃsarati) (21)
su	1. sobhane 2. sukhe 3. suṭṭhu 4. sammā 5. samiddhiye (5)	1. dhātuyaṃ 2. vibhattiyaṃ 3. nipāto 4. upasagge (sobhane, sukhe, sammā) 5. savane 6. abhisave (suttam) 7. pāke (sūdo) 8. hiṃse (sūro) 9. gabbhi ? 10. cane (?) 11. gatiyaṃ (suto) 12. sandane (āsavā) 13. tinte (avassuto) 14. upacite (pasutam) 15. visute (pasuto) 16. yojane 17. sota- viññāṇe (sutam) 18. nusāraviññāṇe (suta-dharo suta-sannicayo) 19. nu-saddatthe 20. sīghatthe (suddo) 21. sundaratthe (susandhikappam) 22. sobhane (supagandho, surupam) 23. sukhe (sukaro, subodho) 24. sammā (sugato) 25. bhūse (surattho) 26. suṭṭhu (subuddhum) 27. samiddhiyaṃ (subikkham) (27)

Annexe 8. *Paramatthabindu*³⁶⁵

kādi-tādi-yakārādi nava-saṅkhyā pakāsitā

pañca-saṅkhyā pa-kārādi suññā nāma sara-ñā-nā.

1. kā kā-yā rū ta-pā 'rū pā pu-ggā bhū bhū 'vatthāmalā
du-su-hetu dvi-ti-hetu magga-ṭhā phala-ṭhā ri-yā.
2. popāye mānave deve k'-yādo n'-yā 'ññesu lā- 'riye
kāsaññe jhāñña-rūpe jāruppe bhūmyā 'ssu vā-ka-rā.
3. cha-laṃ dumhi na-daṃ sumhi ma-ṇaṃ suddhimhi dutiye
ca-cc' ādi-tatiye Vehapphale mu-taṃ rūpe dhu-taṃ.
4. ca-ḍhāruppe dvinam uddhe ba-bhaṃ pa-bhaṃ dhu-ḍhaṃ thu-ḍhaṃ
kāmesu dhaṃ na-daṃ dhu-taṃ rupe n'-raṃ c'-vā ruppe du-vaṃ.
5. tu ḍu tu thu ju ṭ'-yu bhummā k'-ru kh'-ru g'-ru gh'-ru n'-ru cru na-lu
bhūbhūyaṃ jūjūyaṃ bhūkyu ruruthu gru catuddasa.
6. cha-laṃ dumhi sudvisu k'-vaṃ la-taṃ timhi phali-dvaye
dhu-ś'³⁶⁶ ādo tatiye thu-śaṃ la-m' ante magga-ṭhesu kaṃ.
7. cha-laṃ ka-vaṃ bha-maṃ ī-śaṃ ja-vaṃ bha-vaṃ kāmisu ca
jha-laṃ ma-laṃ pa-laṃ rūpe ruppe bh'-raṃ n'-raṃ m'-y'-uddh' ekūnaṃ.
8. eka jā catu pañca cha satt' aṭṭha jā cha vīsati
cuddasa terasa dve ca sattahi sattahi dasa.

³⁶⁵ Ce travail n'est que provisoire en attendant d'être complété. Nous nous appuyons ici sur les manuscrits suivants : un manuscrit du texte, le *Paramatthabindu pāṭha*, et son commentaire la *Paramatthabindu-ṭīkā* ; ainsi que trois *nissaya* : le *Paramatthabindu nissaya*, le *Paramatthabindu [Paramatthabindu nissaya]*, et le *Paramatthabindu pāṭha nissaya*. Par ailleurs, nous avons suivi la numérotation indiquée dans le commentaire.

³⁶⁶ On trouve dans les différents manuscrits consultés la même difficulté que mentionnée dans notre étude concernant la représentation graphique du *śa* en trois endroits distincts (*dhu-śā*, *thu-śaṃ*, *ī-śaṃ*) (cf. 5. 7. 3. 1.). Le *Paramatthabindu pāṭha* mentionne respectivement *dhu-sā*, *thu-gaṃ* pointé, *ī-gaṃ* pointé ; la *Paramatthabindu-ṭīkā* *dhu-sā*, *thu-saṃ*, *ī-saṃ* ; le *Paramatthabindu [Paramatthabindu nissaya]*, écrit *dhu-mā*, *thu-mā*, *ī-mā* ; le *Paramatthabindu [Paramatthabindu pāṭha et nissaya]* mentionne *dhu-sā*, *thu-saṃ*, *ī-saṃ*. Bien que seule la version présentant *ma* soit la plus juste numériquement, nous maintenons la sifflante *śa* qui est probablement le caractère qui doit prendre place ici.

9. eñja vāraṃ pavattaṃ no eñca dv'-eñca vāraṃ ga-ṭhā-yaṃ thu-añca
so sabbam pañcahi c' ekaṃ ba-bha-ma tattha vāraṃ jaṃ.
10. eñc' anekaṃ m'-raṃ dv'-eñc' anekaṃ jhaṃ raṃ br' anekaṃ g'-ra-'ñca
'nekaṃ raṃ k'-ra-ga-va-vāraṃ vidhetam n'-raṃ tiṃs' ekatimsa ru-jaṃ.

Paramattha-pakaraṇam niṭṭhitam

Bibliographie

Ouvrages de référence

- Buddhadatta, Ambalangoda P. (1957). *Concise Pali-English Dictionary*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers.
- Buswell, Robert E. Jr., Lopez, Donald S. Jr. (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton : Princeton University Press.
- Childers, Robert Caesar (1875). *Dictionary of the Pali Language*. London : Trübner & Co.
- Collins, Steven (2006). *A Pali Grammar for Students*. Chiang Mai : Silkworm Books.
- Cone, Margaret (2001). *A Dictionary of Pāli, Part I, A-Kh*. Pali Text Society, London : Luzac & Co.
- (2010). *A Dictionary of Pāli, Part II, G-N*. Pali Text Society, London : Luzac & Co.
- Deokar, Mahesh A. (2008). *Technical Terms and Technique of the Pali and the Sanskrit Grammars*. Sarnath, Varanasi : Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Duroiselle, Charles (1915). *A Practical Grammar of the Pāli Language*. Rangoon : British Burma Press.
- Frankfurter, Otto (1883). *A Handbook of Pāli*. London : Williams and Norgate.
- Geiger, Wilhelm (1916, éd. 2005). *A Pāli Grammar*. Oxford : The Pali Text Society.
- (1956). *Pāli Literature and Language*. Calcutta : Calcutta University Press.
- Huet, Gérard (2012). *Heritage du Sanskrit. Dictionnaire Sanskrit-Français*. www.sanskrit.inria.fr/Dico.pdf
- Monier-Williams, Monier (1899, éd. 1960). *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford : Clarendon Press.
- Malalasekera, George P. (1960). *Dictionary of Pali Proper Names*. Pali Text Society, London : Luzac & Co.
- Nyānatiloka (1952, éd. 1980). *Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Kandy : Buddhist Publication Society.
- Pe Maung Tin (1920). *The Student's Pali-English Dictionary*. Rangoon : British Burma Press.
- Pernolia, Vito (1997). *Pali Grammar*. Oxford : The Pali Text Society.
- Rhys Davids & Stede, (1921-1925, éd. 2004). *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Pali Text Society, London : Luzac & Co.
- Trenckner, Vilhelm (1924). *A Critical Pāli Dictionary. Vol. 1*. Copenhagen : Munksgaard. (Inachevé, volume III, fascicule 8 paru en 2011).
- Warder, A. K. (1963, 3^e éd. 2001). *Introduction to Pali*. Oxford : The Pali Text Society.

Catalogues et apparentés

- Adikaram, M. A. (1947). *Descriptive Catalogue of the Pāli Manuscripts in the Adyar Library*. Madras : Vasanta Press.
- Bode, Mabel Haynes (1909, éd. 1966). *The Pali Literature of Burma*. London : Luzac & Co. Ltd.
- Cœdès, George (1915). « Note sur les ouvrages pālis composés en pays Thaï ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 15-3, p. 39–46.
- (1925). « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental ». *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 25, p. 1–201.
- (1966). *Catalogue des Manuscrits en Pāli, Laotien et Siamois provenant de la Thaïlande*. Catalogue of Oriental Manuscripts, Xylographs etc. in Danish Collection, Vol. 2. Part 2, Copenhagen : The Royal Library.
- Fausböll, Victor (1894). “Catalogue of the Mandalay MSS. in the India Office Library. (Formerly part of the King’s library at Mandalay.)”. *Journal of the Pali Text Society*, 4, p. 1–52.
- Fausböll, V. (1897). *Catalogue of the Mandalay Mss. in the India Office Library*. Réimprimé à partir du Journal Of the Pali Text Society, Gresham Press : Woking and London.
- Filliozat, Jacqueline (1988). *Catalogue des Manuscrits Pālis de l'Institut de Civilisation Indienne à Paris*. Paris : ED 101.
- (1992). “Documents useful for the identification of Pāli manuscripts of Cambodia, Laos and Thailand”. *Journal of the Pali Text Society*, 16, p. 13–54.
- (2002). *The Pāli Manuscript Collection Kept in the Vat Phra Jetuphon Vimol Mangklaram (Vat Po), The Oldest Royal Monastery of Bangkok*. EFEO data, Bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient.
- (2003). *Catalogue des manuscrits palis des collections françaises, fonds des bibliothèques publiques et privées*. EFEO data, Bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient.
- Finot, Louis (1917). « Recherches sur la littérature laotienne ». *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 17, p. 1–218.
- Hinüber, Oskar von (1996). *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin : Walter de Gruyter.
- (2013). *Die Pali-Handschriften des Klosters Lai Hin bei Lamphang in Nord-Thailand*. Wiesbaden : Harrassowitz Verlag.
- Jayawickrama, N.A. (1972–73). “Pali Manuscripts in the John Rylands University Library of Manchester”. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 55, p. 146–176.
- Lafont, Pierre-Bernard (1965). « Inventaire des manuscrits des pagodes du Laos ». *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 52, p. 429–545.
- Law, Bimala Churn (1933). *A History of Pali Literature*. London : Trubner.
- Likhit Likhitanonta (1969). *The Pali Literature of Thailand*. Thèse de doctorat : Magadh

University.

- Malalasekera, George P. (1958). *The Pali Literature of Ceylon*. Colombo : M. Gunasena.
- Norman, K. R. (1983). *Pāli Literature*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
- Ñyaṇatusita Bhikkhu (2008). *Reference Table of Pali Literature*.
www.bps.lk/olib/mi/reference_table_of_pali_literature.pdf
- Nyunt, Peter (2012). *Catalogue of the Piṭaka and Other Texts in Pāli, Pāli-Burmese, and Burmese (Piṭakat-tō-sa-muiṅ)*. London : Pali Text Society.
- Peters, Anne (2000). *Birmanische Handschriften, Part. 4*. Stuttgart : Steiner.
- Rhys Davids, T.W. (1882). “List of Pāli, Sinhalese, and Sanskrit Manuscripts in the Colombo Museum”. *Journal of the Pali Text Society*, 1, p. 46–58.
- Saddhatissa, Hammalawa (1974). “Pali Literature of Thailand”, dans Cousins, Lance et al., *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*, Dordrecht : D. Reidel Publishing, p. 211–225.
- (1989). “A Survey of the Pali Literature of Thailand”, in : Samtani N.H., Prasad H.S. et al., *Amalā Prajñā, Aspects of Buddhist studies*, Dheli : Sri Satguru Publications, p. 41–46.
- (2004). *Pāli Literature of South-East Asia*. Dehiwala : Buddhist Cultural Centre.
- Silva de, W.A. (1938). *Catalogue of Palm Leaf Manuscripts in the Library of the Colombo Museum, Vol. 1*. Colombo : Ceylon Government Press.
- Skilling, Peter, Pakdeekham, Santi (2002). *Pāli Literature transmitted in Central Siam: a catalogue based on the Sap Songkhro*. Bangkok : Fragile Palm Leaves Foundation.
- Somadasa, K.D. (1996). *Catalogue of the Sinhalese Manuscripts in the Library of the Wellcome Institute for the History of Medecine*. London : Bookcraft Ltd.
- Somma Premchit (éd.) (1986). *วรรณกรรมล้านนา Lan Na Literature. Catalogue of 954 Secular Titles among the 3,700 Palm-leaf Manuscripts Borrowed from Wats Throughout Northern Thailand and Preserved on Microfilm at the Social Research Institute of Chiang Mai University*, Bangkok : Chulalongkorn University Bookstore.
- Wickremasinghe, Don Martino de Zilva (1900). *Catalogue of the Sinhalese Manuscripts in the British Museum*. London : Gylbert and Rivington.

Manuscrits

- Akkharakosanava [Ekakkharakosa]*. 4 ôles, pāli, car. cinghalais, BNF PALI 494, Bibliothèque Nationale de France, Paris (France).
- Ekakkharakosa-ṭīkā*. 43 ôles, pāli, car. cinghalais, BNF PALI 494, Bibliothèque Nationale de France, Paris (France).
- Ekakkharakosa*. 1 fascicule, 8 ôles, pāli, car. cinghalais, BNF PALI 529, Bibliothèque Nationale de France, Paris (France).

- Ekakkharakosalla pāṭh [Ekakkharakosa].* 1 fascicule, 6 ôles, pāli, car. birmans, BNF PALI 696, Bibliothèque Nationale de France, Paris (France).
- Ṭikā Vajirasāra Kambujjaka.* 3 liasses, 98 ôles, pāli, car. *khom*, ICI PALI 5, Bibliothèque de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris (France).
- Ṭikā Vajjirasāra.* 4 fascicules, 101 ôles, pāli, car. *khom*, FEMC 98, Phnom Penh (Cambodge).
- Ṭikā Vajjirasāra.* 13 ôles, pāli, car. *tham*, n° 06018504200_00, Provincial Museum de Luang Prabang (Laos).
- Ṭikā Saṅkhyāpakāsaka.* 2 liasses, 64 ôles, pāli, car. *khom*, EFEO PALI 74, Bibliothèque de l'École Française d'Extrême Orient, Paris (France).
- Ṭikā Saddābindu [Saddabindu-saṃvaṇṇanā].* 7 fascicules, 185 ôles, pāli, car. *tham*, n° 06018504183_00, Luang Prabang Provincial Museum (Laos).
- Ṭikā Saddābindu [Līnatthasūdanī].* 3 fascicules, 70 ôles (*ka* à *chaṃ*), dans *Pha pali ṭikā saddasāra, ṭikā saddabindu vaṇṇanā, ṭikā saddavutti, ṭikā vibhattikathā, pha ṭikā bālapa bodhi, saddhagati pakaraṇa, pha dhammapada ban ton* [recueil de textes], 13 fascicules, 388 ôles, pāli, car. *tham*, n° 13092504026_00, Vat Canthasalo (Laos).
- Pali tika Santhaphinthu [Saddabindu-saṃvaṇṇanā].* 7 fascicules, 171 ôles, pāli, car. *tham*, n° 070104023_00, Wat Sung Men à Phrae (Thaïlande).
- Paramatthabindu [Paramatthabindu nissaya].* 1 fascicule, 20 ôles, pāli, car. birmans, disponible sur : www.kelasa.org.
- Paramatthabindu [Paramatthabindu pāṭha et nissaya].* 1 fascicule, 20 ôles, pāli, car. birmans, Collection Kirichienko n° 87, Monastère Nyaung-ko-bin-kyauung à Halin (Birmanie).
- Paramatthabindu (Paramatthabindu pāṭh nisya) [Paramatthabindu nissaya].* 10 ôles, pāli, car. birmans, n° UPT_520.2, Bibliothèque monastique U Pho Thi à Thaton (Birmanie).
- Paramatthabindu-ṭikā.* 1 fascicule, 42 ôles, pāli, car. birmans, disponible sur : www.kelasa.org
- Paramatthabindu pāṭha.* 2 ôles, pāli, car. birmans, collection Kirichenko n° 322.17g, Monastère Nyaung-ko-bin-kyauung à Halin (Birmanie).
- Pali Saddābindu [Saddabindu-vaṇṇanā].* 1 fascicule, 32 ôles, pāli, car. *tham*, n° 070104120_03, Wat Sung Men à Phrae (Thaïlande).
- Pāṭha Vajjirasāra.* FEMC 97, 1 fascicule, 27 ôles, pāli, car. *khom*, Phnom Penh (Cambodge).
- Pāli Vajjirasāra-kambujjaksara.* 1 fascicule, 31 ôles, pāli, car. *khom*, ICI PALI 2, Bibliothèque de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris (France).
- Pāḷi Ṭikā-vajjirasāra.* 4 fascicules, 111 ôles, pāli, car. *tham*, n° 01. 04. 111. 01, Bibliothèque monastique du Wat Sung Men à Phrae (Thaïlande).
- Pāḷi Vajjirasāra.* 1 fascicule, 32 ôles, pāli, car. *tham*, n° 07. 01. 04. 111. 02, Wat Sung Men à Phrae (Thaïlande).
- Brah ṭikā Vidagdhamukhamaṇḍana.* 7 fascicules, 198 ôles, car. *khom*, n° 6/40, Pāli Manuscript Collection in the Vat Phra Jetuphon Vimol Mangklaram, Bangkok (Thaïlande).
- Brah pāli Vidagdhamukhamaṇḍana.* 1 fascicule, 37 ôles, car. *khom*, n° 6/40, Pāli Manuscript

Collection in the Vat Phra Jetuphon Vimol Mangklaram, Bangkok (Thaïlande).

Vajiratthasaṅgaha-nisya catuttha. Support style cahier, 9 feuillets, car. birmans, cote inconnue, collection Kirichenko.

Vajirasārattha. 1 fascicule, 23 ôles, pāli, car. *khom*, [cote inconnue], Chaiya (Thaïlande).

Vajirasāratthasaṅgaha. 29 feuillets (fac-similé), pāli, car. birmans, n° 8917, University of Central Libraries, Yangon (Birmanie).

Vajirasārattha Sangahō. 1 fascicule, 14 ôles, pāli, car. cinghalais, n° 1588, Library of the Columbo Museum, Columbo (Sri Lanka)

Vajirasāratthasaṅgaha-ṭīkā. 1 fascicule, 65 ôles, pāli, car. birmans, n° 10810, University of Central Libraries, Yangon (Birmanie).

Vajirasāratthasaṅgaha pāth. 1 fascicule, 19 ôles, pāli, car. birmans, n° 10824, University of Central Libraries, Yangon (Birmanie).

Sadda Bindu Ṭīkā Līnattha Sūdani. 1 fascicule, 20 ôles, pāli, car. cinghalais, n° 2145, Library of the Columbo Museum, Columbo (Sri Lanka).

Textes en pāli et sanskrit consultés

Les textes canoniques et les commentaires (*aṭṭhakātha*) consultés sont ceux de la Pali Text Society.

Anāg = Minayeff, Ivan P. (1886). “The Anagata-vamsa”. *Journal of the Pali Text Society*, 2, p. 33–53.

Abh = Bhikkhu Medagama Nandawamsa (2001). *Abhidhānappadīpikā: A Study of The Text and Its Commentary*. Department of Pali & Buddhist Studies, University of Ruhuna, Matara-Sri Lanka, Pune India : Bhandakar Oriental Research Institute. (éd. de référence)

= Subhūti Waskaduwe (1865). *Abhidhānappadīpikā, or Dictionary of the Pali Language by Moggalāno Thero*. Colombo : W. Henry Herbert, Acting Government Printer Ceylon.

Abhidhānappadīpikā-sucī = “Abhidhānappadīpikā-sucī” dans Nakha Prathip (1992). *Abhidhānappadīpikā lae Abhidhānappadīpikā-sūci*. Krungthep : Munlanithi Mahamakut Rachawithayalai, p. 193–944 [อภิธานปฐพีปิกาสูจี ใน นาคะประทีป, ๒๕๓๕, อภิธานปฐพีปิกา และ อภิธานปฐพีปิกาสูจี, กรุงเทพฯ : มูลนิธิมหามกุฏราชวิทยาลัย, หน้า ๑๙๓-๑๙๔].

Abhidh-a-mhṭ-y = Yosmont Aphakon (2554 [2011]). *Abhidhammatthavibhāvinīyā pañcīkā nāma atthayojanā (paṭhamo-dutiyo-tatiyo bhāgo)*, Krungthep : Mahamakut Rachawithayalai. [อภยสมต อภากกร, ๒๕๕๔, อภิธรรมมตถวิภาวินียา ปญจิกา นาม อตถโยชนา (ปฐโม-ทุติโย-ตติโย ภาโค). กรุงเทพฯ, มหามกุฏราชวิทยาลัย].

Abhidh-av = *Abhidhammāvatāra* (CSCD).

Abhidh-s = Saddhatissa Hamalawa (1989). *Abhidhammatthasaṅgaha and Abhidhammatthavibhāvinī-ṭīkā*. London : The Pali Text Society.

Abhidh-s-mhṭ = *idem*.

Abh-ṭ = Bhikkhu Medagama Nandawamsa (2001). *Abhidhānappadīpikā: A Study of The Text and Its Commentary*. Department of Pali & Buddhist Studies, University of Ruhuna, Matara-Sri Lanka, Pune India : Bhandakar Oriental Research Institute.

Aṣ = Katre, Sumitra M. (traduction) (1987). *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Austin : University of Texas Press.

A-ṭ = *Aṅuttara-nikāya-ṭīkā*, I à IV (CSCD).

Uppātasanti = Phra Khanthasraphiwong (2558 [2015]). *Bot Suatmon Uppatsanti (mahasanting luang)*. Chiang Rai : Withyalaysong changwat Chiang Rai [พระคันธสารากวีวงศ์, ๒๕๕๘, บทสวดมนต์ อุปปาดสันติ (มหาสันติงลง), เชียงราย : วิทยาลัยสงฆ์จังหวัดเชียงราย].

Utt-vn = “Uttaravinicchaya” dans Buddhadatta A. P. (1915, 1928, éd. 1980). *Buddhadatta’s Manuals, Part II*. London : The Pali Text Society. p. 231–304

Ekakkh = *Ekakkharakosa*, annexe 7a. (texte de reference)

= “Ekakkharakosa” dans Nakha Prathip (1992). *Abhidhānappadīpikā lae Abhidhānappadīpikā-sūci*. Krungthep : Munlanithi Mahamakut Rachawithayalai, p. 175–187 [เอกกษรโกส ใน นาคะประทีป, ๒๕๓๕, อภิธานปฎิบัติปิกา และ อภิธานปฎิบัติปิกา สุจิ, กรุงเทพฯ : มูลนิธิมหามกุฏราชวิทยาลัย, หน้า ๑๗๕ ๑๘๗].

= “Ekakkharakosa” dans *Saddā ṇay 14 coṇ tvai pāṭh* (1928). Rankun : Sudhammavāṭī cā puṃ nhip tuik, p. 24–32.

= Shastri Swami D. (1981). *Abhidhānappadīpikā and Ekakkharakosa. Pali Dictionary, with Sanskrit Hindi Translation*. Series 14, Varanasi : Bauddhabharati.

= “Ekakkharakosa” dans Subhūti Waskaduwe (1865), *Abhidhānappadīpikā, or Dictionary of the Pali Language by Moggalāno Thero*. Colombo : W. Henry Herbert, Acting Government Printer Ceylon, p. i–xii (2^e partie p. 205).

Ekakkh-ṭ = “Ekakkharakosa-ṭīkā” dans *Saddā ṇay ṭīkā pāṭh (khrok coṇ tvai)* (1918). Dhammacetī tō, 263, Rankun : Sudhammavāṭī cā puṃ nhip tuik, p. 423–507.

Ekākṣarakośa = Ram Kumar Rai (2005). *Dictionaries of Tantra Śāstra*. Indological Series, 2, Prachya Prakashan : Varanasi.

Kacc = Pind, Ole (2013). *Kaccāyana and Kaccāyanavutti*. London : The Pali Text Society.

Kacc-v = *idem*.

Kacc-sn = *Kaccāyana-suttanidesa*. Input by Aleix Ruiz-Falqués, GRETEL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages), Georg August Universität Göttingen, disponible sur : http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2_pali/9_phil/gramm/chkacsnu.htm

Kalyāṇi (inscriptions de) = *The Kalyāṇī Inscriptions Erected by King Dhammacetī at Pegu in 1476 A.D., Text and Translation*. (1892). Rangoon : Superintendent, Government

Printing, Burma.

Kāv = Narayana Iyer (1952). *Dandin's Kāvyaḍarśa*. Madras : V. Ramaswamy Sastrulu and Sons.

Kvd = *Kavidappaṇāṇīti* (CSCD).

Gv = Minayeff, Ivan P. (1886b). “Gandha-Vaṃsa”. *Journal of the Pali Text Society*, 2, London : Pali Text Society, p. 54–80.

Cakkav-d = Arunasiri, K. (1998). *Cakkavāḍadīpanī. A Critical Edition and Study*. Thesis for the Degree of Doctor of Philology, at the Post-Graduate Institute of Pāḷi and Buddhist Studies, University of Kelaniya.

Jinak = Buddhadatta A. P. (1962). *Jinakālamālī*. London : Luzac & Company Ltd.

Jinapañjara = Kieffer-Pülz, Petra (2018). “Extra-canonical Parittas: The *Jinapañjara*, *Jayapañjara* and *Mahājinapañjara*” dans Crigern von, Olivier, Melzer, Gudrun, Schneider, Johannes, *Saddharmāṃṣṭam. Festschrift für Jens-Uwe Hartmann zu seinem 65. Geburtstag*, Wien : Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, p. 232–250.

Jina-b = Liyanaratne, Jinadasa (1983). « La Jinabodhāvalī de Devarakkhita Jayabāhu Dhammakitti. Édition du texte pāḷi et traduction française ». *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 72, p. 49–80.

Jina-c = Rouse, W. H. D. (1905). *Jinacarita*. London : The Pali Text Society.

Jināl = Gray, James (1894). *Jinālaṅkāra or “Embellishments of Buddha” by Buddhārakkhita*. London : Luzac & Co.

Ñā = Upasen Mahathera (2534 [1991]). *Nanothai-pakon*. Ngansombhot phra aram luangkhop 205 pi lae ngansombhot suphanpat Somdet Phra Phutthachan. [อุปเสณมหาเถระ, ๒๕๓๔, ญาณโทยปกรณ, งานสมโภชพระอารามหลวงครบ ๒๐๕ ปี และงานสมโภช สพรณบัฏ สมเด็จพระพุทธมาจารย์].

Dasab = Martini, François (1936). « Dasa-bodhisatta-uddesa. Texte pāḷi, publié avec une traduction et un index grammatical ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 36, p. 287–413.

Dn = “Dhammanīti” dans Bechert H., Braun H. (1981). *Pāḷi Nīti Texts of Burma*. London : The Pali Text Society, p. 3–71.

Dhātup = Andersen, Dines, Smith, Helmer (1921). *The Pāḷi Dhātupāṭha and the Dhātumañjūsā*. København : Andr.Fred. Høst & Søn.

Dhātum = *idem*.

D-aṭ = *Dīghanikāya-aṭṭhakathā-abhinavaṭṭikā, Sādhuvilāsinī*, I et II (CSCD).

Namakkārapāḷi = Ānandajoti Bhikkhu (2013). *Namakkārapāḷi saha Saṅkhepayojanā*.

Disponibile sur : <https://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Short-Pieces/Namakkarapali.pdf>

Namo Buddhāya siddham = Bizot, François, Hinüber, Oskar von (1994). “Namo Buddhāya

- siddham” dans *La guirlande de joyaux*. Coll. Textes Bouddhiques du Cambodge n°2, Paris-Chiang Mai : École Française d’Extrême-Orient, p. 195–207.
- Nāmac = Saddhātissa, Hamawala (1990). “Nāmacārādīpaka”. *Journal of the Pali Text Society*, 15, p. 1–28.
- Nāmar-p = Buddhadatta A. P. (1913–1914). “The Nāmarūpāriccheda of Anuruddha”. *Journal of the Pali Text Society*, 7, p. 1–114.
- Nir = Lakshman Sarup (1927, réimpr. 1967). *The Nighaṇṭu and the Nirukta, the oldest Indian Treatise on etymology, philology, and semantics: Sanskrit text, with an appendix showing the relation of the Nirukta with other works*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Ndd = *Naradakkhadīpani* (CSCD).
- Patṭh-a = *Pañcapakaraṇa-aṭṭhakathā* (2008), Aṭṭhakathā Series, 50, Yangon Myanmar : Buddhasāsana Society, Ministry of Religious Affairs.
- Patṭh-anuṭ = *Pañcapakaraṇamūlaṭṭhikā. Pañcakaraṇa-anuṭṭhikā* (2008), Ṭīkā Series, 24, Yangon Myanmar : Buddhasāsana Society, Ministry of Religious Affairs.
- Paññāsajātaka* = Jaini, Padmanabh S. (1981–1983). *Paññāsajātaka (Zimmè Jātaka)*. London : The Pali Text Society.
- Pay = *Payogasiddhi* (CSCD).
- Pb = *Paramatthabindu*, annexe 8.
- Pm-vn = Buddhadatta A. P. (1985). “Paramatthavinicchaya”. *Journal of the Pali Text Society*, 10, p. 155–226.
- Ps-ṭ = *Papañcasūdanī-ṭīkā, Majjhima-nikāya-ṭīkā (I à III)* (CSCD).
- Bālāv = *Bālāvatāra* (CSCD).
- Maṅg-d = *Maṅgalatthadīpanī (paṭhamo-dutiyo bhāgo)*. (éd. 2555 [2012]), Krungthep : Rongphim Mahamakut Rachawithayalai [มิ่งคัลลตทีปนี (ปฐโม ทุตโย ภาค), ๒๕๕๕, กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ มหามกุฏราชวิทยาลัย].
- Mil = Trenckner, V. (1880). *Milindapañho : Being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgasena*. London : Williams and Norgate.
- Mogg = *Moggallāna* (CSCD).
- Mogg-p = *Moggallānapañcīkā* (CSCD).
- Mdm = Jaini, Padmanabh S, (1965). “Mahāddibamanta: A Paritta Manuscript from Cambodia”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1, p. 61–80.
- Mp-ṭ = *Sāratthamañjūsā, Aṅguttara-ṭīkā* (CSCD).
- Mmd = Vimalabuddhi. *Nyāsa pāṭh [Mukhamattadīpanī]*. Dhammacetī tō, 149, Rankun : Sudhammavātī.
- Mhn = “Mahārahanīti” dans Bechert Heinz, Braun Heinz (1981). *Pāli Nīti Texts of Burma*. London : The Pali Text Society, p. 99–132.
- Yot phrakan traipidok*. (n. d.), Krungthep : Rongphim Chiangmai [ยอดพระกัณฑ์ไตรปิฎก,

กรุงเทพฯ, โรงพิมพ์เชียงใหม่].

Ratnaśrī = Anantalal, Thakur, Upendra, Jha (1957). *Kāvyalakṣaṇa of Daṇḍin (also known as Kāvyaḍarśa)*. With commentary called *Ratnaśrī of Ratnaśrījñāna*. Dharbanga : Mithila Institute of Post Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

Rūp = *Rūpasiddhi* (CSCD).

Loka-d = *Lokadīppakasāra*. Input by the Sri Lanka Tripitaka Project, GRETIL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages), Georg August Universität Göttingen, disponible sur : http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/2_pali/6_suanco/lokapp_u.htm

Loka-n = Jaini, Padmanabh S. (1986). *Lokaneyyappakaraṇaṃ*. London : The Pali Text Society.

Loka-p = Denis, Eugène (1977). *La Lokapaññati et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien*. Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Thèse d'État, 3 vol., Paris.

Ln = “Lokanīti” dans Bechert H., Braun H. (1981). *Pāli Nīti Texts of Burma*. London : The Pali Text Society, p. 72–98.

Vin-vn = “Vinayavinicchaya” dans Buddhaddatta A. P. (1915, 1928, éd. 1980). *Buddhadatta's Manuals, Part II*. London : The Pali Text Society, p. 1–230.

VMM = *Vidaddhamukhamaṇḍana* dans ms. *Braḥ pāli Vidagdhāmukhamaṇḍana* (éd. en cours).

VMM-ṭ = *Vidaddhamukhamaṇḍana-ṭikā* dans ms. *Braḥ ṭikā Vidagdhāmukhamaṇḍana* (éd. en cours).

Viśvaprakāśa = Panyāsa Pravara Muni śrī Ramaṇīkavijaya (éd.) (1964). “Śrī-Maheśvara-kavi-praṇītā Ekākṣarī nāma-mālā [Viśvaprakāśa]” dans *Vividha-vidvat-kṛta Ekākṣara-nāma-koṣasaṃgraha*. Rajasthan Oriental Series, 64, Jodhpur : Rajasthan Oriental Research Institute, p. 137–139.

Vism = Rhys Davids, C. A. F. (1920–1921, éd. 1975). *Visuddhimagga*. London : The Pali Text Society.

Vism-mhṭ = *Visuddhimagga-mahā-ṭikā (Paramatthamañjusā)*, I et II (CSCD).

Vutt = Ānandajoti Bhikkhu (2016). *The Vuttodaya, The Composition of Metre by Ven. Saṅgharakkhita*. Disponible sur : <https://www.ancient-buddhist-texts.net/Textual-Studies/Vuttodaya/>.

VSS = Yaem Praphatthong (1969). *Phra Khamphi Wachirasaratthasangkhaha*. Krungthep : Rongphim Aksonsamphan [แยม ประพัฒน์ทอง, ๒๕๑๒, พระคัมภีร์ วชิรสารัตถสังคหะ, กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์อักษรสัมพันธ์]. (éd. de reference)
= Préas Sirīsammativong Em (1952, 2^e éd.). *Vajirasara*. Phnom Penh : Éditions de l'Institut Bouddhique.

Sacc = Dhammapālathera (1917–1919). “Sacca-saṅkhepa”. *Journal of the Pali Text Society*, 7, p. 1–25.

Saṅkhp-p-ṭ = Bunna Sonchai (2523 [1980]). *Sangkhayapakasok pakon lae tika : kan truat chamra lae kansueksa choengwikhro*. Chulalongkon Mahawithayalai [Thèse]. [บุญหนา

สอนใจ, ๒๕๒๓, สังขยาปกาสกปกรณและฎีกา : การตรวจชำระและการศึกษาเชิงวิเคราะห์, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย].

Sadd = Smith, Helmer (1928–1966, éd. 2001). *Saddanīti*, vol. I-V. London : The Pali Text Society.

Sadd-b = Lottermoser, Friedgard (1987). “Minor Pāli grammar texts: The Saddabindu and its ‘new’ subcommentary”. *Journal of the Pali Text Society*, 11, p. 80–82.

Sadd-v = *idem*.

Saddhamma-s = Nedimāle Saddhānanda (1890). “Saddhama-samgaho”. *Journal of the Pali Text Society*, 4, p. 21–90.

Sās = Bode, Mabel Haynes (1897). *Sāsanavaṃsa*. Phd, London : Pali Text Society.

Sīm = *Sīmavisodhanī* (CSCD).

Suatmonphiti = *Suatmonphiti* (n. d.). Krungthep : Samnakphim Amnuaisan [สวด มนต์พิธี. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ อำนวยสาส์น].

Suttavandanā = *Suttavandanā* (CSCD).

Subhodhālaṅkāra = Jaini, Padmanabh S. (2000). *Subodhālaṅkāra, Porāṇa-ṭīkā (Mahāsāmi-ṭīkā) by Saṅgharakkhita Mahāsāmi, Abhinava-ṭīkā (Nissaya) (anonymous)*. Oxford : The Pali Text Society. (éd. de reference)

= Phra Thammoli (2546 [2003]). *Suphothermalangkonmanchori*. Lakkan tok taeng siang lae khwam may. Krungthep Mahanakhon : Mahawithayalai Mahachulalongkon Rachawithayalai [พระธรรมโมลี, ๒๕๔๖, สุโพธาลังการมัชชวรี. หลักการตกแต่งเสียงและความหมาย. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย].

= Yaem Praphatthong (2507 (2512) [1964, éd. 1969]). *Phra khamphi Suphothermalangan*. Krungthep Mahanakhon : Mo. Po. Tho. [แยม ประพัฒน์ทอง, ๒๕๐๗ (๒๕๑๒), พระคัมภีร์สุโพธาลังการ, พระคัมภีร์สุโพธาลังการ : ม. ป. ท.].

Sp-ṭ = *Sāratthadīpanī, Samantapāsādikā-ṭīkā (I à III)* (CSCD).

Smn = Somdet Phra Phuthachan (2526 [1982]). *Sotatthakimahanithan*. Wat Suthat Thephaworaram, Bangkok [สมเด็จพระพุฒาจารย์ (๒๕๒๖). โสัดตถกิมหานิทาน. วัดสุทัศนเทพวราราม]. (éd. de référence)

= *Sotatthakī-mahānidāna [fac-similé]*, EFEO PALI 142, Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient, Paris (France).

= Bamphen Rawin (2535 [1992]). *Sotatthakhi samnwan lanna. Lān-Na Sotatthakī*. Chiang Mai : Mahachulalongkon Rachawithayalai [ปาเพ็ญ ระวิน (๒๕๓๕). โสัดตถกีสำนวนล้านนา. เชียงใหม่ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย]

Sv-aṭ = *Sumaṅgalavilāsini-abhinavaṭīkā, Sādhuvilāsini (I et II)* (CSCD).

Sv-pṭ = *Sumaṅgalavilāsini-pūraṇa-ṭīkā, Līnatthavaṇṇanā (I et II)* (CSCD).

Littérature secondaire

- Abeynayake, Oliver (2012). “Noble Truths versus Dependent Origination”. *Journal of the International Association of Buddhist Universities*, 3, p. 29–42.
- Aggācāra Dhamma Project (2015). *The Flower Garland of Roots Meanings*. Pāli Study, 1, Yangon (Myanmar), disponible sur : <https://drive.google.com/file/d/0B01xFMU22inib0x1TFdwT1pGd0k/view>
- Ānandajoti Bhikkhu (2000, éd. 2013). *An Outline of the Metre in the Pāli Canon*. Disponible sur : <https://www.ancient-buddhist-texts.net/Textual-Studies/Outline/Outline-of-the-Metres.pdf>
- (2008). *Safeguard Recitals*. The Buddhist Publication Society, Kandy : Sri Lanka.
- Achan An (2525 [1982]). *Tamra mahayan*. Krungthep : Rongphim thambannakhan [อาจารย์ อัน, ๒๕๒๕, ตำรามหายันต์, กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ธรรมบรรณาการ].
- Achan An Ariyawangso (2501 [1956]). *Khamphi Phutthawet mahamon*. Krungthep : Liang Siang Chong Charoen. [อาจารย์ อัน อริยวังโส, ๒๕๐๑, คัมภีร์ พุทธเวทย์มหามนต์, กรุงเทพฯ : เลียงเชียงจงเจริญ].
- Antelme, Michel (2007). *Inventaire provisoire des caractères et divers signes des écritures khmères pré-modernes et modernes employés pour la notation du khmer, du siamois, des dialectes thaïs méridionaux, du sanskrit et du pāli*. Projet « corpus des inscriptions khmères »-CIK, juin 2007, disponible sur : http://aefek.free.fr/iso_album/antelme_bis.pdf
- Ariyapala Perera, G. (2000). *Buddhist Paritta Chanting Ritual. A Comparative Study of the Buddhist Benedictory Ritual*. Nedimala, Dehiwala : Buddhist Cultural Center.
- Assavavirulhakarn, Prapod (2010). *The Ascendancy of Theravāda Buddhism in Southeast Asia*. Chiang Mai : Silkworm Books.
- Baker, Chris (2008). *The Revolt of Khun Phaen*. 10th International Conference on Thai Studies Thammasat University, Bangkok, 9–11 January 1908.
- Baker, Chris, Pasuk, Phongpaichit (2009). “The Career of *Khun Chang Khun Phaen*”. *Journal of the Siam Society*, 97, p. 1–42.
- (2013). “Protection and Power in Siam: From *Khun Chang Khun Phaen* to the Buddha Amulet”. *Southeast Asian Studies*, 2-2, p. 215–242.
- Balee Buddharaksa (1991). *Vaṃsamālinī. A Critical Study of Palmleaf Texts*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in Pali & Sanskrit-Pali & Buddhist Studies, Faculty of Arts, Banaras Hindu University.
- Balbir, Nalini (1991). « Le discours étymologiques dans l’hétérodoxie indienne », dans J. P. Chambon et G. Rudi (Éd.). *Discours étymologiques*. Tübingen : Niemeyer, p. 121–134.
- (2002). « Théorie et pratique de la devinette en milieu jaina » dans *Retour sur un genre littéraire méconnu : Devinettes en milieux bouddhiques et jaina*. Bulletin d’Etudes Indiennes, 20–2, Paris : Association Française pour les Etudes Indiennes.

- (2007). “Three Pali Works Revisited”. *Journal of the Pali Text Society*, 29, p. 331–364.
- (2009). “Thoughts about ‘European editions’ of Pāli texts”. *Thai International Journal for Buddhist Studies*, 1, p. 1–19.
- (2015). « Philologie moyen-indienne. Conférences de l’année 2013–2014 ». *Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques*, p. 276–281.
- Balbir, Nalini, Skilling Peter (2010–2011). « Un maître du pali en Asie du sud-est : Le Vénérable Dhammānanda (1920–2012) ». *Bulletin d’Etudes Indiennes*, 28-29, p. 323–337.
- Barnett, L.D. (1901). “(sans titre)”. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, p.121–122.
- Becchetti, Catherine (1991). *Le mystère dans les lettres*. Bangkok : Éditions des Cahiers de France.
- (1994). « Une ancienne tradition de manuscrits au Cambodge », dans François Bizot (éd.), *Recherches nouvelles sur le Cambodge*, Paris : École Française d’Extrême-Orient, p. 47–62.
- Bechert, Heinz, Khin Khin Su, Daw, Tin Tin Myint, Daw (eds.) (1979). *Burmese Manuscripts, Part I*, Wiesbaden : Franz Steiner.
- Bernon de, Olivier (1998). *Yantra et Mantra. Texte et photographies. Exposition sur les tatouages au Centre culturel français de Phnom-Penh, du 22 mai au 9 juin 1998*. Phnom Penh : Centre Culturel Français.
- (2000). *Le manuel des maîtres de kammattḥān. Étude et présentation de rituels de méditation dans la tradition du bouddhisme khmer*. Thèse de Doctorat soutenue à l’Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris.
- (2006). “The Status of Pāli in Cambodia: from Canonical to Esoteric Language”, dans François Lagirarde et Paritta Chalermpong Koanantakoo (eds.), *Buddhist Legacies in Southeast Asia: Mentalities, Interpretations and Practices*, École Française d’Extrême Orient, Etudes thématiques n° 19, Paris Bangkok : SAC Publication, p. 53–66.
- Bhikkhu Bodhi (1993, éd. 2010). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha Of Ācariya Anuruddha*. Onalaska (U. S. A.) : BPS Pariyatti Editions.
- (1996). “A Treatise on the Pāramīs by Ācariya Dhammapāla”. *The Wheel Publication*, 409–411, Kandy : Buddhist Publication Society.
- (2000). *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Saṃyutta Nikāya Volume I–II*. Boston : Wisdom Publications.
- (2012). *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Aṅguttara-nikāya*. Boston : Wisdom Publications.
- Bhikkhu Kusalaguṇa (2005). *Catupaṭṭisambhidā in Theravāda Buddhism (The Fourfold Analytical Knowledge in Pāli Literature)*. Thesis for the Degree of Master of Arts in Buddha Dhamma, International Theravāda Buddhist Missionary University, Yangon,

- Myanmar, Digital version : <http://www.budsas.org/ebud/catu/catu00.htm>.
- Bhikkhu Ñāṇamoli (1960, éd. 2005). *The Minor Readings (Khuddakapāṭha)*. Translation Series, 32, Oxford : The Pali Text Society.
- (1964). *The Piṭaka-Disclosure (Peṭakopadesa)*. Translation Series, 35, London : Luzac & Company, Limited.
- (1991, éd. 2010). *Visuddhimagga. The Path of Purification*. Colombo : Buddhist Publication Society.
- “The Exposition of Non-Conflict (Araṇavibhaṅga Sutta) (Majjhima Nikāya No. 139)”. *The Wheel Publication*, no. 269, Kandy : Buddhist Publication Society.
- Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi (1995, éd. 2005). *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima-nikāya*. Boston : Wisdom Publications.
- Bhikkhu Ñāṇatusita (2010). *Pali Manuscripts of Sri Lanka. Two articles on Pali manuscripts: An Overview of Sri Lankan Pali Manuscripts and Mainland South-East Asian Manuscripts in Sri Lanka*. Kandy : Forest Hermitage.
- Bizot, François (1976). *Le figuier à cinq branches, Recherches sur le bouddhisme khmer I*. École Française d’Extrême-Orient, PEFEO, Paris : A. Maisonneuve.
- (1981). « Notes sur les yantra bouddhiques d’Indochine » dans Michel Strickmann (éd.). *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Mélanges chinois et Bouddhiques, 20–21, no. 1, Brussels : Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, p. 155–191.
- (1988). *Les traditions de la Pabbajjā en Asie du Sud-Est, Recherches sur le Bouddhisme khmer IV*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht.
- (1992). *Le chemin de Lanka*. Paris : École Française d’Extrême-Orient.
- (1992). *Le bouddhisme des Thaïs*. Bangkok : Editions des Cahiers de France.
- (2000). « La place des communautés du Nord-Laos dans l’histoire du bouddhisme d’Asie du Sud-Est ». *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient*, 87, p. 511–528.
- Bizot, François, Hinüber, Oskar von (1994). *La guirlande de joyaux*. Coll. Textes Bouddhiques du Cambodge n°2, Paris-Chiang Mai : École Française d’Extrême-Orient
- Bizot, François, Lagirarde, François (1996). *La pureté par les mots (Saddavimalā)*. Paris : École Française d’Extrême-Orient.
- Blackburn, Anne M. (2003). “Localizing Lineage : Importing Higher Ordination in Theravādin South and Southeast Asia”, in : Holt J.C., Kinnard J.N., Walters J.S. (éds.), *Constituting Communities*, Albany : SUNY Press, p. 131–150.
- Bode, Mabel Haynes (1908). “Early Pali Grammarians in Burma”. *Journal of the Pali Text Society*, 6, p. 81–101.
- Braarvig, Jens (1985). “*Dhāraṇī* and *Pratibhāna*: Memory and Eloquence of the Bodhisattvas”. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 8-1, p. 17–30.
- Braun, Erik (2008). *The Birth of Insight: Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*. Chicago, London : The University of Chicago Press.

- Bronkhorst, Johannes (1981). “Nirukta and Aṣṭādhyāyī: their shared presuppositions”. *Indo-Iranian Journal*, 23, p. 1–14.
- (1996). « Conférence de M. Johannes Bronkhorst. Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne ». *École Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, Annuaire*, Tome 105, p. 179–183.
- (2001). “Etymology and Magic: Yāska’ s *Nirukta*, Plato’s *Cratylus*, and the riddle of semantic etymologies”. *Numen*, 48, p. 147–203.
- Bronner, Ygal (2010). *Extreme Poetry. The South Asian Movement of Simultaneous Narration*. New York : Columbia University Press.
- (2014). « Etreindre la simultanéité : histoire du *śleṣa* en Asie du sud ». *Etudes Romanes de Brno*, 35-2, p. 81–98.
- Buchmann, Marek (2011). *Northern Thai Stone Inscriptions (14th-17th)*. *Glossary*. Wiesbaden : Harrassowitz Verlag.
- (2012). *Northern Thai Stone Inscriptions (14th-17th)*. *Catalogue*. Wiesbaden : Harrassowitz Verlag.
- (2015). *Northern Thai Stone Inscriptions (14th-17th)*. *Grammar*. Wiesbaden : Harrassowitz Verlag.
- Buitenen van, J. A. B. (1959). “Akṣara”. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 79-3, p. 176–187.
- Burlingame, Eugene Watson (1921). *Buddhist Legends, Translated from the original Pali text of the Dhammapada Commentary. Translations of Books 3 to 12*. Cambridge Massachusetts : Harvard University Press
- Carbine, Jason A. (2011). *Sons of the Buddha. Continuities and Ruptures in a Burmese Monastic Tradition*. Berlin : De Gruyter.
- Castro Sánchez, Pedro Manuel (2010). “Theory and Practice of Mantra in the Esoteric Theravāda Mahānikāya Tradition”. p. 1–15
- (2011). *The Indian Buddhist Dhāraṇī: An Introduction to its History, Meanings and Functions*. MA Buddhist Studies, June 2011, University of Sunderland.
- Chabert, Jean-Luc (Éd.) (1999). *A History of Algorithms. From the Pebble to the Microchip*. Springer-Verlag : Berlin.
- Chenet, François (1986). « De l’efficience psychagogique des mantras et des yantras » dans Equipe de recherche n° 249 « l’Hindouisme – textes, doctrines, pratiques », *Mantras et diagrammes rituels dans l’hindouisme, Paris 21–22 juin 1984*, Paris : Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, p. 65–82.
- Childers, R. C. (1879). “On Sandhi in Pali”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 11–1, p. 99–121.
- Chisanuphong Phiphatnangkun, Pawinnut Wiangwalai (2557 [2014]). *Ruam sut yot phra khatha montra saksit*. Krungthep : Borisat Eternity Idea [วิชญ์พงศ์ พิพัฒนางกูร, ปวีณนุช เวียงวะลัย, ๒๕๕๗, รวมสุดยอดพระคาถา มন্ত্রา ศักดิ์สิทธิ์, กรุงเทพฯ, บริษัท อีเทอร์นิตี้ ไอเดีย].

[Chotmaiher 2325–2529, (2531 [1988])]. *Chotmaiher kanprapprung san lakmueang Krungthep Mahanakhon Putthasakarath 2325–2529 (2531 [1988])*, Krungthep : Khanakammakan Damnoen Kanprapprung San Lakmueang [จดหมายเหตุ การปรับปรุง ศาลหลักเมืองกรุงเทพมหานคร พุทธศักราช ๒๓๒๕-๒๕๒๙, กรุงเทพฯ, คณะกรรมการ ดำเนินการปรับปรุงศาลหลักเมือง, ๒๕๓๑].

Churn Law, Bimala (1952). *The History of the Buddha's Religion (Sāsanavaṃsa)*. Sacred Books of the Buddhist, XVII, London : Luzac & Co. Ltd.

————— (1999). *A Manual of Buddhist Historical Traditions (Saddhamma-saṅgaha)*. New Delhi : Asian Educational Services.

Cœdès, George (1917). « Documents sur la dynastie de Sukhodaya ». *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 17, p. 1–47.

————— (1919). « L'inscription de Nagara Jum ». *Journal of the Siam Society*, 13-3, p. 1–43.

————— (1920). « Origines de la dynastie de Sukhodaya ». *Journal Asiatique*, 1, 233–245.

————— (1924). *Recueil des inscriptions du Siam. Première partie : Inscriptions de Sukhodaya*. Bangkok : Bangkok Times Press.

————— (1938). “W. A. de Silva: Catalogue of Palm Leaf Manuscripts in the Library of the Colombo Museum, Vol. 1”. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 38, p. 333–334.

————— (1952). « Un yantra récemment découvert à Angkor ». *Journal Asiatique*, 240-4, p. 465-477.

————— (1957). “The Traibhūmikathā Buddhist Cosmology and Treaty on Ethics”. *East and West*, 7-4, p. 349–352.

————— (1964). *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris : Editions E. de Boccard.

Cœdès, George, Archaimbault, C. (1973). *Les Trois Mondes (Traibhūmi Braḥ R'vañ)*. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, 89, Paris : École Française d'Extrême-Orient.

Collins, Steven (1993). “The Discourse on What is Primary (Aggañña-Sutta): An Annotated Translation”. *Journal of Indian Philosophy*, 21-4, p. 301–393.

————— (1998, éd. 2006). *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. Cambridge : Cambridge University Press.

————— (2003). “Subodhalaṅkara (Poraṇa-ṭika, Abhinava-ṭika) by Padmanabh S. Jaini”. *Journal of the American Oriental Society*, 123-1, p. 215–216.

Conway, Susan (2014). *Tai Magic: Arts of the Supernatural in the Shan States and Lan Na*. Bangkok : River Books.

Cousins, Lance (1981). “The Paṭṭhāna and the Development of the Theravādin Abhidhamma”. *Journal of the Pāli Text Society*. IX, p. 22–46.

————— (1983–84) “Nibbāna and Abhidhamma”. *Buddhist Studies Review*. 1–2, p. 95–109.

————— (1997). “Aspects of Esoteric Southern Buddhism”, in: Connolly Peter, Hamilton

- Sue (éd.), *Indian Insights : Buddhism, Brahmanism and Bhakti. Papers from the Annual Spalding Symposium on Indian Religion*, London : Luzac Oriental, p. 188–207.
- Cowell, E.B. (1873–1907). *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births Vol. I-VI*. London : C. J. Clay and Sons, Cambridge University Press Warehouse.
- Crosby, Kate (1999). “History versus modern myth: The Abhayagirivihāra, the *Vimuttimaggā* and *Yogāvacara* meditation”. *Journal of Indian Philosophy*, 27, p. 503–550.
- (2000). “Tantric Theravāda: A Bibliographic Essay on the Writing of François Bizot and others on the Yogāvacara Tradition”. *Contemporary Buddhism An Interdisciplinary Journal*, 2, p. 141–198.
- (2007). “*Saṅkhepasārasaṅgha*: Abbreviation in Pāli”. *Journal of the Pali Text Society*, 29, p. 169–174.
- (2014). *Theravada Buddhism. Continuity, Diversity, and Identity*. Chichester, West Sussex (UK) : Wiley Blackwell.
- Datta, Bibhutibhusan, Singh, Avadhesh Narayan (1938, éd. 1962). *History of Hindu Mathematics: A Source Book*. Bombay : Asia Publishing House.
- Davidson, Ronald M. (2009). “Studies in *Dhāraṇī* Literature I: Revisiting the Meaning of the Term *Dhāraṇī*”. *Journal of Indian Philosophy*, 37, p. 97–147.
- (2014). “Studies in *dhāraṇī* Literature II: Pragmatic of *dhāraṇīs*”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 77-1, p. 5–61.
- Dawn L., Anderson (2001). “Magic Squares: Discovering Their History and Their Magic”. *Mathematics Teaching in the Middle School*, 6-8, p. 466–471.
- Deo, Ashwini S. (2007). “The Metrical Organization of Classical Sanskrit Verse”. *Journal of Linguistics*, 43-1, p. 1–58.
- Derris, Karen Anne (2000). *Virtue and Relationships in a Theravādin Biography of the Bodhisatta: A Study of the Sotaṭṭhakāmahānidāna*. Thèse pour le titre de Docteur en Philosophie présentée à l'Université d'Harvard, Cambridge, Massachusetts.
- Dhammachai Institute (2013). *Suttantapiṭaka, Dīghanikāya, Volume 1 Sīlakkhandhavagga*. Pathum Thani (Thailand) : Dhammachai Institute, Dhammakaya Foundation.
- Dhammarama P.S., Bureau André (1963a). « Dhammapada. Texte et traduction ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 51–2, p. 237–319.
- (1963b). « Les récits canoniques du Cariyāpiṭaka et les Jātaka pāli. Traduction du Cariyāpiṭaka ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 51–2, p. 321–
- Dharmasena, C.B. (1980). “Abhidhamma Philosophy Three Charts for the study of Consciousness and Matter With and explanatory essay”. *The Wheel Publication*, 63-4, Kandy : Buddhist Publication Society.
- Duroiselle, Charles (1906, éd. 1982). *Jinacarita, or the Career of the Conqueror*. Delhi : Parimal Publications.
- (1915). “The Ari of Burma and Tantric Buddhism”. *Archeological Survey of India-Annual Report*, p. 79–93.
- Dymock, William (1891). *A History of the Principal Drugs of Vegetable Origin, Met with in*

- British India*. London : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Edwards, Penny (2007). *Cambodge. The Cultivation of a Nation, 1860–1945*. Honolulu : University of Hawai‘I Press.
- Endo, Toshiichi (2013). *Studies in Pāli Commentarial Literature. Sources, Controversies and Insights*. Centre of Buddhist Studies, Hong Kong : The University of Hong Kong.
- Filliozat, Jacqueline (2004). « Un outil de référence pour déchiffrer les mantras et yantras dans les manuscrits en pali de la Péninsule indochinoise », in *Arion Rosu Felicitation Volume, Studia Asiatica*, Centre d'Histoire des religions, Faculté d'Histoire, Université de Bucarest, p. 489–513.
- (2009). *Vocabulaire de codicologie pālie. Abhidhānasadda pāḷipotthakañāṇa*. Disponible à la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême Orient, Paris.
- Finot, Louis (1923, éd. 1992). *Milinda-Pañha. Les questions de Milinda*. Paris : Editions Gallimard.
- Fiordalis, David (2014). “On Buddhism, Divination and the Wordly Arts: Textual Evidence from the Theravāda Tradition”. *The Indian International Journal of Buddhist Studies*, 15, p. 79–108.
- Fleet, J.F. (1911). “The Katapayadi system of expressing numbers”. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, p. 788–794.
- Franke, Otto (1902). *Geschichte und Kritik der Einheimischen Pāli-grammatik und Lexicographie*. Strassburg : Verlag von Karl J. Trübner.
- (1903). “Das Verhältnis von Candras Dhātupāṭha zu den Pāli-Dhātupāṭha's”. *Journal of the Pali Text Society*, 5, p. 103–112.
- Fryer, George Edward (1875). “Pali Studies, No. 1: Analysis and Pali Text of the Subodhālaṅkāra, or ‘Easy Rhetoric’, by Saṅgharakkhita Thera”. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 44-2, p. 91–125.
- Fuller, Paul (2005). *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism. The Point of View*. London and New York : RoutledgeCurzon.
- Gamage, Aruna K. (2009). “Some Observations on Exegetical Elaborations of the Pāli Canon in the *Aṭṭhakathā-s*” dans Venerable Dhammajoti Kuala Lumpur, Karunadasa Yakupitiyage, *Buddhist and Pali Studies in Honour of The Venerable Professor Kakkapalliye Anuruddha*. Hong Kong : Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, p. 603–616.
- Ganguly, Jayeeta (1987). “The Offences and Retributions in the Vinayapitaka”. *Bulletin of Tibetology*, 23-3, p. 25–31.
- Gerow, Edwin (1971). *A glossary of Indian Figures of Speech*. The Hague : Mouton & Co.
- (1977). *Indian Poetics, A History of Indian Literature Volume V Fasc. 3*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
- Gethin, Rupert (1992a, éd. 2007). *The Buddhist Path to Awakening*. Oxford : Oneworld Publications.
- (1992b). “The Matikas: Memorization, Mindfulness and the List” dans Gyatso,

- Janet (éd.), *In the Mirror of Memory (Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian & Tibetan Buddhism)*, New York : State University of New York, p. 149-172.
- (1994). “*Bhavaṅga* and Rebirth According to the *Abhidhamma*” dans T. Skorupski (éd.), *The Buddhist Forum, Vol. III Seminar Papers 1991–93*, London : School of Oriental and African Studies, p. 11–35.
- (1997). “Cosmology and Meditation: From the *Aggañña-Sutta* to the *Mahāyāna*”. *History of Religions*, 36-3, p. 183–217.
- (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford : University Press.
- (2003). “Cosmology” dans Buswell, Robert E., *Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I*, p. 183–187.
- (2004). “He who see Dhamma sees Dhammas: Dhamma in Early Buddhism”. *Journal of Indian Philosophy*, 32, p. 513–542.
- (2008). *Sayings of the Buddha*. Oxford : Oxford University Press.
- Gethin, Rupert, Wijeratne, R. P. (2007). *Summary of the Topics of Abhidhamma and Exposition of the Topics of Abhidhamma*. Lancaster : The Pali Text Society.
- Giustarini, Giuliano (2016). “Liberation(s): The Notion of Release (*vimokkha*) in the *Paṭisambhidāmagga*”. *Journal of Indian Philosophy*, 44, p. 241–266.
- Gombrich, Richard (1980). “The Significance of Former Buddhas in the Theravādin Tradition” in Somaratna Balasooriya, Bareau André, Gombrich Richard, Siri Gunasingha, Udaya Mallawarachchi, Edmund Perry. *Buddhist Studies in Honour of Walpolo Rahula*. Gordon Fraser, Vimamsa : London, Sri Lanka.
- (1981). “A new Theravādin liturgy”. *Journal of the Pali Text Society*, 9, p. 47–73.
- (1992). “The Buddha’s Book of Genesis”. *Indo-Iranian Journal*, 35, p. 159–178.
- Gonda, Jan (1963). “The Indian Mantra”. *Oriens*, 16, p. 244–297.
- Gorkom van, Nina (2010). *The Conditionality of Life. An outline of the Twenty-Four Conditions as taught in the Abhidhamma*. London : Zolag.
- Gornall, A. M. (2011). “Some Remarks on Buddhaghosa’s use of Sanskrit Grammar: Possible Hints of an Unknown Pāṇinian Commentary in Buddhaghosa’s Grammatical Arguments”. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, 1, p. 89–109.
- (2013). *Buddhism and Grammar: The Scholarly Cultivation of Pāli in Medieval Lankā*. PhD Degree, South Asian Studies, Faculty of Asian and Middle Eastern Studies, University of Cambridge.
- (2014). “How Many Sounds Are in Pāli? Schisms, Identity and Ritual in the Theravāda Saṅgha”. *Journal of Indian Philosophy*, 42-5, p. 511–550.
- Gray, James (1886). *The Nīti Literature of Burma*. London : Trübner & Co., Ludgate Hill.
- Grimblot, Paul (1862). “Aus Briefen an Prof. Brockhaus” dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 16-4, Harassowitz Verlag, p. 752–757.
- Griswold, Alexander B. (1954). “The Buddha Images of Northern Siam”. *Journal of the Siam Society*, 41-2, p. 95–152.
- (1957). *Data Buddha Images of Northern Siam*. Ascona, Switzerland : Artibus

- Asiae.
- (1967). *Towards a History of Sukhodaya Art*. Bangkok : The Fine Arts Departments of the National Museum.
- Griswold, Alexander B., Prasert Na Nagara (1972). “King Lödaya of Sukhodaya and his Contemporary. Epigraphic and Historical Studies, No. 10”. *Journal of the Siam Society*, 60-1, p. 21-164.
- (1973a). “The Epigraphy of Mahādharmarājā I of Sukhodaya. Epigraphic and Historical Studies No. 11 Par I”. *Journal of the Siam Society*, 61-1, p. 71-181.
- (1973b). “The Epigraphy of Mahādharmarājā I of Sukhodaya. Epigraphic and Historical Studies No. 11 Par II”. *Journal of the Siam Society*, 61-2, p. 91-143.
- (1974). “Epigraphic and Historical Studies, No. 13. The Inscription of Wat Pra Yün”. *Journal of the Siam Society*, 62-1, p. 123-143.
- Harvey, Peter (1995). *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. London : RoutledgeCurzon.
- Hasan-Rokem, Galit, Shulman, David (1996). *Untying the knot: On riddles and other enigmatic modes*. New-York : Oxford University Press.
- Hayashi, Takao (1997, éd. 2008). “Magic Squares in Indian Mathematics” dans Helaine Selin (Éd.), *Encyclopedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 1252-1259.
- Hayes, Brian (2006). “Gauss's Day of Reckoning”. *American Scientist*, 94-3, p. 200-205.
- Henepola Gunaratana (1980). *A Critical Analysis of the Jhānas in Theravāda Buddhist Meditation*. Submitted to the Faculty of the College of Arts and Science of the American University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Philosophy, Washington, D. C.
- (1985, éd. 2016). *The Path of Serenity and Insight*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers.
- (1988). *Jhanas in Theravada Buddhism*. The Wheel Publication, 351-353, Kandy : Buddhist Publication Society.
- Hildburgh, W. L. (1908). “Notes on Sinhalese Magic”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 38, p. 148-206.
- (1909). “Notes on Some Burmese Amulets and Magical Objects”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 39, p. 397-407.
- Hinüber von, Oskar (1988). “Remarks on a list of books sent to Ceylon from Siam in the 18th century”. *Journal of the Pali Text Society*, 12, p. 175-184.
- (1994). “Die Neun Āngas. Ein früher Versuch zur Einteilung buddhistischer Texte”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens /Vienna Journal of South Asian Studies*, 38, p. 121-135.
- (1995). “Buddhist Law according to the Theravāda-Vinaya, A Survey of Theory and Practice”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 18-1, p. 7-45.
- (1996). “Chips from Buddhist Workshops”. *Journal of the Pali Text Society*, 22, 35-58.

- (1997). “Buddhist Literature of Lān Nā on the History of Lān Nā’s Buddhism”. *Journal of the Pali Text Society*, 23, p. 43–81.
- (2000a). “Lān Nā as a Centre of Pāli Literature During the Late 15th Century”. *Journal of the Pali Text Society*, 26, p. 119–137.
- (2000b). “Pāli manuscripts of canonical texts from North Thailand-A preliminary report”. *Journal of the Siam Society*, 71-1 et 2, p.175–88.
- (2009). *Kleine Schriften, Teil I-II*. Wiesbaden : Harrassowitz Verlag.
- Hla Pe (1964). “Abbreviations, Cryptograms and Chronograms in Burmese”. *Journal of Burma Research Society*, 47, p. 385–396.
- Ho Peng Yoke (1997, éd. 2008). “Magic Squares in China” dans Helaine Selin (Éd.), *Encyclopedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 1251–1252.
- Horner, Isaline Blew (1949). *The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka) Volume I (Suttavibhaṅga)*. London : Luzac and Company Ltd.
- (1957). *The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka) Volume II (Suttavibhaṅga)*. London : Luzac and Company Ltd.
- (1969). *The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka) Volume III (Suttavibhaṅga)*. London : Luzac and Company Ltd.
- (1962). *The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka) Volume IV (Mahāvagga)*. London : Luzac and Company Ltd.
- (1963). *The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka) Volume V (Cullavagga)*. London : Luzac and Company Ltd.
- (1966). *The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka) Volume VI (Parivāra)*. London : Luzac and Company Ltd.
- Horner, Isaline Blew, Jaini, Padmanabh S. (1985–1986). *Apocryphal Birth Stories, vol. I-II*. London : The Pali Text Society
- Hudak, Thomas John (1990). *The Indienization of Pali Meters in Thai Poetry*. Monographs in International Studies, Southeast Asia Series, 87, Athens, Ohio : Ohio University Center for International Studies.
- Hundius, Harald (1990). “The Colophons of Thirty Pāli Manuscripts from Northern Thailand”. *Journal of the Pali Text Society*, 14, p. 1–173.
- Jaini, Padmanabh S, (1984). “Some Nīti verses of the Lokaneyya Pakaraṇa” in Gatara Dhammapala, Gombrich, Richard, Norman K.R. (éd.), *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*, Nugegoda, Sri Lanka : Buddhist Research Library Trust, p. 116–122.
- (1986). *Apocryphal Birth-stories (Paññāsa-jātaka). Vol. II*. London : The Pali Text Society.
- (1992). “Ākāravattārasutta: An ‘Apocryphal’ Sutta from Thailand”. *Indo-Iranian Journal*, 35, p. 193–223.
- (2001). “(Introduction to and Translation of) Ākāravattārasutta: An ‘Apocryphal’ Sutta from Thailand” dans Padmanabh S. Jaini, *Collected Papers on Buddhist Studies*, Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, p. 535–557.

- Jayatilke, K.N. (1963). *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London : George Allen and Unwin Ltd.
- Jayawickrama (1968). *The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror*. London : Luzac & Company, Ltd.
- Kahrs, Eivind (1998a). « L'interprétation et la tradition indienne du *Nirukta* ». *Histoire Epistémologie Langage*, 20-1, p. 63-75.
- (1998b). “Yāska’s Nirukta: the quest for a new interpretation”. *Indologica Taurinensia*, 12-1, p. 139-154.
- Kalupahana, David (1962). “The Philosophy of Relations in Buddhism (1)”. *University of Ceylon Review*, April, p. 19-54.
- (1992). *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. Honolulu : University of Hawaii Press.
- Karunadasa, Y. (1996). *The Dhamma Theory: Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*. The Wheel Publication, 412/413, Kandy : Buddhist Publication Society.
- (2010, 2^e éd. 2014). *The Theravāda Abhidhammā. Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Hong Kong : Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
- Karunaratne, T. B. (2008). *The Buddhist Wheel Symbol*. Wheel Publication, 137-138, Kandy : Buddhist Publication Society.
- Katre, S. M. (1940). “The Roots of the Pāli Dhātupāṭhas”. *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 1 n° 2-4, p. 228-317.
- Kieffer-Pülz, Petra (1992). *Die Sīmā. Vorschriften zur Regelung der buddhistischen Gemeindegrenze in älteren buddhistischen Texten*. Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Band 8, Berlin : Dietrich Reimer Verlag.
- (2012). “The Law of Theft: Regulations in the Theravāda Vinaya and the Law Commentaries”. *Journal of the Pali Text Society*, 31, p. 1-54.
- (2015). “Vinaya Commentarial Literature in Pali”. BEB vol. 1, Leiden : Koninklijke Brill NV.
- (2015). “Quotatives Indicating Quotations in Pāli Commentarial Literature, I *Iti/ti* and Quotatives with *Vuttam*”. *Journal of Indian Philosophy*, 43, Issue 4-5, p. 427-452.
- (2016). “Saṅgharakkhita Mahāsāmi’s Oeuvre Based on Intertextual Links in his Texts”. *Annual Report of The International Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2016*, Vol. XX, p. 23-55.
- Kirfel, Willibald (1920). *Die Kosmographie der Inder : Nach den Quellen Dargestellt*. Bonn, Leipzig : Kurt Schroeder.
- Krom Silapakon (Fine Arts Department) [กรมศิลปากร] (2529 [1986]). *Charuek nai prathet thai lem 5 akson khom akson tham lae akson thai phutthasatawat thi 19-24 (Inscriptions of Thailand, part. 5)*. Krungthep : Hosamut Haengchat Krom Silapakon [จารึกในประเทศไทย เล่ม ๕. อักษรขอม อักษรธรรม และอักษรไทย พุทธศตวรรษที่ ๑๙-๒๔, กรุงเทพฯ, หอสมุดแห่งชาติ กรมศิลปากร, ๒๕๒๙].

- (2534 [1991a]). *Lan Na Inscriptions Part 1 Vol. 1, Inscriptions from Chiang Rai, Nan, Phayao and Phrae : Texts*. จารึกล้านนา ภาค ๑ เล่ม ๑ จารึกจังหวัดเชียงราย น่าน พะเยา แพร่. Krungthep : Krom Silapakon [กรุงเทพ : กรมศิลปากร].
- (2534 [1991b]). *Lan Na Inscriptions Part 1 Vol. 2, Inscriptions from Chiang Rai, Nan, Phayao and Phrae : Plates*. จารึกล้านนา ภาค ๑ เล่ม ๑ จารึกจังหวัดเชียงราย น่าน พะเยา แพร่. Krungthep : Krom Silapakon [กรุงเทพ : กรมศิลปากร].
- (2542 [1999]). *Samut Traiphum chabap Krung sri Ayuthaya – chabap Krung Thonburi lem 1*, Krungthep Mahanakhon : Krom Silapakon [กรมศิลปากร, ๒๕๔๒, สมุดภาพไตรภูมิ ฉบับกรุงศรีอยุธยา – ฉบับกรุงธนบุรี เล่ม ๑, กรุงเทพมหานคร : กรมศิลปากร].
- (2547 [2004]). *Samut Phap Traiphum chabap akson Tham Lanna lae akson khom*. Krungthep: Amarin Printing and Publishing [กรมศิลปากร, ๒๕๔๗, สมุดภาพไตรภูมิฉบับอักษรธรรมล้านนา และอักษรขอม, กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พรินต์ติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน)].
- (2548 [2005]). *Prachum charuek phak thi 8 charuek Sukhothai*. Krungthep : Krom Silapakon [กรมศิลปากร, ๒๕๔๘, ประชุมจารึก ภาคที่ ๘ จารึกสุโขทัย, กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร].
- (2550 [2007]). *Samut Traiphum chabap akson khom phasa thai*, Krungthep : Krom Silapakon [กรมศิลปากร, ๒๕๕๐, สมุดภาพไตรภูมิฉบับอักษรขอม ภาษาไทย, กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร].
- (2551 [2008a]). *Lan Na Inscriptions Part 2 Vol. 1, Inscriptions from Chiang Mai, Lam Pang, Lam Phun and Mae Hong Son : Texts*. ล้านนา ภาค ๒ เล่ม ๑ จารึกจังหวัดเชียงใหม่ ลำปาง ลำพูน แลแม่ฮ่องสอน. Krungthep : Krom Silapakon [กรุงเทพ : กรมศิลปากร].
- (2551 [2008b]). *Lan Na Inscriptions Part 2 Vol. 2, Inscriptions from Chiang Mai, Lam Pang, Lam Phun and Mae Hong Son : Plates*. ล้านนา ภาค ๒ เล่ม ๑ จารึกจังหวัดเชียงใหม่ ลำปาง ลำพูน แลแม่ฮ่องสอน. Krungthep : Krom Silapakon [กรุงเทพ : กรมศิลปากร].
- Kumar, Ujjwal (2015). *A Historical Study of Pāli Nīti Literature*, Thesis submitted to Savitribai Phule Pune University for the Award of the Degree of Doctor of Philosophy in Pali.
- Kyaw, Pyi Phyo, (2012). “The Paṭṭhāna (Conditional Relations) and Buddhist Meditation: Application of the Teachings in the Paṭṭhāna in Insight (Vipassanā) Meditation Practice”. The 2nd International Association of Buddhist University Conference: Buddhist Philosophy & Praxis, Bangkok [Conference paper], disponible sur : <http://www.undv.org/vesak2012/iabudoc/07PyiPhyoKyawFINAL.pdf>
- (2014). *Paṭṭhāna (Conditional Relations) in Burmese Buddhism*. Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (PhD), King’s College London (University of London).
- Lagirarde, François (1989). « Notes sur le tatouage en pays thaï. Récits de voyages et regards d’ethnographes jusqu’à la fin du XVIIe siècle ». *Journal of the Siam Society*, 77-2, p. 28–39.

- (2017). “Facts and Figures about the Buddhist Historiography of Lanna, Its Material Culture and Production” dans Skilling Peter et McDaniel Justin T., *Imagination and Narrative*, Chiang Mai : Silkworm Books.
- (2014). « Les ho tham du Lanna, bibliothèques des monastères bouddhiques du Nord de la Thaïlande ». *Arts Asiatiques*, 69, p. 35–50.
- La Loubère de, Simon (1691). *Du Royaume de Siam, Tome second*. Paris : Jean Baptiste Coignard.
- Langer, Rita (2007). *Buddhist Rituals of Death and Rebirth. Contemporary Sri Lankan Practice and its Origins*. London and New York : Routledge.
- Ledi Sayādaw Mahāthera [traduction] (1986). “The Buddhist Philosophy of Relations-Paṭṭhānuddesa Dīpanī translated by Sayādaw U Nyāna”. *The Wheel Publication*, 331–133, Kandy : Buddhist Publication Society.
- [traduction] (2013 éd.). *The Requisites of Enlightenment. Bodhipakkhiya Dīpanī*. Onalaska (U. S. A.) : BPS Pariyatti Editions.
- Lefèvre-Pontalis, Pierre (1926). *Notes sur des amulettes siamoises*. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- (1900). *Recueil de talismans laotiens*. Annales du musée Guimet, tome 26-4, Paris : Ernest Leroux.
- Leider, Jacques P. (2005–2006). “Specialists for Rituals, Magic, and Devotion: The Court Brahmins (Punna) of the Konbaung Kings (1752–1885)”. *The Journal of Burma Studies*, 10, p. 159–202.
- Levman, Bryan (2008–2009). “*Sakāya niruttīyā* revisited”. *Bulletin d’Études Indiennes*, 26-27, p. 33–59.
- (2014). *Linguistic Ambiguities, the Transmissional Process, and the Earliest Recoverable Language of Buddhism*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, Department for the study of Religion, University of Toronto.
- Lienhard, Siegfried (1984). *A History of Classical Poetry. Sanskrit-Pali-Prakrit. A History of Indian Literature, Vol. III Fasc. 1*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
- Lorillard, Michel (2001). « Aux origines du bouddhisme siamois ». *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient*, 87-1, p. 23–55.
- Luce, Gordon H., Bo-Hmu Ba Shin (1961). “A Chieng Mai Mahāthera Visits Pagán (1393 A.D.)”. *Artibus Asiae*, 24, 3-4, p. 330–337.
- (1969). “Old Burma: Early Pagan. Volume One: Text”. *Artibus Asiae. Supplementum*, 25.
- Luce, Gordon H., Bo-Hmu Ba Shin, U Tin Oo (1970). “Old Burma: Early Pagan. Volume Two: Catalogue of Plates, Indexes”. *Artibus Asiae. Supplementum*, 25.
- Mak, Bill M. (2013). “Magical Alphabet in the Indian and Chinese Minds. From the Garland of Letters to Master Pu’an’s Siddham Mantra” in *Brahman and Dao: Comparative Studies of Indian and Chinese Philosophy and Religion*, Lanham, Maryland : Lexington, p. 209–230.

- Manishini, Dh., Collett, Alice (2004). “Kamma in Context: The Mahākammavibhaṅgasutta and the Cūlakammavibhaṅgasutta”. *Western Buddhist Review*, 4, Cambridge : Western Buddhist Review, p. 1–27
- Maung Tin, M.A. (1976). *The Expositor (Atthasālinī), Vol. I*. London : The Oxford University Press.
- Mazeau, Julien (2015). *Etude du Maṅgala-sutta. Discours du Bouddha Gotama sur les signes de bon augure*. Mémoire de Master 2 présenté à l’École Pratique des Hautes Etudes, Paris.
- McDaniel, Justin Thomas (2004). “Paritta and Rakṣā Texts”, in Robert Buswell (éd.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York : MacMillan Press, p. 634–635.
- (2005). “Notes on the Lao Influence on Northern Thai Buddhist Literature”, in *The Literary Heritage of Laos: Preservation, Dissemination and Research Perspectives*, Vientiane: National Library of Laos, p. 373–396.
- (2007). “Two Bullets in a Balustrade: How the Burmese Have Been Removed from Northern Thai Buddhist History”. *Journal of Burma Studies*, 11, p. 85–126..
- (2009). “Philological Embryology: Buddhist Texts and the Ritual Construction of a Fetus” dans Law Jane Marie et Sasson Vanessa R., *Imagining the Fetus: The Unborne in Myth, Religion, and Culture*. Oxford : Oxford University Press, p. 91–106.
- (2011). *The Lovelorn Ghost and The Magical Monk*. Columbia: Columbia University Press.
- (2012a). “A Buddha in the Palm of Your Hand: Amulets in Thai Buddhism” dans Heidi Tan (éd.), *Enlightened Ways: The Many Streams of Buddhist Art in Thailand*, Singapore : Asian Civilisations Museum, p. 48–55.
- (2012b). “Some Notes on the Study of Pāli Grammar in Thailand” in Anderson Carol S., Mroziak S., Rajapakse R.M.W., Wijeratne W.M., *Embedded Languages: Studies of Sri Lanka and Buddhist Culture*, Colombo : Godage International Publisher, p.69–108.
- Medagama Nandawansa Thera (2001). “A Survey of the Pali Lexicographical Literature and the Abhidhānappadīpikā”. (Pārigaku bukkyō bunkagaku) = *Journal of Pali and Buddhist Studies*, 15, p. 1–13.
- Mehm Tin Mon (1995, éd. 2002). *Introducing the Higher Teaching of the Buddha: Buddha Abhidhamma Ultimate Science*. Disponible sur : http://www.buddhanet.net/pdf_file/abhidhaultsci.pdf
- Mendis, N.K.G. (1985). “The Abhidhamma in Practice”. *The Wheel Publication*, 322–323, Kandy : Buddhist Publication Society.
- Modi, P. M. (1932). *Akṣara, A Forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy*. Inaugural Dissertation zur Erlangung Der Doctorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kie. Baroda : The Baroda State Press.
- Nattier, Jan (1991). *Once Upon a Future Time. Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkley, California : Asian Humanities Press.
- Nandamālābhivamsa (1997a, éd. 2005). *Fundamental Abhidhamma, Part I*. Sagaing,

- Myanmar : Centre for Buddhist Studies (CBS).
- (1997b, éd. 2005). *Fundamental Abhidhamma, Part II*. Sagaing, Myanmar : Centre for Buddhist Studies (CBS).
- Nārada Mahā Thera (1956, 5^e éd. 1987). *A Manual of Abhidhamma (Abhidhammattha Sangaha)*. Kuala Lumpur : Buddhist Missionary Society.
- Norman, Kenneth Roy (1983). “The Pāli Language and the Theravādin Tradition” in *A History of Indian Literature Vol. VII, Facs. 2, Pāli Literature*.
- (1993). “Mistaken Ideas about Nibbāna” in *XXX The Buddhist Forum Volume III 1991–1993. Papers in honour and appreciation of Professor David Seyfort Ruegg’s contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*, London : School of Oriental and African Studies, p. 211–226.
- (1997a). *A Philological Approach to Buddhism*. London : School of Oriental and African Studies.
- (1997b, éd. 2004). *Word of the Doctrine*. Oxford : The Pali Text Society.
- Nyanatiloka Thera (1938, éd. 2008). *Guide Through the Abhidhamma Piṭaka*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- (1949, 3^e éd. 1976). *Abhidhamma Studies. Researches in Buddhist Psychology*. Kandy : Buddhist Publication Society.
- (1958, éd. 1998). *The Four Sublimes States. Contemplations on Love, Compassion, Sympathetic Joy, and Equanimity*. Wheel Publication, 6, Kandy : Buddhist Publication Society.
- (1993). *The Five Mental Hindrances and Their Conquest-Selected Texts from the Pali Canon and the Commentaries*. Wheel Publication, 26, Kandy : Buddhist Publication Society.
- Nyanaponika Thera (1949, 4^e éd. 1998). *Abhidhamma Studies. A Buddhist Exploration of Consciousness and Time*. Kandy (Sri Lanka) : Buddhist Publication Society
- Padoux, André (1989). “Mantras-What Are They?” dans Harvey P. Alper (éd.) (1989), *Understanding Mantras*, Albany : State University of New York Press, 295–318.
- (2002). “What Do We Mean by Tantrism” dans Katherine Anne Harper, Robert L. Brown, *The Roots of Tantra*, Albany : State of University of New York Press, p. 17–24.
- (2003). “Mantra” dans Flood, Gavin (éd.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford U.K., Malden U.S.A. : Blackwell Publishing, p. 478–493.
- Pancier, Silvio (2012). “What Is an Inscription? Problems of Definition and Identity of an Historical Source”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 183, p. 1–10.
- Pattana Kittiarasa (2012). *Mediums, Monks, & Amulets*. Chiang Mai : Silkworm Books.
- Pavie, Auguste (1898). *Mission Pavie Indo-Chine 1879–1895. Etudes Diverses II. Recherches sur l’Histoire du Cambodge, du Laos et du Siam*. Paris : Ernest Leroux.
- Pent, Hans (1971). “Reflections on the Saddhamma-saṅgha”. *Journal of the Siam Society*, 65-1, p. 259–280.

- (2519 [1976]). *Kham charuek thi than phra Phuttharup nai nakhon Chiang Mai [Inscriptions on the Base of Buddha Images in Chiang Mai]*. Krungthep : Samnak Nayok Rattthamontri [อินส์ เพนซ์, ๒๕๑๙, คณาจารย์ที่ฐานพระพุทธรูปในนครเชียงใหม่, กรุงเทพฯ, สำนักหอสมุด]
- (1994a). *A Brief History of Lan Na*. Chiang Mai : Silkworm Books.
- (1994b). *Jinakālamālī Index*. Oxford : The Pali Text Society.
- (1995). “Which Ratanapañña composed the Jinakālamālī?”. *Journal of the Siam Society*, 83-1 et 2, p. 215–219.
- (1997a). “An inscribed Buddha Image in Wat Ket Sī” in Kieffer-Pülz, Petra, Hartmann, Jens-Uwe (éd.), *Buddhavidyāsudhākaraḥ: Studies in Honour of Heinz Bechert on the occasion of his 65th birthday*, Swisttal-Odendorf : Indica et Tibetica Verlag, p. 495–514.
- (1997b). “Buddhist literature of Lān Nā on the history of Lān Nā’s Buddhism”. *Journal of the Pali Text Society*, 23, p. 43–82.
- Penth, Hans, Phanphen Kruathai, Silao Kesaphrom (1997–2013). *Corpus of Lān Nā Inscriptions, Vol. 1–15*, Chiang Mai : Social Research Institute [อินส์ เพนซ์, พรรณเพ็ญ เครือไทย, ศรีเลา เกษพรหม, ประชุมจารึกล้านนา เล่ม ๑-๑๕, คลังข้อมูลจารึกล้านนา สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๔๐-๒๕๕๖].
- Phra Khanthasraphiwong (trad.) (2548a [2005]). *Aphithamwatan khamphi athibai phra Aphitham*. Krungthep : Thairaiwan Kanphim [พระคันธสารากิวงศ์ (แปล), ๒๕๔๘, อภิธรรมมาตาร คัมภีร์อธิบายพระอภิธรรม. กรุงเทพฯ : ไทยรายวันการพิมพ์].
- (2548b [2005]). *Satchatsangkhep*. Krungthep : Thairaiwan Kanphim [พระคันธสารากิวงศ์ (แปล), ๒๕๔๘, สัจจสังเขป, กรุงเทพฯ, ไทยรายวันการพิมพ์].
- Phya Anuman Rajadhon (1968, 3^e éd. 1988). « Thai charms and amulets » dans *Essay on Thai Folklore*, Thai Inter-Religious Commission for Development, Sathirakoses Nagapradipa Foundation : Bangkok, p. 300–330.
- Pichard, Pierre (1985). « Les monuments sur plan pentagone à Pagan ». *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient*, 74, p. 305–368.
- Pind, Ole Holten (1989). “Studies in the Pāli Grammarians I”. *Journal of the Pali Text Society*, 13, p. 33–82.
- (1990). “Studies in the Pāli Grammarians II.1”. *Journal of the Pali Text Society*, 14, p. 175–218.
- (2012). “Pāli Grammar and Grammarians from Buddhaghosa to Vajirabuddhi : A survey”. *Journal of the Pali Text Society*, 31, p. 57–124.
- Piyadassi, Thera (1960). *The Seven Factors of Enlightenment (satta-bojjhaṅga)*. Wheel Publication, 1, Kandy : Buddhist Publication Society.
- (1975). *The Book of Protection*. Kandy : Buddhist Publication Society.
- Porcher, Marie-Claude (1978). *Figures de style en Sanskrit : théories des alamkāraśāstra : analyse de poèmes de Veṅkaṭādhvarin*. Paris : Publications de l’Institut de civilisation indienne.
- (1979). “On prahelikā” in Sinha, Jagdamba Prasad (éd.), *Ludwik Sternbach felicitation volume*, Lucknow : Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, p. 325–330.

- Pruitt, William (1994). *Étude linguistique de nissaya birmans. Tradition commentée de textes bouddhiques*. Monographie n° 174, Paris : Presse de l'École Française d'Extrême-Orient.
- Ray, Niharranjan (1946). *An Introduction to the Study of Theravāda Buddhism in Burma*. Calcutta : Calcutta University Press.
- Ratnayaka, Shanta (1985). "The Bodhisattva Ideal of Theravāda". *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 18-2, p.85–110.
- Renou, Louis (1941–1942). « Les connexions entre le rituel et la grammaire sanskrite ». *Journal Asiatique*, 233-1, p. 105–165.
- (1951). « Art et religion dans la poésie sanskrite : le jeu de mots et ses implications ». *Journal de Psychologie*, p. 280–285.
- Renou, Louis, Filliozat Jean (1947). *L'Inde classique : Manuel des Etudes Indiennes*, Tome 1. Paris : Payot.
- (1953). *L'Inde classique : Manuel des Etudes Indiennes*, Tome 2. Hanoï : École Française d'Extrême-Orient.
- Reynolds, Craig J. (2016). "Magic and Buddhism", dans John Powers (éd.), *The Buddhist World*, London and New York : Routledge, p. 338–350.
- Reynolds, Frank E., Reynolds, Mani B. (1982). *Three Worlds According to King Ruang. A Thai Buddhist Cosmology*. Berkley, California : Asia Humanities Press /Motilal Banarsidass.
- Rewata Dhamma (2004). *Process of Consciousness and Matter*. Chino Hills (USA) : Triple Gem Publications.
- Rhys Davids, Caroline A.F. (1900). *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century B.C., being a translation, now made for the first time, from the original Pali, of the First Book in the Abhidhamma Piṭaka entitled Dhamma-Sangani (Compendium of States or Phenomena)*. London : Royal Asiatic Society.
- Rhys Davids, T. W. (1877). *The Ancient Coins and Measures of Ceylon, With a Discussion of the Ceylon Date of the Buddha's Death*. London : Trübner & Co.
- (1878). *Buddhist Birth-stories (Jataka Tales). The Commentarial Introduction Entitled Nidāna-kathā The Story of the Lineage*. London : George Routledge and Sons Ltd.
- (1890–1894). *The Questions of King Milinda, Part I et II*. Oxford : The Clarendon Press.
- Rhys Davids, T. W., Rhys Davids, Caroline A. F. (1899, repr. 2001). *Dialogues of The Buddha Vol. I*. Delhi : Low Price Publications.
- (1921). *Dialogues of the Buddha, Part. III*. London : Oxford University Press, Amen Corner, E. C.
- Rocher, Rosane (1969). "Indian Grammar". *Foundations of Language*, 5, p. 73–82.
- Ruiz-Falqués, Aleix (2015a). *A Firefly in the Bamboo Reed. The Suttaniddesa of Saddhammajotipāla and the Grammatical Foundations of Theravāda Buddhism in*

- Burma. PhD Degree, South Asian Studies, Faculty of Asian and Middle Eastern Studies, University of Cambridge.
- (2015b). “The Creative Erudition of Chapatṭa Saddhammajotipāla, a 15th-Century Grammarian and Philosopher from Burma”. *Journal of Indian Philosophy*, 43 issue 4-5, p. 389–426.
- (2015c). “The *Subodhālaṅkāra* in the *Maṇisārarañjūsā*, a 15th-century Abhidhamma work from Burma” communication prononcée lors des journées de conférence intitulées *A Lasting Vision: Dandin's Mirror in the World of Asian Letters conference* organisées du 13 au 17 décembre 2015 à l’Israel Institute for Advanced Studies de l’Université Hébreu de Jerusalem.
- (2017). “The Role of Pāli Grammar in Burmese Buddhism”. *Journal of Burma Studies*, 21-1, p. 1–96.
- Sāimöng Mangrāi (1981). *The Pādāṅg Chronicle and the Jentung State Chronicle Translated*. Michigan Papers on South and Southeast Asia, 10, The University of Michigan : Centre for South and Southeast Asia Studies.
- Samarasingha, Hasantha, Liyanage, Aloka Rashmi (2015). “An Introduction to Līnatthasūdanī Saddabindu Purāṇa-ṭīkā, one of the unedited Pali grammatical Text”. 10th National Conference on Buddhist Studies, Department of Pali and Buddhist Studies/University of Sri Jayardenapura (Sri Lanka) [Abstract], disponible sur : http://dr.lib.sjp.ac.lk/handle/123456789/1616/browse?type=title&sort_by=1&order=ASC&rpp=10&etal=50&null=&offset=14
- Samerchai, Poolsuwan (2014). “The Pagan-Period and the Early-Thai Buddhist Murals: Were They Related?”. *Suvannabhumi*, 6-1, p. 27–65.
- Samuels, Jeffrey (1977). “The Bodhisattva Ideal in Theravāda Buddhist Theory and Practice : A reevaluation of the Bodhisattva-Śrāvaka Opposition”. *Philosophy East and West*, 47-3, University of Hawaii Press.
- Sarassawasdee Ongsakul (2005). *History of Lan Na*. Chiang Mai : Silkworm Books.
- Sarma, Sreeramula Rajeswara (2003). “Words and Alphabetical Numerical Systems in India”, dans Bag, A. K., Sarma, S. R. (éds.), *The concept of Śūnya*. New Delhi : Indira Gandhi National Centre for the Arts, Indian National Science Academy and Aryan Books International, p. 37–71.
- (2012). “The Kaṭapayādi system of numerical notation”. *Revue d’Histoire des Mathématiques*, 18-1, p. 37–66.
- Sasaki, Genjun H. (1992, 1ère éd. 1986). *Linguistic Approach to Buddhist Thought*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers.
- Sayādaw U Sīlānanda (2012a). *Handbook of Abhidhamma Studies, vol. 1*. Kuala Lumpur, Malaysia : Selangor Buddhist Vipassana Meditation Society.
- (2012b). *Handbook of Abhidhamma Studies, vol. 2*. Kuala Lumpur, Malaysia : Selangor Buddhist Vipassana Meditation Society.
- (2012c). *Handbook of Abhidhamma Studies, vol.3*. Kuala Lumpur, Malaysia : Selangor Buddhist Vipassana Meditation Society.

- Schimmel, Annemarie (1975). *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press.
- Schnake, Javier (2012). *Le Dhamma par le jeu d'esprit et de la langue : introduction au Vajirasāratthasaṅgaha, texte pāli de Thaïlande du Nord du 16^e siècle*. Mémoire de M2 présenté en juin 2012 à l'École Pratique des Hautes Etudes.
- Schober, Juliane (1997). *Sacred Biography in the Buddhist Tradition of South and Southeast Asia*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- Schuyler, Montgomery Jr. (1908). "Notes on making of palm-leaf manuscripts in Siam". *Journal of the American Oriental Society*, 29, p. 281–283.
- Shulman, Eviatar (2013). "The *Aṭṭhakavagga* as Buddhist poetry". *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 35, n. 1-2, p. 363–411.
- Shwe Zan Aung, B.A. (1912). "Abhidhamma Literature in Burma". *Journal of the Pali Text Society*, 6, p. 112–132.
- Silva de, Lily (1981). *Paritta: A Historical and Religious Study of the Buddhist Ceremony for Peace and Prosperity in Sri Lanka*. Text series-Pali Text Society, 36, Colombo : National Museums.
- Skilling, Peter (1992). "The Rakṣā Literature of the Śrāvakayāna". *Journal of the Pali Text Society*, 16, p. 109–182.
- (1996). "The Sambuddhe Verses and Later Theravādin Buddhology". *Journal of the Pali Text Society*, 22, p. 151–183.
- (1997a). "The advent of Theravāda Buddhism to mainland South-East Asia". *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 20–1, p. 93–108.
- (1997b). *Mahāsūtras: Great Discourses of the Buddha*. Vol 2, parts I & II. Oxford: Pali Text Society.
- (1999). *Beyond Wordly Conditions*. Bangkok : Edison Press Product Co. Ltd.
- (2003). "Traces of the Dharma". *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 90–91, p. 273–287.
- (2006). "Jātaka and Paññāsa-jātaka in South-East Asia", in Skilling Peter, 2009, *Buddhism and Buddhist Literature of South-East Asia Selected Papers*, Bangkok : Fragile Palm Leaves Foundation p. 161–217.
- (2007). "For Merit and Nirvana: The production of art in the Bangkok Period". *Arts asiatiques*, 62, p. 76–94.
- (2009). "An impossible task? The classical 'edition' and Thai Pāli Literature". *Thai International Journal for Buddhist Studies*, 1, p. 33–43.
- (2012). "At the Heart of Letters: Aksara and Akkhara in Thai Tradition" in Weerawan Ngamsantikul (éd.), 80 that Mom Rajawong Suphawat Kasemsri[Felicitations volume for MR Suphawat Kasemsri on his 80th Birthday]. Bangkok: Rongphim Deuan Tula, p. 433–441.
- (2014). "Reflections on the Pali Literature of Siam" dans Harrison, Paul, Hartmann, Jens-Uwe, *From Birchbark to Digital Data: Recent Advances in Buddhist Manuscripts Research Papers Presented at the Conference Indic Buddhist Manuscripts: The State of the Field, Stanford, June 15–19, 2009*, Wien : Verlag der Österreichischen

- Akademie der Wissenschafte, p. 347–366.
- (2016). “Chanting and Inscripting: The “Condensed Tripitaka” in Thai Ritual” in *Guiding Lights’ for the ‘Perfect Nature’: Studies on the Nature and the Development of Abhidharma Buddhism. A Commemorative Volume in Honor of Prof. Dr. Kenyo Mitomo for his 70th Birthday*. Tokyo: Sankibo Busshorin, (1)-(35) = pp. 928–962.
- (2017). “The Many Lives of Texts: The *Pañcatraya* and the *Māyājāla Sūtras*” in Dhammadinnā (éd.), *Research on the Madhyama-āgama*, Taipei Taiwan, Dharma Drum Publishing Corporation, p. 269–326.
- Skilling, Peter, Carbine, Jason A., Cicuzza, Claudio, Pakdeekham, Santi (eds) (2012). *How Theravāda is Theravāda. Exploring Buddhist Identities*, Chiang Mai : Silkworm Books.
- Shaw, Sarah (2006). *Buddhist Meditation, An Anthology of Texts from the Pāli Canon*. London and New York : Routledge.
- Sirisena, W. M. (1969). *Ceylon and South-east Asia: Political, Religious and Cultural Relations from A. D. c. 1000 to c. 1500*. Thesis submitted for the de degree of Doctor of Philosophy in the Australian National University
- Soma Thera, (1965). *Treasures of the Noble*. Bodhi Leaves, 27, Kandy : Buddhist Publication Society.
- Somdet Phra Sangkharat (2513 [1970], 10^e éd.). *Suatmon chabap luang*. Krungthep : Mahamakut Rachawithayalai [สมเด็จพระสังฆราช (๒๕๑๓, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐). สวดมนต์ ฉบับหลวง. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย].
- Söhnen, Renate (1995). “On the Concept and Presentation of “Yamaka” in Early Indian Poetic Theory”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 58-3, p. 495–520.
- Sternbach, Ludwik (1975). *Indian riddles. A Forgotten Chapter in the History of Sanskrit Literature*. Hoshiapur : Visheshvaranand Vedic Research Institute (V.IJ. Sies 67).
- Stratton, Carol (2004). *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*. Chiang Mai : Silkworm Book.
- Sujin Boriharnwanaket (2007). *The Perfections Leading to Enlightenment*. London : Zolag.
- Sukkham, Atthasit (2013). “Ayutthayan Port Towns and Ceramics Trading in Southern Thailand”. *Southeast Asian Ceramics Museum Newsletter*, 8-2, p. 1–4.
- Sunthorn Na-Rangsi (1976, éd. 2006). *The Four Planes of Existence in Theravada Buddhism*. The Wheel Publication, 462, Kandy : Buddhist Publication Society.
- Suphaphan na Bangchang (2529 [1986]). *Wiwathanakan ngan khian phasa bali nai prathet thai*. Krungthep : Munlanithi Mahamakut Rachawithayalai [สุภาพรรณ ณ บางช้าง, ๒๕๒๙, วรรณนาการงานเขียนภาษาบาลีในประเทศไทย : จารึก ตำนาน พงศาวดาร สาส์น ประกาศ. กรุงเทพฯ : มุลินธิมหามกุฏราชวิทยาลัย].
- (1988a). “A Pāli Letter Sent by the Aggamahāsenāpati of Siam to the Royal Court at Kandy in 1756”. *Journal of the Pali Text Society*, 12, p. 184–214.
- (2531 [1988b]). *Wiwathanakan ngan khian thi pen phasa bali nai prathet thai : praphet vikhrao tham nai phrasuttant pidok*. Krungthep : Chulalongkon

- Mahawithayalai [สุภาพรรณ ณ บางช้าง, ๒๕๓๑, วิจารณ์การงานเขียนที่เป็นภาษาบาลีในประเทศไทย : ประเภทวิเคราะห์ธรรมในพระสุตตันตปิฎก. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย].
- (2534 [1991], éd. 2588 [2015]). *Waiyakon bali tamnaeo Katchayawayakon Mokkhalanawayakon Satthanitipakon*. Krungthep : Mahamakut Rachawithayalai [สุภาพรรณ ณ บางช้าง, ๒๕๕๘, วยากรณ์บาลี ตามแนว กัจจายาวายากรณ์ โมคคัลลานวยากรณ์ สัททนีติปกรณ์. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย].
- Surasawadi Sookwasadi (2013). “Buddhist Sects in Lān Nā from the reign of King Tilōk to that of Phayā? Kāo (1441–1525): Studies of Dated Bronze Buddha Images in Chiang Mai”. *Silpakorn University Journal of Social Sciences, Humanities, and Arts*, 13-2, p. 149–177.
- Surasawadi Sookwasadi, Penth, Hans (2004). *Buddhist Art of the Sihalabhikkhu Sect (1350–1550), Studies From Phra Phuttha Sihing and Dated Buddha Images in Thailand*. Sub-Project of the Senior Researcher Project “Buddhism and Thai Art between 1540–1850” supported by the Funding Office for the Promotion of Research.
- Svin Suvanṇani (2012). *Brah saṅgharāj niṅ Brah saṅghanāyak. gaṇ mahānikāy*. Phnom Penh : Idea Book.
- Swearer, Donald K (1995) : “A Summary of the Seven Books of the Abhidhamma”, dans Lopez Donald (éd.), *Buddhism in Practice*, Princeton : Princeton University, p. 188–207.
- (1995). *The Buddhist World of Southeast Asia*. Albany : State University of New York Press.
- (2004). *Becoming the Buddha: The Ritual of Image Consecration in Thailand*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers.
- Swearer, Donald K., Premchit, Sommai (1977) : “A Translation of Tamnān Mūlasāsanā Wat Pā Dæng”. *Journal of the Siam Society*, 65, p. 73–110.
- (1978). “The Relation Between the Religious and Political Orders in Northern Thailand (14th-16th Centuries)”, in : Bardwell L., Smith (éds.), *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, Chambersburg : Anima Books, p. 20–33.
- (1998). *The Legend of Queen Cāma. Bodhiraṃsi’s Cāmadevīvaṃsa, a Translation and Commentary*. New York : State University of New York Press.
- Tambiah, Stanley J. (1968). “The Magic Power of Words”. *Man*, 2, p. 175–208.
- (1970). *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge : Cambridge University Press.
- (1984). *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Terwiel, Bas Jarend (1996). “The introduction of Indian Prosody among the Thais” dans Jan E. M. Houben (éd.). *Ideology and Status of Sanskrit. Contributions to the History of Sanskrit Language*. E. J. Brill : Leiden, New York, Köln, p. 307–323.
- (1975). *Monks and Magic : An analysis of Religious Ceremonies in Thailand*. London : Curzon.

- Thep Sarikabut (2513 [1970]). *Phra khamphi phutthawet mahayan*. Krungthep: Sinlapa Bannakhan [เทพย์ สาริกบุตร, ๒๕๑๓, พระคัมภีร์ พุทธเวทมหายันต์, กรุงเทพฯ : ศิลปบรรณาการ].
- (2515 [1972]). *Khamphi hua chai 108*. Krungthep : Samnakngan Serimwit Bannakhan [เทพย์ สาริกบุตร, ๒๕๑๕, คัมภีร์หัวใจ ๑๐๘, กรุงเทพฯ : สำนักงาน เสริมวิทย์บรรณาการ].
- (2518 [1975]). *Phuttharat mahayan 108 lae na phitsadan*. Krungthep: Sinlapa Bannakhan [เทพย์ สาริกบุตร, ๒๕๑๘, พุทธรัตน์ มหายันต์ ๑๐๘ และนะพิสดาร, กรุงเทพฯ : ศิลปบรรณาการ].
- Thero Rangama Chandawimala (2007). *The Impact of the Abhayagiri Practices on the Development of Theravāda Buddhism in Sri Lanka*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy at the University of Hong Kong.
- Thiripyanchi U Tha Myat (n. d.). *Pyu Reader*. Rangoon : National Printing Work.
- Thitzana, A. (2016a). *Kaccāyana Pāli Grammar, Volume 1*. Onalaska : Pariyatti Press.
- (2016b). *Kaccāyana Pāli Grammar, Volume 2. Translated into English with Additional Notes, Simple Explanations and Tables*. Onalaska : Pariyatti Press.
- Tzungkuen, Wen (2009). *A Study of Sukkhavipassaka in Pāli Buddhism*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University of Queensland.
- Udom Rungrueangsi (2542 [1999]). “Pathomkap” dans Saranukhrom wathonotham thai phak nua lem 7. Krungthep : Syamphret Maenetmen, p. 3567–3568 [อุดมรุ่งเรืองศรี, ๒๕๔๒, ปถมกัปป์ ใน สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคเหนือ เล่ม 7, กรุงเทพฯ : สยามเพรส แมเนจเม้นท์, หน้า ๓๕๖๗–๓๕๖๘].
- U Min Swe (trad.) (2000, éd. 2013). *A Discourse on the Vammika Sutta by the Venerable Mahāsi Sayādaw of Burma*. Rangoon : Buddha Sāsānānuggaha Organization Mahāsi Translation Committee.
- U Nārada Mūla Paṭṭhāna Sayadaw, Thein Nyun (1969, éd. 2010). *Conditional Relations (Paṭṭhāna). Being Vol. I of the Chaṭṭhasaṅgāyana Text of The Seventh Book of the Abhidhamma Piṭaka*. Bristol : The Pali Text Society.
- (1986). *Guide to Conditional Relations (Paṭṭhāna) Part II*. Rangoon : Religious Affairs Dept. Press.
- U Sīlananda (2001). *Pali Roots in Saddanīti. Pali Roots in Saddanīti Dhātu-Mālā compared with Pāṇinīya-Dhātupāṭha*.
- U Tin Oo (2015). *A Manual of the Perfections. Pāramī Dīpanī. Venerable Ledi Sayādaw*. Bhikkhu Pesala, Association for Insight Meditation, disponible sur : <http://www.aimwell.org/A%20Manual%20of%20the%20Perfections.pdf>.
- Urakhin Wiriyaburana (2509 [1966]). *108 yan chabap phitsadan*. Krungthep : Samnakngan Luk So. Thamphakdi [อุระคินทร์ วิริยะบูรณะ, ๒๕๐๙, ๑๐๘ ยันต์ ฉบับพิสดาร, กรุงเทพฯ : สำนักงาน ลูก ส.ธรรมภักดี].
- (2513 [1970]). *Khamphi yan 108*. Krungthep : Samnakngan Luk So. Thamphakdi. [อุระคินทร์ วิริยะบูรณะ, คัมภีร์ยันต์ ๑๐๘, กรุงเทพฯ, สำนักงาน ลูก ส.ธรรม

- ภักดี, ๒๕๑๓].
 ——— (2516 [1973]). *Khamphi khatha 108*. Krungthep : Samnakngnan Luk So. Thamphakdi [อุรคินทร์ วีริยะนุรณะ, ๒๕๑๖, คัมภีร์คธา ๑๐๘, กรุงเทพฯ : สำนักงาน ลูก ส. ธรรมภักดี].
- Visigalli, Paolo (2016). “The Buddha’s Wordplays: The Rhetorical Function and Efficacy of Puns and Etymologizing in the Pali Canon”. *Journal of Indian Philosophy*, 44-4, p. 809–832.
- Vajira, Sister (1959). *Sakka’s Quest. Introduction, Translation and Comments*. Bodhi Leaves, 10, Kandy : Buddhist Publication Society.
- Veidlinger, Daniel M. (2006). “When a Word Is Worth a Thousand Pictures: Mahāyāna Influence on Theravāda Attitudes towards Writing”. *Numen*, 53-4, p. 405–447.
 ——— (2007). *Spreading the Dhamma : Writing, Orality, and Textual Transmission in Buddhist Northern Thailand*. Honolulu : University of Hawaii Press.
- Venerable Polgampola Piyananda (2008). *Pali Chanting. Paritta Sutta Recitals for Protection and Blessings*. Disponible sur : <http://www.basicbuddhism.org/resources/PaliChantingBook.pdf>
- Vickery, Michael (1974). “A Note on the Date of the Traibhūmikathā”. *Journal of the Siam Society*, 62-2, p. 275–284.
 ——— (1991). “On Traibhūmikathā”. *Journal of the Siam Society*, 79-2, p. 24–36.
- Vogel, Claus (1979). *A History of Indian Literature Vol. V, 4. Indian Lexicography*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
 ——— (2015). *Indian Lexicography, Revised and Enlarged Edition*. Indologica Marpurgensia 6, München : P. Kircheim Verlag.
- Walpola Rahula (1981). “Humour in Pali Literature”. *Journal of the Pali Text Society*, 9, p. 156–174.
 ——— (1984). “Pali as a language for transmitting an authentic religious tradition” in Gatara Dhammapala, Gombrich, Richard, Norman K.R. (éd.), *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*, Nugegoda, Sri Lanka : Buddhist Research Library Trust, p. 211–218.
- Walshe, Maurice (1995). *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston : Wisdom Publications.
- Wijesekera, O. H. de A. (1960, éd. 2008). *The Three Signata: Anicca, Dukkha, Anattā*. The Wheel Publication, 20, Kandy, Sri Lanka : Buddhist Publication Society.
- Wright, J.C. (2002). “The Pali Subhodhālaṅkāra and Daṇḍin’s Kāvyaadarśa”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 65-2, p. 323–341.
- Wyatt, David K., Aroonrut, Wichienkeo (1995, éd. 1998). *The Chiang Mai Chronicle*. Chiang Mai : Silkworm Books.

Résumé

Cette recherche porte sur l'investigation philologique d'un texte bouddhique en pali, le **Vajirasarathasangaha** composé dans le Nord de la Thaïlande (xvi^e siècle), qui n'a jamais fait l'objet d'une étude intégrale. Le but est d'établir une édition critique de ce texte et de son commentaire, traduire intégralement ce corpus, et saisir sa place dans le bouddhisme du sud-est asiatique.

Ce compendium est unique dans le champ de la littérature pali, tant dans la nature de ses contenus que dans son mode de présentation. Il embrasse un grand volume d'enseignements qui traitent de thématiques diverses, telles que des points de doctrines religieuses, de l'étymologie, des mathématiques, de la poésie, la cosmologie, des devinettes, etc. Le mode de composition singulier de ce texte s'appuie sur le codage de chacun de ses chapitres, faisant appel à des mécanismes et jeux qui concernent essentiellement le langage et sa construction : devinettes savantes, notions grammaticales, polysémies, acrostiches, etc.

Cette œuvre est ainsi une synthèse originale d'éléments érudits (**hua chai**, **ekakkhara**, etc.) qui témoigne d'une part de l'importance qu'à pu revêtir l'étude avancée de la langue dans le contexte du Lanna du xvi^e siècle. D'autre part, certains de ses enseignements éclairent d'un jour nouveau certaines spécificités régionales dans leurs dimensions pratiques et ésotériques. Il ouvre ainsi de nouvelles voies de compréhension du statut du pali en tant que langue sacrée.

Mots Clés

Bouddhisme pali, Lanna, Thaïlande, littérature, Ratanapañña, linguistique

Abstract

This research is a philological investigation of a Buddhist text in Pali, the **Vajirasarathasangaha** written in Northern Thailand (16th century), which has never been the object of a full-fledged study. It aims to establish a critical edition of this text and its commentary, to translate this corpus, and to understand its place within the Buddhism of South-East Asia.

This compendium is unique in the Pali literary landscape, in its mode of presentation as well as in its contents. It contains an important amount of Buddhist teachings that deal with a variety of topics, such as moral principles for lay Buddhists, etymology, mathematics, poetics, cosmology, riddles, etc. The singular mode of composition of this text is based on the encoding of each chapters, mainly relying on mechanisms and games that concern essentially the language and its construction: riddles, grammatical notions, polysemies, acrostichs, etc.

Thus, this text is an original synthesis of scholarly elements (**hua chai**, **ekakkhara**, etc.) that testifies, first, to the importance of advanced linguistic studies in the Lanna context during the 16th century. Secondly, some of the elements presented throw some new light on regional specificities in their practical and esoterical dimensions, opening new ways for understanding the status of Pali as a sacred language.

Keywords

Pali Buddhism, Lanna, Thailand, literature, Ratanapañña, linguistic