



HAL
open science

Aux origines du bouddhisme siamois

Michel Lorrillard

► **To cite this version:**

Michel Lorrillard. Aux origines du bouddhisme siamois. Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 2000, 87 (1), pp.23-55. 10.3406/befeo.2000.3469 . hal-02358498

HAL Id: hal-02358498

<https://hal.science/hal-02358498>

Submitted on 12 Nov 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.

Aux origines du bouddhisme siamois [Le cas des buddhapāda]

In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 87 N°1, 2000. pp. 23-55.

Citer ce document / Cite this document :

Lorrillard Michel. Aux origines du bouddhisme siamois [Le cas des buddhapāda]. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 87 N°1, 2000. pp. 23-55.

doi : 10.3406/befeo.2000.3469

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/befeo_0336-1519_2000_num_87_1_3469

Résumé

Michel Lorrillard

Aux origines du bouddhisme siamois

Le cas des buddhapāda

Le bouddhisme siamois ancien - en particulier celui qui s'est développé dans la région de Sukhothai - se distingue par un culte important voué aux empreintes du Buddha (buddhapāda). L'étude des premières d'entre elles, et des inscriptions qui leur sont liées, montre très clairement une influence littéraire cinghalaise. Cette influence a cependant varié dans le temps. D'abord relayée par la Birmanie, elle a été marquée par des textes pāli de composition tardive et a été étroitement associée à une tradition artistique née à Pagan.

Par la suite, une iconographie nouvelle et indépendante se développa, inspirée en grande partie par les œuvres canoniques et les commentaires. Certaines références se révèlent toutefois plus difficiles à identifier et relèvent apparemment de traditions locales, fort étrangères à l'orthodoxie cinghalaise. Le buddhapāda peut alors devenir le support de conceptions « tantriques » et se rattacher à un fonds de pratiques reconnues aujourd'hui comme très anciennes. Dans tous les cas, les témoignages relatifs aux empreintes du Buddha nous offrent de précieuses informations pour évaluer la culture religieuse siamoise la plus ancienne.

Abstract

Michel Lorrillard

Towards the origins of Siamese Buddhism

The case of the buddhapāda

A distinguishing trait of ancient Siamese Buddhism - and more precisely the form of Buddhism which developed in Sukhothai - is the important cult of the Buddha's footprints (buddhapāda). The study of the first footprints and related inscriptions shows a very clear Singhalese literary influence. This influence changed with time. Coming first through Burma it was connected with late Pali works and related to an artistic tradition that originated in Pagan. Later, a new and independent iconography developed, inspired mainly by canonical scriptures and commentaries. Some of the references, however, are not easily identified and may come from local traditions, alien to Singhalese orthodoxy. The buddhapāda may then have become a basis for "tantric" conceptions and been linked to a set of practices now acknowledged to be ancient in origin. Whatever was the case, the Buddha's footprints offer precious information about Siamese religious culture from earliest times.

Aux origines du bouddhisme siamois

Le cas des *buddhapāda*

Michel LORRILLARD*

Les témoignages les plus anciens concernant le bouddhisme siamois – en particulier ceux de la région de Sukhothai – mettent en évidence un culte important voué aux empreintes du Buddha (*buddhapāda*)¹. Présenté au milieu du XIV^e siècle comme un fait nouveau, ce culte bénéficia pourtant d'une légitimité religieuse immédiate et incontestée. Il est très certainement à mettre en rapport avec des traditions cinghalaises qui, via la Birmanie, revivifièrent à partir du XII^e siècle le bouddhisme theravāda d'Asie du Sud-Est². De la même façon qu'aux inscriptions qui évoquent le sujet, il est nécessaire d'accorder aux premières empreintes « siamoises » du Buddha – dont plusieurs ont été conservées – une véritable attention. Elles nous renseignent en effet sur des croyances et des pratiques que les siècles ont très largement modifiées. Elles reflètent surtout un patrimoine intellectuel ancien, et éclairent du même coup des pans de l'histoire religieuse du peuple thaï.

Les références épigraphiques

Nous n'avons aucune donnée écrite relative aux empreintes du Buddha en milieu thaï qui soit antérieure à l'inscription de Nagara Jum, rédigée le 23 juin 1357³. Celle-ci fait état à cette date de la présence dans la région de Sukhothai de quatre *pādalakṣaṇa*⁴, tous

* Je voudrais remercier MM. B. Buddharaksa, S. Collins, O. von Hinüber et P. Skilling d'avoir attiré mon attention sur un certain nombre de points.

1. Ne seront considérées ici que les empreintes antérieures (ou reconnues comme telles) au XVI^e siècle. Ces objets sacrés se sont en effet multipliés à partir de la période d'Ayuthya. Une liste non exhaustive en recense aujourd'hui cent cinquante-cinq en Thaïlande (cf. *Phutthabat Lakkhana Lè Roy Phra Phutthabat Nai Prathet Thai*, Bangkok, 2536 (1993), p. 45-49).

2. Sur la question particulière de la cinghalisation du bouddhisme thaï, on se référera à G. Cœdès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, 1964 ; A. B. Griswold et P. ṇa Nagara, *Epigraphic and Historical Studies*, [recueil des articles parus sous le même titre dans le *Journal of the Siam Society*], Bangkok, 1992 ; F. Bizot, *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est*, Göttingen, 1988.

3. Des études importantes ont été consacrées à cette inscription : G. Cœdès, « L'inscription de Nagara Jum », *Journal of the Siam Society (JSS)*, 13/3, 1919, p. 1-43 ; G. Cœdès, *Recueil des inscriptions du Siam I*, Bangkok, 1924, p. 77-90 ; A. B. Griswold & P. ṇa Nagara, « Epigraphic and Historical Studies No. 11 Part I : The Epigraphy of Mahādharmarājā I of Sukhodaya », *JSS*, 61/1, 1973, p. 79-111 ; *Chariik Samay Sukhothai*, 2527 E.B., p. 26-39. Pour la date, on se référera également à J. C. Eade, *The Thai Historical Record, A Computer Analysis*, Tôkyô, 1996, p. 5-6.

4. Litt. : « marques (ou signes) du pied ». Dans le contexte qui nous occupe, le composé désigne plus précisément une empreinte du Buddha avec ses 108 marques auspicieuses. Si l'appellation *pādalakṣaṇa* est sanskrite (équivalent pâli : *pādalakkhaṇa*), il est intéressant de remarquer que la tradition relative aux 108 marques semble quant à elle être exclusivement pâli. Le composé sanskrit/pâli *buddhapāda* (« pied du

situés sur des sommets. Cette position élevée s'explique par le fait que les objets concernés sont mis explicitement en rapport avec la fameuse empreinte du Sumanakūṭa⁵ à Ceylan qui est dite leur avoir servi directement de modèle⁶. De fait, l'une des quatre collines abritant ces empreintes est justement appelée « Sūmanakūṭa ». Les trois autres localisations sont un sommet de Si Satchanalai (dont le nom n'a pas été conservé par la pierre), le sommet du Khau Nang Thong, à Bang Phan, et le sommet d'une colline à Pak Phra Bang. Il est précisé que des inscriptions sont placées en chacun de ces lieux. Toutes les empreintes sont dites avoir été installées par le Phrayā Dharmikarājā – souverain qu'il faudra probablement identifier, à la suite de G. Cœdès, avec Lōdaiya, mort en 1347.

Khau Nang Thong, Pak Phra Bang et Sumanakūṭaparvata

Des quatre *pādalakṣaṇa* cités dans l'inscription de Nagara Jum, trois ont été identifiés, dont deux de façon à peu près certaine⁷. Celui du Khau Nang Thong, près de Kampheng Phet, a été envoyé à Bangkok en 1923. Il porte quelques caractères, mais ceux-ci ont été déclarés peu lisibles par G. Cœdès⁸ et n'ont, semble-t-il, jamais donné lieu à une étude. Celui de la colline de Pak Phra Bang est toujours *in situ*. L'endroit a été identifié avec la hauteur connue aujourd'hui sous le nom de Khau Kōp, à Nakhon Sawan, à côté du confluent de la Mè Nam Ping et de la Mè Nam Nan⁹. Une stèle se trouvait à côté de

Buddha ») a un sens plus générique : il désigne également une empreinte du Buddha (le syntagme thaï « roy tīn phra phutthabāt » apparaît alors plus complet), mais celle-ci pourra être dénuée des 108 marques et présenter une iconographie fort différente. On notera par ailleurs l'emploi des formules « roy tīn phra phuttha chao » (empreinte du pied du Buddha) et « roy fā tīn phra phuttha chao » (empreinte de la plante du pied du Buddha). Pour les *buddhapāda* les plus anciens, on consultera avec intérêt A. M. Quagliotti, *Buddhapadas. An Essay on the Representations of the Footprints of the Buddha with a Descriptive Catalogue of the Indian Specimens from the 2nd Century B.C. to the 4th Century A.D.*, Kamakura, Institute of the Silk Road Studies, 1998. Un appendice est consacré à certaines pièces trouvées en Asie du Sud-Est.

5. Litt. : « Pic de Sumana ». L'état de la pierre ne permettant qu'une lecture partielle, le nom a été en grande partie restitué. L'endroit auquel il est fait référence est connu dans les sources occidentales sous le nom de « Pic d'Adam ».

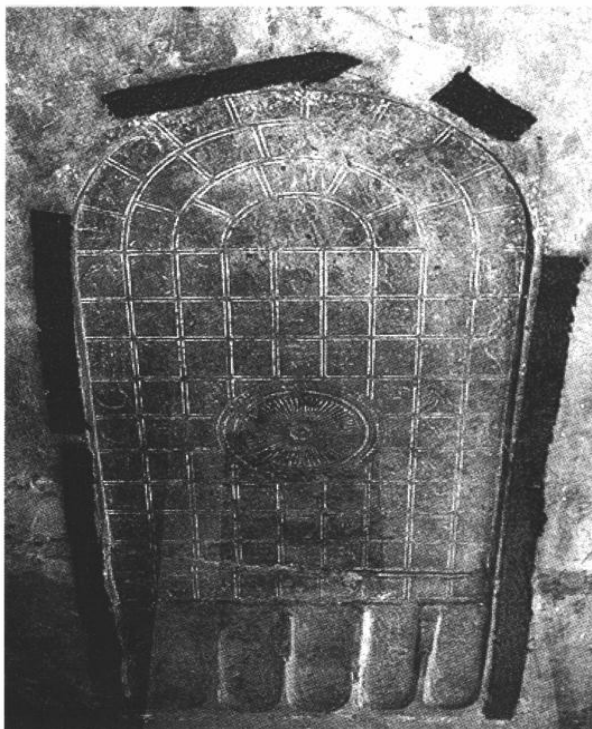
6. Ce *buddhapāda* (que les hindouistes et les chrétiens prennent respectivement pour une empreinte de Śiva ou d'Adam) est en fait une cavité naturelle d'environ 1,65 m de long, sans caractéristiques particulières. A. B. Griswold & P. ṇa Nagara (*op. cit.*, p. 111), qui se basent sur un ouvrage du XIX^e siècle, rapportent qu'elle fut protégée par un couvercle (aujourd'hui disparu) sur lequel étaient gravées les 108 marques auspicieuses. Il est sans doute imprudent d'affirmer à la suite des deux historiens que c'est ce couvercle qui fut copié.

7. Le *buddhalakṣaṇa* du sommet de Si Satchanalai n'a pas été retrouvé, à moins qu'il ne s'agisse – comme cela a été suggéré (cf. Nangsū Thiralūk Phra Rajaphithi Yok Chula Mongkhut Lè Somphot Phra Phutthabat Changvat Saraburi, Bangkok, 1999, p. 34) – de l'une des deux empreintes conservées aujourd'hui au Wat Sri Khom Kham de Phayao. La relative proximité de cette cité, ainsi que la ressemblance stylistique de la pièce avec les trois autres, constituent à ce propos des arguments favorables. La décoration en est cependant plus riche : vingt panneaux, figurant des Buddha ou des divinités, entourent en effet l'empreinte proprement dite.

8. *Recueil ... (op. cit.)*, p. 90. Selon le service d'information du musée national de Bangkok, c'est ce *buddhapāda* qui figure (sans référence) parmi les collections de la salle consacrée à l'art de Sukhothai. Les caractères relevés par G. Cœdès sont khmers. Ils sont répartis dans une douzaine de lignes aujourd'hui à peine visibles. L'empreinte, qui est en pierre, possède les 108 marques auspicieuses. Le dessin d'un personnage debout et en prière est également gravé.

9. À la page 90 du *Recueil ... (op. cit.)*, G. Cœdès présente cette identification comme étant certaine (« il s'agit de la colline Khau Kōp ») alors qu'à la page 145, il apparaît plus prudent (« ... une empreinte du pied du Buddha, qui semble correspondre à celle que l'inscription de Nagara Jum signale à Pāk Yaṃ

l'empreinte, mais il n'est pas certain que ce soit celle dont il est question dans l'inscription de Nagara Juṃ. Datant apparemment du règne de Ḷdaiya (1347-1368/74 ?), son objet, en effet, n'est pas de commémorer l'installation du *buddhapāda*, mais celle d'un dispositif le protégeant, de même que la construction d'un *vihāra* et d'un *cetiya*¹⁰.



Buddhapāda de Pak Phra Bang (Nakhon Sawan)
(Fine Arts Department)

La référence à un *pādalakṣaṇa* sur le sommet d'une colline portant le nom de *Sumanakūṭa* a fait naître dans les études thaïes une certaine confusion qui, aujourd'hui encore, persiste. Le sujet est en effet évoqué par deux inscriptions : la stèle de Nagara Juṃ, dont nous avons vu qu'elle datait de 1357, et la stèle du Sumanakūṭaparvata, conservée depuis 1908 à la Bibliothèque nationale de Bangkok¹¹. Cette dernière est datée d'environ 1369. Elle relate entre autres événements l'installation (ou la réinstallation ?)

Braḥ Pāṇ »). Ses successeurs n'ont cependant pas mis en doute cette identification. L'empreinte est située aujourd'hui au centre du complexe que forme le Wat Voranart Banphot. Elle présente un schéma général identique à celle du Khau Nang Thong.

10. G. Cœdès, *Recueil ... (op. cit.)*, p. 145-149 ; A. B. Griswold & P. ṇa Nagara (*op. cit.*), p. 112-118 ; *Charīk Samay Sukhothai*, p. 182-185. Le texte qui nous concerne figure sur la face 1 de la stèle. Celle-ci étant très endommagée, seule une lecture restituée du composé (*pādala*)kṣaṇa a permis de reconnaître une référence à l'empreinte. Il semble que cette dernière avait été abandonnée quelque temps (elle pourrait donc être antérieure au règne de Ḷdaiya) et que l'on procéda alors à des travaux de rénovation afin de la mettre une nouvelle fois en valeur. A. B. Griswold et P. ṇa Nagara évoquent la construction d'un *maṇḍapa*. Dans un passage où les lacunes sont très importantes, il est également question de la présence d'un arbre de la *bodhi* au sommet de la colline « Sūmana(kūṭa) ». Cette référence n'a guère été commentée.

11. G. Cœdès, *Recueil ... (op. cit.)*, p. 123-130 ; A. B. Griswold & P. ṇa Nagara, « Epigraphic and Historical Studies, No. 11, Part II : The Epigraphy of Mahādharmaṛājā I of Sukhodaya », *JSS*, 61/2, 1973, p. 100-123 ; *Charīk Samay Sukhothai*, p. 80-91.

par le Phrayā Śrī Sūryavaṃśa Mahādharmarājādhīrājā (Lḍaiya) d'une empreinte du Buddha sur le Sumanakūṭaparvata¹² en 1359. Antérieurement ou postérieurement à cette date (on ne saurait en décider d'une façon sûre), il est également fait référence à la sculpture ou à la gravure de l'objet sacré. La provenance exacte de la stèle, malheureusement, n'est pas connue. On a supposé qu'elle était originaire soit du Khau Phra Bat Noy, soit du Khau Phra Bat Yai, situés respectivement à l'ouest et au sud-ouest de Sukhothai. Une empreinte était installée sur chacune de ces collines, celle de la seconde ayant été par la suite transportée au Wat Traphang Thong¹³. A. B. Griswold et P. ṇa Nagara ne doutent pas que ce soit cette dernière qu'il faille identifier avec le *pādalakṣaṇa* dont il est question dans la stèle du Sumanakūṭaparvata¹⁴. G. Cœdès est beaucoup plus partagé. Avec une grande prudence, il rapporte que le nom de « Sūmanakūṭa » – tel qu'il apparaît dans l'inscription de Nagara Juṃ – désigne « peut-être la colline nommée aujourd'hui Braḥ Pāda Hñai »¹⁵. En même temps, il trouve également vraisemblable l'hypothèse selon laquelle la stèle du Sumanakūṭaparvata pourrait provenir du « Khau Braḥ Pāda Noy (...), où l'on vénère encore une empreinte du pied du Buddha, analogue aux autres empreintes fondées par Dharmarāja »¹⁶. Il est manifeste que G. Cœdès, au moment où il rédigeait ces lignes (c'est-à-dire peu avant 1924), voyait dans les *pādalakṣaṇa* du Mont Sumanakūṭa auxquels il est fait référence dans les deux inscriptions un même et unique objet sacré installé par Lḍaiya. Sur ce dernier point, cependant, il changea par la suite d'avis et se rangea à la thèse développée par le Phya Nakhon Phra Ram selon laquelle c'était Lōdaiya, appelé également Dharmikarājā, qui était l'initiateur de l'installation des empreintes faites à l'imitation du *buddhapāda* de Ceylan¹⁷. Il est intéressant, à ce stade, de relever un détail qui a peut-être quelque importance. Dans sa traduction de la stèle du Sumanakūṭaparvata publiée en 1924, G. Cœdès restitue une phrase où l'auteur de l'inscription dit venir rendre hommage à l'empreinte « que son père avait placée sur le sommet de cette colline ». Étant encore convaincu que l'initiateur de l'installation de l'empreinte était Lḍaiya, il déduit alors que l'auteur de l'inscription était le fils de ce dernier – ce qui apparaît tout à fait étonnant dans la mesure où le personnage se donne le titre de Śrī Sūryavaṃśa Dharmarājādhīrāja qui désigne précisément Lḍaiya dans d'autres inscriptions. Quelques quarante années plus tard, P. ṇa Nagara donne cependant une lecture différente du mot que Cœdès avait restitué et traduit par « son père » et propose à la place la traduction « lui-même »¹⁸. Bien qu'il ne soit pas tout à fait convaincu sur le plan paléographique, Cœdès se range tout de même à l'avis de P. ṇa Nagara et

12. Litt. : « montagne (nommée) pic de Sumana ». Nous avons restitué l'orthographe sanskrite (P. *Sumanakūṭapabbata*). Dans l'inscription, le nom est noté « Sūmanakūṭaparrbata ».

13. Cette empreinte est munie des 108 signes auspiciose. Ceux-ci sont disposés selon un schéma qui est pratiquement identique à celui de l'empreinte du Khau Nang Thong.

14. *Op. cit.*, p. 542. Les deux auteurs n'exposent malheureusement pas leurs arguments.

15. *Op. cit.*, p. 90.

16. *Op. cit.*, p. 123. Dans les collections du Musée de Sukhothai figure aujourd'hui un *buddhapāda* en pierre présenté comme étant originaire du Wat Phra Bat Noy. Il semble que ce soit la pièce mentionnée par G. Cœdès. Si les 108 signes auspiciose sont représentés, leur disposition s'avère cependant très différente de celle que l'on observe sur les *buddhapāda* du Khau Nang Thong et du Wat Traphang Thong.

17. *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, 1964, p. 398. On comprendra donc que ce sont les quatre *pādalakṣaṇa* de l'inscription de Nagara Juṃ, le quatrième étant également celui de l'inscription du Sumanakūṭaparvata. Dans son article « Who was Dharmarājā I of Sukhothai ? » (*JSS*, 28, 1935, p. 214-220), le Phya Nakhon Phra Ram n'évoque en fait explicitement que le *buddhapāda* du Mont Sumanakūṭa de Sukhothai.

18. « *hāk* » à la place de « *j(a)n(a)k(a)* ».

reconnaît Ḷdaiya non seulement comme le seul souverain dont il soit question dans l'inscription, mais également comme l'initiateur du *buddhapāda* du Mont Sumanakūṭa¹⁹. Il ne semble pas qu'à ce moment-là, l'orientaliste ait également remis en question son attribution à Lōdaiya des quatre *buddhalakṣaṇa* de l'inscription de Nagara Juṃ. Une dissociation s'est probablement opérée dans son esprit, et il est possible qu'il ait finalement conclu à l'existence de deux empreintes du Buddha distinctes liée chacune à un sommet portant le même nom de *Sumanakūṭa*. Il pourrait alors s'agir des deux montagnes Khau Phra Bat Noy et Khau Phra Bat Yai qui, toutes deux, ont révélé un *buddhapāda* ancien²⁰.

En attribuant la paternité des empreintes de Buddha au seul Ḷdaiya, A. B. Griswold et P. ṇa Nagara partent sur une base de travail différente²¹. La principale difficulté était peut-être de concilier des données chronologiques contradictoires. L'inscription du Sumanakūṭaparvata indique en effet que le *pādalakṣaṇa* fut installé en 1359, alors que l'inscription de Nagara Juṃ mentionne déjà sa présence sur la colline en 1357. L'anachronisme, selon les deux historiens, n'est cependant qu'apparent. Ils proposent en effet de voir dans le dernier passage de l'inscription de Nagara Juṃ un « post-script » qu'ils datent d'environ 1360.

La stèle du Sumanakūṭaparvata, en même temps qu'elle offre un certain nombre de détails touchant à l'installation d'un *buddhapāda*, révèle d'une façon implicite des informations utiles pour une meilleure compréhension du contexte. Il est par exemple intéressant d'essayer de déterminer au plus près la valeur que pouvait avoir dans la conscience du rédacteur (en partie représentative de la conscience collective de l'époque) l'empreinte à laquelle il est fait référence. La première phrase de l'inscription apparaît à ce sujet significative. Plutôt que de mettre l'accent sur l'objet sacré, elle commence en effet par donner le nom de la colline – celui-ci n'ayant pas été créé de toute pièce (son importance aurait alors été moindre), mais ayant été emprunté à un lieu que la tradition a rendu célèbre : le Pic Sumanakūṭa à Ceylan²². Il n'y a dans cette pratique de copier un

19. Lettre du 19 septembre 1964 adressée par G. Cœdès à P. ṇa Nagara (incluse dans le texte de la communication de P. ṇa Nagara à l'occasion du colloque « George Cœdès aujourd'hui », Bangkok, 9-10 septembre 1999).

20. On peut remarquer que le revirement de Cœdès ne donna jamais lieu à une rectification publiée, intervenant sans doute trop tard pour qu'une note soit insérée dans la dernière édition (1964) des *États hindouisés*. Nous pensons pour notre part que la première lecture de l'orientaliste – celle qui fait mention du « père », initiateur de l'installation du *buddhapāda* – garde une certaine pertinence. Le père serait alors Lōdaiya et non pas Ḷdaiya, comme Cœdès l'a d'abord cru (en 1924). L'identification de Ḷdaiya comme étant l'auteur de l'inscription serait alors prouvée non pas par la traduction « lui-même » (proposée par P. ṇa Nagara) mais par le titre de Śrī Sūryavaṃśa Dharmarājādhīrājā que se donne l'auteur (cet argument a déjà été avancé par le Phya Nakhon Phra Ram, *op. cit.*, p. 218). Il y aurait ainsi conservation d'une logique vis-à-vis de l'inscription de Nagara Juṃ. Le seul problème tient à la date de 1359 présentée comme étant celle de l'installation. L'inscription du Sumanakūṭaparvata est cependant lacunaire à cet endroit et il pourrait s'agir en fait d'une réinstallation.

21. Les deux historiens identifient le Phrayā Dharmikarājā de l'inscription de Nagara Juṃ avec Mahādharmarājā I, c'est-à-dire Ḷdaiya, contrairement à G. Cœdès qui y voit Lōdaiya.

22. C'est sous cette forme que le nom apparaît en premier dans le *Mahāvamsa*. Comme le signale cependant W. Geiger (*Culture of Ceylon in Medieval Times*, p. 2), « between the eleventh and thirteenth centuries the name *Sumanakūṭa* alternates in the chronicle with *Samantakūṭa*, perhaps because the peak is visible from all sides (*samantato*) ». Cette remarque est importante car dans l'inscription du *buddhapāda* du Wat Pavarānivesa, datée de 1426, c'est le nom *Samantakūṭa* qui est employé à la place de *Sumanakūṭa* (cf. *infra*). L'endroit est également connu sous les noms de *Sumanagiri*, *Samantagiri* et *Sumanācala* (cf. G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, vol. II, p. 1044-1045).

toponyme appartenant au monde indien rien qui doive nous surprendre. Elle existait déjà aux premiers temps de l'indianisation et subsiste encore aujourd'hui. Ce qui apparaît en fait original dans le document qui nous concerne, c'est que son auteur explicite l'emprunt du nom en opérant un lien direct entre la colline de Sukhothai et le pic cinghalais. En quoi consiste ce lien ? Il tient dans le fait qu'on serait allé copier l'empreinte du pied avec lequel le Buddha aurait foulé le sommet du Sumanakūṭa et que l'on aurait installé la copie sur la colline siamoise. Il semble que personne ne se soit jusqu'ici véritablement prononcé sur l'authenticité de l'information contenue dans ce passage. A. B. Griswold et P. ṇa Nagara paraissent cependant l'accepter tacitement, d'autant plus qu'ils forcent quelque peu la traduction lorsqu'ils évoquent un émissaire qui serait allé faire des impressions à Laṅkā. Les deux historiens ne semblent pas avoir été gênés par la totale absence de détails entourant cette affaire. Il ne fait pourtant aucun doute qu'une entreprise aussi importante que l'envoi d'une mission siamoise à Ceylan aurait suscité de la part du rédacteur un peu plus de commentaires. On peut objecter qu'elle avait peut-être déjà eu lieu depuis un certain temps, qu'elle avait pu être célébrée ailleurs et qu'elle était alors connue de tous les habitants de l'époque. Dans la partie finale de l'inscription de Nagara Jum, il est en effet écrit que Phrayā Dharmikarāja (Lōdaiya ?) lui-même avait fait imprimer l'empreinte que le Buddha laissa à Sinhāla sur le sommet du Sumanakūṭa. C'est cette copie qui avait alors permis de réaliser les quatre empreintes dispersées sur le territoire de Sukhothai. La même inscription (cette fois dans ses premières lignes) évoque une importante relique (*dhātu*) présentée comme authentique et qui serait également venue de Laṅkā en même temps qu'une pousse de l'arbre de la *bodhi*. La rhétorique est cependant la même et ne présente pas de détails autres que ceux que la tradition a légués. En fait, il faut se garder de prendre à la lettre nombre de passages stéréotypés contenus dans les premières inscriptions de Sukhothai. Ceux-ci procèdent à l'évidence de modèles littéraires qu'il est par ailleurs essentiel d'identifier si l'on veut avoir une meilleure approche des traditions bouddhiques répandues originellement en milieu thaï. La référence au Pic Sumanakūṭa fait partie de ces traditions. Elle est issue de la littérature pāli du courant *mahāvihāra* et figure dans les premières pages du *Mahāvamsa*²³, la célèbre chronique cinghalaise connue en Birmanie depuis au moins le XII^e siècle²⁴. Un certain nombre d'indices permettent de dire que le même texte servait déjà de source d'inspiration à Sukhothai dans la première moitié du XIV^e siècle et peut-être même à la fin du XIII^e²⁵. La filiation opérée par les scribes de

23. *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, (trad. W. Geiger), Pāli Text Society, 1912, p. 8 (ch. I : 77-78).

24. Des illustrations inspirées par le *Mahāvamsa* figurent dans le temple de Myinkaba Kubyauk-gyi, que l'on date des environs de 1113 A. D. Cf. G. H. Luce, *Old Burma, Early Pagan*, vol. I, p. 62, 105, 246, 377, 379-382.

25. L'inscription du Wat Sri Chum, que l'on date avec une grande vraisemblance du règne de Lōdaya, contient un certain nombre de références à des sites bouddhiques qui semblent issues directement du *Mahāvamsa*. Nous ne suivons pas A. B. Griswold et P. ṇa Nagara (et après eux quelques auteurs) qui prennent le texte de cette inscription à la lettre et pensent que son auteur serait allé à Ceylan et en Inde pour y visiter des lieux sacrés et procéder à des restaurations. L'inscription de Ram Khamhaeng (tenue pour authentique) est inspirée elle aussi par des traditions littéraires. Il est possible que la référence à une cloche que l'on sonnait pour appeler la justice du roi procède déjà du *Mahāvamsa* (Cf. Piriya Krairiksh, « A Reassessment of the Inscription of King Ram Khamhaeng », in *The Ram Khamhaeng Controversy*, p. 75).

La connaissance par les Thaïs à une date ancienne du *Mahāvamsa* est beaucoup plus évidente que celle de la *Samantakūṭavaṇṇanā*, composée à Ceylan à la fin du XIII^e siècle ou au début du XIV^e. Cet ouvrage poétique décrit la visite du Buddha à Ceylan, et en particulier le moment où il laissa son empreinte sur le Mont *Samantakūṭa*. Cf. O. von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, 1996, p. 97, §

Sukhothai avec Ceylan était alors purement conventionnelle, mais en même temps obligatoire, car légitimante. Comment en effet appeler les fidèles à honorer une relique ou une empreinte si celle-ci n'était pas reliée directement au Buddha lui-même²⁶ ? On ne pourra pour autant parler franchement de falsification. L'iconographie des premières empreintes du Buddha de Sukhothai, si elle ne put être issue directement de Ceylan – ce que confirme les données de l'archéologie et de l'histoire de l'art²⁷ –, pouvait reposer sur d'autres modèles qu'une tradition locale reconnaissait également comme originaire de l'île. On a parlé à ce propos d'une influence possible de Pagan²⁸. C'est l'hypothèse qui, en effet, paraît aujourd'hui la plus plausible. Dans l'état actuel des recherches, le territoire thaïlandais n'offre en tout cas aucun exemple de *buddhapāda* susceptible d'avoir servi de prototype aux premières empreintes de Sukhothai²⁹.

Si la référence aux marques caractéristiques d'une empreinte du Buddha était déjà contenue dans le terme même de *pādalakṣaṇa*, c'est dans la stèle du Sumanakūṭaparvata que l'on explicite pour la première fois leur nombre. Il y est en effet question des 108 signes ou dessins (« *lāy* ») destinés à être honorés des dieux (*devatā*) et des hommes (le terme est effacé mais peut être restitué de façon pratiquement certaine), et dont on nous précise qu'ils sont de couleur éclatante (« *sī sañ* »)³⁰. La tradition relative aux 108 marques

198 ; et K.R. Norman, *Pāli Literature*, 1983, p. 159. La *Samantakūṭavaṇṇanā* a été éditée par C. E. Godakumbura (London, 1958) et traduite en anglais par A. A. Hazlewood (*In Praise of Mount Samanta*, London, 1986).

26. Par la suite, les *buddhapāda* installés en pays thaï ne trouveront plus leur légitimité dans le fait qu'ils soient (prétendus être) des copies de l'empreinte du Sumanakūṭa, mais dans le fait qu'ils auront été laissés par le Buddha lui-même lors d'une visite. Des chroniques, rédigées dans une intention légitimante, relatent alors le fait d'une façon plus ou moins détaillée. C'est par exemple le cas pour le célèbre *buddhapāda* de Saraburi.

27. J. Boisselier (*La sculpture en Thaïlande*, p. 137) rapporte que les empreintes et les couvre-empreintes de bronze exécutés à Sukhothai aux XIV^e et XV^e siècles ne révèlent pas l'influence de l'art cinghalais.

28. *Ibid.* Si l'on compare les *buddhapāda* du Wat Traphang Thong, du Khau Kôp et du Khau Nang Thong avec ceux des temples Lokananda Zedi, Shwézigon, Lokahteikpan et Theimazi, à Pagan (*cf.* Luce, *op. cit.*, vol. III, pl. 92b et 93a,b,c), on constate effectivement des ressemblances stylistiques flagrantes (en particulier dans la disposition des 108 signes auspiciose) que l'on ne retrouvera plus dans les empreintes siamoises postérieures.

29. Quelques rares empreintes datant de la période de Dvāravatī ont été retrouvées mais ont peu à voir avec les *buddhapāda* de Sukhothai. Celle qui semble la plus ancienne (VII-VIII^e siècles) est située à Sra Morakot, dans la province de Prachinburi, et se présente en fait comme une double empreinte avec une roue gravée à la place des deux centres. Cette caractéristique peut être également brahmanique, mais le site a révélé d'autres vestiges qui attestent une culture bouddhique. Quatre autres empreintes, avec une fleur de lotus gravée en leur centre, proviennent de la province d'Udon Thani où une culture mène était bien représentée. Assez récemment, on a découvert par ailleurs une empreinte à Khao Taphao, dans la province de Lopburi, que l'on date (selon des critères apparemment fragiles) du XII^e au XIV^e siècle. Il s'agit manifestement d'une cavité rocheuse que l'on a retouchée en creusant distinctement les contours de cinq orteils. L'empreinte est totalement dépourvue de signes, même de la roue. En ce qui concerne le Cambodge, il semble bien que les *buddhapāda* ne soient apparus qu'à partir de la période post-angkorienne. Quelques empreintes antérieures relèvent de l'art brahmanique préangkorien (*Cf.* F. Bizot, « La figuration des pieds du Buddha au Cambodge », *Études Asiatiques*, 25, 1971, p. 407-439). M. Giteau (*Iconographie du Cambodge post-angkorien*, EFEO, 1975, p. 45) signale « que les figures sculptées sur les *Buddhapāda* (du Cambodge), et plus particulièrement sur les images d'Angkor Vat, doivent peu à l'esthétique khmère, mais sont étroitement apparentées à l'art d'Ayuthyā ».

30. On comprendra que le *buddhapāda* était soit polychrome, soit recouvert d'une peinture particulièrement voyante. Than Tun (« The Buddha's Footprints in Burma », *Journal of Asian and*

semble appartenir au bouddhisme d'expression pāli³¹, même si elle ne figure pas dans les livres du *Tipiṭaka* ou de ses premiers commentaires. Selon l'archéologue birman U Mya, elle apparaît dans deux textes relativement tardifs : un commentaire du *Jinālaṅkāra* (*Jināl-t*) et un commentaire de l'*Anāgatavaṃsa*³². Le premier semble avoir été composé en 1156 par un auteur né à Ceylan³³. Au vu de ce que nous connaissons des relations entre l'île et la Birmanie à cette époque, il n'est pas invraisemblable qu'il soit parvenu dans cette dernière très vite. Il est fait référence à ce texte dans la *Jinakālamālī* rédigée au Lanna en 1516³⁴. Il existe plusieurs commentaires de l'*Anāgatavaṃsa* (*Anāg-a*)³⁵. Celui dont il est question semble être la *Samantabhaddikā*, également référencé sous le nom de *Samantabhaddaṭṭikā*³⁶. Il est possible qu'il ait été écrit par Upatissa de Ceylan, l'auteur probable du *Mahābodhivaṃsa*, aux alentours du X^e siècle³⁷. Il est extrêmement intéressant de constater que la *Traibhūmikathā*, traité cosmologique siamois attribué à Lḍaiya, cite parmi les trente-trois textes présentés comme étant ses sources d'inspiration le *Jinālaṅkāra*, l'*Anāgatavaṃsa* et le *Bodhivaṃsa*³⁸. Il est donc tout à fait vraisemblable que les commentaires des deux premiers aient été connus à Sukhothai au XIV^e siècle.

La stèle du Sumanakūṭaparvata indique que quiconque ira saluer avec un cœur rempli de foi l'empreinte de la plante du pied du Buddha au sommet de la colline de Sukhothai parviendra de façon certaine aux « trois accomplissements » (« sampatti daṅ sām »). Ceux-ci sont apparemment détaillés dans le passage qui précède, mais le texte en est trop lacunaire pour que le sens puisse être véritablement restitué. Dans la tradition bouddhique, il existe différents types d'accomplissements. Ceux dont il est question semblent

African Studies, 28, 1984, p. 121) rapporte que dans une inscription sur pierre de Pagan datée de 1294, il est dit que « the Buddha's Footprint of various strange marks is painted with gold and (many) colours so that it would be a marvel to look at ».

31. P. Skilling (« Symbols on the Body, Feet, and Hands of a Buddha », Part I (Lists), *JSS*, 80/2, 1992, p. 67-79 ; Part II (Short Lists), *JSS*, 84/1, 1996, p. 5-28) met en évidence un certain nombre de traditions sanskrites (dont plusieurs sont conservées dans des traductions tibétaines et chinoises) relatives aux marques du corps du Buddha. Ces dernières sont parfois au nombre de 80 : il s'agit alors des *anuvyañjana*, traduits ordinairement par « marques secondaires » ou « attributs ». Plusieurs de ces marques sont référencées dans les listes pāli, mais nombreuses sont également celles qui apparaissent tout à fait spécifiques aux traditions sanskrites. P. Skilling (*ibid.*) cite par ailleurs le *Dharmapradīpikāva*, texte rédigé à Ceylan à la fin du XII^e siècle, qui donne en cinghalais sanskritisé une liste des marques du Buddha. Cette liste est étudiée par E. Burnouf (*Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris, 1852, réimp. 1973, p. 622-647). Elle est de toute évidence basée sur la liste pāli. Il est à noter que la liste des 80 marques figure également dans le *Dharmapradīpikāva*, et qu'elle est cette fois-ci formulée avec des termes pāli (cf. E. Burnouf, *op. cit.*, p. 583-615).

32. U Mya, « A Note on the Buddha's Foot-prints in Burma », *Archaeological Survey of India*, Annual Report 1930-34, p. 320-331.

33. K.R. Norman, *Pāli Literature*, 1983, p. 157 ; O. von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, 1996, p. 187, § 407.

34. G. Cœdès, « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental », *BEFEO*, 25, 1926, p. 10.

35. Dans une communication personnelle, S. Collins nous signale que le nom *Anāgatavaṃsa* s'applique à une famille de textes plutôt qu'à un seul. O. von Hinüber (*op. cit.*, p. 206, § 448) fait état d'un *Anāgatavaṃsa* particulier, cité dans le *Visuddhimagga*, et aujourd'hui perdu.

36. J. Filliozat, « The Commentaries to the *Anāgatavaṃsa* in the Pāli Manuscripts of the Paris Collections », *Journal of Pāli Text Society*, 19, 1993, p. 43-63.

37. K.R. Norman, *op. cit.*, p. 162 ; O. von Hinüber, *op. cit.*, p. 94, § 191.

38. G. Cœdès et C. Archambault, *Les Trois Mondes*, (PEFEO, 89), 1973. Les trois textes figurent respectivement aux n^o 13, 22 et 14 de la liste finale (p. 256). Dans la liste de l'introduction (p. 3-4), seuls figurent le *Jinālaṅkāra* (n^o 14) et l'*Anāgatavaṃsa* (n^o 21).

cependant être les accomplissements humains (*manussasampatti*), divins (*devasampatti*) et du *nirvāna* (*nibbānasampatti*), tels qu'ils apparaissent dans plusieurs textes pāli³⁹. Il faut peut-être identifier avec le dernier la référence qui est faite dans l'inscription à l'accomplissement de Buddha (*śrī buddhasampatti*), qui apparaît comme un stade ultime, quoique l'obtention du *nirvāna* ne soit pas obligatoirement réservée à un Buddha. Il est sans doute utile de relever que l'aspiration qui est formulée ici relève plutôt de conceptions cosmologiques⁴⁰. Parmi les quelques mots qui subsistent dans le passage lacunaire, on peut également relever la mention du souverain *cakravartin* (*cakravartirāja*), position suprême dans l'accomplissement humain, et dont l'image est toujours fortement associée à une empreinte du Buddha avec ses 108 signes.

Wat Traphang Chang Pheuak et inscription dite « Mangala »

Si, dans la stèle du Sumanakūtaparvata, il était seulement fait référence au nombre de marques possédées par un *pādalakṣaṇa*, celles-ci sont parfaitement détaillées dans deux autres inscriptions siamoises rédigées en pāli et que l'on date, en fonction de critères paléographiques, du XX^e siècle de l'ère bouddhique, c'est-à-dire d'une période s'étendant entre 1357 et 1457 de l'ère chrétienne. La première est la face II de la stèle du Wat Traphang Chang Pheuak de Sukhothai, déjà étudiée par A. B. Griswold et P. ṇa Nagara⁴¹ ; la seconde est une inscription sur feuille d'argent aujourd'hui conservée au musée national de Bangkok et dont la provenance a été totalement oubliée⁴². Nous l'appellerons par commodité l'inscription « Mangala » (P. *maṅgala* « auspiceux »), conformément au nom qui lui est donné dans les inventaires thaïlandais.

La seconde face de l'inscription du Wat Traphang Chang Pheuak décrit un *buddhapāda* aujourd'hui disparu. Elle est rédigée en vers, mais la langue y est souvent fautive et souffre de la comparaison avec le pāli d'autres inscriptions. La première phrase, servant d'introduction, est une citation quasiment parfaite d'un passage du *Dīghanikāya* contenu à la fois dans le *Lakkhaṇasutta* et dans le *Mahāpadānasutta*⁴³. Il y est question de l'un (le deuxième) des trente-deux signes (*lakkaṇa*) qui caractérisent le Buddha en tant que Grand Homme (*mahāpurisa*) : celui-ci possède « sous la plante de ses pieds, des roues à mille rais, avec jante et moyeu, dans tous les sens bien complètes et bien divisées »⁴⁴. Les textes canoniques arrêtent cependant là leur description⁴⁵. Pour graver à la suite de

39. Par exemple Dhp-a.III.183, Ja.I.105 et Mil.96. Cf. T.W. Rhys Davids & W. Stede, *Pāli English Dictionary*, p. 690.

40. Dans l'inscription du Wat Sri Chum (inscription n° 2), la requête formulée par le prince Śrī Sadhā était d'obtenir les conditions nécessaires à l'Éveil (*bodhisambhāra*).

41. « Epigraphic and Historical Studies N° 7 : The Inscription of Vat Traḅaṅ Jāṅ Phōak », *JSS*, 59/1, 1971, p. 157-188. Les arguments développés par les auteurs (ils font le lien avec le moine Sumana, personnage auquel des chroniques religieuses du Lanna confèrent un rôle important) pour situer la rédaction de l'inscription entre 1341 et 1347 nous paraissent extrêmement fragiles et nous ne les retiendrons donc pas. Il nous semble plus prudent de la dater de la seconde moitié du XIV^e siècle.

42. *Charuik Nai Prathet Thai*, lem 5, Bangkok, National Library, Fine Arts Department, 1986, p. 120-130.

43. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Part II, London, 1910, p. 14 ; Part III, London, 1921, p. 137 (indiqué par A. B. Griswold, p. 207). Dans le *Brahmāyusutta* du *Majjhimanikāya*, on trouvera une formulation quelque peu différente.

44. J. Boisselier, *op. cit.*, p. 195-196.

45. Un autre signe, le sixième, revêt également une importance particulière en ce qui concerne la représentation des pieds. Comme les mains, ceux-ci sont en effet décrits comme étant (recouverts d'un) réseau ou (d'un) filet (*jāla*). Cette précision influencera fortement les artistes, puisque c'est à l'intérieur d'un quadrillage qu'ils placeront en premier lieu les marques auspicieuses.

cette première phrase les noms des 108 marques auspicieuses du *buddhapāda*, l'auteur de notre inscription a dû s'appuyer sur des textes différents, probablement la *Jinālaṅkāra-ṭīkā* et/ou l'*Anāgatavaṃsa-aṭṭhakathā*⁴⁶.

L'inscription « Mangala » ne s'embarrasse pas de partie introductive et commence directement par la liste des *lakṣaṇa*. Tout comme la précédente, elle est rédigée en vers dans un pāli très incorrect. Elle présente ceci de particulier qu'elle se découpe en *śloka*, le dernier *pāda* répétant toujours la même formule signifiant que les éléments cités précédemment « apparaissent sur le pied du Maître » (*pāde dissanti satthuno*). On constatera également que l'inscription est incomplète puisqu'elle ne contient que les deux premiers tiers des signes auspicieux. Nous n'avons aucune donnée susceptible de nous renseigner à propos de la suite du texte qui, par ailleurs, nécessitait peu de place⁴⁷.

Il sera intéressant de confronter les listes des deux inscriptions avec celles de nos deux commentaires pāli⁴⁸. À titre de curiosité, on prendra également pour référence une liste des 108 signes auspicieux telle qu'elle a été recueillie il y a quelques décennies au Cambodge par F. Bizot⁴⁹. On donnera d'abord le terme pāli contenu dans la *Jinālaṅkāra-ṭīkā* et l'*Anāgatavaṃsa-aṭṭhakathā*, en précisant les variantes de cette dernière lorsqu'elles

46. La tradition relative aux caractéristiques du second signe du *mahāpurisa* évolua dès les premiers commentaires. Dans la *Mahāpadānasutta-aṭṭhakathā* (*Sumaṅgalavilāsini*, CDrom *Chaṭṭha Saṅgāyana*, 2.445) et la *Brahmāyusutta-aṭṭhakathā* (*Papañcasūdanī*, CDrom *Chaṭṭha Saṅgāyana*, 3.375), sont respectivement énoncées 35 et 37 (la différence semble être le fait de l'édition) représentations d'objets, d'êtres, d'astres et d'entités géographiques mythiques, qui étaient toutes censées figurer à l'intérieur de la roue placée sous la plante des pieds. Nous ne savons pas selon quel processus cette liste de 35 ou 37 représentations a été élargie aux 108 que proposent la *Jinālaṅkāra-ṭīkā* et l'*Anāgatavaṃsa-aṭṭhakathā*. Nous pouvons supposer que des textes véhiculant une tradition intermédiaire ont existé et disparu (?). La *Samantakūṭavaṇṇanā*, rédigée au XIII^e siècle, énonce près d'une cinquantaine de *maṅgala-lakkhaṇa* entourant la roue du *buddhapāda* (cf. CDrom *Chaṭṭha Saṅgāyana*, vers 766-770 ; A. A. Hazlewood (transl.), *In praise of Mount Samanta*, p. 92-93). La grande majorité d'entre eux se retrouvent dans *Sv* et *Ps*, mais également et surtout dans *Jināl-ṭ* et *Anāg-a*. La formulation et l'ordonnance apparaissent cependant différentes. Quelques *lakkhaṇa* se révèlent par ailleurs tout à fait spécifiques et ne trouvent pas d'équivalents dans les autres listes. Enfin, le chiffre total de 108 (lorsque l'on prend en compte les éléments « pluriel », comme par exemple les « six mondes divins ») n'est pas atteint, ni même mentionné. P. Skilling (communication personnelle) signale la présence, à la fois dans *Sv*, *Ps* et *Samantak*, du terme *ādayo* (« and so on », « etc. ») signifiant que de toute façon les listes ne sont pas closes.

On remarquera que le terme *lakkhaṇa*, qui s'appliquait d'abord aux 32 signes distinctifs, est employé également pour les 108 marques. Ces dernières, parce qu'elles sont auspicieuses, sont encore appelées *maṅgala*.

47. Dans la mesure où la feuille d'argent a la forme et l'apparence d'une feuille de latanier (support habituel des manuscrits), la suite du texte aurait pu figurer au verso. Il est cependant plus probable qu'il existait une seconde feuille, aujourd'hui perdue.

48. Nous n'établirons pas de comparaison trop précise avec les données de la *Sumaṅgalavilāsini* et de la *Papañcasūdanī*. Nous remarquerons cependant que les noms qui figurent dans ces deux textes correspondent en gros aux noms de la première moitié de notre liste, sauf *macchayugaḷa* (la paire de poissons) qui figure entre *vaddhamānaka* et *bhaddapīṭha*. Il existe également un terme – *tomara* (la lance) – qui n'apparaît que dans la *Papañcasūdanī* (entre *aṅkusa* et *pāsāda*). Les noms de la seconde moitié de notre liste, inspirés par des traditions cosmologiques, trouvent pratiquement tous un correspondant dans la *Samantakūṭavaṇṇanā*. La liste sanskritisée du *Dharmapradīpikāva* cinghalais, donnée par E. Burnouf (*op. cit.*), est pratiquement identique à la nôtre. On peut considérer qu'elle appartient à la même tradition.

49. « La figuration ... », *op. cit.*, p. 415-416.

existent⁵⁰. On indiquera ensuite les termes figurant dans les inscriptions du Wat Traphang Chang Pheuak (TCP) et « Mangala » (Mang.)⁵¹. On relèvera enfin le terme de la liste cambodgienne (Biz.).

*1. *satti* : la lance.

Le terme ne figure pas dans TCP. – Il est orthographié *sati* (souvenir, pensée consciente) dans Mang. 1 mais est glosé comme s'il s'agissait de *satī* (femme chaste). – Biz. 1 : *satti*.

*2. *sirivaccha*.

Les interprétations de ce terme abondent et il est difficile de reconnaître le sens originel. Il équivaut au sanskrit *śrīvatsa* et désigne entre autres choses la « touffe de poils d'une forme particulière sur la poitrine de Viṣṇu-Kṛṣṇa »⁵². Le terme pāli *vaccha* désigne le veau et une traduction plus littérale pourrait être le « veau auspicieux » (?). Les gloses siamoises évoquent également la résidence (?) auspiciuse (*śrī* – *siri*) ou celle de la déesse de la Fortune (*Śrī* = Lakṣmī). Comme la représentation de ce signe est souvent une femme tenant un miroir, ce dernier est également tenu pour être le sens du terme. F. Bizot parle quant à lui du popil, objet coutumier du Cambodge.

TCP 1 : *sirivaccho*. Mang. 2 : *sirivaccho*. – Biz. 2 : *sirivaccho*.

*3. *nandiyāvatta* : tournant auspicieusement (vers la droite), auspicieux.

Dans la glose siamoise, il est fait référence à une fleur (peut-être le gardénia) ou à un objet en forme de fleur. Il s'agit en fait de l'équivalent pāli du sanskrit *nandyāvarta*, « sorte de diagramme ; objet qui en a la forme »⁵³.

TCP 3 : *nandiyaṭṭa* (cercle du plaisir ?). – Mang. 3 : *nandiyā* (le composé est amputé et donc manifestement incompris). – Biz. 3 : *nandiyavaṭṭamey* (la fleur Malatī).

*4. *sovaththika* = skt. *svastika*.

Il s'agit d'une « sorte de croix mystique servant de signe auspicieux »⁵⁴ (en l'occurrence, de la croix gammée).

TCP 2 : *sovatthi*. – Mang. 4 : *suvatthiko*. – Biz. 4 : *sovaththiko*.

*5. *vaṭṭamsaka* : (cf. *vaṭṭansa*) : « a kind of head ornament, perhaps ear-ring or garland worn round the forehead »⁵⁵.

TCP 4 : *vatamsakaṃ*. – Mang. 5 : *vaṭṭamsako*. – Biz. 5 : *vaṭṭamsa* (le turban).

*6. *vaḍḍhamāna* (nt.) : le vase⁵⁶.

TCP 8 : *vuddhamānakam*. – Mang. 6 : *bhaddhamāno* – Biz. 6 : *vaḍḍhamanaṃ* (le Pāyasī).

*7. *bhaddapīṭha* : le trône.

C'est peut-être ce terme qui figure dans TCP 7 (le texte est lacunaire à cet endroit). – Mang. 7 : *bhaddapīṭhaṃ*. Biz. 7 : *pīṭhakaṃ*.

*8. *aṅkusa* : l'aiguillon (à éléphant).

TCP 5 : *aṅkuso*. – Mang. 9 : *aṅkuso*. – Biz. 8 : *aṅkuso*.

*9. *pāsāda* : le palais.

TCP 6 : *pāsādo*. – Mang. 8 : *pāsādo*. – Biz. 9 : *pāsādo*.

50. N'ayant pas eu accès directement au texte de ces deux ouvrages, nous nous sommes basé pour la *Jināl-ī* (dont il existe une édition birmane) sur la liste que donne la traduction en thaï (« Roy Phra Phutthabat Samay Tang Tang », in *Phutthabat Lakṣana Lè Roy Phra Phutthabat Nai Prathet Thai*, p. 36-43) de l'article de W. C. Sailer, « Chronology of Buddha Footprints », *ibid.*, p. 27-35, la première respectant en effet l'alphabet pāli alors que le second ne restitue pas les signes diacritiques – et pour l'*Anāg-a* sur les indications données par U Mya et reprises par A. B. Griswold et P. ṇa Nagara.

51. On indiquera en premier lieu le terme sans déclinaison, tel qu'il est répertorié dans les dictionnaires. TCP et Mang. l'orthographient cependant dans sa valeur casuelle nominative et restituent par exemple pour les noms masculins et neutres se terminant en « a » les déclinaisons respectives « o » et « aṃ ».

52. N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, p. 743.

53. *Ibid.*, p. 350. Ce symbole a été l'objet d'un certain nombre d'articles spécialisés, cf. P. Skilling, « Symbols ... », Part I, *op. cit.*, p. 78, note 52. Son identification ne semble toujours pas assurée.

54. *Ibid.*, p. 881.

55. T.W. Rhys Davids, William Stede, *Pāli-English Dictionary*, p. 594.

56. Communication personnelle du Prof. O. von Hinüber.

- *10. *torāṇa* : le portail.
Le terme est oublié dans TCP. – Mang. 10 : *torāṇam*. – Biz. 10 : *torāṇam*.
- *11. *setacchatta* : le parasol blanc, emblème de la royauté.
TCP 9 : *setachattam*. – Mang. 11 : *setachattam*. – Biz. 11 : *chattamev*.
- *12. *khagga* : l'épée, un des insignes royaux.
TCP 10 : *khaggo*. – Mang. 12 : *khaggaṃ*. – Biz. 12 : *khaggo*.
- *13. *tālavaṇṭa* : l'éventail (en feuilles de palmier).
TCP 11 : *tālavaṇṭam*. – Mang. ne mentionne pas le terme. – Biz. 13 : *talapaṇṇam* (désigne la feuille de palmier).
- *14. *mayūrahaththa* : (litt. main du paon) l'éventail en plume de paon. – *Anāg-a* se différencie de *Jināl-t* en donnant *morapattam* (nt.) : plume de paon (*mora* est la forme contractée de *mayūra*).
TCP 13 : *morahatthakaṃ*. – Mang. 13 : *morahattho*. – Biz. 14 : *morapiṇchakavījanī* (l'éventail en plumes de queue de paon). Il semble que le composé ait été fabriqué à partir d'un élément sémantique (*vījanī* = éventail) appartenant en fait au terme suivant.
- *15. *cāmara* : la queue d'un yak utilisée comme un plumeau ou un chasse-mouche. – Le terme est remplacé dans *Anāg-a* par *vālavījanī* qui désigne un éventail fait avec la queue d'un yak.
TCP 12 : *vījinī*. – Mang. 17 : *vālavījanī*. – Biz. (*vījanī* semble avoir servi à préciser le terme n° 14).
- *16. *uṇhīsa* (nt.) : le turban.
TCP 14 : *uṇhisam*. – Mang. 14 : *uṇhiso*. – Biz. 15 : *uṇhīso*.
- *17. *maṇi* : le joyau.
TCP 17 : *maṇi*. – Mang. 16 : *maṇi*. – Le terme manque dans Biz.
- *18. *patta* : le bol.
TCP 15 : *patto*. – Le terme manque dans Mang. ; en 15^e position, celui-ci donne *ratanavalliyo* (?). Il s'agit peut-être du joyau *veluriya* ou d'un joyau en ornement d'oreille (*ratanavallika*). – Biz. 16 : *patto*.
- *19 : *sumanadāma* (nt.) : la guirlande de jasmin.
TCP 16 : *dāma*. – Mang. 17 : *sumanadāmaṃ*. – Biz. 18 : *sumanadamaṃ*.
- *20 : *nīluppala* : le lotus ou lis d'eau bleu.
TCP 18-19 cite le lotus (*uppalam*) mais le fait suivre d'un dvandva où les deux adjectifs bleu (*nīla*) et rouge (*vatta*) copulent. – Mang. 21 : *nīluppalam*. – Biz. 19 : *nīluppalam*.
- *21 : *rattuppala* : le lotus ou lis d'eau rouge.
TCP 18-19 : cf. remarque précédente. – Mang. 20 : *rattuppala*. – Biz. 20-21 : *rattasetuppalam* (les deux adjectifs rouge et blanc forment un composé).
- *22 : *rattapaduma* (nt.) : le lotus rouge. – *Anāg-a* diffère en ne citant pas la catégorie des °*paduma* mais en ajoutant *setuppala* (le lotus ou lis d'eau blanc) à la catégorie des °*uppala*.
TCP 20 : *padumaṃ* (il n'est question que d'un seul *paduma*). – Mang. 19 : *paduma* (il n'est question que d'un seul *paduma*). – Biz. 22 : *padumaṃ* (il n'est question que d'un seul *paduma*).
- *23 : *setapaduma* : le lotus blanc. – *Anāg-a* : cf. remarque précédente.
TCP : cf. remarque précédente. – Mang. 22 : *setupala* (comme *Anāg-a*). – Biz. 21 : *setuppalam* (comme *Anāg-a*).
- *24 : *puṇḍarīka* (nt.) : le lotus blanc. – *Anāg-a* donne *rattapuṇḍharīka* (*sic*) et *setapuṇḍharīka* (le lotus blanc-blanc).
TCP : le terme ne figure pas. – Mang. 23 : *puṇḍarikā*. – Biz. 23 : *puṇḍarī*.
Conclusion : TCP ne compte que trois références à des lotus (2 *uppala* et 1 *paduma*). Mang. et Biz. comptent cinq références (1 *paduma*, 3 *uppala* et 1 *puṇḍarīka*).
- *25 : *puṇṇakalasa* : le pot à eau rempli. – *Anāg-a* donne *puṇṇaghaṭa* (pichet ou pot rempli).
TCP 23 : *puṇṇaghaṭo*. – Mang. 24 : *puṇṇoghaṭo*. – Biz. 24 : *puṇṇghaṭo*.
- *26 : *puṇṇapatta* (nt.) : le bol rempli. – *Anāg-a* donne *puṇṇapāti* (f.) : le bol rempli.
TCP 22 : *puṇṇapāti*. – Mang. 25 : *puṇṇacāti* (l'orthographe correcte est *puṇṇacāṭi* : la jarre ou le pot rempli(e)). – Biz. 24 : *puṇṇacaṭī*.

*27 : *samudda* : l'océan.

TCP 21 : *samuddo*. Mang. 26-29 : *samuddācaturo* (les quatre océans). – Biz. 26 : *samuddo*.

*28 : *cakkavālapabbata* : les montagnes qui encerclent l'univers. – *Anāg-a* donne simplement *cakkavāla* : le monde, la sphère.

TCP 25 : *cakkavālā*. – Mang. 30 : *cakkavālo*. – Biz. 27 : *cakkavaḷakaṃ*.

*29 : *himavantapabbata* : la montagne *himavā* (Himālaya). – *Anāg-a* donne seulement *himavā*.

TCP 24 : *himavā*. – Mang. 31 : *himavā*. – Biz. 28 : *hemava*.

*30 : *merupabbata* : le mont Meru. – *Anāg-a* donne simplement *meru*.

TCP 27 : *meru*. – Mang. 32 : *neru*. – Biz. 9 : *sīneru*.

*31 : *suriyamaṇḍala* : le globe du soleil. – *Anāg-a* indique seulement *sūriya* (*sic*).

TCP 28 : *suriya*. Mang. 33 : *suriyo*. – Biz. 30 : *surīyo*.

*32 : *candamaṇḍala* : le globe de la lune. – *Anāg-a* indique *candimā* : la lune.

TCP 29 : *candimā*. – Mang. 34 : *candimāsa*. – Biz. 31 : *candim*.

*33 : *nakkhatta* (nt.) : les constellations.

TCP 26 : *nakkhattā*. – Mang. 35 : *nakkhattako*. – Biz. 32 : *nakkhattā*.

*34-37 : *saparivāracatumahādīpā* : les quatre grands continents avec ce qui les entoure.

TCP 30-34 : *caturmahādīpādvīśahassaparittakā* (les quatre grands continents et les deux mille (îles) inférieures). – Mang. 36-40 : *cattaro ca mahādīpa* (...) *sahadvīśahassādīpparivārā* (étant donné la forme très incorrecte de la seconde partie, il n'est pas sûr que celle-ci ait été bien comprise). – Biz. 33-37 : *caturō dīp dvīśahassaparittakā*.

Pour *Jināl-t*, il est évident que l'on compte quatre unités. Pour TCP, Mang. et Biz., par contre, il semble qu'il faille mettre l'ensemble constitué par les 2000 îles inférieures à part et donc compter 5 unités.

*38 : *saparivārasattaratanasamaṅgicakkavatti* : le monarque universel avec ses sept trésors et son entourage (armée). – *Anāg-a* indique seulement *sapariso cakkavatti* : le Monarque universel avec son assemblée.

TCP 36 : *saparisocakkavatti*. – Mang. 44 : *cakkavatimahārājā senāya parivārīto* (le grand roi *cakkavattin* entouré de son armée). – Biz. 38 : *cakkavatti*.

*39 : *dakkhiṇāvattasetasaṅkha* : la conque blanche dont les volutes tournent vers la droite.

TCP 35 : *dakkhiṇāvattasaṅkha*. – Mang. 45 : *dakkhiṇāvattasakho*. – Biz. 39 : *vattasaṅkha*.

*40 : *suvanṇamacchayugala* : la paire de poissons en or.

TCP 37 : *yamakam hemamacchaṃ* (la paire de poissons en or). – Mang. 46 : *suvanṇamaccha yugalaṃ*. – Biz. 40 : *macchānaṃ yugalaṃ*.

*41 : *cakkāvudha* : le disque utilisé comme une arme. – *Anāg-a* indique seulement *cakka* : le disque ou la roue.

TCP 38 : *cakka*. – Mang. 47 : *cakkaṃ*. – Le terme ne figure pas dans Biz.

*42-48 : *sattamahāgaṅgā* : les sept grandes rivières.

TCP 41-47 : *sattagaṅgā*. – Mang. 48-54 : *sattamahānaḍī* (les sept grandes rivières). – Biz. 41-47 : *satt mahāgaṅgā*.

*49-55 : *sattakulapabbata* : les sept groupes de montagnes. – *Anāg-a* indique *sattamahāselā* : les sept grandes montagnes.

TCP 48-54 : *mahāselā*. – Mang. 62-68 : *mahākulabalāsatta* (?). – Biz. 48-54 : *satt mahāselā*.

*56-62 : *sattasīdantasāgarā* : les sept océans *sīdanta*. – *Anāg-a* indique *sattamahāsarā*.

TCP 55-61 : *sattamahāsarā*. – Mang. 55-61 : *sattamahāsarā*. – Biz. 55-61 : *satt mahāsarā*.

*63 : *suvanṇasupannarāja* : roi Garuḍa en or.

Le terme ne figure pas dans TCP. – Il est remplacé dans Mang. 69 par *pakkhirājā* : le roi ailé. Peut-être faut-il lier à ce composé la référence *uttamo* (le meilleur) qui suit directement. – Biz. 62 : *supanno*.

*64 : *samsumāra* (ou *sumsumāra*) : le crocodile⁵⁷.

TCP 63 : *sumsu*. – Mang. 71 : *susumāra*. – Biz. 63 : *samsumāro*.

Dans TCP 40, il était déjà fait référence à un crocodile *kumbhilo* que l'on ne retrouve nulle part ailleurs dans les listes. Sous celui-ci, se cache peut-être la référence au roi Garuḍa qui nous manquait précédemment.

*65 : *dhajapaṭāka* : le drapeau et la bannière (les deux se différencient apparemment par leur système d'attache). Bien que représentant deux objets, ils semblent avoir dans la liste une valeur au singulier.

TCP 39 : *dhajja* et TCP 62 : *paṭāko*. – Mang. 73 : *dhajjo*. – Biz. 64 : *dhajapaṭākaṃ*.

*66 : *suvaṇṇasivikā* (f.) : le palanquin en or. – *Anāg-a* indique *ratanaṭāṅki*. Si *ratana* (joyau) ne pose pas de problème à la traduction, il en va autrement avec *paṭāṅki* que le *Pāli-English Dictionary* (p. 450) pense être, en y mettant un point d'interrogation, une chaise à porteurs. Le rapport avec *pallaṅkaṃ* est également évoqué. Il est intéressant de constater que le terme *pallaṅko* (trône) figure dans Mang. 72 et Biz. 17 et fait donc peut-être double emploi avec *paṭāṅki*.

TCP 64 : *pāṭāṅki* (*pāṭāṅki*). – Mang. 74 : *rattanaṭāṅki*. – Biz. 65 : *pāṭāṅki*.

*67 : *suvaṇṇavalavījanī* : l'éventail (fait avec la queue d'un yak) en or.

TCP 65 : *suvaṇṇavālabījanī*. – Mang. 76 : *cāmaro* (la queue d'un yak utilisée comme un chasse-mouche). Il est intéressant de constater que le choix des mots est inversé par rapport au n° 15 = Mang. 17. – Biz. 66 : *valavījanī*.

*68 : *kelāsapabbata* : la montagne Kelāsa.

TCP 70 : *kelāsapabbato*. – Mang. 75 : *kelaso*. – Biz. 67 : *kelāsapavato*.

*69 : *sīharājā* : le roi des lions.

TCP 66 : *suvaṇṇasīha* (le lion d'or). – Mang. 77 : *sīharājā*. – Biz. 68 : *sīharājā*.

*70 : *byaggharājā* : le roi des tigres.

TCP 67 : *byaggho* (entrant en composé avec *sīha*, il bénéficie aussi de l'adjectif *suvaṇṇa* : or). – Mang. 79 : *byaggharājā*. – Biz. 69 : *byaggharājā*.

*71 : *valāhaka-assarājā* : le roi des chevaux (de la famille) Valāhaka. – *Anāg-a* indique *valāho-assarājā*.

TCP 68 : *valāho-assa*. – Le terme manque dans Mang. car l'inscription s'interrompt à ce moment-là. – Biz. 70 : *valāhavako*.

*72 : *uposathachaddantahatthirājā* : le roi des éléphants Uposatha et Chaddanta. – *Anāg-a* indique *uposathavāraṇarājā* : le roi des éléphants Uposatha.

TCP 69 : *uposathovāraṇa*. Le texte précise à propos des quatre animaux qu'« ils sont tous appelés par le mot roi » (*sabbe te rājasaddena avhayā*). – Biz. 71 : *uposatho*, *chaddanto*. Le deuxième, considéré comme un autre signe, est sans doute à replacer aux côtés du premier pour ne former qu'un seul ensemble. Il est cependant vrai qu'il existe un roi des éléphants Uposatha et un roi des éléphants Chaddanta.

*73 : *vāsukīnāgarājā* : Vāsukī, roi des *nāga*. – *Anāg-a* indique *bāsukī-uragarājā* : Bāsukī, roi des serpents.

TCP 73 : *vāsuki*. – Biz. 72 : *vasukī nāgo*.

*74 : *haṃsarājā* : le roi des *haṃsa*.

TCP 71 : *haṃso*. – Biz. 73 : *haṃso*.

*75 : *usabharājā* : le roi des taureaux.

Peut-être TCP 77 ou 78 qui sont lacunaires. – Biz. 74 : *usapho*.

*76 : *erāvaṇahatthirājā* : le roi des éléphants Erāvaṇa. – *Anāg-a* indique *eravāṇo nāgarājā* : le roi des éléphants Erāvaṇa (le terme polysémique *nāga* est plutôt employé pour désigner l'éléphant dans *Anāg-a* et pour désigner le serpent dans *Jināl-t*).

TCP 74 : *erāvaṇo*. – Biz. 75 : *eravaṇo*.

57. Le Prof. von Hinüber évoque un animal appartenant à la catégorie des dauphins : le « Schnabeldelphin ».

*77 : *suvanṇamakara* : le makara en or.

Biz. 76 : *maṅkaro*. – le terme n'apparaît pas dans TCP où l'on note par contre, en position 76, *suvanṇabhamaro* : l'abeille d'or ; *bhamaro* apparaît dans Biz. 77 ; il est par contre absent dans *Jināl-ṭ* et Mang.

*78 : *catumukhasuvanṇanāvā* : le bateau d'or « à quatre faces » (?). – *Anāg-a* indique *catumukhanī sovanṇanāvā*.

Biz. 80 : *harināvā catummukhā*. – Cette référence est comptée pour deux avec TCP 81 : *harināvā*, le bateau d'or, et TCP 82 : *catummukhā*, quatre faces (supposées être celles de Brahma). C'est cette dernière interprétation, plus logique, qui doit être correcte.

*79 : *savacchakadhenu* : la vache et son veau.

Biz. 81 : *savacchakā gāvī*. – Il n'est pas fait mention de cette référence dans TCP.

*80 : *kiṃpurisa* : homme-oiseau. – *Anāg-a* indique *kinnara* : homme-oiseau.

TCP 83 : *kiṅṅaro (pakkhi)*. – Mang. 42 : *kinnara*. – Biz. 82 : *kinnaro*.

*81 : *kinnarī* : femme-oiseau.

TCP 84 : *kiṅṅarī*. – Mang. 43 : *kinnarīyo*. – Biz. 83 : *kinnarī*.

*82 : *karavika* : le coucou (le *mahāpurisa* parle avec l'intonation du coucou).

TCP 75 : *karaviko*. – Biz. 84 : *karaviko*.

*83 : *maṃurarājā* : le roi des paons.

Le terme ne figure pas dans TCP, à moins qu'il ne faille le confondre avec *kukkusūro (sic) = kukkuṭa* (coq) ? – Biz. 85 : *maṃuro*.

*84 : *koṅcarājā* : le roi des grues.

TCP 80 : *koṅco*. – Biz. 86 : *koṅcarājā*.

*85 : *cakkavākarājā* : le roi des oies rousses.

TCP 72 : *cākavāko*. – Biz. 87 : *cakkavākadījo*.

*86 : *jīvaṅjīvakarājā* : roi d'une catégorie d'oiseau, sorte de faisane ou de perdrix. – *Anāg-a* indique *jīvajīvakarājā*.

TCP 85 : *jīvaṅjīvakanāmakā* (du nom de *jīvaṅjīvaka*). – Biz. 88 : *jīvaṅjīvakanāmakā*.

*87-92 : *chadevaloka* : les six mondes des Deva. – *Anāg-a* indique *chakāmāvacaradevalokā* : les six mondes divins du domaine du Désir.

TCP 86-91 : *chakāmāvacarālokā*. – Biz. 89-94 : *chakkāmāvacarādevā*.

*93-108 : *soḷasabrahmalokā* : les seize mondes des Brahma.

TCP 92-107 : *brahmalokā soḷasa*. – Biz. 69 : *brahmalokā soḷasa*.

Du point de vue purement numérique, nous remarquons que si *Jināl-ṭ* et *Anāg-a* présentent bien une liste de 108 éléments, il en va quelque peu différemment avec TCP et Biz. La première ne compte en effet que 107 éléments auspicioseux et il y manque peut-être un élément tel que *torāṇa* (n° 10) ou *savacchakadhenu* (n° 79). La seconde est excédentaire puisqu'elle donne 110 marques dont une, *suvanṇakacchapa* (la tortue d'or), lui est spécifique, alors que d'autres, telles *kukkuṭa* (le coq) et *pallaṅka*, se retrouvent respectivement dans TCP et Mang. Ces dernières répètent d'ailleurs sans doute, sous un nom différent, des marques qui figuraient déjà. Quant à la liste de Mang., nous avons remarqué qu'elle contenait 79 *lakṣaṇa*, c'est-à-dire qu'il ne lui manque que 5 éléments si l'on met à part les 16 mondes des Brahma et les 6 mondes des Deva qui forment déjà à eux seuls un ensemble important.

Du point de vue sémantique, on remarque que mis à part quelques menus problèmes de concordance, toutes nos listes correspondent d'une façon générale et respectent en gros un certain ordre. On remarquera par exemple que les vingt-six premiers *lakṣaṇa* désignent plutôt les attributs d'un souverain, alors que les quarante-deux suivants ressortissent plutôt à la cosmologie et à la géographie sacrée. Quant au dernier tiers de nos listes, il est consacré aux animaux mythiques puis à vingt-quatre des étages supérieurs. À ce niveau de l'étude, on peut donc accepter sans trop tergiverser que nos inscriptions soient inspirées

par les textes para-canoniques auxquels nous avons fait référence, ou tout au moins par une tradition qui leur était très proche. Si l'on pousse l'analyse plus loin et que l'on considère la question de la formulation, d'autres données, plus précises, viennent appuyer ces premières conclusions. On remarque d'abord que TCP et Mang. respectent plutôt la terminologie employée par *Anāg-a* lorsque celle-ci diffère de *Jināl-t*. Il semble donc bien que ce soit plutôt ce premier texte qui ait servi de référence⁵⁸. On constate encore que nos deux inscriptions, bien que datant sans doute toutes deux du XIV^e ou de la première moitié du XV^e siècle, présentent entre elles des différences qui sont significatives et furent donc rédigées de façon indépendante, à partir de modèles différents.

Les *buddhapāda* inscrits

À côté des inscriptions décrivant d'une façon plus ou moins détaillée des *buddhapāda*, nous avons également cinq empreintes (dont une double) du Buddha qui sont elles-mêmes inscrites et apportent donc un témoignage encore plus direct. Toutes sont datées du XX^e siècle de l'ère bouddhique (= 1357-1457) et sont pour l'instant rattachées à la culture de Sukhothai, voire aux débuts de celle d'Ayuthya. Étant donné les différences importantes qui les opposent, il est nécessaire de les étudier séparément.



Buddhapāda du Wat Si Chum (Sukhothai)
(Fine Arts Department)

Le *buddhapāda* du Wat Si Chum

Le premier de ces *buddhapāda* inscrits a été retrouvé au Wat Si Chum à Sukhothai⁵⁹. Il est très fortement endommagé puisqu'il ne subsiste qu'une moitié transversale de la partie supérieure (c'est-à-dire quatre orteils et leur base) et par là-même des cartouches inscrits que surmonte à chaque fois un dessin représentant un *prāsāda*. Les études qui ont déjà été faites sur les *buddhapāda*, notamment ceux de Birmanie, montrent que la figuration de séries de *prāsāda* représente toujours les mondes des Brahma et des Deva,

58. On formulera toutefois cette conclusion avec prudence. L'édition critique d'éventuelles versions des deux textes conservées en Thaïlande n'a en effet toujours pas été faite.

59. *Charūk Nai Prathet Thai*, lem 5, p. 43-46. La pièce est conservée dans un dépôt du musée de Sukhothai qui n'est pas accessible au public.

c'est-à-dire les vingt-deux dernières de nos 108 marques auspicieuses. Il arrive que celles-ci soient placées comme ici dans la partie la plus haute de l'empreinte, conformément à leur position éminente dans les représentations cosmologiques, et relèguent les autres marques relatives aux hommes ou au monde terrestre à un niveau inférieur, c'est-à-dire à celui du talon⁶⁰. Le graphisme est uniforme et se caractérise par la répétition d'un même motif, de telle sorte qu'il est impossible de distinguer non seulement les différents mondes des Brahma entre eux, mais également ceux-ci des mondes des Deva. Dans la mythologie bouddhique, il est cependant admis que les premiers occupent la position suprême au sein des mondes célestes. Cette conception trouve parfois sa traduction dans l'organisation des motifs : il arrive en effet que ceux-ci soient répartis en séries horizontales de huit et il devient alors facile d'identifier deux séries supérieures de *prāsāda*, lorsqu'elles sont complètes, avec les mondes des Brahma. Le fait est confirmé par le *buddhapāda* du Wat Si Chum qui offre en outre cette particularité importante d'être (à notre connaissance) le seul dont les motifs soient précisés par une légende. Les sept cartouches dont nous pouvons encore lire le texte sont répartis sur deux bandes et donnent chacun un nom des seize mondes des Brahma. Nous pouvons ainsi lire à la suite :

1. *pārisajjā / purohitā / mahābrahmā / vehapphalā /.....*
2. *parittābhā / appamāṇābhā / ābhassarā /.....*

Il est utile à ce stade de relever un problème tenant à la proportionnalité de l'empreinte. La partie de la pierre qui subsiste ne révèle en effet d'une façon sûre que le dessin de quatre orteils. Le cinquième n'est pas visible mais il ne fait pas de doute qu'il existait et l'on peut donc, en fonction de la largeur pratiquement équivalente des quatre premiers orteils, restituer la largeur totale de l'empreinte. Si l'on prend toutefois en compte la largeur relativement égale des cartouches qui subsistent, on en vient à déduire que chacune de nos deux bandes comportait non pas huit cartouches (ce qui représentait un total de seize noms), mais apparemment neuf, ou tout au moins laissait de la place pour un cartouche supplémentaire⁶¹. Cette conclusion doit cependant être formulée avec une certaine prudence : nous ne pouvons en effet être sûr de la largeur des cartouches que pour neuf d'entre eux. Rien n'indique que les autres aient été traités absolument de la même manière.

Des précisions s'imposent sans doute lorsque l'on évoque les seize mondes des Brahma et les six mondes des Deva. Il faut remarquer d'abord que si ceux-ci sont mentionnés dans la *Jinālakāra-ṭīkā* et l'*Anāgatavamsa-aṭṭhakathā*, ils sont toujours considérés en tant qu'ensemble et donc jamais en tant qu'unités différenciées. Ce fait explique sans doute l'uniformité des représentations. La référence à ces mondes est cependant courante dans d'autres textes, y compris ceux relevant du canon, et nombre de détails sont alors donnés au sujet de leur composition. On peut donc imaginer que l'auteur des légendes de notre *buddhapāda* avait en tête l'une de ces traditions littéraires lorsqu'il accomplit son œuvre.

Le nombre des mondes de Brahma n'est habituellement pas fixé à seize mais à vingt⁶². On considère en effet que ces derniers se répartissent sur deux niveaux : le monde matériel

60. Deux conceptions s'opposent ici. Dans la plupart des *buddhapāda* de Pagan, les *prāsāda* sont représentés au centre, ou plus justement autour de la roue qui est figurée comme une fleur. Conformément aux conceptions indiennes, il s'agit là également d'une position éminente.

61. Les *buddhapāda* du Wat Traphang Thong, du Khau Kôp, du Khau Nang Thong et du Wat Sri Khom Kham (Phayao) – ainsi que plusieurs empreintes de Pagan – comportent également neuf divisions dans leur largeur. Les signes auspiceux qui les occupent ne sont cependant pas les mondes des Brahma et des Deva.

62. G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, vol. II, p. 336 ; J. R. Haldar, *Early Buddhist Mythology*, p. 30 et p. 44 note 147.

ou celui des apparences (*Rūpaloka*), divisé en seize étages, et le monde immatériel ou de l'absence d'apparences (*Arūpaloka*), divisé en quatre étages. Logiquement, dans la mesure où il n'est pas représentable, le monde immatériel n'a pas sa place parmi les signes auspicioseux, et c'est sans doute la raison qui explique son absence dans la *Jināṅkāra-ṭīkā* et l'*Anāgatavamsa-aṭṭhakathā*. Il semble cependant que certains artistes birmans n'aient pas été effrayés par le paradoxe dans la mesure où l'on trouve parfois à Pagan la représentation de vingt mondes des Brahma⁶³. Il est utile de remarquer que dans la mythologie sarvāstivādin, la liste du *Rūpaloka* (ou *Rūpāvacara*) comporte deux noms supplémentaires – ceux des Anabhraka et des Puṇyaprasava – portant ainsi le nombre des étages à dix-huit⁶⁴. Il serait cependant imprudent, à ce stade de l'analyse, de tirer des conclusions trop rapides au sujet de la largeur du *buddhapāda* qui nous concerne.

Des seize cartouches représentés d'une façon sûre à l'origine, il n'en subsiste que dix de façon visible et sept où les noms des mondes apparaissent encore. Il est intéressant de remarquer que par rapport à l'ordre retenu dans les traités de cosmologie, la notation des noms sur l'empreinte ne respecte pas un ordre totalement linéaire. Si les trois premiers cartouches du bandeau supérieur donnent en effet les noms des trois premiers mondes du *Brahmaloka* – (*Brahma*)*pārisajja*, (*Brahma*)*purohita*, *Mahābrahma* –, le quatrième donne le nom du dixième monde – *Vehapphala* – et il faut en fait descendre au bandeau inférieur pour découvrir les noms des quatrième, cinquième et sixième mondes : *Parittābha*, *Appamāṇā* et *Ābhassara*. Chacun des seize mondes étant, selon la littérature normative, associé à des états psychiques, il existe par ailleurs une nouvelle répartition en quatre étages principaux correspondant chacun à un degré de méditation (*jhāna*). Les trois premiers mondes (1-3) se regroupent alors dans un plan que l'on nomme *Paṭhamajjhāna* (premier *jhāna*) ; les trois suivants (4-6) font partie du *Dutiyajjhāna* (deuxième *jhāna*) ; les trois qui leur succèdent (7-9) sont inclus dans le *Tatijajjhāna* (troisième *jhāna*) et les sept derniers (10-16), enfin, sont compris dans le *Cātutthajjhāna* (quatrième *jhāna*). Dans notre empreinte, nous avons donc de façon apparente un premier bandeau où se trouve le *Paṭhamajjhāna*, puis le premier élément (10^e monde) du *Cātutthajjhāna*. Il ne fait alors pratiquement aucun doute que les éléments qui suivent (non visibles) font partie de ce dernier plan et représentent les 11^e (*Asaññasatta*), 12^e (*Aviha*), 13^e (*Atappa*) et 14^e (*Sudassa*) mondes. Le deuxième bandeau commence, comme nous l'avons dit, par les éléments du *Dutiyajjhāna* (4^e, 5^e et 6^e étages). Il est logique, étant donné ce qui a déjà été constaté, qu'il se poursuive par les éléments (non visibles) du *Tatijajjhāna* (7^e, 8^e et 9^e étages) et qu'il se termine par les deux derniers éléments du *Cātutthajjhāna* (15^e et 16^e étages) qui se situent alors juste en dessous des 13^e et 14^e étages⁶⁵. Dans l'agencement des cartouches, il y a ainsi une nouvelle logique qui permet d'ordonner d'une façon satisfaisante les éléments impairs d'un ensemble pair.

La partie qui subsiste de l'empreinte ne permet en rien de certifier que le monde des Deva ait été représenté. En dessous de nos deux rangées consacrées au *Brahmaloka*, n'est visible en effet qu'un bandeau de transition figurant de petits cercles ornementaux. Il serait cependant tout à fait logique que d'autres motifs, et donc d'autres signes auspicioseux, aient figuré.

63. G. H. Luce, *op. cit.*, p. 245.

64. L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique*, vol. II, Paris, 1996 (rééd.), p. 526.

65. Les quatre derniers noms forment ainsi un carré et se distinguent des autres noms agencés d'une façon linéaire. Cette particularité peut être pertinente. Dans la tradition pāli, *Aviha*, *Atappa*, *Sudassa*, *Sudassin* et *Akaniṭṭha* sont des divisions de l'étage appelé *Suddhāvāsa*, ce dernier étant associé aux étages *Vehapphala* et *Asaññasatta* (nos étages 11 et 12), formant ainsi un ensemble de trois, comme les autres *jhāna* (cf. *L'Inde classique*, p. 526).

Le buddhapāda du Wat Sadet

Le second *buddhapāda* inscrit est celui du Wat Sadet de Kampheng Phet⁶⁶. Conservé aujourd'hui au musée national de Bangkok, il consiste en une lourde plaque de métal rectangulaire dont deux grands angles ont disparu. L'empreinte proprement dite comporte en son centre un grand *cakra* divisé en plusieurs cercles concentriques. Ces derniers contiennent la plupart des 108 signes auspicioseux alors que les *prāsāda*, occupant une place à part, sont posés sur le bord extérieur de la roue. Trois grandes bandes sur lesquelles sont gravées des séries de personnages encadrent encore le *buddhapāda*. L'une est verticale et se divise en cinq panneaux où se répartissent, différenciées par leur taille et par leur posture, huit figures dont les noms sont inscrits. Les deux autres bandes sont horizontales et reproduisent chacune, à une échelle différente, une rangée de personnages debout qu'une inscription linéaire permet également d'identifier. Le dessin est stéréotypé. Un premier coup d'œil permet d'assurer que la bande supérieure représente des Buddha, alors que la bande inférieure figure des moines dont on montre alternativement la face et le profil. Les deux bandes (ainsi que les inscriptions) se révèlent cependant incomplètes en raison de la cassure des deux angles du côté droit. Une troisième ligne inscrite horizontale, placée sur un des rebords de l'empreinte, offre par ailleurs des informations sur la donation même de l'objet. Nous étudierons chacune de ces inscriptions séparément.



Détail du *buddhapāda* du Wat Sadet (musée national de Bangkok)

66. *Charūk Samay Sukhothai*, p. 205-209.

Ce qui subsiste de la ligne inscrite de la bande horizontale inférieure montre une suite de vingt noms dont dix-neuf au moins désignent des grands disciples ayant atteint l'état d'*arahant*. Il s'agit dans l'ordre de Sāgato (Sāgata Thera), Sugato (Sugandha Thera ?), Sobhaddo (probablement Subhadda Thera), Pabhaṅkara (Thera), Samiddhi (Thera), Loluddhāyī (Lāludāyī Thera), Kāludāyī (Thera), Udāyī (Thera), Gavampati (Thera), Simbalī (Sīvalī Thera), Upālī (Thera), Bhaddraji (Bhaddaji Thera), Assaji (Thera), Vakkali (Thera), Puṇṇathera, Bharādvāja (Thera), Subhūta (Thera)⁶⁷, Aṅgulimāla (Thera), Nāgathera (Nāgapupphiya Thera ou Nāgasamāla Thera ?) et Raṭṭhapāla (Thera). La liste est forcément incomplète en raison de l'état du *buddhapāda*. On peut établir, sans trop de risque de se tromper, qu'il s'agit là d'une référence aux quatre-vingts principaux disciples (*asīti mahā sāvakā*) du Buddha, et que les trois quarts de l'inscription et des représentations qui l'accompagnaient ont donc disparu. Les vingt noms figurent en effet à la suite (dans un ordre inversé) dans un « khāthā⁶⁸ » du nord de la Thaïlande qui en compte soixante autres⁶⁹. Cette liste des quatre-vingts disciples apparaît cependant marginale : il en existe (au moins) une seconde – tout à fait distincte⁷⁰ – dont nous verrons plus loin qu'elle est également en rapport avec un *buddhapāda*. C'est cette seconde liste qui est d'ailleurs normative, pour ne pas dire orthodoxe, dans la mesure où c'est elle seule qui est donnée dans les publications relatives aux grands disciples⁷¹. Elle tire en effet sa légitimité du fait qu'elle est mentionnée intégralement et exclusivement dans la *Paramatthadīpanī*, œuvre de Dhammapāla qui contient entre autres commentaires celui des *Theragāthā*⁷². La première liste, par contre, ne semble révéler d'exemples qu'à un niveau très régional et pour l'instant spécifiquement thaï⁷³. Probablement ignorée (voire rejetée) par la hiérarchie bouddhique attachée au respect du canon cinghalais, il n'en reste pas moins qu'elle s'appuie elle aussi sur le corpus pāli⁷⁴. Il sera donc sans doute utile d'essayer de déterminer à quelles sources originales elle vint puiser. L'inscription du *buddhapāda* du

67. Les noms de Bhāradvāja et de Subhūta sont précédés du terme respectueux « Phra ».

68. Transcription thaïe du pāli *gāthā*. Le terme n'a cependant pas ici le sens habituel de « vers » ou de « strophe ». Il désigne une formule composée de mots ou de syllabes à laquelle on prête des vertus magiques. Il est donc apparenté au *mantra* et les deux termes sont souvent interchangeables. On donnera à la transcription « khāthā » le genre masculin.

69. « Asītisāvakakhāthā », référencé également sous le titre « Koṇḍañño », in *Suat Mon Muang Neua*, Chiang Mai, 2537 (1994), p. 182. L'orthographe est souvent corrompue et rend difficile l'identification d'une quinzaine de noms. Le lettré qui s'est occupé de l'édition de l'ouvrage n'a pas pu nous renseigner sur l'origine de ce « khāthā » particulier. Les vingt noms qui nous concernent sont mentionnés à la suite depuis Raṭṭhapālo (9^e position) jusqu'à Sāgato (29^e position). Une exception cependant : le nom « Pāvālī (?) » qui figure à la 24^e position dans l'ouvrage n'est pas mentionné dans notre *buddhapāda*.

70. Cf. Phra Thammapiḍok (Prayuth Payutto), *Phochananukrom Phutthasasana*, (Dictionnaire du bouddhisme), chabap pramoan sap, Bangkok, 2538 (1995), p. 391-392 ; Bancop Bannaruci, *Asiti Maha Savok*, Bangkok, 2536 (1993) ; Phra Thep Visutthiyan (Ubon Nanthako), *Pravat Anuphutta Sangkhep* 99, Bangkok, 2538 (1995). Cette seconde liste ne contient en commun avec le « khāthā » du nord de la Thaïlande qu'un peu plus d'une quarantaine de noms.

Pour un examen particulier des traditions relatives à Gavampati, l'un des quatre-vingts disciples du Buddha, on lira la contribution de F. Lagirarde au présent volume.

71. Dans ces publications, il n'est question à aucun moment de l'existence de deux listes (au moins).

72. Cf. *infra* note 121.

73. Des recherches futures montreront peut-être que cette liste fut connue préalablement en Birmanie ou en pays môn.

74. C'est ce qu'indique en tout cas l'orthographe des noms. On ne peut cependant rejeter la possibilité d'une tradition originellement sanskrite qui, par la suite, aurait été « pālisée ». Certains de nos vingt *thera* apparaissent par exemple dans le *Divyāvadāna*.

Wat Sadet, témoignage sans doute le plus ancien que nous ayons pour cette première liste, offre à ce sujet une base de départ intéressante. Pour ne s'en tenir qu'aux vingt noms dont la mention subsiste encore (nous ne pouvons être sûr, pour les soixante autres, d'une correspondance absolue avec la liste du « khāthā » du Nord), on trouvera, dans le *Dictionary of Pāli Proper Names*, des renvois à trente textes ou collections de textes⁷⁵. La majorité de ceux-ci appartiennent au *Tipitaka* et à ses commentaires, mais on relève également des références à des ouvrages indépendants tel le *Mahāvamsa* ou le *Dīpavamsa*. On constatera que certains de nos *thera* apparaissent fréquemment dans la littérature bouddhique tel Upāli qui est répertorié dans 14 textes ou collections de textes. D'autres sont beaucoup moins connus comme Pabhaṅkara qui n'apparaît que dans l'*Apadāna*. Ce sont d'ailleurs les noms les moins attestés que nous considérerons avec le plus d'attention, leur rareté permettant en effet d'identifier avec beaucoup plus de précision les sources d'inspiration éventuelles des compilateurs locaux. En même temps, lorsqu'un même texte sert de référence à plusieurs noms, nous considérerons qu'il y a de fortes chances pour que ce texte ait été connu par ces compilateurs. Il en est ainsi pour les *Theragāthā* et leur commentaire, cités pour 13 noms⁷⁶ ; l'*Apadāna*, cité pour 11 noms⁷⁷ ; la collection de l'*Āṅguttaranikāya* et son commentaire, cités pour 9 noms ; ainsi que la *Dhammapadaṭṭhakathā* citée pour 8 noms. En croisant les deux critères de classification, c'est-à-dire lorsque nous recherchons à la fois les noms qui ne sont contenus que dans un seul texte et les textes qui sont cités le plus grand nombre de fois pour l'ensemble des noms, nous obtenons une fourchette encore plus précise des références que nous recherchons. Les textes qui arrivent alors en tête sont l'*Apadāna* et les *Theragāthā*. On sait que ceux-ci appartiennent à une même collection, le *Khuddakanikāya*, qui comporte par ailleurs les *Jātaka*, le *Buddhavaṃsa*, le *Suttanipāta* et l'*Udāna* – tous quatre relevés également comme références littéraires. Il semble donc bien que ce soient les traditions véhiculées par une certaine partie du *Suttapitaka* qui aient inspiré en grande partie le rédacteur de notre liste. Elles ne furent cependant pas les seules : si l'on considère la liste complète du « khāthā » du Nord (nous admettrons qu'elle est en étroit rapport avec la liste de

75. Figureront parmi les collections de textes le *Vinayaṭṭhaka* complet ainsi que chacun des quatre premiers *nikāya* du *Suttapitaka* qui forment des groupes homogènes. Les ouvrages du *Khuddakanikāya*, dans la mesure où ils ont des contenus et des formes très divers, seront traités séparément. Nous donnons ici la liste avec les abréviations de G. P. Malalasekera, indiquant celles du *Critical Pāli Dictionary* (qui font maintenant autorité) entre parenthèses : A (AN), AA (Mp), Ap, Bu (Bv), BuA (Bv-a), D (DN), DA (Sv), DhA (Dhp-a), DhSA (As), Dpv (Dīp), Dvy, J (Ja), KhpA (Khp), M (MN), MA (Ps), Mbv (Mhbv), Mhv, MṬ (Mhv-ṭ), S (SN), SA (Spk), SN (Sn), SNA (Sn-a), Sp, Thag (Th), ThagA (Th-a), Ud, UdA (Ud-a), VibhA (Vibh-a), Vin, Vsm (Vism).

76. Les *Theragāthā* et leur commentaire – qui contiennent une liste de 264 noms de *thera* – constituaient apparemment des sources privilégiées pour y puiser les noms des quatre-vingts disciples. En fait, elles ne présentent en commun avec la liste complète du « khāthā » du Nord que 48 noms. Cf. *Phra Sut Lè Atthakhatha Plè : Khutthakanikay Therakhatha*, vol. 50, 51, 52, 53 (traduction thaïe des *Theragāthā*), Bangkok, 2525 (1982) ; *Suttantapitake Khuddakanikāye : Vimānavatthu, Petavatthu, Theragāthā, Therīgāthāpāli* (contient l'édition thaïe des *Theragāthā* pāli), Bangkok, 2500 (1957). Les listes de ces deux ouvrages montrent quelques variations dans la notation des noms.

77. L'*Apadāna* contient les noms de 543 disciples. Il ne constitue pourtant pas la source unique de la liste qui nous occupe. Cf. *Phra Sut Lè Atthakhatha Plè : Khutthakanikay Apathan*, vol. 70, 71, 72 (traduction thaïe de l'*Apadāna*), Bangkok, 2525 (1982) ; *Suttantapitake Khuddakanikāye : Apadānapāli* (édition thaïe de l'*Apadāna* pāli), 2 vol., Bangkok, 2500 (1957).

notre buddhapāda), plusieurs références échappent encore à toute identification, même en admettant la possibilité de corruptions orthographiques⁷⁸.

Les huit noms de personnages inscrits dans le bandeau vertical sont ordonnés selon une logique qui est beaucoup moins évidente que précédemment. Nous trouvons dans l'ordre : Phra Mahā Koṇḍañña Thera (Añña Koṇḍañña Thera), Phra Kumārakassapa (Thera), Phra Kassapathera, Gayānandī (fusion de Gayākassapa et de Nadikassapa⁷⁹), Uruveḷakassapa, Viruṇahakarāja (Virūlhakarājā), Dhatṭharatṭharāja (Dhataratṭharājā) et Phra Khattagāma (?). Les cinq premiers (six en réalité) sont à l'évidence liés à la liste précédente. Dans le « khāthā » du nord de la Thaïlande, ils sont en effet nommés parmi les huit *thera* qui précèdent Ratṭhapāla, le dernier de notre liste de vingt *thera*. Étant donné la disposition des représentations, il est évident que l'observateur du *buddhapāda* était invité à commencer sa lecture par la partie supérieure du côté droit (représentation de Koṇḍañña). Il devait alors descendre jusqu'à l'angle inférieur (représentation de Khattagāma), poursuivre horizontalement vers la gauche (où se trouvent nos vingt *thera*) jusqu'au troisième angle (disparu) qu'il remontait sans doute jusqu'au dernier angle (également disparu). Les sixième et septième noms désignent deux des quatre grands rois (*cattāro mahārajāno*) qui gardent les points cardinaux⁸⁰. Il s'agit en l'occurrence des gardiens du Sud et de l'Est. Ceux du Nord et de l'Ouest devaient figurer logiquement dans la partie gauche de l'empreinte aujourd'hui manquante. Le huitième personnage, Phra Khattagāma, n'a pu être identifié.

La ligne inscrite de la bande horizontale supérieure donne les noms des dix premiers des vingt-quatre Buddha antérieurs à Gotama. Il manque donc manifestement quatorze noms : ceux-ci étaient très probablement gravés à la suite, mais ont disparu. Avant le nom de Dīpaṅkara – reconnu pour être le premier des vingt-quatre Buddha – figurent cependant encore trois autres noms, ceux des Buddha Saraṇāṅkara, Medhaṅkara et Taṇhaṅkara qui, selon le *Buddhavaṃsa*, sont antérieurs à Dīpaṅkara bien que vivant dans le même *kappa* que ce dernier. Il semble donc bien que ce soit le *Buddhavaṃsa*⁸¹ – ou peut-être son commentaire⁸² ou un texte postérieur qui lui est apparenté⁸³ – qui ait ici inspiré le rédacteur de notre inscription. L'ordre des Buddha est parfaitement respecté, partant du plus récent (si l'on admet que les quatorze premiers aient également été cités) jusqu'au plus ancien. L'observateur, après avoir lu les noms des quatre-vingts disciples et des quatre gardiens, terminait donc son tour de l'empreinte par la lecture des noms des vingt-quatre Buddha.

La troisième ligne inscrite horizontale est une épigraphe du donateur du *buddhapāda*, dont le nom est Dharmaruci. Celui-ci appelle sur lui, en raison de son acte méritoire, la fortune et la puissance. Il pouvait donc s'agir d'un grand seigneur. De l'or (150 000

78. C'est le cas pour les noms suivants : Pāraṭṭha, Pāvālī, Sodatta, Leva, Yaggika, Veyyakappa, Rohanāma, Saṅghāmajitā, Pannamūlina, Supāka, Picasā, Upahaṇṇa, Anāgāra et Jasira.

79. Gayā et Nadī sont deux des trois frères Kassapa, le troisième – Uruveḷa – étant cité ensuite dans l'inscription. Il ne fait pas de doute que le rédacteur a confondu ici les deux noms pour n'en faire qu'un seul.

80. Il est question de ces quatre grands rois dans le *Dīghanikāya*, l'*Aṅguttaranikāya*, la *Dhammapadaṭṭhakathā*, etc.

81. Les noms des 24 *buddha* sont également contenus dans l'introduction des *Jātaka* (*Nidānakathā*) qui est inspirée de vers provenant du *Buddhavaṃsa* (O. v. Hinüber, p. 55). P. Skilling nous informe oralement que les vingt-quatre noms figurent encore dans l'*Apadāna-aṭṭhakathā*.

82. Il s'agit de la *Madhuratthavilāsini*. Le plus ancien manuscrit de ce texte a été trouvé en Thaïlande (Wat Lai Hin, au sud de Chiang Mai) et date de 1551 (Cf. O. v. Hinüber, *op. cit.*, p. 145). Il est également cité parmi les sources pâli de la *Traibhūmikathā*, ouvrage siamois daté du milieu du XIV^e siècle (Cf. G. Cœdès et C. Archambault, *Les Trois Mondes*, p. 3).

83. On citera par exemple le *Sotatthakīmahānidāna*, texte apocryphe de Thaïlande, qui fait également référence à Taṇhaṅkara, Medhaṅkara et Saraṇāṅkara. Cf. O. v. Hinüber, *op. cit.*, p. 199.

unités ?) et de l'argent – pour une valeur respective de 10 et de 36 « tamleung » – furent accordés à l'artisan qui réalisa l'empreinte.

Le buddhapāda du Wat Chomphuvek

Le troisième *buddhapāda* inscrit est celui du Wat Chomphuvek de Nonthaburi⁸⁴. Il possède six textes de longueur variable, tous en pāli (écriture khmère), placés à différents endroits sur la surface de la pierre. Quatre d'entre eux sont répartis sur le grand *cakra* représenté au centre de l'empreinte. Le premier comporte douze lignes qui correspondent à autant de rayons du *cakra*. Le second est inscrit sur le moyeu. Le troisième figure dans un cercle qui entoure le moyeu. Le quatrième occupe la jante du *cakra*. Le cinquième est gravé sur la partie supérieure de l'empreinte, juste au-dessus des orteils. Le sixième, enfin, se présente comme une longue ligne transversale sur le côté droit.

Les six textes sont de forme et de nature différentes. Nous trouverons utile, ici, de les séparer en trois séries – la première associant le texte I au texte V, la seconde groupant les textes II, III et IV, la troisième mettant à part le texte VI. Nous donnerons pour chacun une translittération, ainsi qu'une traduction lorsque celle-ci est possible. Nous procéderons ensuite à un commentaire.

Texte I⁸⁵

*1. [dukkhāriya]saccaṃ evaṃ tathañāṇaṃ vande sirasāhaṃ

Je salue de la tête la connaissance de la vérité, c'est-à-dire la noble vérité sur la douleur.

2. (du)kkhāriyasaccaṃ ñeyyaṃ iti ki(ccañā)ṇaṃ paṇame haṃ

Je m'incline devant la connaissance de la tâche : « la noble vérité sur la douleur doit être comprise »⁸⁶.

3. dukkhāriya[saccaṃ] ñātaṃ ti sadāhaṃ va(nde) katañāṇaṃ

Je salue à chaque instant la connaissance de l'accomplissement : « la noble vérité sur la douleur est comprise ».

*4. dukkhodayarā(ga)tañhāriyasaccaṃ (va)nde tathañāṇaṃ

Je salue la connaissance de la vérité, la noble vérité du désir et de la passion (comme) origines de la douleur.

5. (duk)kho[dayasac]caṃ haṇaṃ iti kiccañāṇaṃ paṇame haṃ

Je m'incline devant la connaissance de la tâche : « la vérité sur l'origine de la douleur doit être abandonnée ».

6. dukkhodayasaccaṃ sammā pahinaṃ me vande katañāṇaṃ

Je salue la connaissance de l'accomplissement : « la vérité sur l'origine de la douleur est par moi parfaitement abandonnée ».

84. *Charūk Nai Prathet Thai*, lem 5, p. 113-119 ; *Prajum Silacharūk Phak Thi 4*, Bangkok, 2513 E.B. (1970), p. 6-10. On trouvera une approche légèrement différente des inscriptions dans Suphaphan na Bangchang, *Wiwathanakan Ngan Khien Phasa Bali Nai Prathet Thai : Charūk Tamnan Phongsawadan San Prakat*, Bangkok, 2529 E.B. (1986), p. 29-33.

85. Les portions restituées par les éditeurs figurent entre parenthèses, nos propres conjectures figurant entre crochets. Le texte est apparemment versifié, chaque ligne étant composée de trois *pāda* de six syllabes. Dans la mesure où le nombre de ces dernières est de 216, soit 6 x 4 x 9, il faut peut-être considérer que nous avons ici des strophes de type *tanumajjhā*. Le rythme est respecté, à quelques exceptions près.

86. Le terme « *iti* » introduit un discours direct. Ce sont les paroles que le Buddha proféra dans le Parc aux gazelles qui sont ici répétées. Cf. *Vin. I, Mahāvagga*, p. 10-12 ; A. Bareau, *Recherches sur la graphie du Buddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens*, (PEFEO, 53), 1963, p. 172-173.

*7. *dukkhūpasamo yaṃ mokkhāriyasaccam vande tathañāṇaṃ*

Je salue la connaissance de la vérité, la noble vérité sur la libération qui est apaisement de la douleur.

8. *dukkhūpasamo me ti ... kiccañāṇaṃ paṇame haṃ*

Je m'incline devant la connaissance de la tâche : « l'apaisement de la douleur ... ».

9. *dukkhakkhayasaccam me sacchikatan tī (vande) katañāṇaṃ*

Je salue la connaissance de l'accomplissement : « la vérité sur l'extinction de la douleur est vue de mes propres yeux ».

*10. *dukkhakkhayagāmīmaggāriyasaccam (vande) tathañāṇaṃ*

Je salue la connaissance de la vérité, la noble vérité sur la voie menant à l'extinction de la douleur.

11. *dukkhakkhayamaggo bhā ... [kic]cañāṇaṃ paṇame haṃ*

Je m'incline devant la connaissance de la tâche : « la voie de l'extinction de la douleur (doit être cultivée) ».

12. *dukkhakkhayagāmī me bhāvitamaggo vande katañāṇaṃ*

Je salue la connaissance de l'accomplissement : « la voie menant à l'extinction de la douleur est par moi cultivée ».

Texte V⁸⁷

dukkhadukkhodayaṃ yo amatampi nirodhabāsam (-vāsam ?) saccañāṇaṃ

ñeyyaṃ heyyāpī kiccama matam sa.ma.du. dukkaṃ bhāvitam (kicca)ñāṇaṃ

ñātākena(p)pahānaṃ adhigatam asamo bhāvitam kattañāṇaṃ

(ducc)ākāraṇaṃ tivaṭṭam na siyā dasabalo seṭṭhadhammaṃ namāmi

Celui qui a la connaissance de la vérité, c'est-à-dire la douleur, l'origine de la douleur, la condition d'extinction et même l'immortalité –

(Celui qui a) la connaissance de la tâche, ce qui doit être compris, ce qui doit être abandonné, ce qui doit être fait (?), ce qui est pensé (?), la douleur, son origine, le chemin (?)⁸⁸, ce qui est développé –

(Celui qui a) la connaissance de l'accomplissement, la compréhension, l'abandon, la réalisation, le développement, celui-là est incomparable,

il est muni des dix pouvoirs ... (les douze ?) aspects et les trois cycles ...

Je m'incline devant l'excellent Dharma.

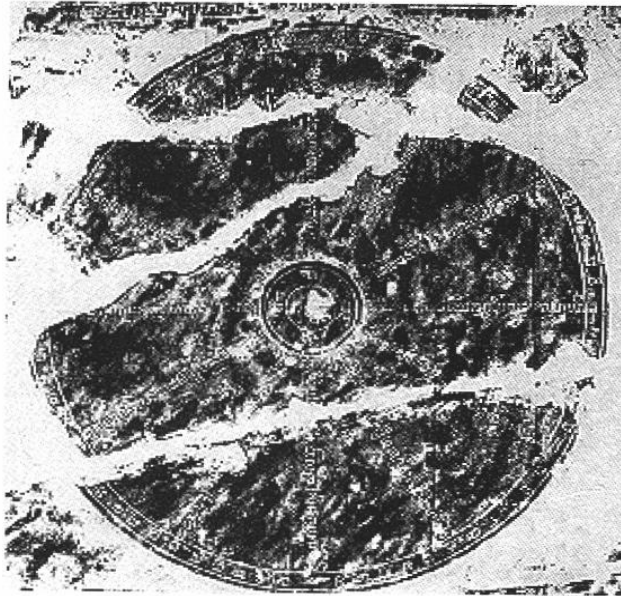
Les textes I et V ont pour sujet les Quatre Nobles Vérités (*catur-āriyasacca*) qui furent prêchées par le Buddha lors de son premier sermon à proximité de Bénarès. Ils se rapportent plus précisément aux trois cycles (*ti-parivaṭṭa*)⁸⁹ attachés à chacune de ces Vérités et donnant lieu aux douze aspects ou modalités (*dvādasa-ākāra*). Si nos deux

87. La structure, la grammaire et l'orthographe (ex : *kattañāṇaṃ*) du texte étant incorrectes, il est impossible d'arriver à une traduction qui soit satisfaisante. Nous proposons la nôtre avec la plus grande réserve. Il s'agit apparemment d'une strophe de type *saddharā* (21 x 4), même si le rythme pose quelques problèmes, notamment à la ligne 1 où il manque par ailleurs une syllabe. Certaines erreurs paraissent inévitables à l'auteur, d'autres relèvent peut-être d'une mauvaise lecture de l'éditeur.

88. « Sa.ma.du. » sont manifestement les initiales de *samudaya*, *maggā* et *dukkha*.

89. Les trois cycles sont la connaissance (*ñāṇa*) de la vérité (*sacca* ou *tatha*), de la tâche (*kicca*) et de l'accomplissement (*kata*) de cette tâche. Pour les deux dernières notions, Walpola Rahula (*L'enseignement du Buddha*, Paris, 1961, p. 124) parle respectivement de la connaissance du fonctionnement de chacune des Quatre Nobles Vérités et de la connaissance que la fonction de chacune des Quatre Nobles Vérités a été accomplie.

textes font référence à des données issues du *Tipiṭaka*⁹⁰, il est cependant manifeste qu'ils n'ont pas été tirés des sources canoniques elles-mêmes. Étant donné les incorrections de la langue et les incohérences de la formulation (en particulier pour le texte V⁹¹), il semble bien qu'on ait affaire ici à des compositions tardives et locales, peut-être inspirées par un (ou des) commentaire(s) que nous n'avons pu identifier.



Cakka du *buddhapāda* du Wat Chompuvek (Nonthaburi)
(Fine Arts Department)

De toutes les marques attachées à une empreinte du Buddha, la roue (skt. *cakra*, P. *cakka*) est la plus ancienne et on la trouve représentée à toutes les époques et dans tous les pays touchés par le bouddhisme. Or, il est intéressant de constater à quel point sa figuration présente des variantes selon que le contexte diffère. L'élément le plus significatif paraît être à ce sujet les rayons. Dans les sources les plus anciennes – celles du canon – nous avons déjà signalé que la roue était décrite comme présentant des rais au nombre de mille. Ce détail ne fut apparemment jamais pris à la lettre par les sculpteurs et les graveurs qui trouvaient plus commode de procéder à des divisions de 8, 12, 16, 24 ou 32 rayons. Si l'on observe la plupart des *buddhapāda* siamois ou birmans, choisis parmi les plus anciens, on peut même se rendre compte que les rayons ne possèdent en fait qu'une importance toute relative, la roue pouvant en effet être traitée en fleur de lotus (les motifs sont alors très variés), à moins qu'elle ne serve tout simplement à contenir les 108 signes auspiciose. Dans le cas précis du *buddhapāda* du Wat Chompuvek, il est cependant important de constater que le nombre des rayons, fixé à douze, a un sens tout particulier. En étant associé aux douze aspects des Quatre Nobles Vérités, il donne en effet au *cakka* (devenu ailleurs un élément décoratif, même si sa figuration reste obligatoire) son

90. *Mahāvagga* du *Vinaya-piṭaka* (éd. H. Oldenberg, I, p. 11) et *Dhammacakkappavattanasutta* du *Samyuttanikāya* (éd. L. Feer, II, p. 422).

91. On peut établir une grille de correspondances entre les trois premières lignes, chacune faisant référence aux Quatre Nobles Vérités inscrites à l'intérieur d'un cycle. La synthèse est faite dans la quatrième ligne, avec mention implicite du Buddha (*yo, asamo, dasabalo*) et intervention du rédacteur. Certains termes dérangent cependant le schéma d'ensemble.

véritable caractère de symbole sacré. Par lui (et par le texte qui constitue son support), c'est en effet l'épisode où le Buddha met en mouvement la roue de la Loi qui se trouve explicitement rappelé. La représentation même de l'empreinte pourrait ainsi pratiquement passer au second plan, n'ayant pas d'autre objet que celui de servir de support au *dharmacakra*, plus vénéré que le *buddhapāda* lui-même. Cette remarque s'avère importante dès lors que l'on essaie de procéder à une datation. En s'intéressant davantage à la roue, dont la représentation monumentale fut particulièrement en faveur dans la plaine de la Mè Nam Chao Phraya entre le VI^e et le VIII^e siècle⁹² – alors qu'on en trouve plus d'exemples dans l'histoire de l'art siamois –, il est en effet possible d'assigner à notre objet une date antérieure à celle qui lui est habituellement donnée, en l'occurrence le XX^e siècle de l'ère bouddhique (mil. XIV^e – mil. XV^e)⁹³. On mettra d'autant plus en évidence le parallèle entre notre *buddhapāda* et les *dharmacakra* monumentaux anciens, que certains de ces derniers possèdent justement des inscriptions faisant référence aux Quatre Nobles Vérités, ainsi qu'à leurs trois aspects et à leurs douze modalités⁹⁴. La culture dont relève l'empreinte du Wat Chompuek n'est donc pas forcément siamoise.

Texte II

yo bu(ddho) tam muni.

Texte III

ra lo ṇa ha ṇaṃ me ra () to () bha tve

Texte IV

1) ... *da ... gha* – 2) ... *pīlanitiyo* – 3) *(du)kkhodayaṃ ati* – 4) *(du)jjahaṃ* – 5) *(du)ssamaṃ subha* – 6) *ama...ca* – 7) *(du)kkhanissaraṇi* – 8) *(du)ttamaṇacagha* – 9) *vandetaṅjali* – 10) *(du)kkhanāyāni* – 11) *duṭṭhaṭātatha* – 12)

Le texte II est une courte formule définissant le Buddha qui n'offre aucune caractéristique particulière. Le texte III apparaît sous la forme d'un *mantra* dont il est difficile de préciser la signification. On remarque pourtant qu'il contient douze syllabes (dont deux illisibles) et l'on fera le parallèle avec le nombre des aspects ou modalités. Quant au texte IV, son état très lacunaire empêche une identification satisfaisante. Tout au

92. C. Bauer (« Notes on Mon Epigraphy », *JSS*, 79/1, 1991, p. 50) donne une liste de dix *dharmacakra* inscrits qui ont été retrouvés dans les régions de Lopburi, Chainat et Nakorn Pathom et relèvent apparemment tous d'une culture mène. Plus récemment, R.L. Brown (*The Dvāravatī Wheels of the Law and the Indianization of South East Asia*, *Studies in Asian Art and Archaeology*, vol. XVIII, Leiden/New York/Köln, 1996, p. 93-120) a complété cette liste avec notamment des *cakra* inscrits provenant de Si Thep.

93. S. na Bangchang (*op. cit.*) se démarque un peu de l'avis officiel (qui vise à rattacher l'empreinte aux débuts de la période d'Ayuthya) et propose une date autour de 1250. Ses critères sont d'ordre paléographique.

94. Cf. P. Skilling, « New Pāli Inscriptions from Southeast Asia », *JPTS*, 23, p. 148-150 ; S. na Bangchang, *op. cit.*, p. 34-37 ; *Charūk Nai Prathet Thai*, lem 1, p. 59-64, 98-99. La formulation et les caractères d'écriture sont cependant différents de ceux de l'empreinte du Wat Chompuek. Des *dharmacakra* trouvés à Nakorn Pathom donnent un vers relatif aux trois cycles et aux douze aspects que l'on retrouve notamment dans la *Paṭhamasambodhi*, ouvrage bouddhique pāli composé ultérieurement, vraisemblablement en Thaïlande (cf. P. Skilling, *op. cit.* ; et G. Cœdès, « Une vie indochinoise du Buddha », in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, 1968, p. 225-26). R. L. Brown (*op. cit.*, p. 117-118) et H. W. Woodward (*Studies in the Art of Central Siam : 950-1350*, Ph.D. dissertation, Yale University, 1975, vol. I, p. 16) établissent également un parallèle entre notre *buddhapāda* et les *cakra* de l'époque Dvāravatī.

plus pourra-t-on reconnaître certains termes tels *pīlana* (oppression), *dukkhodaya* (origine de la douleur) et *nissaraṇa* (salut) qui nous ramènent une fois encore à la littérature relative aux Quatre Nobles Vérités⁹⁵.

Texte VI

<i>ye dhammā hetupabhavā</i>	<i>tesaṃ hetuṃ tathāgato āha</i>
<i>(tesañ ca) yo nirodho</i>	<i>evaṃvādī mahāsamaṇo</i>

Les conditions qui proviennent d'une cause, d'elles le Tathāgata a dit la cause, d'elles aussi ce qui est la suppression. Telle est la doctrine du Grand Ascète⁹⁶.

Le sixième texte est la célèbre stance «*ye dhammā*» que l'on retrouve aussi dans sa formulation sanskrite sur de nombreux vestiges archéologiques depuis l'époque la plus ancienne de l'indianisation de l'Asie du Sud-Est⁹⁷. À notre connaissance, il s'agit cependant de l'unique exemple ayant comme support un *buddhapāda*. Il existe par ailleurs un pilier octogonal inscrit – relevant de la culture même de la région de Lopburi – où la formule est déjà associée (entre autres choses) à un vers sur les Quatre Nobles Vérités, ses trois aspects et ses douze modalités⁹⁸. On se gardera bien d'établir un rapprochement trop rapide entre les deux objets qui, par ailleurs, s'avèrent très différents. La similitude relative de leurs inscriptions, de même que l'absence apparente de la stance «*ye dhammā*» dans l'épigraphie siamoise, fournissent toutefois des éléments tendant à prouver l'ancienneté de l'empreinte du Wat Chomphuvek.

Le buddhapāda du Wat Tham Phra Bat

Le quatrième *buddhapāda* inscrit est celui du Wat Tham Phra Bat, du district de Khirimat, dans la province de Sukhothai⁹⁹. Il s'agit d'une dalle de pierre mesurant 1,20 m de long et 50 cm de large. Les inscriptions qui y sont gravées n'ont été découvertes qu'à l'occasion d'un nettoyage récent – les feuilles d'or qui les recouvraient les ayant en effet cachées au regard des premiers observateurs. Ces inscriptions consistent en de courtes formules disposées en quatre endroits. La pierre laisse par ailleurs apparaître la figuration de *maṅgala*, mais leur nombre (108 ?) et l'identification de beaucoup d'entre eux ne peuvent être assurés. Nous donnerons ici le texte des quatre formules et nous

95. Cf. P. Skilling, *op. cit.*, p. 137-138. Le terme *pīlana* (*pīlana* : oppression), relevé dans une inscription sur un *dhammacakka* en pierre trouvé dans la région de Chainat et daté du VI^e siècle, ne figurerait pas dans la littérature ancienne des *sutta*, mais émanerait plutôt de la littérature plus tardive des commentateurs. Si les deux termes *pīlana* et *nissaraṇa* font tous les deux partie des seize significations attachées aux Quatre Nobles Vérités, comme cela apparaît par exemple dans le *Visuddhimagga*, il ne paraît pas que les quatorze autres significations aient été mentionnées.

96. Il s'agit de la traduction d'A. Barth (J. Fournereau, *Le Siam ancien*, I, p. 85). On trouvera dans *L'Inde classique* (*op. cit.*, p. 538) une formulation légèrement différente.

97. Cf. P. Skilling, « A Buddhist inscription from Go Xoai, southern Vietnam – and notes towards a classification of *ye dharmā* inscriptions », in *80 years : Prof. Prasert na Nagara, A Collection of Articles on Epigraphy and Ancient Documents ...*, p. 171-187.

98. Cf. S. na Bangchang, *op. cit.*, p. 21-27.

99. L'objet a été découvert en 1935 par les services de l'archéologie thaïe dans un temple rupestre abandonné. Il est aujourd'hui conservé à proximité, au Wat Sri Khiri Suvannaram, dans le même district de Khirimat, province de Sukhothai.

suivrons d'une façon générale l'interprétation proposée par A. Chaem Kèo¹⁰⁰ qui a été le seul, jusqu'à présent, à les étudier.

Texte I

Namo buddhāya

La formule est pāli et consiste en un hommage rendu au Buddha. Dans le contexte que nous étudions, elle a peut-être un sens plus complexe en rapport avec des conceptions tantriques dont la péninsule Indochinoise fournit bien d'autres exemples¹⁰¹. Les cinq syllabes qui la composent sont séparées, chacune d'elles étant inscrite isolément sur une phalange de l'empreinte. Elles désigneraient alors respectivement les cinq Buddha : Kukkusandha, Konāgama, Kassapa, Gotama et Ariyametteya. À un second niveau de compréhension, ces cinq syllabes correspondent également aux cinq éléments (*dhātu*) primordiaux, auxquels des nombres sont attachés. Sont alors sous-entendus l'eau (*āpodhātu*) = 12, la terre (*paṭavīdhātu*) = 21, le feu (*tejo dhātu*) = 6, le vent (*vāyodhātu*) = 7 et l'éther (*ākāśadhātu*) = 10. Le total donne le nombre 56 qui est celui des qualités ou des vertus (*guṇa*) attribuées au Buddha, telles qu'elles sont contenues dans la célèbre formule « *itipiso bhagavā...* ». La moitié du nombre des qualités du Buddha (28) additionnée au nombre affecté à l'élément éther (10) donne le nombre 38 qui est celui des qualités du Dharma, contenu dans la formule « *svākkhāto bhagavatā dhammo ...* ». Le quart du nombre des qualités du Buddha (14) donne quant à lui le nombre des qualités du Saṅgha, contenu dans la formule « *supaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho ...* ». Additionnées, les qualités du Triple Joyau sont donc au nombre de 108 qui est également celui des marques auspicieuses¹⁰². À notre connaissance, il n'existe aucun texte établissant explicitement un lien entre le nombre des *guṇa* et celui des *maṅgala* attachés à un *buddhapāda*. Dans le cas de notre empreinte, il est cependant probable que la correspondance soit pertinente.

Texte II

samadat

namabhada cabhakasa ma a u isvāsu

Seul le premier terme – *samadat* – pourrait correspondre ici à un mot, à condition d'en restituer l'orthographe exacte. Il s'agirait alors du verbe conjugué (aoriste, 3^e p. du sg.) sanskrit *sam-adāt* (donna). Les autres termes sont tous composés à partir d'initiales qui ont un sens propre. Pour celles de la première combinaison – *n(a)-m(a)-bh(a)-d(a)* – elles correspondraient, comme pour l'exemple précédent, à la mention des Buddha et des éléments primordiaux. La différence est ici que seule la consonne est prise en compte, et que la dernière – *y(a)* – ne figure pas¹⁰³. L'explication donnée par Chaem Kèo sur ce

100. *Silapakorn*, 37^e année, vol. 3, p. 45-58, repris dans *Nangseu Thiraleuk Phra Raja Phithi Yok Mongkhut lè Somphot Phra Phutthabat Changvat Saraburi*, p. 258-267. L'auteur se base principalement sur les travaux de Thep Sarikaput, *Khamphi Hoa Tiai 108 et Phuttamon Osot*.

101. Cf. les travaux de F. Bizot. Pour les différentes correspondances établies avec la formule « *Namo buddhāya* », on consultera en particulier *Le figuier à cinq branches, Recherches sur le bouddhisme khmer I*, (PEFEO, 107), 1976, p. 125-128.

102. Pour la formule « *itipiso ...* » relative aux 108 *guṇa*, on se référera à F. Bizot & O. v. Hinüber, *La guirlande de Joyaux*, (Textes bouddhiques du Cambodge, 2), EFEO/FEM, 1994.

103. Il y a cependant un problème avec le « *bh(a)* » qui aurait dû être « *b(a)* ». On remarquera par ailleurs que l'avant-dernière syllabe, qui aurait dû être « *dh(a)* » (si l'on considérait l'initiale de la 4^e syllabe) est devenue « *d(a)* » (qui est la finale de la 3^e syllabe). Il semble en fait que ce soit ce dernier

dernier point est que nous n'avons ici la référence qu'à quatre des éléments primordiaux, celui de l'éther manquant en raison de son caractère aléatoire. Pour ce qui est des Buddha, on peut arguer peut-être que comme il est fait état d'un acte accompli (*samadat*), la référence à Ariya Metteya (dont la venue ne s'est pas encore produite) manquerait de pertinence. La seconde combinaison est composée des initiales « *c(a)-bh(a)-k(a)-s(a)* ». Il s'agirait d'un « *khāthā* » prononcé plus spécialement à l'intention de Sāriputta. Les lettres résumerait alors quatre fondements du Dharma : *cāja dujjanasamsaggam* (abandonne la fréquentation des gens mauvais !), *bhaja paṇḍitasevanam* (fréquente la société des sages !), *kara puñṇam ahorattam* (produis des actes méritoires le jour comme la nuit !) et *sara nieccam aniccataṃ* (souviens-toi constamment de l'impermanence !). Encore une fois, les initiales pourraient être associées aux noms des quatre premiers Buddha. La troisième combinaison « *ma-a-u* » reproduit la fameuse formule « *a-u-m* » (*om*) issue de la tradition brahmanique. Dans le contexte bouddhique qui nous intéresse, sa signification est cependant autre, les trois lettres désignant en effet le triple Joyau : « *a* » = *araham* (l'*arahant* = le Buddha) ; « *u* » = *uttadharmo* (le Dharma dit) et « *ma* » = *mahāsaṅgho* (le Grand Saṅgha). La quatrième combinaison – « *isvāsu* » – se décompose en trois initiales qui sont celles des trois célèbres formules consacrées aux qualités respectives du Buddha (*i-tipiso* ...), du Dharma (*svā-kkhato* ...) et du Saṅgha (*su-paṭipanno* ...).

Texte III

phra araham

La mention de l'état *d'arahant* se réfère principalement à la personne du Buddha.

Texte IV

*itipiso visese-i**imenā buddha tamso-i**isese buddhanāme-i**isotam bhuddhapiti-i*

Le texte est construit encore une fois comme un « *khāthā* », c'est-à-dire qu'il doit sa pertinence à un agencement de syllabes considérées comme sacrées. Il est difficile de dire exactement à quoi il est fait référence. La formule « *itipiso* » apparaît de façon explicite par deux fois, une première fois en introduction dans l'ordre normal, une seconde fois en conclusion où elle est écrite à rebours, la dernière syllabe « *so* » étant cependant coupée du reste par « *tambuddha* » (lui, le Buddha ?). Mis à part « *vi* » et « *bhu* », les autres syllabes (« *se* », « *ddha* », « *nā* », « *me* » et « *tam* ») ne sont pas contenues dans le « *khāthā* » classique recensant les cent-huit *guṇa*, et il faut donc les chercher ailleurs. On notera que la syllabe « *i* » introduit et conclut chacun des quatre *pāda* (on la retrouve donc à huit reprises), ce qui à l'évidence ne résulte pas d'un hasard. Le chiffre total des syllabes (32) peut être pertinent. Le « *khāthā* » « *itipiso visese-i* ... » demeure connu aujourd'hui, même s'il ne semble pas qu'il soit d'un usage tout à fait courant. Sa mention apparaît dans les manuels de *mantra*¹⁰⁴ sous deux noms différents : « Mañkuṭa (P. *makūṭa*) Phra Chao » ou « Mañkuṭa Phra Phuttha Chao » = « la couronne du Maître ou du Buddha » – et « Phra itipiso Reuan Tia » (« le vénérable itipiso de la maison basse »). Comme d'autres formules

agencement – « *na-mo-bu-ddhā-ya* » – qui soit plutôt de règle dans l'écriture des *yantra*. Cf. F. Bizot, « Notes sur les *yantra* bouddhiques d'Indochine », in *Tantric and Taoist Studies*, 1981, p. 157.

104. Cf. Phra Raja Khru Vamathep Muni & Urakhin Viriyaburana, *Khamphi Khatha 108* (ou *Phra Khatha 108 Phitsadan*), 2516 (1973), p. 99 ; Phra Khru Sri Phromasophita (Phe Khemangkarō), *Khu Mii Hvai Phra Suat Mon Lè Tamnan Phra Pathima*, 2512 (1969), p. 110 ; Jotako Phikkhu, *Phra Katha Akhara Maha Phutthathikhun*, Bangkok, 2498 (1955), p. 66,73 ; Thep Sarikabut, *Phutthavet Maha Mon 108*, Bangkok, 2520 (1977), p. 38-39 ; Thep Sarikabut, *Phutthamon Osoth*, Bangkok, 2520 (1977), p. 33.

magiques, il est utilisé essentiellement à des fins protectrices : contre les armes en période de guerre, mais également contre la maladie, les génies malfaisants et bien d'autres ennuis qui peuvent par ailleurs se présenter. Il serait prononcé également lors de certaines cérémonies telles le mariage ou la coupe du toupet des enfants. La référence qui est faite à la « maison basse » s'explique par le fait que si l'on médite sur la base de ce « khāthā », les choses les plus élevées, et donc les moins accessibles, voient leur hauteur soudainement réduite. Un texte rapporte également la gestuelle à accomplir lorsque le « khāthā » est récité. Nous n'avons cependant aucune information relative à des sources littéraires. Tout ce que nous pouvons conclure, c'est que l'utilisation de cette formule apparaît manifestement très ancienne. Un fait important mérite ici d'être signalé : nous avons l'exemple actuel d'un *yantra* thaï, en caractères khmers, constitué par quatre des formules mentionnées dans notre *buddhapāda*¹⁰⁵. Le diagramme, de forme carrée, contient en effet sur son rebord la formule « *itipiso visese-i* », et enferme trois autres carrés où se lisent dans un agencement symétrique les « khāthā » que sont « *a-u-m* », « *isvāsu* » et « *namobuddhāya* ».

Le buddhayugalapāda du Wat Pavarānivesa (Bovon Nivet)

Nous ne saurions terminer cette revue des premiers *buddhapāda* siamois sans évoquer la grande dalle (3,60 x 2,17 x 0,20 m) représentant une double empreinte du Buddha (*buddhayugalapāda*) actuellement déposée au Wat Pavarānivesa à Bangkok¹⁰⁶. Une inscription en pāli, gravée sur une des tranches de la pierre, commémore la fondation de l'objet sacré à une date correspondant au 11 avril 1426, durant le règne de Pal Mōaṅ ou Paramapāla (Mahādharmarājādhirāja IV : 1419-1438). Le *buddhayugalapāda* est par ailleurs encadré par une large bande où sont figurés quatre-vingts grands disciples du Buddha avec leur nom inscrit. La provenance de la dalle n'est pas clairement établie. Selon G. Cœdès, elle aurait été ramenée de Sukhothai durant la première moitié du XIX^e siècle¹⁰⁷. A. B. Griswold suppose cependant qu'elle est originaire de Phitsanulok dans la mesure où il tient pour acquis que Mahādharmarāja IV résidait dans ce « muang » en 1426¹⁰⁸. Nous ne nous attarderons pas ici sur la dimension historique de l'inscription. Il nous suffira de commenter certains détails contenus dans le texte ainsi que l'iconographie du *buddhayugalapāda*.

On remarquera en premier lieu la forme et le style du texte en pāli. Il s'agit en effet d'une narration – c'est-à-dire d'une composition personnelle – alors que nous ne disposons jusqu'à présent, pour les *buddhapāda*, que de formules stéréotypées directement inspirées par la littérature bouddhique. Le fait traduit une plus grande familiarité avec la langue sacrée, même si le texte est entaché d'erreurs ou de formes sanskritisantes¹⁰⁹. On notera par ailleurs l'emploi d'une rhétorique que nous pourrions qualifier de conventionnelle, ainsi qu'une certaine imprécision dans la formulation – le contenu pouvant en effet donner lieu à des interprétations différentes.

105. Cf. Thep Sarikabut, *Phuttharat Mahayan 108 Lè Naphisadan*, Bangkok, 2518 (1975), p. 48.

106. On trouvera une présentation de cette double empreinte ainsi qu'une traduction de son inscription dans : Fournereau, *Le Siam ancien*, I, Paris, 1895, p. 242-254 ; G. Cœdès, *Recueil des Inscriptions du Siam*, I, Bangkok, 1924, p. 151-156 (il s'agit de l'inscription n° 12) ; A. B. Griswold & P. ṇa Nagara, « Epigraphic and Historical Studies N° 20 : The Buddhapāda of Vat Pavarānivesa and its Inscription », *JSS*, 66/2, 1978, p. 112-122. *Charūk Samay Sukhothai* (p. 265-268) fournit une translittération et une traduction en thaï.

107. *Op. cit.*, p. 151.

108. *Op. cit.*, p. 761.

109. Cf. la traduction et les notes de A. Barth dans Fournereau, *op. cit.*, p. 249-254.

L'inscription fait référence à deux rois – Mahādhammarāja et son fils Paramapāla Dhammarāja – mais également à trois religieux. Le premier est le *mahāthera* Vidyāvamsa que l'on nous présente comme le personnage qui aurait ramené de – ou à – Sukhothai la dalle où la double empreinte et l'inscription furent gravées. Le second et le troisième ont le même nom – celui de Siri Sumedhaṅkara – mais l'un est *saṅgharāja* et maître de l'autre qui est *saṅghanāyaka*. Tous deux appartiennent à la communauté des *vanavāsin*. On peut à ce sujet opérer un parallèle avec la stèle du Wat Pa Deng antérieure de quelques années.

L'auteur du *buddhayugalapāda* (inscriptions comprises) est le *saṅghanāyaka* Siri Sumedhaṅkara. Celui-ci nous dit que l'image des deux pieds du *Sugata* (le « Bienvenu » = le Buddha) est conforme à l'empreinte déposée sur le *Samantakūṭa* sur l'île de Laṅka. On retrouve donc là la tradition légitimante déjà invoquée par Ḷdaiya. On notera avec un intérêt particulier l'emploi du nom *Samantakūṭa* qui diverge de celui de *Sumanakūṭa* jusqu'ici employé dans nos inscriptions. En fait, dans le *Mahāvamsa*, il a déjà été relevé que les deux noms alternaient pour désigner la même entité géographique¹¹⁰. Ce fait contribue à renforcer notre opinion selon laquelle la célèbre chronique cinghalaise est bien la source d'inspiration utilisée par les lettrés de Sukhothai à propos des *buddhapāda*. Il n'est cependant pas fait mention ici d'un voyage à *Laṅkā*. S'il est fait référence aux cent-huit signes auspiciose étudiés plus tôt, on remarque, à partir d'un examen de la double empreinte elle-même, que ceux-ci sont disposés selon un modèle très différent de celui que nous pouvions constater dans les empreintes de Sukhothai les plus anciennes, telles celles du Wat Traphang Thong et du Khau Nang Thong. À l'ordonnement quadrillé et rectiligne (sauf pour le talon, traité en arcs de cercle), typique également des premiers *buddhapāda* de Pagan, succède en effet une représentation circulaire et totalement centrée, comme on la retrouve par exemple sur le *buddhapāda* du Wat Sadet. Tous les signes sont alors enfermés en fonction d'un axe radial dans le *cakra* qui, pour l'occasion, a un diamètre équivalent à la largeur d'une empreinte. Nous avons déjà noté le caractère artificiel de l'argumentation de Ḷdaiya selon laquelle les *buddhapāda* de Sukhothai étaient à l'image de l'empreinte du *Sumanakūṭa*. Les observations d'ordre stylistique nous renforcent ici dans cette opinion.

La référence faite dans l'inscription au nom de Siri Sumedhaṅkara a donné lieu à quelques commentaires. G. Cœdès a été le premier à s'exprimer à ce sujet. Il remarque en effet qu'« il est probable qu'un des deux Sirisumedhaṅkara mentionnés ici est identique au Mahāmedhaṅkarathera nommé dans le *Sāsanavamsa*¹¹¹ et dans la *Jinakālamālinī*¹¹². C'était un religieux de Jian Mai [Chiang Mai] qui s'était rendu à Ceylan en 1423 avec trente-deux de ses confrères et qui, à son retour, fonda dans diverses villes du Siam la secte des *Sīhaḷabhikkhus*. Les deux textes précités s'accordent à faire passer Mahāmedhaṅkara par Sukhodaya »¹¹³. La discussion de ces arguments mériterait déjà une longue étude qui n'a pas sa place ici. Qu'il nous suffise cependant de remarquer le danger qu'il y a à identifier deux personnages sur la base principale qu'ils possèdent le même nom. Celui de Medhaṅkara, désignant au départ un des Buddha antérieurs mais également

110. Cf. *supra* note 22.

111. B. C. Law (trad.), *The History of the Buddha's Religion*, London, 1952, p. 56. La présentation des faits est très laconique et diffère fort de celle contenue dans la *Jinakālamālinī*.

112. G. Cœdès, « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos Occidental », *BEFEO*, 25, 1926, p. 104-107 ; N. A. Jayawickrama, *The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror*, London, 1968, p. 129-133.

113. *Recueil des inscriptions du Siam*, I, p. 152.

appliqué à plusieurs *thera* cinghalais auteurs d'ouvrages en pāli¹¹⁴, devait être courant au XV^e siècle. La meilleure preuve en est déjà que ce même nom est porté par deux des vénérables de notre inscription. A. B. Griswold et P. ṇa Nagara, s'ils ne se prononcent pas sur l'identité du *saṅghanāyaka* Sumedhaṅkara, n'hésitent pourtant pas à identifier le *saṅgharāja* Sumedhaṅkara avec le *thera* Medhaṅkara supposé être l'auteur du *Lokadīpakasāra* (également appelé *Lokappadīpakasāra*), texte cosmologique apparemment composé en pays môn au XIV^e siècle¹¹⁵, voire avec le religieux de Martaban invité par Ḷdaiya en 1361¹¹⁶. Les arguments qui nous sont donnés apparaissent séduisants mais ne constituent sans doute pas une preuve suffisante pour l'identification. Une étude approfondie du *Lokadīpakasāra* serait cependant à souhaiter. Sa relation avec la *Traibhūmikathā*, autre ouvrage cosmologique présumé du XIV^e siècle, reste à préciser¹¹⁷.

À la fin du XIX^e siècle, déjà, l'état de détérioration de la pierre empêchait Fournereau de lire la plus grande partie des quatre-vingts noms de disciples gravés autour des deux empreintes. Afin de restituer l'ensemble de la liste, il s'appuya alors sur des inscriptions sur marbre conservées au Wat Suthat de Bangkok¹¹⁸. Elles étaient gravées sur les statues de quatre-vingts *sāvaka* entourant le Buddha, et il semblait acquis, à l'époque, qu'elles reproduisaient chacun des noms figurant sur le *buddhayugalapāda*. Le résultat est cependant loin d'être satisfaisant. Fournereau avait en effet recopié des inscriptions qu'il ne pouvait lire et sa copie avait été ensuite transcrite par le R. P. Schmitt, érudit local auquel on faisait appel pour traduire un certain nombre de textes en langues khmère ou thaïe¹¹⁹. A. Barth, le savant bien connu, fut mis ensuite à contribution afin d'interpréter la liste obtenue. Il reconnut qu'il s'agissait selon toutes probabilités de la liste des quatre-vingts disciples principaux du Buddha, mais il tempéra son jugement en précisant qu'il ne se souvenait pas en avoir déjà rencontré une énumération complète. Un certain nombre de noms lui parurent par ailleurs étranges. Il releva également les incorrections du pāli et les mélanges avec l'orthographe sanskrite. Il conclut enfin que plusieurs des noms étaient impossibles et entièrement corrompus¹²⁰. Il est en effet difficile, lorsque l'on se reporte à la liste de Fournereau, d'identifier une bonne moitié des références. Les autres, reconnaissables malgré une orthographe souvent fautive, sont toutes contenues dans la liste qui nous est fournie par la *Paramatthadīpanī*¹²¹ et qui constitue aujourd'hui la seule liste véritablement reconnue en Thaïlande. Les lettrés thaïs contemporains semblent d'ailleurs avoir établi l'équivalence dans la mesure où un ouvrage récent consacré aux

114. *Dictionary of Pāli Proper Names*, vol. II, p. 663.

115. À propos du *Loka(ppa)dīpakasāra* composée par Medhaṅkara : O. v. Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, p. 183-184 ; N. Ray, *Theravāda Buddhism in Burma*, p. 175 ; B. C. Law, *op. cit.*, p. 47 et 53 ; M. H. Bode, *The Pāli Literature of Burma*, p. 35-36. Il existe une édition siamoise du texte avec traduction en thaï (National Library, Bangkok, 1986). Cf. le compte rendu de P. Skilling dans *Buddhist Studies Review*, 7 (1990), p. 120.

116. *Op. cit.*, p. 119.

117. Il existe une hypothèse selon laquelle le *Lokadīpakasāra* pourrait être l'équivalent pāli de la *Traibhūmikathā* (cf. introduction de l'édition siamoise de Loka-d. – signalée par O. v. Hinüber, *op. cit.*, p. 184, § 397). Ce point de vue est contesté par P. Skilling (communication personnelle).

118. *Le Siam ancien*, I, *op. cit.*, p. 62-64 et 245-247.

119. Notamment des annales et des inscriptions publiées par la Mission Pavie.

120. *Le Siam ancien*, I, *op. cit.*, p. 248.

121. La *Paramatthadīpanī*, œuvre de Dhammapāla, forme le commentaire de six textes du *Khuddhakanikāya* : l'*Udāna*, l'*Itivuttaka*, le *Vimānavatthu*, le *Petavatthu*, les *Theragāthā*, les *Therīgāthā* et le *Cariyāpiṭaka*. Les *Theragāthā* donnaient une liste de 264 *thera*. Leur commentaire spécifique isole parmi ceux-ci une liste de 80 *mahāsāvaka* (cf. O. von Hinüber, *op. cit.*, p. 141 ; Bancop Bannaruci, *Asiti Maha Savok*, Bangkok, 2536 (1993), p. 2).

disciples du Buddha et contenant la liste orthodoxe des *mahā asīti sāvaka* fut justement imprimé au Wat Bovon Nivet où se trouve notre *buddhayugalapāda*¹²². Il est pourtant loin d'être évident que le commentaire de Dhammapāla fut la référence littéraire utilisée par le graveur des quatre-vingts plaques et de notre empreinte. Il paraît en effet impossible d'établir une véritable correspondance pour l'autre moitié des noms contenus dans la liste de Fournereau. Cette dernière est par ailleurs très différente de la liste apparemment commune à l'empreinte du Wat Sadet et au « khāthā » du nord de la Thaïlande. Plusieurs noms, en effet, aisément identifiables dans l'une, ne se retrouvent pas dans l'autre. Il est donc tentant, dans l'état actuel des connaissances, de suggérer l'existence d'une troisième liste (aujourd'hui oubliée ?) de quatre-vingts disciples, variante de celle qui nous est fournie par la *Paramatthadīpanī*.

Un tour d'horizon des *buddhapāda* siamois les plus anciens nous a permis de mettre en évidence un certain nombre de caractères originaux. Contrairement aux empreintes plus tardives, que les annales locales mettent en rapport avec une venue du Buddha en pays t'ai (siamois, yuan, lao, etc.), celles du XIV^e et du XV^e siècles, liées à la culture de Sukhothai, insistent sur une prétendue filiation avec un modèle situé à Ceylan. Nous avons vu que ce lien était probablement factice – ne serait-ce que pour des raisons iconographiques – et qu'il procédait manifestement de références littéraires. La source principale fut probablement le *Mahāvamsa*, dont on peut supposer qu'il fut connu très tôt à Sukhothai. L'influence de la Birmanie dut alors jouer un rôle déterminant, soit par un contact direct avec Pagan, soit par des relais qui furent peut-être môns. C'est à partir des côtes de la mer d'Andaman, en effet, que se diffusèrent dès la fin du XII^e siècle des traditions bouddhiques régénérées à Ceylan et sans doute fort distinctes de celle que connut la civilisation antérieure de Dvāravatī. Parmi les vestiges qui se rattachent d'une façon ultime à cette dernière, il nous faudra peut-être ajouter un *buddhapāda* qui, jusqu'à présent, était associé à la civilisation d'Ayuthya. À Sukhothai, les premières empreintes du Buddha sont contemporaines des premières inscriptions. Les unes et les autres nous permettent, d'une façon complémentaire, de mieux appréhender la culture bouddhique siamoise à ses origines. Elles nous apportent sur les connaissances religieuses de l'époque de précieux indices et éclairent du même coup certains fondements d'une nouvelle idéologie politique (modèle du souverain *cakravartin*). Les références littéraires apparaissent alors nombreuses. On note parmi les plus anciennes des textes cinghalais relatifs à la tradition des cent-huit marques auspicieuses. Ces textes, il est utile de le remarquer, étaient largement postérieurs aux œuvres canoniques et post-canoniques, et contribuèrent sans doute à donner au bouddhisme sa nouvelle vigueur. En Asie du Sud-Est, ils sont donc étroitement liés à la vague de cinghalisation. À partir de la seconde moitié du XIV^e siècle, et cela probablement jusqu'au XVI^e, on voit se développer sur les *buddhapāda* une iconographie nouvelle fondée sur d'autres sources littéraires. Le canon et ses commentaires paraissent être souvent une source directe d'inspiration. Certaines références, cependant, se laissent difficilement identifier et relèvent apparemment de traditions originales et régionales, parfois totalement étrangères à l'orthodoxie cinghalaise. Le *buddhapāda*, dans ce cas, peut devenir le support de conceptions tantriques et se rattacher à un fonds de pratiques reconnues aujourd'hui comme très anciennes. Il est intéressant de constater que sous une forme différente – et malgré les nombreuses réformes qu'a connues le bouddhisme siamois – ces traditions marginales ont survécu.

122. Pravat Anuphut Sangkhep 99, *op. cit.*