

Les lettres et les mots dans la tradition pāli

Cette section liminaire est un préambule aux sections qui suivent. Elle ne leur est toutefois pas totalement subordonnée. En effet, l'intérêt pour la langue et les jeux possibles avec ses constituants est une constante dans l'œuvre de Ratanapañña. Aussi avons-nous souhaité donner un aperçu de certaines caractéristiques et représentations de la syllabe (*akkhara*) dans les textes pāli, qui montrent que celle-ci est à multiples facettes. Les lignes qui suivent n'ont toutefois nullement le projet démesuré d'exposer une vue synthétique de ces diverses conceptions depuis la constitution du canon jusqu'au Lanna du XVI^e siècle. Nous souhaitons uniquement attirer l'attention sur quelques points de développements qui nous paraissent significatifs, et qui rentrent en résonance avec le VSS et l'élaboration de ses contenus. La continuité entre les diverses sections qui suivent est temporelle, chacune d'entre elles parlant, pour ainsi dire, à une facette du VSS.

La préoccupation pour la texture du langage est une constante dans la tradition pāli, les érudits accordant depuis les tout premiers temps à l'*akkhara* des représentations et utilités diverses. Nous abordons donc successivement la place qu'occupent les lettres et leurs manipulations 1. dans le canon pāli ; puis, 2. dans les commentaires et l'apport de l'étymologie ; 3. à travers la conception singulière qui lie l'écriture et le champ de certaines pratiques bouddhiques durant la période qui suit ; 4. dans les grammaires qui formalisent une définition de celles-ci ; puis, nous clôturerons cette section par 5. l'intérêt pour la linguistique des auteurs les plus représentatifs du Lanna durant ce fameux « âge d'or ».

1. 1. Dans le canon pāli

1. 1. 1. Éléments de définition

Les textes du canon pāli n'offrent pas de définition de l'*akkhara*. Il faut se tourner vers les dictionnaires pāli³⁶ qui expriment parfaitement la valeur grammaticale du terme, désignant les lettres ou syllabes de l'alphabet, ainsi que les propriétés graphiques et acoustiques qui leur sont associées. Une de ses qualités, celle d'être constante ou éternelle est également soulignée par le CPD, en lien avec l'étymologie sanskrite du terme, cependant

³⁶ PED « *constant, durable, lasting; phonetic ; (pl.) sounds, tones, words ; (pl.) sauce, flavour of the poetry ; the words of the texts ; syllable, sound ; (pl.) an inscription ; a letter* » ; A Dictionary of Pali « *the imperishable ; a vowel, a letter, phoneme ; a sound, a syllable, a written character ; a expression, a word* ». CPD « *a sound, syllable, letter of the alphabet, (pl.) inscription ; imperishable (= syllables/akṣara) ; nibbāna* ».

circonscrite à ses occurrences dans l’*Aggañña-sutta*³⁷ du *Dīgha-nikāya*. L’*akkhara* est définie bien plus tardivement dans des textes spécialisés, sur lesquels nous reviendrons, et prend également la valeur de *Nibbāna*. Le Saṅgha entend d’une manière radicalement différente la nature des mots et du langage de ses homologues brahmanes dont la culture était alors prévalente. Les mots sont classiquement appréhendés comme des symboles conventionnels (*saṅkhā*) adoptés par les individus selon les circonstances (Kalupahana, 1992 : 60–61), ce qui concorde parfaitement avec les vues sur l’impermanence des choses (*anicca*) et l’absence d’unité en-soi (*anattā*) ; dans l’optique brahmanique l’*akṣara* est une notion qui a fait carrière : il désigne étymologiquement ce qui est impérissable (*na kṣarati, na kṣīyate*, « elle ne s’écoule pas, n’est pas détruite »), dont la base grammaticale prend rapidement l’acception de parole sacrée, matrice de la création et d’un ordre cosmique où s’illustre cette qualité de permanence³⁸.

L’*Araṇavibhaṅga-sutta* (M III 230) rend compte de cette qualité des mots et du langage, symboles utiles à la communication. Dans le contexte poly-dialectique indien, ce sermon sur les choses qui mènent à ‘l’absence de conflit’ développe une section sur l’usage des idiomes locaux et la représentation que chacun peut s’en faire. Il n’est pas inutile de mentionner cette courte section :

³⁹Ainsi il a été dit « on ne doit pas insister sur la langue locale, on ne doit pas outrepasser l’usage normal ». En référence à quoi cela a-t-il été dit ?

³⁷ Le terme *akkhara* apparaît à de multiples reprises dans ce *sutta*, avec des connotations différentes qui prennent un sens singulier dans le contexte de ce *sutta*. Cette « satire » des vues brahmaniques fait appel à tout un ensemble terminologique autour duquel le Buddha articule son discours. Sans doute faut-il comprendre cet qualité d’ « éternité » liée à l’*akkhara* dans cette optique : ils traduisent les vues brahmanes sur le sujet mais pas nécessairement la perspective bouddhique.

Le CPD précise que « here the meaning 'imperishable' seems to go on along with that of (syllables) 'word' (cf. *akṣara in the Upanishads*) », en s’appuyant sur DN III 93,11–14 ; 94,1-14-24 ; 95,6–15. Les différentes traductions rendent ce terme par « phrase » (Rhys Davids, 1921 : 88, 23 etc.), « term » (Collins, 1993 : 345, 29 etc.), « saying » (Walshe, 1995 : 413, 12 etc.). Une autre occurrence du terme à D III 89, 57, se réfère à une coutume lors du mariage qui n’est pas verbale (*ta deva porāṇaṃ aggaññaṃ akkharaṃ anupatanti, na tv ev’ assa atthaṃ ājānanti*), *porāṇaṃ aggaññaṃ akkharaṃ* étant traduit par « an ancient enduring primordial form » (Rhys Davids, 1921 : 85, 23–25), « the original, primary (actions) » (Collins, 1993 : 344, 7–8), « repeating an ancient observance » (Walshe, 1995 : 40). Richard Gombrich précise que « it could be just that the custom is characterised as unvarying; but I incline to think that by the leveling process typical of oral transmission the word *akkharaṃ* has mistakenly been added (ousting another word?) after *porāṇaṃ aggaññaṃ* » (Gombrich, 1992 : 171).

³⁸ Cf. P. M. Modi (1932), Renou (1941 : 150–152), Van Buitenen (1959) pour les développements de cette notion d’*akṣara*.

³⁹ M III 234, 32–235, 15. *jana-pada-niruttiṃ nābhivaseyya, samaññaṃ nātidhāveyyāti iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ. kiñ c’ etaṃ paṭicca vuttaṃ ? kathañ ca, bhikkhave, jana-pada-niruttiyā ca abhiniveso hoti samaññāya ca atisāro ? idha, bhikkhave, tad ev’ ekaccesu jana-padesu pātī ti sañjānanti, pattaṇ ti sañjānanti, vitthan ti sañjānanti, sarāvan ti sañjānanti, dhāropan ti sañjānanti, poṇan ti sañjānanti, piṣīlan ti sañjānanti. iti yathā yathā naṃ tesu tesu jana-padesu sañjānanti, tathā tathā thāmasā parāmassa abhinivissa voharati : idaṃ eva saccaṃ moghaṃ aññan ti. evaṃ kho, bhikkhave, jana-pada-niruttiyā ca abhiniveso hoti samaññāya ca atisāro.*

Moines, comment y-a-t'il insistance sur la langue locale et outrepassement de l'usage normal ? Ici, moines, dans certaines régions on désigne [la même chose sous le nom de] « vaisselle (*pāti*) », on désigne « un bol (*patta*) », on désigne « une vaisselle (*vittha*) », on désigne « une soucoupe (*serāva*) », on désigne « une casserole (*dhāropa*) », on désigne « un pot », on désigne « une bassine (*pisīla*) ». Ainsi, on le désigne variablement dans telle ou telle région, [et] on exprime de l'attachement, de l'adhésion, avec insistance : « ceci est la [formulation] correcte, le reste est stupide ! ». Moines, ainsi est l'insistance sur la langue locale, l'outrepassement de l'usage normal.

Et moines, comment n'y a-t-il pas insistance sur la langue locale, et non-outrepassement de l'usage normal ? Ici, moines, dans certaines régions on désigne [la même chose sous le nom de] « vaisselle (*pāti*) », on désigne « un bol (*patta*) », on désigne « une vaisselle (*vittha*) », on désigne « une soucoupe (*serāva*) », on désigne « une casserole (*dhāropa*) », on désigne « un pot », on désigne « une bassine (*pisīla*) ». Ainsi on le désigne variablement dans telle ou telle région, [et] on n'exprime aucun attachement en pensant « ces vénérables s'expriment certainement en référence à cela ». C'est ainsi qu'il n'y a pas d'insistance sur la langue locale, et non-outrepassement de l'usage normal.

En d'autres termes, les mots et expressions n'ont rien d'absolu, il n'y a pas d'équation entre la chose désignée et la matière linguistique qui la désigne. Les conventions locales usent de leurs propres répertoires de symboles pour représenter et s'approprier les éléments du monde, et en faire ainsi des notions conventionnelles et partageables.

Le canon pāli fait donc essentiellement de ses lettres les instruments par lesquels sont formalisés les enseignements du Maître. Leur emboîtement logique favorise ainsi la création d'un sens commun. Une stance du *Kavi-sutta* (*Samyutta-nikāya*) exprime parfaitement ce lien structurel :

*chando nidānaṃ gāthānaṃ akkharā tāsamaṃ viyañjanaṃ
nāma-sannissitā gāthā kavi gāthānaṃ āsāyo ti.* (S I 38, 19–23)

Le mètre est la structure des vers,
Les syllabes sont leurs constituants,
Les vers sont la base du nom/concept,
Le poète est l'habitable des vers.

Les syllabes forment les mots, les mots forment les vers, les vers révèlent le sens pour le poète. Le *Nettipakaraṇa*, plus tardif, évoque la même idée dans le cadre des divers modes d'exposition favorisant la diffusion des mots du Buddha,

kathaṃ ca, bhikkhave, jana-pada-niruttiyā ca anabhiniveso hoti samaññāya ca anatisāro ? idha, bhikkhave, tad ev' ekaccesu jana-padesu pātī ti sañjānanti, pattan ti sañjānanti, vitthan ti sañjānanti, sarāvan ti sañjānanti, dhāropan ti sañjānanti, poṇan ti sañjānanti, pisīlan ti sañjānanti. iti yathā yathā naṃ tesu tesu jana-padesu sañjānanti : idam kira 'me āyasmanto sandhāya vohārantī ti, tathā tathā voharati aparāmasaṃ. evaṃ kho, bhikkhave, jana-pada-niruttiyā ca anabhiniveso hoti samaññāya ca anatisāro.

akkharehi ca padehi ca ugghaṭeti byāñjanehi ca ākārehi ca vipañcayati niruttīhi niddesehi ca vitthāreti. (Nett 9, 14–16)

[Le Bienheureux] exprime brièvement par les lettres et les mots, et il développe par les phrases et les modes [d'exposition des enseignements], et il détaille par la linguistique et l'explication analytique.

Les lettres sont ainsi foncièrement appréhendées comme les unités minimales à partir desquelles se créent des structures linguistiques plus complexes (les mots, phrases, etc.), et dont l'ordonnancement est générateur d'un sens. Les grammaires pāli systématiseront bien plus tard cela, et notamment la grammaire princeps de *Kaccāyana* (VII^e siècle) dès son premier *sutta* ou aphorisme, *attho akkhara-saññāto* « le sens est connu par les lettres » (Kacc 1).

Si la bonne articulation de cette matière première permet de véhiculer à bon escient la doctrine, cette manipulation prend dans le canon des tournures diverses qui peuvent être relevées : d'une part, le bon agencement des lettres est essentiel à la fiabilité des règles monastiques ; d'autre part, cette maîtrise totale est une voie vers la libération ; enfin, les énoncés peuvent être investis d'une fonction performative.

1. 1. 2. Les lettres et le Vinaya

En effet, l'ensemble des règles disciplinaires contenues dans le Vinaya-piṭaka est à la base de l'organisation du Saṅgha. Ce socle permet de structurer les échanges qui impliquent les moines, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la communauté monastique, et qui ordonnent les actes individuels sociaux et institutionnels. Le Vinaya opère comme un cadre juridique, garant de l'ordre symbolique, définissant ainsi les limites du possible. La transmission intacte de ses règles est donc un enjeu vital pour la préservation de cet organisme vivant et la pérennisation des enseignements. Une section du Vinaya *Parivāra*, l'*Upālipañcīkā*, rappelle l'importance de cela en divers points. Elle met en scène le moine Upāli, le spécialiste du Vinaya, s'adressant au Maître par toute une série d'interrogations auxquelles ce dernier répond par série de cinq facteurs. Parmi ces questions, une se réfère à ces déterminants légaux,

⁴⁰Seigneur, de combien de qualités un moine [doit]-il [être] pourvu pour être très utile aux moines engagés dans les questions légales ?

⁴⁰ Vin V 191, 16–17. *katīhi nu kho bhante aṅgehi samannāgato bhikkhu adhikaraṇa-jātānaṃ bhikkhūnaṃ bahūpakāro hotī ti.*

Les répliques du Buddha mettent en avant la connaissance des textes du Vinaya, la conduite exemplaire à tenir, et de manière plus spécifique la structure même des énoncés qui forment ces règles disciplinaires,

⁴¹Ainsi Upāli, le moine qui est pourvu des cinq qualités suivantes est très utile aux moines chargés des questions légales. Quels sont les cinq ?

Il connaît le contexte, il connaît le lieu [où la règle a été formulée], il connaît la règle, il connaît la récitation/explication des termes, il connaît l'agencement correct des termes de la séquence.

Un extrait de ce même chapitre insiste sur ce même point, dans le cadre de l'arbitrage des conflits et la participation éventuelle des moines dans un groupe dédié à cet effet⁴²,

⁴³Seigneur, de combien de qualités un moine [doit]-il [être] pourvu, pour être autorisé à [participer] à une procédure d'arbitrage ?

– Upāli, le moine pourvu de cinq qualités est autorisé à [participer] à une procédure d'arbitrage. Quels sont ces cinq ? Il est expert dans le sens, il est expert dans le Dhamma, il est expert dans la langue, il est expert dans les syllabes, il est expert dans ce qui vient avant et après. Upāli, le moine pourvu de ces cinq qualités est autorisé à [participer] à une procédure d'arbitrage. [...]

Seuls sont habilités à participer à ces 'commissions' les moines qui détiennent l'ensemble de ces qualités. Ils sont ainsi les gardiens des données légales, et veillent à ce qu'elles soient parfaitement énoncées et transmises. En résumé, respectées. L'expertise linguistique préserve ainsi d'un dévoiement certain, de la levée des prescriptions et interdits, et donc d'un éclatement du cadre juridique. C'est donc en filigrane que la question de l'intégrité du Saṅgha est formulée, conditionnée à l'existence et au maintien de ses principes légaux.

⁴¹ Vin V 191, 37–192, 2. *aparehi pi, Upāli, pañcah' aṅgehi samannāgato bhikkhu adhikaraṇa-jātānaṃ bhikkhūnaṃ bahū-pakāro hotī ti. katamehi pañcahi ? Vatthum jānāti, nidānaṃ jānāti, paññattim jānāti, pada-paccābhaṭṭhaṃ jānāti, anusandhi-vacana-pathaṃ jānāti. imehi kho, upāli, pañcahaṅgehi samannāgatena bhikkhunā saṅghe na voharitabbaṃ.*

⁴² La procédure est décrite dans Vin II 95, 25–97, 16. L'*Aṅguttara-nikāya* la décrit en dix points dans l'*Ubbāhasutta* (A V 71).

⁴³ Vin V 197, 19–24. *katīhi nu kho bhante aṅgehi sammanāgato bhikkhu ubbāhikāya sammannitabbo ti ? pañcah' Upāli, aṅgehi samannāgato bhikkhu ubbāhikāya sammannitabbo. katamehi pañcahi ? attha-kusalo hoti, dhamma-kusalo hoti, nirutti-kusalo hoti, byañjana-kusalo hoti, pubbāpara-kusalo hoti. imehi kho, Upāli, pañcah' aṅgehi samannāgato bhikkhu ubbāhikāya sammannitabbo.*

1. 1. 3. Les lettres et le Suttanta

Cette appréhension concernant la subsistance de la communauté monastique existe plus directement dans le canon pāli. La fin des temps bouddhiques est une donnée déjà partagée par ses acteurs, de nombreux *sutta* en expriment l'inquiétude et les diverses causes responsables. Nattier en a résumé les facteurs à l'œuvre⁴⁴ (Nattier, 1991 : 120–132). Un de ceux-ci est la négligence ou l'incompétence quant à la transmission des enseignements. L'*Āṅguttara-nikāya* contient divers sermons sur le sujet, soulignant cette nécessité de maintenir intacte la formulation des enseignements comme condition de survie du Dhamma. Trois *sutta* prophétiques y font allusion reprenant sensiblement le même stock terminologique : tout d'abord l'*Antaradhāna-sutta* qui formule ainsi cette préoccupation,

⁴⁵ Moines, ces deux choses mènent à la confusion et au déclin du bon Dhamma.

Quelles sont ces deux ?

Les syllabes et les phrases mal posées, ainsi que les significations mal interprétées.

Moines, lorsque les syllabes et les phrases sont mal posées, leur signification est mal interprétée.

Moines, voici quelles sont les deux choses qui mènent à la confusion et au déclin du vrai Dhamma.

Le *Sugatavinaya-sutta* (A II 147) souligne le bénéfice que représente la présence du Buddha et de son Vinaya, et rend compte des quatre facteurs qui précipitent la fin du *Saddhamma*. Le premier d'entre eux est au mot près le même que celui exposé dans l'*Antaradhāna-sutta*.

⁴⁶ Moines, ces quatre choses mènent à la confusion, à la disparition du bon Dhamma.

Quels sont ces quatre ?

Ici, moines, les moines apprennent des enseignements qui ont été mal compris, avec les syllabes et les phrases mal posées. Moines, le sens des syllabes et des phrases mal posées est incompréhensible. Ceci est la première chose qui mène à la confusion, à la disparition.

Ou encore le *Tatiya-Saddhamma-sammosa-sutta* de l'*Āṅguttara-nikāya* qui décline cinq éléments cause de la fin de l'ordre bouddhique. Voici le premier de ces facteurs,

⁴⁴ En bref, ils sont au nombre de neuf : 1. l'admission des femmes au sein de la communauté monastique ; 2. le manque de respect vis-à-vis d'éléments de la tradition ; 3. le manque de diligence dans les pratiques méditatives ; 4. le manque d'attention dans la transmission des enseignements ; 5. l'apparition de divisions au sein du *Sanḅha* ; 6. l'apparition de « faux » Dhamma ; 7. l'association excessive avec la société séculaire ; 8. l'invasion de l'Inde par des pouvoirs étrangers ; et 9. un contrôle étatique excessif.

⁴⁵ A I 58, 37–59, 4. *dve 'me, bhikkhave, dhammā saddhammassa sammosāya antaradhānāya saṃvattanti. katame dve? dunnikkhitaṅ ca pada-byañjanaṃ attho ca dunnīto. dunnikkhittassa, bhikkhave, padabyañjanassa atthopi dunnayo hoti. ime kho, bhikkhave, dve dhammā saddhammassa sammosāya antaradhānāya saṃvattanti.*

⁴⁶ *cattāro 'me bhikkhave dhammā saddhammassa sammosāya antaradhānāya saṃvattanti. katame cattāro ? idha bhikkhave bhikkhū duggahītaṃ suttantaṃ pariyāpuṇanti dunnikkhītehi padavyañjanehi. dunnikkhittassa bhikkhave padavyañjanassa attho pi dunnayo hoti. ayaṃ bhikkhave paṭhamo dhammo sammosāya antaradhānāya saṃvattati.*

⁴⁷ Moines, ces cinq choses mènent à la confusion, à la disparition du bon Dhamma. Quels sont ces cinq ?

Ici, moines, les moines apprennent des enseignements qui ont été mal compris, avec les syllabes et les phrases mal posées. Moines, le sens des syllabes et des phrases mal posées est incompréhensible. Ceci est la première chose qui mène à la confusion, à la disparition.

Buddhaghosa systématisera dans divers commentaires les motifs qui mènent à la fin du Sāsana et sur lesquels nous reviendrons plus en détail ultérieurement. L'une des causes de ce déclin est la disparition des enseignements/étude (*antaradhāna-pariyatti*), nos *sutta* sont sans doute les précurseurs. Dans l'optique de Buddhaghosa ce facteur est déterminant dans la mesure où il est le premier qui amorce le processus destructif, la fin des temps bouddhiques débutant par la perte de ses textes sacrés.

Les lettres et le mahā-pañña

Sur un versant plus favorable, cette maîtrise des mots est une condition pour celui qui souhaite le salut. L'individu qui en a la capacité est alors en mesure de saisir la vraie nature du Dhamma. Le *Khhippanisanti-sutta* de l'*Aṅguttara-nikāya* illustre cela. Il met en scène un dialogue entre Ānanda et Sāriputta, ce dernier le questionnant quant aux qualités nécessaires pour acquérir la compréhension instantanée (*khippa-nisanti*) des enseignements. Le vénérable Ānanda lui répondit ceci :

⁴⁸ Ici, Sāriputta mon ami, un moine est expert dans le sens, et expert dans le Dhamma, et expert dans les syllabes, et expert dans la formulation, et expert dans ce qui vient avant et après.

De cette manière, Sāriputta mon ami, un moine a une compréhension instantanée des bons enseignements, et il comprend bien ce qui a été appris, et il apprend considérablement, et il n'oublie pas ce qui a été appris.

Ānanda incarne parfaitement ces attributs qui, appréhendés de manière idéale, délivrent le sens profond des enseignements et imprègnent naturellement l'esprit bien disposé.

Au cœur du canon pāli, une strophe du *Dhammapada* met en évidence de manière plus nette le rapport étroit qui unit la grammaire et la linguistique, et la sotériologie bouddhique,

⁴⁷ A III 179, 27–33. *pañc' ime bhikkhave dhammā saddhammassa sammōsāya antaradhānāya samvattanti. katame pañca idha bhikkhave bhikkhū duggahītaṃ suttantaṃ pariyāpuṇanti dunnikkhittehi padavyañjanehi. dunnikkhittassa bhikkhave padavyañjanassa attho pi dunnayo hoti. ayaṃ bhikkhave paṭhamo dhammo sammōsāya antaradhānāya samvattati.*

⁴⁸ A III 201, 23–27. *idhāvuso sāriputta, bhikkhu attha-kusalo ca hoti, dhamma-kusalo ca, byañjana-kusalo ca, nirutti-kusalo ca, pubbāpara-kusalo ca. ettāvata kho, āvuso sāriputta, bhikkhu khippa-nisanti ca hoti kusalesu dhammesu, suggahitaggāhī ca, bahuñ ca gaṇhāti, gahitañcassa na-ppamussatī'ti.*

vīta-taṅho anādāno nirutti-pada-kovido
akkharānaṃ sannipātaṃ jaññā pubbāparāni ca
sa ve antima-sārīro mahā-pañño mahā-puriso ti vuccati. (Dhp 352)

Libéré de la soif, des attachements,
Versé dans le sens et l'interprétation des mots,
Celui qui sait comment les lettres s'assemblent et s'ordonnent,
On l'appelle le grand homme, l'homme de sagesse suprême,
Celui qui porte son corps pour la dernière fois.⁴⁹

La manipulation des divers vocables est ici un pré-requis du *mahā-pañña*. Curieusement, le commentaire de cette stance dont l'origine n'a pas été trouvée (Rhys David, 1921 : 135) n'apporte que peu d'éclaircissement sur ce lien si particulier. Son commentaire envisage le contenu de la stance sous un angle essentiellement technique,

⁵⁰*Expert dans les mots et leur interprétation* signifie qu'il est expert dans les quatre savoirs analytiques (*paṭisambhidāsu*) que sont le langage et les autres. *Celui qui sait comment les lettres s'assemblent et s'ordonnent* signifie qu'il sait comment les lettres sont agencées, sont assemblées, il connaît la lettre qui suit avec celle qui précède, la lettre qui précède avec celle qui suit. Il connaît la lettre qui suit avec celle qui précède, il connaît lorsque le début est clair et le milieu et la fin obscurs, il se dit « ceci est le milieu, ceci est la fin de ces lettres ». Il connaît les lettres qui précèdent avec celle qui suit, il connaît lorsque la fin est claire et le début et le milieu obscurs, il se dit « ceci est le milieu, ceci est le début de ces lettres ». Il connaît lorsque le milieu est également clair, il se dit « ceci est le début, ceci est la fin de ces lettres ». Ainsi est-il l'homme de sagesse suprême. [...]

Hormis son intelligence dans l'agencement des syllabes, son domaine d'expertise reste la connaissance des quatre savoirs analytiques (*catu-paṭisambhidā*). Avant d'en dire un mot, notons que celui qui est « expert dans les mots et leur interprétation » (*nirutti-pada-kovido*) est une qualification que l'on retrouve ailleurs, attribuée également à Ānanda dans les *Theragāthā*,

⁵¹Celui qui sait ce qui vient en premier et en dernier,
Versé dans le sens et l'interprétation des mots
Il [les] a compris [après les avoir] bien manipulés,

⁴⁹ K. R. Norman souligne parfaitement l'ajout de *mahā-puriso* qui va contre le mètre, ce qui suggère une addition tardive, d'autant que le PDhp 147 ne le mentionne pas (Norman 1997b : 161, note 352). Ce qui n'enlève toutefois rien au fait que le salut individuel et la manipulation des lettres aient été précocement liés.

⁵⁰ Dhp-a IV 70, 19–71, 7. *anādāno ti khandhādīsu niggahaṇo. nirutti-pada-kovido ti niruttiyaṅ ca sesa-padesu cā ti catūsū pi paṭisambhidāsu cheko ti attho. akkharānaṃ sannipātaṃ, jaññā pubbāparāni cā ti akkharānaṃ sannipāta-saṅkhātaṃ akkharapiṇḍaṅ ca jānāti, pubbakkharena aparakkharaṃ, aparakkharena pubbakkharaṅ ca jānāti. pubbakkharena aparakkharaṃ jānāti nāma ādimhi paññāyamāne majjha-pariyosānesu apaññāyamānesu pi 'imesaṃ akkharānaṃ idaṃ majjhaṃ, idaṃ pariyosānaṃ ti jānāti. aparakkharena pubbakkharaṃ jānāti nāma ante paññāyamāne ādi-majjhesu apaññāyamānesu imesaṃ akkharānaṃ idaṃ majjhaṃ, ayaṃ ādī ti jānāti. majjhe paññāyamāne pi imesaṃ akkharānaṃ ayaṃ ādī, ayaṃ anto ti jānāti.*

⁵¹ Thag 1028. *pubbāpara-ññū attha-ññū, nirutti-pada-kovido, sugahītaṅ ca gaṇhāti, atthaṅ copaparikkhati.*

Et il examine le sens.

Le commentaire afférent se nourrit des mêmes éléments que ceux du *Dhammapada*, et notamment les savoirs analytiques (*catu-paṭisambhidhā*). La description de cette notion complexe et à multiples entrées dépasse largement le cadre de cette section, sujet sur lequel Bhikkhu Kusalaguṇa s'est penché de manière exhaustive et synthétique (Bhikkhu Kusalaguṇa, 2005). Cette notion est présente en de nombreux endroits du canon pāli, mais il faut se tourner essentiellement vers le *Vibhaṅga* et le *Paṭisambhidāmagga* pour en saisir les grandes lignes, et vers le *Paṭhama-paṭisambhidā-sutta* pour les méthodes ou pratiques qui permettent de développer et purifier ces quatre éléments. Classiquement, l'appropriation et la culture de ces quatre éléments intriqués permet aux Nobles individus⁵² (*ariya-puggala*) d'atteindre l'Éveil. Ils sont très succinctement : 1. le savoir analytique du sens (*attha-paṭisambhidhā*), c'est la connaissance fine des phénomènes ; 2. la connaissance analytique de cause (*dhamma-°*), c'est-à-dire la connaissance analytique des phénomènes causaux ; 3. la connaissance analytique de la langue (*nirutti-°*), qui a pour fonction de saisir grammaticalement et terminologiquement les réalités ultimes exposées dans les deux points précédents ; 4. et la connaissance analytique de la connaissance (*paṭibhāna-°*), qui prend pour objet les trois précédentes connaissances (*attha, dhamma, nirutti*), c'est à dire « connaissance de la connaissance ». Nous supposons que « l'expert » dans ces quatre savoirs les a portés à un degré ultime de pureté, au terme d'une pratique menée à cet effet. Il est ainsi nécessairement celui qui a atteint l'ultime étape vers la libération, c'est-à-dire l'Arahant qui a obtenu le Fruit (*arahatta-phala*).

Toutefois, si le contenu de la strophe du *Dhammapada* peut parfaitement s'entendre dans l'optique du deuxième savoir analytique, c'est-à-dire *nirutti-paṭisambhidhā*, il nous est difficile de saisir son lien avec la globalité des quatre savoirs. Leur évocation lapidaire reste difficile à apprécier et ne nous éclaire en définitive que peu sur le rapport entre la sotériologie et les lettres.

⁵² Nous reviendrons sur cette notion dans la section qui traite de l'Abhidhamma. Pour l'heure, contentons nous de cette description succincte des huit *ariya-puggala* : 1. Celui qui a réalisé le Chemin de l'Entré dans le courant (*sotāpatti-magga*) ; 2. celui qui a réalisé le Fruit de l'Entré dans le courant (*sotāpatti-phala*) ; 3. celui qui a réalisé le Chemin de Celui qui ne revient qu'une fois (*sakadāgāmi-magga*) ; 4. celui qui a réalisé le Fruit de Celui qui ne revient qu'une fois (*sakadāgāmi-phala*) ; 5. celui qui a réalisé le Chemin de Celui qui ne revient plus (*anāgāmi-magga*) ; 6. celui qui a réalisé le Fruit de Celui qui ne revient plus (*anāgāmi-magga*) ; 7. celui qui a réalisé le Chemin de l'Arahant (*arahatta-magga*) ; et 8. celui qui a réalisé le Fruit de l'Arahant (*arahatta-magga*).

1. 1. 4. Les lettres comme source de protection

Enfin, les lettres et les mots peuvent être également chargés ou investis de potentialités qui dépassent leur caractère purement grammatical et référentiel. Ils ont en effet des fonctions performatives : de nombreux *sutta* et commentaires mentionnent l'utilisation de textes à visées apotropaiques ou *paritta*, dont le succès est encore total dans les pays bouddhiques d'Asie du sud-est, composante essentielle de la vie laïque et monastique (cf. de Silva, 1981 ; Skilling, 1992 ; McDaniel, 2004). Ce qui distingue ces textes est leur utilisation, mémorisés et récités dans divers buts, les aspects protectifs découlant avant toute autre considération de leur récitation, du pouvoir de la parole et du mot (Skilling, 1992 : 113). La première évocation du terme se trouve dans le *Vinaya Culla-vagga* (Vin II : 110), où à la suite du décès d'un moine par morsure de serpent, le Buddha engagea les moines à adopter une attitude de bienveillance (*mettā*) envers les serpents, comme protection contre leurs dangers. Pour ne citer que quelques exemples : le *Dhajagga-sutta* attribue à la triple évocation des qualités du Buddha (*Buddhānussati*), Dhamma (*Dhammānussati*), et Saṅgha (*Saṅghānussati*) une vertu apotropaique,

⁵³ Moines, si vous êtes allés dans une forêt, ou au pied d'un arbre, ou une hutte vide, et que la peur ou des trépidations ou de l'effroi émergent en vous, à ce moment vous devez vous souvenir de moi ainsi :

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

En effet moines, pour vous qui penserez à moi, la peur ou les trépidations ou l'effroi seront abandonnés.

L'*Āṭānāṭiya-sutta* prescrit également la récitation de certaines portions de son texte, chacune se concluant par,

⁵⁴ Vénérable, ceux-ci sont [les vers] protectifs de l'*Āṭānāṭa*, au moyen desquels les moines, les sœurs, les laïcs, les laïques sont gardés, protégés, sains et saufs, tranquilles.

Ou encore le *Milindapañha* qui évoque une liste de *paritta*, signe de l'utilisation bien circonscrite de ce genre littéraire, et de son authentification par le Buddha,

⁵³ S I 219, 27–35. *sa ce tumhākaṃ bhikkhave araṇṇa-gatānaṃ vā rukkha-mūla-gatānaṃ vā suñṇāgāra-gatānaṃ vā uppajjeyya bhayaṃ vā chambhitattaṃ vā lomahaṃso vā mam eva tasmim̐ samaye anussareyyātha. iti pi so bhagavā arahaṃ sammā-sambuddho vijjā-caraṇa-sampanno sugato lokavidū anuttaro purisa-damma-sārathi satthā deva-manussānaṃ buddho bhagavā ti.*

mam hi vo bhikkhave anussarataṃ yaṃ bhavissati bhayaṃ vā chambhitattaṃ vā lomahaṃso vā so pahīyissati.

⁵⁴ D III 203, 1–3 ; etc. *ayaṃ kho sā marisa Āṭānāṭiya rakkhā bhikkhūnaṃ bhikkhunīnaṃ upāsakānaṃ upāsikānaṃ guttiyā rakkhāya avihimsāya phāsu-vihārāyati.*

⁵⁵Mais les vers protecteurs (*parittā*) ont été promulgués par le Bienheureux : le *Ratana-sutta*, le *Khandha-paritta*, le *Mora-paritta*, le *Dhajagga-paritta*, l'*Āṭānāṭiya-paritta*, l'*Āṅgulimāla-paritta* ».

Les commentaires pāli (V^e siècle), telle la *Sumaṅgalavilāsinī*, apportent d'autres compléments d'information, et l'évidence de l'ancrage de ces *paritta* dans les rituels,

⁵⁶En effet, l'*Āṭānāṭiya-sutta* ne doit pas être récité en premier. Les *Mettā-sutta*, le *Dhajagga-sutta*, le *Ratana-sutta* doivent être récités pendant sept jours. Si [l'individu] est délivré, c'est bon. S'il n'est pas délivré, on doit réciter l'*Āṭānāṭiya-sutta*. Le moine qui récite ce-dernier ne doit pas manger de la pâtisserie ou de la viande, il ne doit pas résider dans un cimetière. Pourquoi ? Les non-humains (démons, fantômes, etc.) atteignent ces lieux. Après avoir rafraîchi l'endroit où se déroule [le rituel] du *paritta*, après avoir préparé un siège purifié, il doit s'asseoir. *etc.*

En bref, le canon et ses commentaires portent en eux la légitimation de l'usage des formules de protections ou *paritta*, dont chacun sait la popularité et la ferveur qu'elles connaissent encore dans le bouddhisme du sud-est asiatique. Si ces textes mettent bien en avant diverses qualités morales et attitudes à cultiver, les objets à invoquer (triple joyaux, déités diverses, etc.), etc., leurs méditations et les effets psychologiques et thérapeutiques qu'ils entraînent ne doivent pas occulter un aspect essentiel. Pour les laïcs c'est l'aspect acoustique de la récitation qui prévaut (McDaniel, 2004), la performance de la récitation étant une clé de son effectivité associée à la représentation sociale et intime de ces paroles sacrées. La question de savoir si ces pratiques appartiennent au registre du magique est complexe à déterminer, et dépend surtout du point de vue adopté. Sous l'angle de la tradition elles ne sont en rien 'magiques', et l'ensemble des pratiques non-légitimes a parfaitement été édicté et prohibé aux moines par le Buddha. Rationnellement, l'intrication entre le magique et le religieux est présente dès les premiers temps du bouddhisme pāli, il suffit de considérer les pouvoirs extraordinaires habités par le Buddha (*īddhi*), qui lui permettent de voler, voyager sur d'autres plans d'existences, etc. (Reynolds, 2016 : 340).

Ainsi, les *paritta* et les mots qui les composent sont investis de propriétés génératrices d'énergies positives si l'on s'en tient à la pratique la plus littérale ; et protectrices ou magiques dans certains rituels et croyances. Dans ce contexte, grâce à la parole

⁵⁵ Mil 150, 27–151, 1. *puna bhagavatā parittā ca uddhiṭṭhā, seyyathidaṃ : Ratana-suttaṃ Khandha-parittaṃ Mora-parittaṃ Dhajagga-parittaṃ Āṭānāṭiya-parittaṃ Āṅgulimāla-parittaṃ.*

⁵⁶ Sv III 969, 14–22. *idha pana thatvā parittassa parikkammaṃ kathetabbaṃ. paṭhamam eva hi āṭānāṭiya-suttaṃ na bhaṇitabbaṃ, metta-suttaṃ dhajagga-suttaṃ ratana-suttan ti imāni sattāhaṃ bhaṇitabbāni. sace muṅcati, sundaram. no ce muṅcati, āṭānāṭiya-suttaṃ bhaṇitabbaṃ, taṃ bhaṇantena bhikkhunā piṭṭhaṃ vā maṃsaṃ vā na khāditabbaṃ, susāne na vasitabbaṃ. kasmā ? amanussā okāsaṃ labhanti. paritta-karaṇa-ṭṭhānaṃ haritupalittāṃ kāretvā tattha parisuddhaṃ āsanaṃ paññāpetvā nisīditabbaṃ.*

exceptionnelle du Buddha les *akkhara* deviennent des éléments qui excèdent le provisoire et le dénotatif, conférant aux mots une portée supramondaine qui ne détonnait en rien dans son environnement culturel, et dont le Saṅgha était sans doute familier.

1. 2. Les commentaires et la méthode étymologique

La période des commentaires est riche en apports linguistiques. Les lettrés ont développé diverses méthodes d'exégèse pour clarifier certains termes obscurs (*anuttāna-pada-vaṇṇanā*) contenus dans le canon (von Hinüber, 1996 : § 231–234), et dont le *Niddesa* peut être considéré comme le précurseur, incluant de manière sophistiquée nombres de gloses et d'analyses morphologiques (Pind, 1989 : 33). Parmi ces procédés figure l'étymologie, discipline bien connue du monde indien et dont les principes ont été clairement formulés par Nalini Balbir (Balbir, 1991). L'étymologie accorde aux phonèmes une part essentielle.

Le *Visuddhimagga* résume dans un extrait bien connu deux méthodes de découpage du sens qui relèvent de ce traitement. Dans sa section sur les remémorations des qualités du Buddha (*Buddhānussati*), le terme *bhagavā* « Bienheureux » est analysé sémantiquement selon ses différents qualificatifs,

*bhāgyavā bhaggavā yutto bhagehi ca vibhattavā,
bhattavā vanta-gamano bhavesu bhagavā tato ti.* (Vism 210, 22–23)

Il est heureux, il a brisé, il est associé aux bienfaits,
Il a analysé et est vénéré, il a renoncé à séjourner dans les diverses existences,
C'est pourquoi il est le Bienheureux.

Les règles qui permettent de raccorder chacun de ces qualificatifs à *bhagavā* sont explicitées par Buddhaghosa ainsi,

⁵⁷Ici, après avoir utilisé l'analyse étymologique qui commence par « le phonème intercalé, le phonème échangé (*vaṇṇāgamo vaṇṇa-vipariyāyo*) » ; ou après avoir utilisé la méthode grammaticale qu'est la règle d'insertion [du mot] qui commence par [l'exemple] *pisodara*, etc., on doit savoir qu'on l'appelle « le Bienheureux (*bhagavā*) » car il est « heureux/fortuné (*bhāgyavā*) » d'avoir atteint l'autre rive qu'est le don, la discipline, etc., qui ont produit le bonheur mondain et supramondain.

⁵⁷ Vism 210, 24–28. *tattha vaṇṇāgamo vaṇṇa-vipariyāyo ti ādikaṃ nirutti-lakkhaṇaṃ gahetvā, sadda-nayena vā pisodarādi-pakkhepa-lakkhaṇaṃ gahetvā, yasmā lokiya-lokuttara-sukhābhiniḥbattaṃ dāna-sīlādi-pārappattaṃ bhāgyaṃ assa atthi, tasmā bhāgyavā ti vattaḃbe bhagavā ti vuccatī ti nītabbaṃ.*

Pind dans son étude sur la grammaire pāli (Pind, 1989 : 40–44) décrit parfaitement les deux méthodes mentionnées, travail complété par Gornall (Gornall, 2012). Commençons par celle qui s’exprime par *vaṇṇāgamo vaṇṇa-vipariyāyo* (« le phonème intercalé, le phonème échangé »). La formalisation de cette règle est présente dans les commentaires grammaticaux sanskrits postérieurs au *Visuddhimagga*, la *Kāśīkā-vṛtti* (VII^e siècle) et la *Cāndra-vṛtti* (V^e siècle) (Gornall, 2012 : 95), qui glosent la règle *pisodara* décrite ci-après. Elle est formulée en substance,

varṇāgamo varṇa-viparyāś ca dvau cāparau varṇa-vikāranāśau dhātos tadarthātīśayena yogas tad ucyate pañcavidhaṃ niruktaṃ.

Letter insertion, letter metathesis, the next two viz. letter modification and letter elision, and the connection of a root through the extension of its meaning – this is called the five-fold semantic analysis. (trad. Gornall, 2012 : 94)

Buddhaghosa a ainsi puisé cette règle dans une œuvre non-identifiée en sanskrit sûrement en lien avec la grammaire de Pāṇini et son *Aṣṭādhyāyī* (Pind, 1989 : 41). Elle recouvre un type d’analyse étymologique qualifiée de populaire ou sémantique (Kahrs, 1998 ; Bronkhorst, 2001), qui découle d’une tradition dont le premier représentant est le *Nirukta*⁵⁸ de Yāska (V^e siècle av. notre ère). Cette œuvre pose les bases de cette méthode et de son application, dont les principes seront suivis également par les commentateurs pāli. En effet, elle s’efforce de motiver le lien caché qui existe entre les mots et les choses qu’ils désignent, révélant des contenus sémantiques qui sont sans lien avec une analyse morphologique ou linguistique régis par les conventions grammaticales. Contrairement donc à une approche « historique », son intention est davantage de dévoiler l’essence ou le sens profond d’une notion (Kahrs, 1998b : 142–143) et de créer des associations verbales chargées de « valeurs symboliques et figurées » (Renou et Filliozat, 1947 : § 110). Ces liens poétiques élargissent ainsi la nature des mots à une dimension se situant au-delà du verbal. Caractérisée par Yāska comme « un complément de la grammaire »⁵⁹, ses règles majeures sont celles-ci,

avidyamāne sāmānye ’py akṣaravarṇasāmānyān nirbrūyāt. (Nir 2. 1)

Même lorsqu’on ne retrouve pas une [telle] similarité, (c’est-à-dire, approximativement, avec des changements phonétiques analogues dans la dérivation grammaticale), on devrait asseoir son analyse sur la base d’une similarité éventuelle avec des syllabes ou de simples sons » (trad. Kahrs, 1998a : 66).

⁵⁸ Commentaire de la plus ancienne des œuvres lexicographiques indiennes, le *Nighaṇṭu*.

⁵⁹ *vyākaraṇasya kārtsnyam svārthasādhakaṃ ca.* « un complément de la grammaire, et qui plus est, quelque chose qui est un moyen pour sa propre fin. » (Nir 1. 5) (trad. Kahrs, 1998a : 65)

puis,

yathārthaṃ vibhaktīḥ sannamayet.

Les divisions en syllabes et en simples sons devraient être interprétées selon leur signification.

Cela signifie concrètement que l'analyse d'un mot peut requérir autant de découpages phonémiques que nécessaires, susceptibles d'apporter autant de significations différentes.

La tradition pāli s'est, de manière évidente, approprié cette méthode d'élucidation des termes. La plus ancienne recension figure dans le commentaire du *Mahāniddeśa*, dont la formulation est le décalque des commentaires sanskrits mentionnés précédemment,

⁶⁰*vaṇṇāgamo vaṇṇa-vipariyāyo,
dve cāpare vaṇṇa-vikāra-nāsā,
dhātūnaṃ atthātisayena yogo,
tad' uccate pañcavidhaṃ niruttan ti.*

Il est dit que l'analyse étymologique est de cinq types,
Le phonème intercalé, le phonème échangé,
Puis les deux que sont les phonèmes modifiés et élidés,
[Et] le lien d'une racine avec un sens qui [le] dépasse.

Ajoutons à cela que cette conceptualisation a œuvré constamment depuis ces prémices. Cette strophe est reprise à l'identique ou à l'état de renvoi/d'allusion dans d'autres commentaires, sous-commentaires, grammaires, et traités d'Abhidhamma⁶¹. Cette pratique a ainsi parfaitement été intégrée par les savants dans leurs modes d'explications du texte⁶², faisant dès lors carrière dans la tradition pāli. On la retrouve, par exemple, dans des compositions en vers, l'intérêt étant de pouvoir répondre favorablement aux exigences métriques, comme le 'manuel' d'Abhidhamma qu'est le *Saccasāṅkhepa* (VIII^e-IX^e siècle), dans lequel on peut lire *tīra-voṭṭhapanam* (v. 248b), *tīra-*^o étant la forme tronquée de *santīrana-*. Mais également dans des œuvres qui traitent de la langue telle que l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* (XII^e-XIII^e siècle), commentaire du dictionnaire de synonymes l'*Abhidhānappadīpikā*, qui exploite pleinement le processus pour justifier ses choix, et dans lequel on recense pas moins de soixante-quatre

⁶⁰ Nidd-a I 264, 7–265, 3.

⁶¹ Une recherche sur la base de données du CSCD permet de retrouver cette stance dans les commentaires du *Khuddakhapāṭha*, du *Pārājika* ; dans le sous-commentaire qu'est la *Sīlakkhandhavagga-abhinavaṭṭikā* ; dans la *Namakkāra-ṭīkā* ; dans les œuvres grammaticales et lexicales que sont la *Padarūpasiddhi*, la *Payogasiddhi* ; le manuel de l'*Abhidhamma* qu'est l'*Abhidhammāvatara*.

⁶² On trouve ainsi divers types de formulations : *vaṇṇāgamo ti ādinā, tena vaṇṇāgamena, idaṃ vaṇṇāgamādito, katvā vaṇṇāgamādiñ ca, vaṇṇāgama-vipariyāya-vikāra-vināsa-dhātu-atthavisesayogehi pañcavidhassa niruttī-lakkhaṇassa, vaṇṇāgamo vaṇṇa-vipariyayo 'ccādikā*, etc.

emplois de ces outils d'analyse. Par exemple, la construction de *kaṇha* « nocif » est expliquée ainsi,

kaṃ sukhaṃ hanatī ti kaṇhaṃ, vaṇṇa-vipariyayo. (Abh-ṭ 84)

Il est nocif (*kaṇhaṃ*) car « il décime (*hanatī*) le bonheur (*kaṃ*) », le phonème est échangé.

vaṇṇa-vipariyayo rend compte de la métathèse qui résulte de l'association entre *ka + hana* > *ka-hana* > *kaṇha*.

Le second procédé employé, *pisodara*, se réfère à une règle énoncée dans l'*Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini,

pr̥ṣodarādīni yathopadiṣṭam. (Aṣ 6. 3. 109)

[The elision, insertion and modification of letters that are observed in such cases as] “*pr̥ṣodara*”, etc., follows the way in which they are stated [by the experts in etymology]. (trad. Kahrs, 1989 : 43)

Cette règle s'applique à une classe de composés formés avec certaines irrégularités, à savoir l'élision, l'insertion, ou la modification de certaines lettres. Leur formation ne peut être expliquée selon les règles grammaticales, raison pour laquelle Pāṇini fait des érudits (*yathopadiṣṭam*) les garants de la validité de ces constructions. Cette méthode ne s'oppose pas significativement à la première. En effet, elles appartiennent à deux branches distinctes de la linguistique indienne (la grammaire et l'étymologie) ; la mention du procédé *nirukta* dans le commentaire de l'*Aṣṭādhyāyī* suggère que celle-ci est validée par les grammairiens pour guider et confirmer l'exactitude de leurs analyses (Pind, 1989 : 43 ; Gornall, 2011 : 95). Ceci est également attesté dans la tradition pāli puisque la grammaire birmane qu'est la *Saddanīti* (XII^e siècle) recourt à cette méthode étymologique à de nombreuses reprises⁶³.

En pratique, ces règles s'appliquent ensemble ou individuellement à un énoncé, justifiant des rapprochements approximatifs, c'est-à-dire reconnus le plus souvent faux sur le plan linguistique. C'est le cas de l'explication de *bhagavā* par *bhagyavā* mentionné précédemment. Ce principe justifie également la segmentation des lexèmes qui peut être parfois poussée à l'extrême : les syllabes sont ici porteuses de sens en vertu d'une correspondance phonique. Par exemple, *bhagavā* signifie également *vanta-gamano bhavesu* que Buddhagosa élucide ainsi,

⁶³ Sadd 578, 19–21. *antavirahite javāpetī ti vaṇṇāgama-vipariyāya-vikāra-vināsa-dhātu-attha-visesa-yogehi pañcavidhassa nirutt-ilakkhaṇassa [...]*. Sadd 363, 70. *atha vā pana itthī ti idaṃ vaṇṇāgamādito [...]*. Sadd 535, 8–9. *vaṇṇāgamo vaṇṇa-pariyayo ti ādisu akkhare dissati [...]*.

⁶⁴Il est appelé Bienheureux (*bha-ga-vā*) lorsqu'il peut être appelé « celui qui a refusé d'aller dans les [différents] états d'existence » (*vanta-gamano bhavesu*). Car il a rejeté (*vanta*) le fait d'aller (*gamana*), en d'autres termes de 's'attacher' aux trois sortes d'existences (*bhava*). Ainsi, les syllabes *bha* du mot *bhava*, et *ga* du mot *gamana*, et *va* du mot *vanta* avec [la voyelle] allongée, forment le terme *bha-ga-vā*. Tout comme il est dit ici que la « ceinture (*me-kha-lā*) » doit être comprise comme « la guirlande des parties intimes (*mehanassa khassa mālā*) ».

Ou encore la glose du *Ratanasutta*, présente dans le commentaire du *Suttanipāta*, qui définit le terme *ratana* « joyau » de deux manières différentes. Son découpage porte sur les syllabes initiales :

ratanam ti ratiṃ nayati vahati janayati vadḍhetī ti ratanam [...]. (Pj I 170, 5-6 ; Pj II)

Le joyau (*ratanam*) : il induit (*nayati*), apporte, génère, cultive le plaisir (*rati*), c'est pourquoi il est un joyau (*rata-na*).

Puis sur les syllabes extrêmes du composé,

yam pi taṃ avisesato rati-jananaṭṭhena ratanam [...]. (Pj I 175, 17-18 = Pj II)

Ainsi, n'importe quel [joyau], indistinctement, est un joyau (*rata-na*) dans le sens du plaisir (*rati-*) qu'il génère (*-janana*).

Les mots longs ou composés favorisent les découpages complexes. La combinaison d'abréviations par la syllabe initiale, finale, et les deux, est décelable dans le commentaire du *Nidhikhandasutta*. Le terme *susaṅṭhānatā* « de belle apparence » y est ainsi défini :

susaṅṭhānā ti suṭṭhu saṅṭhānatā samūpacita-vaṭṭita-yutta-ṭṭhānesu aṅga-paccaṅgānaṃ samūpacita-vaṭṭita-bhāvena sanniveso ti vuttaṃ hoti [...]. (Pj I 226, 16-18)

De belle apparence (*su-saṅ-ṭhāna-tā*) signifie le fait d'avoir une belle (*suṭṭhu*) silhouette/forme (*saṅṭhānatā*) pleine et arrondie aux endroits appropriés. Cela signifie que l'allure des membres est répartie harmonieusement car pleins et arrondis aux endroits appropriés (*samūpacita-vaṭṭita-yutta-ṭṭhānesu*).

Enfin, prenons un dernier exemple pour introduire le recours à des ressources particulières de la langue, les monosyllabes ou *ekakkhara* que nous aborderons ultérieurement, et qui justifient la constitution et l'emploi de lexiques spécialisés. Voici le mot *kantāra* tel qu'il est défini dans divers commentaires,

⁶⁴ Vism 212, 10-5 ; Nidd-a I 266, 17-21 ; Pj I 109, 22-27. *yasmā pana tīsu bhavesu taṅhā-sankhātaṃ gamanaṃ anena vantaṃ, tasmā bhavesu vanta-gamano ti vattabe, bhava-saddato bha-kāraṃ gamana-saddato, ga-kāraṃ vanta-saddato, va-karaṇ ca dīghaṃ katvā ādāya bhagavā ti vuccati. yathā loke mehanassa khassa mālā ti vattabbe mekhalā ti vuccati.*

kantāre ti nirudake iriṇe, kaṃ tārenti nayanti etthā ti hi kantāro, udakaṃ gahetvā taritabba-ṭṭhānaṃ. (Vv-a 334, 25)

« Dans un endroit aride » signifie dans un lieu sans eau, désert. En effet, « là où ils font traverser (*tārenti*) l'eau (*kaṃ*), où on conduit l'eau » c'est un endroit aride (*kantāro*). Après avoir emporté de l'eau, l'endroit peut-être traversé ».

Ainsi, l'analyse étymologique prend dans la tradition pāli son essor dès la période commentariale, suivant les normes sanskrites sans doute bien connues des commentateurs, et notamment de Buddhaghosa. Ce procédé de libération du sens rencontre un succès certain jusqu'à une période tardive, toujours bien présent dans des œuvres aussi influentes que la *Saddanīti* ou l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā*. On le retrouve également dans le VSS dans le domaine de la lexicographie, les monosyllabes (*ekakkhara*), pour dessiner l'architecture de certains termes. Il est facile d'imaginer que ces étymologies 'fictives', mais néanmoins efficaces, aient pu entretenir des connections intimes avec le domaine du mystique, pour ne pas dire magique. L'importance accordée à la dimension acoustique qui lie les objets désignés favorise ce type d'interprétations, comme le pense Bronkhorst à travers divers exemples empruntés à l'hindouisme et à d'autres traditions (Bronkhorst, 2001). D'autre part, si comme nous l'avons dit les mots sont des éléments conventionnels, les analyses étymologiques changent le cadre d'interprétation de la langue, des mots et phonèmes : ils ne symbolisent plus uniquement la chose désignée, ils l'incarnent.

La période qui suit celle des commentaires porte un regard sur les syllabes de l'alphabet pāli qui, s'il n'est pas nouveau, prend des aspects plus formels sous l'influence sanskrite. Tout d'abord, dans une frange de la littérature pāli, dite performative, qui a eu des incidences dans le champ des pratiques, puis dans l'apparition des grammaires qui se sont employées à définir les contours de l'*akkhara*. Voici quelques éléments, non exhaustifs, qui traduisent la dimension prise par cet élément.

1. 3. Développements dans la littérature pāli

L'*akkhara* dévoile une facette singulière de sa nature bien avant la moitié du second millénaire. En effet, sous l'inflexion de courants du Mahāyāna les attitudes vis-à-vis du texte et de son écriture se modifient à Ceylan (Veidlinger, 2006). Le culte de certains objets se développe (manuscrits, bibliothèques, etc.) dans l'ensemble du monde theravādin, associé au mérite généré par la production et la reproduction des textes sacrés⁶⁵. La syllabe est, de fait, auréolée d'un statut particulier, l'*akkhara* n'est dans ce cadre pas uniquement considéré comme un élément objectif pourvoyeur de sens. Son statut s'élève : objet de dévotion, la syllabe est investie d'une qualité supramondaine. Veidlinger fait remonter cette représentation nouvelle à une période tardive (le XII^e siècle),

No attempt to formally include written texts in the cultic scheme of Theravāda Buddhism was made even in the great commentaries of the fifth century C. E. It is not until the twelfth century sub-commentarial period that accompanied the unification of the Saṅgha in Sri Lanka that we first find evidences of an attempt to provide a normative account of the cultic status of the written Pāli word. (Veidlinger, 2006 : 413).

Un texte pāli met à l'honneur cette représentation associée aux lettres de l'alphabet, il s'agit du *Saddhammasaṅgaha* composé à Ayutthaya au XIV^e siècle par un moine nommé Dhammakitti. De retour de Ceylan après s'y être fait ordonner et y avoir étudié les textes en vigueur, il est fort probable qu'il ait été imprégné de certaines conceptions de la lettre qu'il a formalisées dans son œuvre, toutefois aucun précédent qui aurait pu l'inspirer n'a été trouvé. Aussi devons-nous lui attribuer ces stances en attendant l'émergence d'autres données. Véritable promoteur de ces idées dans le contexte thaï, comme le souligne Hans Penth,

[...] acquiring merit by writting down the holy texts must have been something rather new or less well-known, otherwise the author would not have been emphasize that one single letter of the texts brings as much merit as an entire image of the Buddha. (Penth, 1971 : 275)

La dixième section de ce texte décline sur vingt-sept strophes le thème qui associe mérite et destinée heureuse avec l'écriture (*Saddhamma-s* 65–68), chose qui n'est pas éloignée conceptuellement de la doctrine des *dhāraṇī* selon le Mahāyāna comme le rappelle Davidson « [...] *to hear even one verse or syllable of a scripture is to obtain the benefits of the scripture [...]* » (Davidson, 2009 : 127). Sa première strophe illustre parfaitement les conceptions suggérées et déclinées par la suite, dont les vers ont bénéficié d'un certain succès,

⁶⁵ La période dite de Bangkok (1782–1851) offre une illustration en contexte thaï de la pérennisation de cette ferveur en vue d'accumuler des mérites spirituels, par la production d'images, de temples et d'objets d'art (manuscrits, armoires et coffres à manuscrits, etc.) (cf. Skilling, 2007).

*akkharaṃ ekam ekañ ca Buddha-rūpa-saman siyā
tasmā hi paṇḍito poso likkheyya piṭakattayaṃ.* (Saddhamma-s 65, 16–17)

Chaque syllabe doit être l'équivalent d'une représentation du Buddha,
C'est pourquoi l'homme sage doit écrire les trois corbeilles.

L'énoncé met clairement en harmonie la confection de statues du Buddha avec les lettres contenues dans le Tipiṭaka. L'*akkhara* gagne bien une valeur transcendantale. Veidlinger soulignait le succès de cette formule qui a gagné les copistes birmans, escomptant des résultats personnels favorables, et qui la mentionnaient dans leurs colophons⁶⁶ (Veidlinger, 2007 : 177). En réalité cette pratique ne se limite pas au contexte birman ; elle est présente quoique plus sporadiquement chez les copistes cinghalais⁶⁷ ou thaïs⁶⁸ ; d'autres strophes du *Saddhammasaṅgaha* ont servi également cet effet⁶⁹ ; enfin, d'autres vers dédiés spécifiquement à cette pratique ou dont l'origine n'est pas identifiée figurent également sur les colophons⁷⁰.

Le succès du *Saddhammasaṅgaha* dans la région est certain et a fait des émules. Tout d'abord, le *Ñāṇodaya*⁷¹ composé durant le règne du roi Songtam (1620–1628) à Ayutthaya (Likhit, 1969 : 293). D'auteur inconnu et de date inconnue, il reste à étudier et est bâti

⁶⁶ Il suffit de le vérifier, par exemple, dans le catalogue de la Bibliothèque Nationale de France : BNF PALI 30, 36, 37, 55, 56, 77, 135, 192, etc.

⁶⁷ Par exemple dans le « Catalogue of The Sinhalese Manuscripts », ms. WS. 9, WS. 61 (car. cinghalais).

⁶⁸ Par exemple dans le « Catalogue des Manuscrits en Pali », ms. EFEO PALI 83 (car. *khom*).

⁶⁹ Dans l'EFEO PALI 33. *akkharaṃ ekamekañ ca lokanāthassa sāsane
akkhara-buddha-rūpañ ca samape va phalaṃ siyo.* (cf. Saddhamma-s : 65, § 7)

⁷⁰ Pour exemple, « Descriptive Catalogue of the Pāli Manuscripts in the Adyar Library » (*Parivāra*, p. 8) ; « Catalogue of the Sinhalese Manuscripts » (WS. 61) :

*likhāya pālinā dhammaṃ navakoṭṭisahasakaṃ
kappaṃ akkhara-gaṇaṇā ca cakkavatti bhavissati.*

« Descriptive Catalogue of the Pāli Manuscripts in the Adyar Library » (*Āṅguttara-nikāya*, p. 17 ; *Jātaṅkathakathā* ; « Catalogue of the Sinhalese Manuscripts » (WS. 98) ; « Catalogue des manuscrits pālis des collections françaises » (BNF PALI 46, 126, 339, 368) ; éd. PTS *Āṅguttara-nikāya* V, p. 361 :

*imaṃ likhita-puñṇena Metteyaṃ upasaṃkama
patiṭṭhahitvā saraṇe supatiṭṭhāmi sāsane.*

« Descriptive Catalogue of the Pāli Manuscripts in the Adyar Library » (*Suttanipāta*, p. 3) ; « Catalogue des manuscrits pālis des collections françaises » (BNF PALI 39) :

*puñṇena tena likhitena sukhudāyo na jāto bhava.
iminā likhita-puñṇena saṃsāre saṃsarantiyā
idha kappe varimane sammā-sambuddha-santike
asavakkhayaṃ patvāna labhāmi amataṃ padaṃ.*

« Catalogue des manuscrits pālis des collections françaises » (BNF PALI 232) :

*puñṇen āhaṃ likhitena bhava bhava visesato
dhāremi satta-vassiko bahu-janaṃ pakāsayaṃ
paraṃ nibbānaṃ pāpuṇi.*

etc.

⁷¹ Le titre pourrait laisser à penser qu'il est l'œuvre égarée du commentateur Buddhaghosa (von Hinüber, 1996 : § 448). Toutefois une indication contenue dans le texte confirme qu'il est bien plus tardif, puisqu'il est fait mention du Thera Mahākassapa auteur de la *Paramatthappakāsinī* sous le règne de Parakramabāhu I au XII^e siècle (Saddhamma-s 33, 20-27). Ce texte méconnu mérite toutefois d'être mis à jour et étudié.

sensiblement sur la même trame narrative que le *Saddhammasaṅgaha*⁷². Il reprend d'ailleurs l'entièreté de la section qui traite du mérite de reproduire le Tipiṭaka (Saddhamma-s 34, 19–38, 21).

Cette promesse d'un avenir radieux a également essaimé sur le sol birman, sans que l'on puisse écarter une influence plus directement venue de Ceylan. La littérature *Nīti* que Ratanapañña affectionne pour y avoir puisé nombre de strophes est également marquée par ce rapport à la lettre. Ce corpus de texte particulièrement apprécié comme outil pédagogique, aussi bien chez les laïcs que chez les religieux, a sans doute été un véhicule de diffusion rapide et efficace des idées grâce à la structure de ses textes qui prennent la forme de maximes ou sentences. Au moins deux des textes les plus populaires de ce genre littéraire y contribuent : la *Dhammanīti*, antérieure au XIV^e-XV^e siècle (Kumar, 2015 : 123), reprend ainsi les premiers vers du *Saddhammasaṅgaha*, à moins que ce ne soit l'inverse, suivis d'autres qui sont dans la même veine,

*akkharaṃ ekamekañ ca Buddha-rūpa-saman siyā
tasmā hi pandito poso likkheyya piṭakattayaṃ.* (Dhn 392 ; Saddhamma-s 65, § 1)

Chaque syllabe doit être l'équivalent d'une représentation du Buddha,
C'est pourquoi l'homme sage doit écrire les trois corbeilles.

*duggatiṃ nābhijāyeyya, piṭaka-ttaya-kārako,
bahukkhattum cakkavatti, rājā catu-dīpādhipo.* (Dhn 393)

Celui qui [écrit] les trois corbeilles n'aura pas de mauvaise destinée,
Il sera le roi des quatre continents, il sera plusieurs fois le *cakkavattin*.

*ekakkhara-phalena hi piṭaka-ttaya-kārakā,
caturāsītisahassaṃ labhanti pavaraṃ sukhaṃ.* (Dhn 396)

Ceux qui [écrivent] les trois corbeilles
Obtiennent par le fruit d'une seule lettre
Le bonheur excellent durant 84 000 [ans].

Le plus long texte de cette littérature, la *Lokaṇīti*, composé probablement entre les XIV^e et XV^e siècles (Kumar, 2015 : 119) expose également une stance incitant à s'atteler à l'étude et à la copie des textes,

*potthakādīni khettaṃ va, lekhāni yuganaṅgalaṃ;
akkharāni bījaṃ katvā, caranto paṇḍito bhava.*

⁷² Sommaire : les événements importants de la vie du Buddha depuis sa naissance, son premier sermon à Sarnath, jusqu'à son *parinibbāna* ; les trois conciles bouddhiques et l'envoi de missionnaires ; les quatrième et cinquième conciles ayant eu lieu à Ceylan ; la vie et l'œuvre de Buddhaghosa ; et l'avantage d'écrire et reproduire le Tipiṭaka.

Après avoir fait des lettres les graines,
Les écritures le joug et la charrue,
Ainsi que des livres, etc., le champ,
On devient un sage. (Ln 390)

Le corpus des *Paññāsa-jātaka* (xv^e siècle) véhicule également ces idées, la popularité de ces histoires édifiantes favorisant de fait leur popularité. Au moins deux *Jātaka* sont exclusivement consacrés à la mise en relief du mérite résultant de la copie ou écriture des textes sacrés. Toujours sur le sol birman, l'*Akkhara-likkhita-jātaka* (n° 43) est tout aussi évocateur. Le Buddha précise bien à Sāriputta dans son préambule :

O Sāriputta, even in the past, when I was a Bodhisatta, I was born as a wise man during the time of the Former Gotama Buddha. And, in order to preserve the Tipiṭaka, which is his teaching, for five thousand years, I wrote down and caused (others) to write down (the Tipiṭaka); as a result of this, moving in the cycle of birth and death, I experienced the great happiness of being a cakkavatti king, etc., and now have obtained perfect Enlightenment. (Jaini, 1986 : 198)

Le message est clair, la copie des textes préserve le Tipiṭaka, mais a également une portée sotériologique. La suite du texte s'emploie ainsi par ses très nombreuses strophes à célébrer et inciter à la reproduction des textes, en vue d'un avenir meilleur dans les différents plans d'existence. Son pendant thaï, le *Porāṇākapilarāja-jātaka* (n. 21) expose également les mêmes sentiments (Skilling, 2012 : 2–3).

En bref, la copie des textes et les mérites qu'ils permettent d'engranger est possible uniquement du fait de la nature singulière des syllabes (*akkhara*). Au-delà du sens qu'elles renferment, elles ont un caractère absolu, synecdoque de l'ensemble des textes sacrés identifiés à la parole du Buddha. Ce prisme formalisé dans le *Saddhammasaṅgaha* au xiv^e siècle est une conception déjà présente à Ceylan qui ne semble pas s'opposer à une certaine orthodoxie. De fait, il n'y a pas de cassure mais plutôt une coexistence entre ce qui relève de la doctrine du Mahāvihāra et la pensée qui préside certaines pratiques populaires ayant une portée ésotérique.

1. 4. Développements dans les grammaires pāli

L'élaboration de traités grammaticaux à Ceylan à partir du VII^e siècle, et la grammaire princeps de *Kaccāyana*, amènent à donner une forme significative à l'*akkhara*. Dans ce cadre les lettres ont pour souci de convoier le sens souhaité, ce que formule parfaitement le premier *sutta* de la grammaire de *Kaccāyana*, *attho akkhara-saññato* « le sens est véhiculé par les lettres » (Kacc 1). Un autre *sutta* a une importance cruciale, celui introduisant la section qui traite des noms (*Nāma-kappa*), *jina-vacana-yuttaṃ hi* « en conformité avec la parole du Buddha » (Kacc 52). Cet aphorisme est considéré par les commentaires comme prévalent (*adhikāra*), affectant les *sutta* qui précèdent et ceux qui suivent (*sīha-gatika* ou « regard du lion »). Ainsi, il s'applique à l'ensemble de la grammaire et détermine bien son champ d'application. La parfaite compréhension des enseignements bouddhiques découle ainsi de la connaissance de l'ensemble des règles grammaticales, comme le résume une stance du *Moggallāna-pañcika* assimilée plus tardivement par la *Kavidappaṇanīti* dans le contexte birman,

*yo niruttiṃ na sikkheyya, sikkhanto Piṭaka-ttayaṃ,
pade pade vikaṅkheyya, vane andha-gajo yathā.* (Mogg-p 16 ; Kdn 143)

[Bien qu']apprenant le Tipiṭaka,
Celui qui n'apprend pas les règles grammaticales
Doute à chaque mot
Comme un éléphant aveugle [marchant] dans la forêt.

Dans ce cadre les commentaires grammaticaux formulent une définition de l'*akkhara*. Si le plus ancien, la *Kaccāyanavutti*, n'en dit mot, les exégèses qui suivent sont plus inspirées et procèdent toutes de la même étymologie : l'*akkhara* est formé de *khara* « périssable/destruction », dérivé du sanskrit *kṣara* et du privatif *a* (*a-kkhara*). Ce sens est parfaitement attesté dans les lexiques pāli spécialisés, les *Dhātupāṭha* (Dhātup 251. *khara vināse*, « *khara* est pour périssable) et *Dhātumañjūsā* (Dhātup 63. *khara seka-nāse*, « *khara* est pour écoulement et disparition ») composés au XIV^e siècle à Ceylan ; ou encore dans la *Saddanīti* (Sadd 428, 16. *khara khaye*, « *khara* est pour destruction »).

Par exemple, et de manière non-exhaustive, la très influente grammaire *Mukhamattadīpanī* composée à Ceylan (X^e-XI^e siècle) formule ainsi,

na-kkharantī ti akkharā. (Mmd 8)
« Elles ne périssent pas » telles sont les syllabes (*a-kkharā*).

Cette définition figure également dans la *Rūpasiddhi*, elle-même composée sur l'île au XI^e ou XIII^e siècle par Buddhappiya. Son commentaire, la *Mahārūpasiddhi*, n'est guère plus prolixe mais étoffe néanmoins sa construction étymologique,

tattha kharanti vinassantī ti kharā, na-kkharantī ti paṭikkhepena akkharā [...].

Ici, ils sont destructibles parce qu'ils « périssent, sont détruits ». A l'inverse, les lettres (*a-kkharā*) « ne périssent pas » [...].

Dans sa section sur les mots racines évoquée précédemment la *Saddanīti* exprime sensiblement la même définition en établissant un parallèle,

na kkharanti na khīyantī ti akkharāni, na kkharanti na nassantī ti nakkhattāni ti porāṇā. (Sadd 428, 16–18)

Les anciens [ont dit] qu'« elles ne périssent ni ne s'épuisent » telles sont les lettres (*a-kkharāni*), « elles ne périssent ni ne s'éteignent » telles sont les étoiles (*na-kkhattāni*).

Cette définition d'un élément dont la qualité est d'être durable ou éternelle pourrait sonner de manière curieuse dans le cadre de la doctrine bouddhique et ses vues sur l'impermanence de toutes choses. Il va sans dire qu'elle puise sa source dans l'étymologie traditionnelle de l'*akṣara* qui rend compte de la partie stable du mot (*na kṣarati, na kṣīyate*, « elle ne s'écoule pas, n'est pas détruite »). Les grammairiens pāli considéraient certainement que les syllabes étaient vouées à être continuellement utilisées et répétées dans la perspective du langage. Elles doivent impérativement 'ne pas périr' au risque de faire de la langue, une langue morte. Toutefois cette définition laisse la porte ouverte à toute spéculation philosophique basée sur le sens caché derrière la langue pāli et sa grammaire. Aggavaṃsa l'auteur de la *Saddanīti* semble vouloir contourner cet écueil en proposant une autre définition dans sa section dite *Suttamālā*. Dans son deuxième *sutta* qui expose les lettres de l'alphabet pāli il développe une compréhension de l'*akkhara* en dérivant ce terme de *khaya* (perissable) et de *khara* (rigide). Ce dernier n'est plus la forme pāli de *kṣara*, mais de *khāra* « dur, rigide »,

⁷³Dans quel sens sont-elles des lettres (*akkharā*) ? Du fait d'être impérissables et du fait de ne pas être rigides. En effet, ce qui périt ou est détruit est dit 'périssable' (*khayaṃ*); ce qui est dur et inflexible est dit 'rigide' (*kharaṃ*).

⁷³ Sadd 604, 25–605, 6. *akkharā ti ken' aṭṭhena akkharā: akkhayaṭṭhena akkharaṭṭhena ca; yaṃ hi khayaṃ gacchati parihāyati, taṃ khayaṃ ti vuccati; yaṃ pana kharaṃ hoti thaddhaṃ, taṃ kharan ti vuccati, - ime pana vaṇṇā saṃkhāra-vikāra-lakkhaṇa-nibbāna-paññattisaṃkhātesu pañcasu ñeyyapathesu vattamānā pi n' eva khayaṃ gacchanti na parihāyanti uparūpari dissanti, atisukhumagambhīrasaṃketesu parivattamānā pi kharattaṃ thaddhabhāvaṃ na gacchanti ativiya mudū hutvā atthavasena na kharanti, tasmā akkharā ti vuccanti. ayaṃ pan' ettha sādhippāyo viggaho: na kkharantī ti akkharā, pamāṇato ekacattālīsamatā yeva hutvā anantam abhidheyyaṃ pi patvā na khīyantī ti attho ti.*

Ces lettres ne périment ni ne sont détruites, même si elles apparaissent pour exister dans les cinq sortes de savoir que sont *saṃkhāra*, *vikāra*, *lakkhaṇa*, *nibbāna*, *paññatti*⁷⁴, mais sont toujours vues à maintes reprises. Et bien qu'elles soient utilisées dans des conventions subtiles et profondes, elles ne deviennent pas dures et inflexibles. Elles ne sont pas rigides vis-à-vis du sens, restant particulièrement flexibles. C'est pourquoi elles sont appelées les lettres (*a-kkharā*). Ainsi, voici l'analyse du sens : « elles ne disparaissent pas » telles sont les lettres. Elles ne périment pas même au nombre de quarante-et-un, et après avoir obtenu d'innombrables sens.

Quoi qu'il en soit, la première définition de l'*akkhara* laisse suffisamment de place pour être enrobée d'une connotation ésotérique, à l'instar de certaines traditions indiennes (Becchetti, 1991 : 61–62). Un texte tel que la *Saddavimalā*, qui lit dans la grammaire et ses lettres une voie vers la libération ultime, illustre parfaitement cela (Bizot et Lagirarde, 1996). Le contexte thaï n'y est également pas insensible, les syllabes bénéficiant elles-mêmes de propriétés extraordinaires et largement répandues, comme nous le verrons à travers les *huachai* ultérieurement.

Enfin par ricochet, soulignons ici que l'interprétation linguistique de l'*akkhara* permet de saisir de la manière la plus logique une autre acception du terme, employé pour Nibbāna. Il est tout d'abord défini dans l'*Abhidhānappadīpikā* parmi une longue liste de quarante-six synonymes, glosé ainsi par son commentaire l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā*,

kharanti vinassantī ti kharā saṅkhatā, te yattha na santi, taṃ akkharaṃ, khara-saṅkhātānaṃ vā saṅkhātānaṃ paṭipakkhattā akkharaṃ. (Abh-ṭ 7)

« Les choses conditionnées sont [des choses] périssables parce qu'elles « disparaissent », « périment ». Là où n'existent pas ces choses conditionnées, cela ne disparaît pas (*a-kkharāṃ*) (le Nibbāna). Ce qui n'est pas [sujet à] la destruction (i. e. le Nibbāna) est l'opposé des choses conditionnées ou des choses périssables parce qu'elles sont conditionnées.

Puis *akkhara* est présenté comme synonyme de *mokkha* (« délivrance »), clairement glosé par le terme *nibbānaṃ* (Abh-ṭ 1063). Il figure également dans la *Saddanīti* dans une longue liste

Les termes *akkhara* et *vaṇṇa* sont bien souvent traduits par « lettre » dans les discussions qui traitent de la phonétique dans les grammaires pāli, insistant davantage sur la représentation orthographique de ces éléments plutôt que sur leurs qualités acoustiques. Nous gardons cette dénomination (« lettre »), conscient des subtilités qui peuvent les différencier. Quoiqu'il en soit, les grammairiens pāli emploient ces deux termes avec des conceptions voisines, parfois synonymes, chose dont Mahesh Deokar (Deokar, 2008 : 74–77) et Alastair Gornall ont rendu compte : « *However, both the Moggallāna and Kaccāyana traditions understand that these two terms (i. e. vaṇṇa et akkhara) are synonyms and therefore the change in terminology is of little significance. [...] The Sadd also shows that these two terms are interchangeable by defining the forty-one sounds as 'vaṇṇa' in XX. 1 appabhut' ekatālīsa saddā vaṇṇā (The forty-one sounds beginning with 'a' are [called] 'vaṇṇa') and then also as 'akkhara' in the following sūtra XX. 2 akkharā ca te (These are also [called] 'akkhara')* » (Gornall, 2013 : 156).

⁷⁴ Ces cinq éléments se réfèrent à la nature des cinq phénomènes connaissables qui sont connus par le Buddha.

de synonymes du terme Nibbāna (Sadd 70, 29). Le traitement par Norman d'un autre de ses synonymes, *amata*, permet par analogie de mieux saisir le sens d'*akkhara* (Norman, 1993 : 216–220). *amata* n'est pas ce qui est « immortel/éternel », mais « ce qui n'a pas de mort » (*a-mata*), le Nibbāna étant le lieu métaphorique où la mort n'existe pas, tout comme la naissance, puisqu'il est inconditionné. De même, l'*akkhara* n'est clairement pas à entendre comme une entité source d'éternité, mais comme « ce qui n'est pas [sujet à] la destruction » (*a-kkhara*) puisqu'échappant au temps et à ses bornes.

Par ailleurs, l'établissement du bouddhisme à Pagan en Birmanie aux alentours du XII^e siècle donne un relief particulier sur lequel il n'est pas vain de s'attarder. Comme l'exprime parfaitement Alexis Ruiz-Falqués dans son travail de thèse (Ruiz-Falqués, 2015a), la grande majorité des œuvres en pāli composées à cette époque traitent de la langue. Inspirés par le monde indien sanskrit, les grammairiens ont entouré leur production d'une intention qui allait au-delà de la normalisation de la langue, c'est-à-dire l'étude de sa structure et de ses formes. Bien plus qu'une méthode qui retient uniquement les formes originales de la langue pāli pour contenir le fort processus de sanskritisation en cours dans la région, les érudits birmans ont offert avant tout une description exhaustive de la langue, et promu une méthode pour interpréter correctement les textes pāli (Ruiz-Falqués, 2015a : iii). Les grammairiens ont ainsi davantage joué le rôle d'exégètes plutôt que de linguistes, leur visée étant avant tout de préserver et transmettre fidèlement la parole sacrée du Buddha. Ces vues proviennent de la mise en application méthodique de développements issus des commentaires, et notamment de la *Manorathapūraṇī*, qui place l'étude des enseignements bouddhiques ou *pariyatti* aux avants-postes dans un processus bien connu sur lequel nous reviendrons dans la section qui traite du *Paṭṭhāna* : celui de la fin du Sāsana dans lequel le triptyque *pariyatti* (l'étude)-*paṭipatti* (la pratique)-*paṭivedha* (la pénétration) est menacé par un délitement progressif et total. Les commentateurs font ainsi prévaloir la notion de *pariyatti* comme socle duquel dépendent les deux autres, raison qui pousse les grammairiens birmans à faire de leurs œuvres des méthodes sécurisant les mots du Maître afin de les garder intacts. Les textes sont clairs à ce sujet, Ruiz-Falqués donne par exemple une strophe de la *Kārikā*, composée par l'influent Dhammasenāpati à Pagan au XII^e siècle, qui fait partie d'un développement plus long concernant les cinq buts ou objets de la grammaire :

*tattha rakkho ti atthass' anupāyaparihārakā
suttantarakkhanattham hi sikkhitabbaṃ sudhīmatā.*

Here, « protection » means guarding from the wrong methods.

For the wise should study [*byākarāṇa*] in order to protect the Suttantas. (Ruiz-Falqués, 2015a : 81)

Le commentaire de la *Kārikā* précise bien que l'étude de la grammaire ne se limite pas aux Suttanta mais à l'ensemble du Tipiṭaka ; et que c'est bien la grammaire de *Kaccāyana*, c'est-à-dire la grammaire princeps en pāli, qui est concernée, et non la grammaire en général (Ruiz-Falqués, 2015a : 81).

L'encylopédique œuvre d'Aggavaṃsa qu'est la *Saddanīti* montre également son fort intérêt pour le sujet. Les dernières lignes de sa composition accordent une place à la primauté du *pariyatti*, ce qu'il signifie de manière claire en vers :

⁷⁵Cela a été composé par moi pour [soutenir] l'étude, la pratique, la pénétration [du sens],

C'est pourquoi on doit bien écouter cela :

« L'étude (*pariyatti*) est-elle la base du Sāsana du Maître,

Ou bien est-ce la pratique (*paṭipatti*) ? »,

Il a été dit « l'étude ! ».

En effet, cela a été dit par le Bienheureux, le Buddha,

Le parent du soleil, [quant à] ce qui fait perdurer le Sāsana pendant cinq mille ans :

« Tant que le Suttanta existe, tant que le Vinaya illumine,

Ils voient alors le ciel lorsque le soleil se lève,

Lorsque le Suttanta n'est plus et que le Vinaya est perdu,

L'obscurité advient dans le monde comme le soleil au coucher,

Lorsque le Suttanta est protégé, la pratique est préservée,

Le sage s'établit dans la pratique, il n'est pas privé de la libération des attachements ».

La partie en prose qui suit et débute par « l'étude [des textes] est la base des enseignements » (*pariyatti yeva hi sāsanaṃ mūlaṃ*. Sadd 927, 9) développe cette importance de la *pariyatti* seul à même de contrecarrer, ou plutôt temporiser, l'inéluctable fin des temps bouddhiques. Un passage retient notre attention parmi les diverses paraboles utilisées pour faire ressortir le caractère essentiel de la *pariyatti*,

⁷⁵ Sadd 926, 30- 927, 27. *pariyatti-paṭipatti-paṭivedhānaṃ eva me atthāya racitaṃ etaṃ, tasmā sotabbam ev' idaṃ. "pariyatti nu kho mūlaṃ sāsanaṃ mahesino udāhu paṭipatti" ti. "pariyatti" ti dīpaye. vuttaṃ h' etaṃ Bhagavatā buddhenādicca-bandhunā pañca vassasahassāni sāsanaṭṭhitikārinā : "yāva tiṭṭhanti suttantā vinayo yāva dīpatti, tāva dakkhanti ālokaṃ suriye abbhūṭṭhite yathā, suttantesu asantesu sammūṭṭhe vinayamhi ca tamo bhavissati loka suriye atthaṅgate yathā, suttante rakkhite sante, paṭipatti hoti rakkhītā paṭipattiyam ṭhito dhīro yogakkhemā na dhamsatī" ti.*

⁷⁶[...] tout comme les lettres inscrites (litt. placées) sur la surface [d'une dalle] en pierre ont pour but de [faire] connaître les trésors cachés dans un pot, aussi longtemps que les lettres durent les trésors cachés dans le pot ne sont pas perdus. De même lorsque l'étude des enseignements perdure, le Sāsana ne disparaît pas.

Aggavaṃsa accorde aux lettres la fonction essentielle de contenir un sens fondamental, caractères dont seule l'authenticité est à même d'en préserver l'essence.

1. 5. L' « âge d'or » des lettres

Nous clôturons cette section en concentrant notre propos sur certaines productions littéraires du Lanna durant son « âge d'or ». Cette période d'érudition a témoigné d'un intérêt pour les compositions en pāli, mais plus largement pour la langue et sa construction : la grammaire y occupe une place substantielle dans les chroniques de l'ordre monastique auquel appartient Ratanapañña ; puis, nous verrons l'intérêt objectif et systématique pour la linguistique à travers certaines œuvres.

1. 5. 1. Les chroniques de l'ordre Pa Daeng

Ainsi que nous l'avons déjà mentionné en introduction, l'arrivée de lignages ou de dignitaires cinghalais dans la région semble avoir promu un rapport nouveau à l'érudition et à la langue. Dès les premières traces évidentes sur le sol thaï, on peut percevoir la discrète publicité consacrée au fait grammatical. En effet, l'inscription en pāli dite « du bois des manguiers » reste la plus ancienne source qui le mentionne. Datée de 1361, elle est un panégyrique du roi Lideyya de Sukhothai qui entraînait alors en religion. Composées par son hôte, l'éminent Mahāsāmi Saṅgharāja venu de Ceylan, ces lignes exaltent les qualités du monarque, ne lésinant pas sur les hyperboles et autres superlatifs louant son excellence. Le Thera glisse ainsi nombre d'éléments extraits du canon ou plus tardifs, qui le dépeignent comme un Bodhisatta en puissance (les sept trésors du roi, le *Vessantara-jātaka*, les dix Bodhisattas, etc.). La connaissance de la grammaire est présentée comme un élément fondamental et constitutif de sa nature : « il convient que les sages célèbrent le roi Līdeyya, habile dans (les sciences) à commencer par la grammaire, connaissant la nature du Tipiṭaka [...] » (Cœdès, 1917 : 31 ; Griswold et Prasert, 1973a : 163). Cette évocation qui sert davantage l'exaltation du discours que le réel savoir du roi peut être mise en correspondance

⁷⁶ Sadd 927, 18–21. *yathā pana nidhi-kumbhiyo jānanatthāya pāsāṇa-piṭṭhe akkharesu ṭhapitesu, yāva akkharāni dharanti, tāva nidhi-khumbhiyo natṭhā nāma na honti, evaṃ evaṃ pariyattiyā dharamānāya sāsanaṃ anantarahitaṃ nāma hoti.*

avec des données étudiées par Gornall dans le contexte cinghalais des XII^e-XV^e siècles (Gornall, 2013) : les grammairiens occupaient des places éminentes au sein des institutions religieuses et royales, les œuvres linguistiques étant un symbole de cette compétence d'où découlait alors une autorité naturelle. Cela explique le nombre d'œuvres ayant trait à la linguistique composées durant cet intervalle de temps, qui incarnent une forme d'ordre moral. La grammaire prend toute sa dimension dans le prestige qui lui est associé, le pouvoir qu'elle révèle (Gornall, 2013 : 67). Le Mahāsāmi Saṅgharāja était inévitablement empreint de cette idée durant son séjour à Sukhothai, qu'il a sans doute contribué à distiller dans l'espace culturel thaï par le média d'un marqueur aussi fort qu'une inscription royale. On peut voir un autre exemple de ce type dans la *Jinakālamālī* composée un siècle et demi plus tard à Chiang Mai, qui semble adopter le même procédé pour légitimer un de ses rois. Le souverain de Chiang Mai Lakkhapurāgama, qui a régné peu après l'arrivée du moine Sumana, est décrit comme un monarque engagé dans la religion, promoteur de la parole du Buddha. Il n'hésitait pas à inciter à l'étude des textes,

⁷⁷Ceux qui apprenaient dans la grammaire (*sadda-satthe*) seulement les combinaisons euphoniques (*sandhi*), les désinences nominales (*nāma*), etc.,
[Le roi] leur apportait à tous le soutien des quatre nécessités.

Daniel Veidlinger voit dans la mention aux combinaisons euphoniques (*sandhi*) une caractéristique de la langue liée à sa prononciation, et témoignerait ainsi dans le Lanna de la fonction de l'oralité dans la transmission des textes (Veidlinger, 2007 : 49–50). Nous serons plus prosaïques, les combinaisons euphoniques (*sandhi*) et les désinences nominales (*nāma*) se réfèrent aux titres des deux premières sections de la grammaire de *Kaccāyana* (*sandhi-kappa* et *nāma-kappa*), l'évocation de cette œuvre princeps peut traduire la volonté de manifester son autorité en la matière.

L'arrivée des lignages en provenance de Ceylan par les moines Sumana et Ñāṇagambhīra exprime également cet intérêt. L'étude des chroniques monastiques disponibles qui relèvent de l'ordre *Pa Daeng* témoignent de cette représentation qui entoure la grammaire, et offre des indices du climat d'érudition qui régnait alors : l'équation est simple, ce lignage met en avant sa connaissance de la linguistique pour discréditer l'ordre concurrent (*Suan Dok*), témoignant par là même du bagage savant de ces moines. Le *Tamnān Mūlasāsanā Wat Pā Daeng* et la chronique de Kentung déjà présentés en introduction, s'y

⁷⁷ Jkm 106. *sandhi-nāmādi-matte pi sadda-satthe 'ggahanti ye.*
sabbe pi te upaṭṭhāsi catūhi paccayehi so.

réfèrent en de nombreux points. Voyons successivement les apports de ces deux textes, qui ne portent pas nécessairement sur les mêmes parties du récit. Ainsi, dès son préambule le *Tamnān Mūlasāsanā* se place sous les auspices de l’alphabet et de ses éléments constituants,

May this beneficent teaching be spread far and wide by means of this 41-character alphabet [i.e. the Pāli language Ñāṇagambhīra brought from Srī Lankā].
(Swearer et Sommai, 1981 : 74)

Ces lettres, cela est bien connu, constituent l’ensemble des caractères de l’alphabet pāli formalisés dans la grammaire de *Kaccāyana* et son deuxième aphorisme *akkharā p’ ādayo ekacattālīsam* (Kacc 2) « il y a quarante-et-une lettres dont la première est a ».

La formation monastique de Ñāṇagambhīra, initiateur de la seconde vague d’ordination selon les rites cinghalais, est formulée de manière à bien mettre en relief sa maîtrise de la langue,

After eight years he had mastered the three piṭakas and also the gambhīra-saddā, rūpa-saddā, bhedanirutti-saddā, nayādha-saddā, samudanikhādāna-saddā along with the Pāli commentaries. (Swearer et Sommai, 1981 : 86)

Les textes mentionnés désignent très probablement des œuvres grammaticales. Ñāṇagambhīra n’aurait ainsi pas uniquement la maîtrise du Tipitaka, mais serait également maître des règles qui régissent l’articulation et la bonne transmission de ses mots. Cette compétence mérite d’être relevée, constitutive de la représentation d’un personnage aussi illustre que Ñāṇagambhīra. C’est ce savoir qui motivera dans le *Tamnān Mūlasāsanā* son désir d’aller chercher l’ordination à Laṅkā. En effet, il décela dans les pratiques monastiques en vogue à Chiang Mai, et héritées du lignage Suan Dok, dix erreurs relatives au Vinaya (une en lien avec la procédure d’ordination, neuf relatives à la récitation même des textes). Son séjour sur l’île lui confirma la nature de ces fautes, le chef du monastère local souligna parfaitement l’inconsistance des procédures d’ordination selon l’ordre Suan Dok, occasionnant ainsi sa réordination selon le rite cinghalais en vigueur. Après avoir étudié les textes durant cinq ans et maîtrisé tous les aspects, Ñāṇagambhīra et sa suite retournèrent sur le sol thaï après avoir reçu du dignitaire une statue du Buddha, le Tipitaka et une branche de l’arbre de la Bodhi, ainsi que ces préconisations,

Take the sāsanā, the dhamma-piṭaka in the Pāli language of Lankā wich consists of 41 letters according to the text based on the Saddasandhi, Nikhādanasaddā, Cintāmaṇī and Vuttisaddā. This text of Kaccāyana Thera follows the teaching of Buddhaghosa as he propounded it for the monks in Jambudvīpa. etc. (Swearer et Sommai, 1981 : 90)

La suite du texte explicite parfaitement cette préséance de la grammaire,

Wherever the three Piṭakas are established in the correct language [the Pāli language of Laṅkā], there will be no errors and all the devatā will rejoice and be happy. [If the texts have the correct form] the devatā who guard that city will also have the proper order. The ruler of that country will be powerful and free from danger [...]. (Swearer et Sommai, 1981 : 90)

Elle garantit la préservation du monde et de son ordre symbolique, conception qui découle en droite ligne de certaines notions canoniques mentionnées précédemment. La bonne articulation des composants de la langue pāli assure la juste transmission des mots du Buddha, et met à l'abri du désastre. Cette ruine est progressive, combinaison irrémédiable de dégénérescence de la discipline monastique et de toute moralité,

If monks do not follow the correct language, the dhamma-piṭaka will be distorted. If the dhamma-piṭaka is corrupted, the monastic rules will be also; the monk's behavior will not be in conformity to the vinaya; they will serve the laity for their own livelihood, abandoning piṇḍapāta without shame. At the same time the devatā will be corrupted. In the countries where the rulers, ministers, and officials revere such improper monks as good and well-versed in the dhamma-piṭaka, there will be no peace and happiness. Hardships will occur and later greater catastrophes, until the order of the government and the sangha is lost. Finally, that country will be destroyed because the religion of the guardians of the four quarters and the devatā of the world is ill-founded. As the monks, those who hope to be free from all suffering and attain Nibbāna, because they act like lay people [literally, 'carrying food on their heads and shoulders instead of piṇḍapāta'], they will go to ruin and cause others to do so as well [literally, 'the food they carry will fall from their head and shoulders'].

La chronique *Pa Daeng* de Chentung, qui retrace les mêmes événements, fait également de la grammaire et de ses lettres un enjeu vital. Tandis que le *Tamnān Mūlasāsanā* se contente uniquement de mentionner l'existence de dix pratiques monastiques erronées en vigueur à Chiang Mai, la chronique de Kengtung est plus expansive sur le sujet. C'est en effet ce même constat qui détermine Ñāṇagambhīra à se rendre sur l'île de Laṅkā, cependant le détail y est explicitement formulé. Le chef du Saṅgha cinghalais lui confirme ces fautes synonymes d'invalidation des procédures monastiques, qu'il justifie à l'aide d'arguments grammaticaux pour l'essentiel extraits de la grammaire de *Kaccāyana*. Inutile de rendre compte de l'ensemble des développements les concernant qui s'étaient sur le contenu de nombreux *sutta* empruntés à cette grammaire (Sāimōng Mangrāi, 1981 : § 44 à 51). Nous nous bornerons à un exemple qui montre bien la connaissance du sujet, Bizot ayant par ailleurs déjà rapporté le détail de l'ensemble (Bizot, 1988 : 68–74) : la formule de prise de refuge *Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi* souffre d'irrégularités dans sa formulation car elle est

prononcée localement *Buddhāṃ sara-anaṃ gacchāmi*. Ainsi, la prononciation de *sara-anaṃ* est incorrecte pour diverses raisons (Sāimöng Mangrāi, 1981 : § 47). Tout d’abord,

[...] because ‘saraṇaṃ’ has ‘sara’ root, ‘saraṇe’ [equals] in the thinking of;

Notons que la racine *sara* est ici raccordée à *saraṇa* dérivé du verbe *sarati* « se souvenir », et non au substantif désignant « le refuge, la protection ». Puis,

nandādīhiyu, putting down ‘yu’ paccaya in kattar;

La règle de référence est *nandādīhi yu* (Kacc 547), « [l’affixe] *yu* est après [la racine] *nanda* », dont le commentaire précise que *yu* s’ajoute à la racine en question et désigne l’action ou l’objet. Suivant ce raisonnement *sara + yu > sara-yu*.

L’étape suivante comprend deux temps d’élaboration,

anakāyuyvunaṃ, turns ‘yu’ into ‘ana’ ; *rahāditoṇa*, turn dental ‘n’ into cerebral ‘ṇ’; *pubba* puts down ‘ṇ’;

Le premier temps consiste à transformer la terminaison *yu* en *ana* selon les instructions données par le *sutta* 622, *anakā yu-ṇvūnaṃ* « [Les affixes] *ana* et *aka* sont pour *yu* et *ṇvu* ». La règle est claire, *sara-yu > sara-ana*. Puis, il faut s’appuyer sur *ra-hādito ṇa* (Kacc 549), « [Après une racine se terminant par] *ra* ou *ha*, [le *na* de *ana*] devient *ṇa* ». Ainsi, *sara-ana > sara-aṇa*.

Les deux règles suivantes énoncent cela,

‘santo’ root erases ‘anta’ root; ‘naye’ leads to ‘saraṇa’;

La première partie tend à élider la voyelle finale de *sara*, bien que le terme ‘santo’ n’appartienne à aucun *sutta* identifié. Probablement se réfère-t-il à *sarā sare lopaṃ* (Kacc 12), « [lorsqu’] une voyelle suit une voyelle on élide ». En d’autres termes lorsque deux voyelles se suivent, la première de celles-ci est supprimée. Ce qui nous donne *sara-aṇa > sar-aṇa*.

naye renvoie à *naye paraṃ yutte* « [on doit] associer de manière appropriée [la consonne avec la lettre] suivante » (Kacc 11), qui permet de joindre une consonne dénuée de voyelle avec la voyelle qui suit. Ainsi, *sar-aṇa > saraṇa*.

taddhita, put down ‘si’; *siṃ* turns ‘si’ into ‘aṃ’; *pubba* puts down ‘ṇ’; taken to ‘aṃ’ becomes ‘saraṇaṃ’.

La manœuvre qui suit vise probablement à dériver *saraṇa* au nominatif par l'intermédiaire de Kacc 55 *si-yo-aṃ-yo-nā-hi-sa-naṃ-smā-hi-sa-naṃ-smiṃ-su*, « ils sont *si yo, aṃ yo, nā hi, sa naṃ, smā hi, sa naṃ, smiṃ su* ». Soit *saraṇa* > *saraṇasi*. L'aphorisme *si ' ṃ* (Kacc 219), « *si* devient *aṃ* », opère le changement de la désinence *si* en *aṃ* lorsque le terme est au genre neutre. De fait, *saraṇasi* > *saraṇaṃ*. Notons que dans sa formulation classique, *Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi* (« je prends refuge (*saraṇaṃ*) dans le Buddha »), *saraṇaṃ* est construit en soutien de *gacchāmi* qui requiert un accusatif. La compréhension de cette formule selon la démonstration opérée serait donc « [ma] pensée va au Buddha », ce qui demande vérification quant à la concordance de ce sens avec les textes canoniques. Plus largement c'est le texte qui demande à être réexaminé.

Quoiqu'il en soit, le raisonnement précédent indique bien le processus de recouvrement des mots et de la parole qu'insuffle la grammaire. Cette puissance retrouvée donne par la suite diverses opportunités d'illustrer son effectivité, la bonne prononciation du Dhamma permettant d'écarter le démon récalcitrant, arrêter les incendies ou le déluge de pluie (Sāimöng Mangrāi, 1981 : § 70–75 ; § 76 ; § 77-78).

Ainsi, l'arrivée dans la région de dignitaires cinghalais, puis l'installation de lignages en provenance de l'île dans le Lanna, a encouragé l'étude textuelle, d'une part, mais a également promu symboliquement la grammaire et les traités qui portent sur l'étude de la langue à un rang prestigieux. A titre d'hypothèse, c'est un des leviers, parmi d'autres, qui ont soutenu l'engagement de certains religieux durant « l'âge d'or » du Lanna dans la production d'œuvres érudites. Nous verrons ci-après que certaines ressources qui traitent de la linguistique étaient appréciées de ces auteurs.

Dans un fort contexte de rivalités monastiques, l'école *Pa Daeng* s'est érigée en garant de l'ordre symbolique et moral au détriment des moines *Suan Dok*. La conclusion de la section qui relate cette rivalité ne peut être plus claire,

They followed the dictate of their hearts; they invented when they could, never following the sounds of the alphabet which Lord Buddha had laid down, saying « Akkharāpādayo ekacattāḷisaṃ ». That's why the Sāsanā of the monasteries of the Garden Sect was not consistent, tending to be frivolous, for that reason. (Sāimöng Mangrāi, 1981 : 125)

La défaillance de la communauté *Suan Dok* sur le plan savant la déchoit de toute autorité. À contrario, le lignage *Pa Daeng* incarne cette « authenticité » et pureté de la filiation, et se pose ainsi en « détenteur » de la parole du Maître.

1. 5. 2. Les compositions en pāli du Lanna

Notre appareil critique, puis notre étude du texte, mettent en relief le grand nombre de sources textuelles convoquées par Ratanapañña pour élaborer son VSS. Les œuvres qui traitent de la langue et sa construction y ont une place de choix et reflètent certainement le climat d'érudition et d'émulation dans lequel baignait notre auteur. Les xv^e et xvi^e siècles ont été une période de floraison des études pāli dans la région, Oskar von Hinüber en rappelait l'importance dans une étude sur cette période prolifique « Lān Nā as a Centre of Pāli Literature » (von Hinüber, 2000a : 119–137). Esquissant l'importance sous-estimée de l'œuvre de Ñāṇakitti, auteur de nombreux *atthayojanā* (« explication du sens ») à la fin du xv^e siècle, il relevait à travers l'illustration de deux textes (la *Kaccāyanarūpadīpanī* et la *Samantapāsādikā-yojanā*) deux choses essentielles pour notre propos : d'une part, l'importance des aspects grammaticaux ou étymologiques dans le procédé de glose, cet angle d'analyse primant parfois sur la matière même du texte (von Hinüber, 2000a : 126–137) ; d'autre part, ce commentateur avait probablement à disposition de vastes ressources littéraires, dont seule l'étude des textes composés à cette période permettrait de dresser l'inventaire.

De fait, peu de textes sont parvenus jusqu'à nous, et encore moins nombreux sont ceux à avoir été édités en caractères latins. Citons toutefois quelques exemples qui montrent un intérêt pour la langue et l'utilisation de textes dédiés à cet effet.

Le *Saddabinduviniṇchaya*, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir dans ce travail, a été composé par Saddhammakitti Mahāphussadeva à Haripuñjaya (actuelle Lamphun) à la fin du xv^e siècle. Ce commentaire de la grammaire birmane qu'est le *Saddabindu* manipule diverses notions telles que les monosyllabes, le système *kaṭapāyadi*, etc., montrant par là une recherche minutieuse pour les faits de langues, et des compétences évidentes pour brasser cette matière. L'influence birmane est ici bien présente, nous aurons l'occasion de le montrer.

Parmi les nombreuses œuvres de Ñāṇakitti, l'*Abhidhammatthasaṅgha-vibhāvinī-atthayojanā* composé au tournant du xvi^e siècle, reste à éditer en caractères latins et à étudier mais un survol permet d'en saisir la matière. Elle glose l'*Abhidhammatthasaṅgha-vibhāvinī*,

décortiquant ses énoncés significatifs et les envisageant essentiellement sous l'angle grammatical et morphologique. Une investigation poussée est nécessaire afin d'appréhender finement le panel de sources convoquées par Ñāṇakitti. Toutefois on peut déjà apprécier un certain nombre de textes cités qui traitent de la langue ou spécialisés dans l'Abhidhamma⁷⁸, et notamment certains en vogue à Pagan. Prenons pour exemple la définition du terme *paramattho* (« ultime ») qui qualifie la nature quadripartite des phénomènes⁷⁹ (*dhammā*), telle qu'elle est formulée dans l'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī*,

tattha paramo uttamo aviparīto attho, paramassa vā uttamassa ñāṇassa attho gocaro ti paramattho. (Abhidh-s-(mh)ṭ : 57, 6-7)

« Ultime » signifie ce qui est le meilleur, suprême, au sens non-déformé; ou au sens de la sphère de la connaissance qui est la meilleure, suprême.

L'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī-atthayojanā* glose la deuxième partie de cette définition ainsi,

ñāṇassā ti ettha sabbaññūtañāṇam eva adhippetam. kasmā. gāthāyaṃ tattha vuttā abhidhammatthā ti vacanassa vuttattā. attha-saddassa anekatthattā gocaro ti vivarati. attha-saddo hi gocara-pariyāyo pi dissati aññatthasseva hetutā ti payoge viya. asati etthā ti attho sabbaññūtañāṇam ettha sabhāve asati pavattati iti tasmā so sabhāvo attho.
⁸⁰*asa bhūvi* ⁸¹*'suvusānamuvusānamato tho cā' ti asassa ata icc' ādeso ante tha-paccayo naye. gacchatī ti go yaṃ sabbaññūta-ñāṇam sabba-dhamme appaṭihatam hutvā gacchati pavattati iti tasmā taṃ sabbaññūta-ñāṇam go nāma.*

⁸²*go goṇe c' indriye bhūmyaṃ vacane ceva buddhiyaṃ, ādicce rasmiyaṃ ceva pāniye pi pavatte ti*

hi Saddanīti. ⁸³*'gamu sappa gatimhi',* ⁸⁴*'vajādihi pabbatādayo nipaccante' ti ropaccayo* ⁸⁵*'ramhi ranto rādi no' ti dhātṽ'-antena saha ra-kāra-lopo pubbam adho, sara-lopo naye* ⁸⁶*'siss' o'.*

go carati etthā ti gocaro sabbaññūta-ñāna-saṅkhāto go ettha sabhāve carati pavattati iti tasmā so sabhāvo gocaro cittādi. (Abhid-a-mhṭ-y 62, 14–63, 11)

Ici « la connaissance » est comprise comme le savoir omniscient. Pourquoi ? Car dans la strophe [cela] a été dit par la formulation « il a été dit par l'*Abhidhammattha* ». « La sphère (*gocaro*) » rend clairs les différents sens du mot 'objet (*attha*)'. En effet, le mot

⁷⁸ Par exemple : *Kaccayāna, Rūpasiddhi, Moggallāna, Moggallāna-pañcīkā, Saddanīti, Saddasarathajālīnī, Saddatthabhedacīnta, Vuttodaya, Subodhālaṅkāra-ṭīkā, Abhidhānappadīpikā-ṭīkā, Dhātumañjusa*, etc.

⁷⁹ 1. *citta* (« conscience »), 2. *cetasika* (« facteurs mentaux »), 3. *rūpa* (« matière »), et 4. *nibbāna*.

⁸⁰ Sadd 450, 10.

⁸¹ Kacc 659.

⁸² Sadd 241, 13–14.

⁸³ Dhāt-m 4. L'édition thaïe indique *sampa*, erreur probablement due à la confusion de certains caractères relevés sur les manuscrits utilisés. Le découpage des termes est également à revoir, puisque la séquence y est *gamu sampaga timhi*.

⁸⁴ Kacc 638.

⁸⁵ Kacc 539.

⁸⁶ Mog 2 109. L'édition thaïe indique *si so*, qui nous paraît inapproprié dans ce contexte.

‘objet (*attha*)’ est compris comme un synonyme de ‘sphère (*gocaro*)’ comme dans l’emploi selon lequel il est cause de diversité. L’objet qu’est le savoir omniscient « existe ici ». Ici, « il a, il existe, par sa nature propre » c’est pourquoi l’objet a sa nature propre. « *asa* est être/exister, ‘les racines *ū u asa* changent en *ata*, et l’affixe *tha* est appliqué » c’est-à-dire que l’on remplace « *asa* par *ata* », puis le suffixe *tha* est [placé] à la fin. *go* signifie « il va/comprend⁸⁷ », lui qui a le savoir omniscient, après avoir été sans entrave dans tous les éléments, il va/connaît (*gacchati*), s’applique » c’est la raison pour laquelle le savoir omniscient est appelé *go*. En effet, la *Saddanīti* [dit],

go est employé pour bœuf et sens,
Terre, parole ainsi que connaissance,
Soleil et rayon, et enfin eau.

‘*gamu* et *sappa* sont pour ‘aller’. Dans « les mots *pabbajā*, etc., sont formés (avec préfixes et suffixes) à partir des racines *vaja*, etc. », les suffixe *ra* [est ajouté]⁸⁸. On élide la voyelle qui vient avant et après, on élide la lettre *ra* avec le final de la racine ainsi «⁸⁹ lorsque le suffixe *ra* ou un morphème contenant *r* [sont présents dans un terme, la première voyelle précédant le dernier phonème dénué de voyelle de la racine, et cette dernière consonne] sont supprimées avec la [voyelle du suffixe contenant] *ra* [ainsi que n’importe quel morphème contenant *r*] ». Selon⁹⁰ la méthode la voyelle est élidée et « *si* devient *o* ».

Ici, la sphère (*gocaro*) qu’est le savoir omniscient signifie « là où la connaissance (*go*) va (*gacchati*) ». « Là où la connaissance va, s’applique, par sa nature propre » c’est pourquoi la sphère qu’est la conscience, etc., a sa nature propre.

C’est avec minutie que Ñāṇakitti décortique le sens et la morphologie des termes employés à l’aide de divers outils linguistiques (racines, monosyllabes, morphologie, etc.). L’ampleur de la tâche est à souligner et témoigne d’une rigueur et d’une érudition certaines, l’édition thaïe⁹¹ de l’*Abhidhammatthasaṅgha-vibhāvinī-atthayojanā* ne faisant pas moins de 1923 pages bâties sur le même modèle que notre exemple.

Plus tardivement, un contemporain et voisin de Ratanapañña, le Thera Sirimaṅgala, introduit également dans certaines de ses œuvres des analyses linguistiques comme une volonté d’aller au plus près du sens. La plus célèbre d’entre elles, la volumineuse et renommée *Maṅgalatthadīpanī*, fait appel à une très vaste littérature pour étayer sa

⁸⁷ Nous suivons l’avis de Norman qui souligne que *gacchati* est également définit dans la *Saddanīti* comme « savoir » (Norman, 1993 : 224).

⁸⁸ Ce *sutta* rend compte de la transformation de *gamu* + *ra*.

⁸⁹ Ce *sutta* rend compte de la transformation de *gamu* + *ra* > *gu*.

⁹⁰ Ce *sutta* est relatif à la construction du nominatif singulier : *gu* + *si* > *g* + *si* > *go*.

⁹¹ Yosmont Aphakon, *Abhidhammatthavibhāvinīyā pañcīkā nāma atthayojanā (paṭhamo-dutiyo-tatiyo bhāgo)* (2011).

composition⁹² dont l'influence cinghalaise est évidente. Certains de ces textes appartiennent au registre linguistique, tels que le *Kaccāyana-pakarāṇa*, le *Bālāvatāra* et son commentaire la *Bālāvatāra-ṭīkā*, la *Rūpasiddhi* (grammaires) ; le *Vuttodaya*, le *Chandavutti-padīpa* (métriques) ; ou encore l'*Abhidhānappadīpikā* et son rejeton l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* (dictionnaire de synonymes). La *Saddanīti* y est également présente, mentionnée explicitement à quatorze reprises. Les emprunts à la *Dhātumāla* (la section qui traite des racines verbales) permettent ainsi d'expliquer le sens subtil de certains termes,

Saddanītiyam pi, paḍi gatiyaṃ. sukhumesu pi atthesu paṇḍati gacchati dukkhādīnaṃ pīlanādikaṃ pi ākāraṃ jānātī ti paṇḍā. paṇḍāya ito gato pavatto ti paṇḍito. atha vā sañjātā paṇḍā etassā ti paṇḍito. paṇḍati nāṇa-gatiyā gacchatī ti paṇḍito ti vuttaṃ.
(Maṅg-d 15, 4-8)

Dans la *Saddanīti* il est dit « *paḍi* est pour 'allant'. La sagesse est ce qui « va vers/connaît (*gacchati*) les choses subtiles et détruit la souffrance, etc., la douleur, etc., il sait la cause ». « Ici, il va (*gato*), il est animé par la sagesse » tel est le sage. Ou encore, « la sagesse est perçue de lui » c'est-à-dire du sage. « Il a détruit, il va par le chemin (*-gatiyā*) qu'est l'intelligence » tel est le sage.

La *Cakkavāḍadīpanī*⁹³ composée quelques années auparavant (1520) utilise également un vaste corpus de textes dont les emprunts cinghalais et birmans sont nombreux⁹⁴. Cette cosmologie fait un usage parcimonieux des grammaires de *Kaccāyana* et *Moggallāna*, mais

⁹² Dans son travail préliminaire à l'édition de la *Maṅgalatthadīpanī*, Grégory Kourilsky a recensé le vaste ensemble de sources mentionnées. En plus de nombreuses sources canoniques on y trouve :

- un grand nombre de commentaires (*aṭṭhakathā*) : *Samantapāsādikā*, *Kaṅkhāvitaraṇī*, *Manorathapūraṇī*, *Sumaṅgalavilāsini*, *Papañcasūdanī*, *Sāratthappakāsini*, *Paramatthajotikā I*, *Dhammapada-aṭṭhakathā*, *Udāna-aṭṭhakathā*, *Itivuttaka-aṭṭhakathā*, *Paramatthajotikā*, *Vimānavatthu-aṭṭhakathā*, *Petavatthu-aṭṭhakathā*, *Theragāthā-aṭṭhakathā*, *Jātaka-aṭṭhakathā*, *Saddhammapajjotikā*, *Saddhammappakāsini*, *Visuddhajanavilāsini* ;
- des sous-commentaires : *Sāratthadīpanī*, *Vimativinodanī*, *Vinayālaṅkāra-ṭīkā*, *Kaṅkhāvitaraṇī-ṭīkā*, *Sāratthamañjūsā*, *Dīghanikāya-aṭṭhakathā-ṭīkā*, *Majjhimanikāya-aṭṭhakathā-ṭīkā*, *Dhammasaṅgaṇī-mūlaṭīkā*, *Dhammasaṅgaṇī-anuṭīkā*, *Vibhaṅga-mūlaṭīkā*, *Vibhaṅga-anuṭīkā*, *Pañcappakarāṇa-mūlaṭīkā*, *Pañcappakarāṇa-anuṭīkā*, *Samyuttanikāya-aṭṭhakathā-ṭīkā* ;
- autres : *Abhidhammatthasaṅgaha*, *Abhidhammatthavibhāvinī-ṭīkā*, *Abhidhānappadīpikā*, *Abhidhānappadīpikā-ṭīkā*, *Mañisāramañjūsā*, *Bālāvatāra*, *Bālāvatāra-ṭīkā*, *Chandavutti-padīpa*, *Kaccāyanapakarāṇa*, *Saddanīti*, *Mahāvamsa-Cūlavamsa*, *Nepātikapadavibhatta* (?), *Rūpasiddhi*, *Vamsatthappakāsini*, *(Milinda-ṭīkā)*, *Visuddhimagga*, *Visuddhimagga-mahāṭīkā*, *Vuttodaya*.

⁹³ La seule édition en caractères latins est celle d'Arunasiri (1998) qui s'appuie exclusivement sur des manuscrits cinghalais.

⁹⁴ Arunasiri recense les textes cités explicitement ou non dans son édition (Cakkav-d xxvi-xxix). Toutefois, cette synthèse reste provisoire, l'éditeur n'ayant pas systématiquement trié ces données. Par exemple, il cite l'*Amarakosa* comme étant un des emprunts de la *Cakkavāḍadīpanī* alors qu'il est en fait mentionné par une des sources présentes (par l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā*). Quoi qu'il en soit, on trouve dans ce traité de cosmologie en plus de nombreuses sources canoniques :

- de nombreux commentaires : *Samantapāsādikā*, *Sumaṅgalavilāsini*, *Papañcasūdanī*, *Sāratthappakāsani*, *Manorathapūraṇī*, *Paramatthadīpani*, *Paramatthajotika*, *Dhammapada-aṭṭhakathā*, *Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā*, *Aṭṭhasālinī*, *Sammmohavinodanī*, *Pañcappakarāṇa-aṭṭhakathā* ;
- des sous-commentaires : *Sumaṅgalavilāsini -ṭīkā*, *Papañcasūdanī-ṭīkā*, *Sāratthappakāsani-ṭīkā*, *Sāratthamañjūsā* ;
- autres : *Abhidhammatthasaṅgaha*, *Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī-ṭīkā*, *Abhidhānappadīpikā*, *Abhidhānappadīpikā-ṭīkā*, *Kaccāyana*, *Jinālaṅkāra*, *Nāmarupapariccheda*, *Manisāramañjūsā*, *Moggallāna*, *Mahāvamsa*, *Lokapaññatti-pakarāṇa*, *Lokuppatti-pakarāṇa*, *Visuddhimagga*, *Paramatthamañjūsā*, *Saddanīti*.

exploite à grands renforts la *Saddanīti* et l’*Abhidhānappadīpikā* pour construire son récit. La grammaire d’Aggavaṃsa est mentionnée explicitement à quatorze reprises, servant de base à des explications de type étymologique. Par exemple, les séjours malheureux (*apāya*) sont glosés ainsi,

“*natthi p’ āyo vuḍḍhi etthā*” *ti apāyo. athavā ayato sukhato apeto ti Saddanītiyañ ca* [...] (Cakkav-d 113, 5–6)

[...] et dans la *Saddanīti* « là où on ne trouve vraiment aucune prospérité, bénéfice » tels sont les séjours malheureux (*a-p’-āyo*). Ou encore, « il prive (*apeto*) de prospérité (*ayato*), de bonheur ».

L’*Abhidhānappadīpikā* est une référence directe dans au moins vingt-sept cas, parfois soutenu par son commentaire. Qualifié sommairement de dictionnaire de synonymes, l’*Abhidhānappadīpikā* compile et ordonne également nombres d’entrées thématiques (les différentes montagnes, parfums, maladies, etc.) permettant ainsi à la *Cakkavāḷadīpanī* d’y puiser la matière pour décrire les divers éléments du monde physique. Par exemple, dans son inventaire sur les lacs (*sara*), l’*Abhidhānappadīpikā* et son commentaire distinguent les petits lacs (*pallala*) des grands lacs (*rahada*) ainsi,

*tesu yo gambhīro, so rahado ti vuccati. vuttañ hi Pātāla-vagge*⁹⁵ “*jalāsayo jalādharo gambhīro rahado cā*” *ti. rahado ti ca saro vuccati. so khuddaka-mahanta-vasena duvidho. tattha yo khuddako saro, so pallalaṃ nāma. vuttañ hi tatth’eva pallalaṃ khuddako saro ti. taṭṭhikāyañ ca*⁹⁶ “*khuddhako saro pallalaṃ*” *ity uccate.*⁹⁷ *yatra vassāne adhikaṃ jalaṃ, “gimhe jānu-mattaṃ sukkhat’ eva cā” ti vuttaṃ.*

*Moggallāne pi*⁹⁸ “*apagacchati udakaṃ etassā ti pallalaṃ appako saro*” *ti vuttaṃ. unnādikappattā setu-pallala-ninnaṭṭhāne ti massa rupan ti vuttattā (?) ninnaṭṭhānaṃ pallalaṃ nāmā ti vuttaṃ yujjati.*

*Mahāparinibbānasutta-vaṇṇāyaṃ pi pallalā ti udaka-bharitāni ninnaṭṭhānāni*⁹⁹ *ti vuttaṃ. yo mahanto saro, so tattha tattha Anotattādi nāmena vutto. Pātāla-vaggasmim hi*

¹⁰⁰ *Anotatto tathā Kaṇṇamuṇḍo ca Rathakārako
Chaddanto ca Kuṇālo ca vuttā Mandākinithiyaṃ
tathā Sihappapāto ti ete satta-mahā-sarā ti vuttaṃ.* (Cakkav-d 56, 2–18)

⁹⁵ Abh 677.

⁹⁶ Abh-ṭ 678.

⁹⁷ Selon les éditions de l’Abh consultées cette phrase devrait être *yatra vassāsu adhikaṃ jalaṃ gimhesu jānu-mattaṃ sukkhaty eva vā.*

⁹⁸ Mog 182.

⁹⁹ Éd. (Cakkav-d) *ninnaṭṭhānāti.*

¹⁰⁰ Abh 679–680ab.

Celui qui est profond est dit « *rahada* (litt. lac) ». En effet, dans la section *Pātāla* [de l'*Abhidhānappadīpikā*] il est dit que « *jalāsaya*, *jalādhara*, et *rahada* sont [des lacs] profonds ». Le lac [profond] est dit « *rahada* ».

Il y a deux sortes [de lacs], selon qu'il est grand ou petit. Ainsi, un petit lac est appelé *pallala*. En effet, il est dit que « un lac qui est petit est un *pallala* ». Son commentaire dit que « un petit lac est appelé *pallala*. Durant la saison des pluies l'eau y est abondante, tandis que durant l'été elle est asséchée jusqu'à [hauteur du] genou ».

Il est aussi dit dans *Moggallāna* « un petit lac est un *pallala* car "l'eau s'en retire d'elle" ». Étant donné (...) un lieu incliné s'appelle *pallala*. Cela est approprié.

Il est dit dans le commentaire du *Mahāparinibbāna-sutta* que les *pallala* « sont remplis d'eau et sont des lieux qui sont inclinés ». Celui qui est un grand lac, on l'appelle ici et là *Anotatta*, etc. En effet, dans la section *Pātāla* [de l'*Abhidhānappadīpikā*] il est dit que les sept grands lacs sont,

Anotatta, et Kaṇṇamunḍa, et Rathakāra,
Chaddanta, et Kunāla, et Mandākinittiya,
Ainsi que Sihappapāta.

Enfin terminons par la *Saṅkhyāpakāsaka-ṭīkā* qui s'inscrit parfaitement dans cette quête de précision¹⁰¹. Composé par Sirimaṅgala en 1517, ce commentaire du *Saṅkhyāpakāsaka* de Ñāṇavilāsa (xvi^e siècle) fonde sa démonstration sur un examen précis de la terminologie employée. Ce texte encore très peu connu et non-édité en caractères latins – bien que déjà mentionné par Cœdès (Cœdès, 1915 : 39) – expose sous forme versifiée six systèmes de mesures différents, dont chacun décline ses unités et équivalences : mesures de longueur (*addhā-saṅkhyā*), de temps (*dhañña-°*), de poids (*pāmaṇa-°*), le système décimal (*baṇḍa-°*), les saisons (*baṇḍa-mūla-°*), la monnaie (*nīlakahāpaṇa-pamāṇa-°*). La *Saṅkhyāpakāsaka-ṭīkā* convie diverses sources, mais surtout celles qui détaillent les mots racines (*dhātu*) telles que la *Saddanīti Dhātumāla*, ou l'*Abhidhānappadīpikā-ṭīkā* exploitée ici de manière intensive. Ces gloses nous renseignent ainsi sur la nature des termes usités, l'intention étant d'aller chercher celle-ci au plus près de son sens 'originel'. Prenons par exemple les mesures de poids (*pamaṇa-saṅkhyā*). La glose porte ici sur quatre mesures différentes : la *vīhi* (grain de riz), le *guñja* (pois rouge¹⁰²), le *māsaka* (haricot), et l'*akkha* (graine du *Terminalia Bellerica*) :

*tattha*¹⁰³ 'vahati brūheti vā sattānaṃ jīvitān ti vīhi. vaha pāpuṇe, brūha vuddhiyañ ca,
*i*¹⁰⁴, *assi*, *pakkhe ra luttī*'. *vattabbe vīhi-bahutte vihayo*.
¹⁰⁵ *guja sadde, a, bind'-āgamo*.

¹⁰¹ Nous avons entrepris le travail d'édition critique de ce texte sur la base de l'édition présente et de sources manuscrites.

¹⁰² *abrus preclatorius*.

¹⁰³ Abh-ṭ 450

¹⁰⁴ Cf. éd. (Saṅkh-p-ṭ) *assi*.

¹⁰⁵ Abh-ṭ 585.

¹⁰⁶‘*masa parimāne*’. *Saddanītiyan tu* ¹⁰⁷«*māso ti aparāṇṇavisessa pi nāmaṃ. tattha aparāṇṇaviseso yathā-parimite kāle masīyati bhakkhīyatī ti māso, itaro pi ‘mama idan’ ti masīyati āmasīyati gaṇhīyatī ti māso ti vuccatī* » *ti vuttaṃ. tattha pubba-pakkhe mā māne,* ¹⁰⁸*asa bhakkhane ti dve dhātavo. pacchime masa āmasane ti dhātu. māso eva māsako.* ¹⁰⁹«*rogam asati bhakkhatī ti akkho. asa bhakkhane, kho, sassa ko* ». *akkho vibhītako karīso ti tikaṃ karīsa-phale.* ¹¹⁰*idha pana akkha-phala-samānagarukattā akkho nāma.* (Saṅkh-p-ṭ 103, 5–105, 3)

Ici, « elle supporte (*vahati*) ou améliore (*brūheti*) la vie des gens » telle est la *vīhi* (le grain). *vaha* est pour ‘obtenu’, et *brūha* est pour ‘croissance’, [le suffixe est] *i*, [on remplace] *a* par *i*, le *ra* est éliminé dans cette section. Le pluriel de *vīhi* est *vīhayo*.

On doit comprendre que *guja* est pour ‘son’, *a* [est le suffixe], [auquel] on ajoute le *bindu* (*niggahīta*).

masa est pour ‘mesure’. Il est dit dans la *Saddanīti* que « le *māsa* est le nom d’une variété de graines. Ici, le *māsa* est la variété de graines qui est mangée-consommée durant les temps de restriction. Et il est dit alors que « le ‘*māsa*’ est touché, est pris, est mangé en se disant ‘ceci est pour moi !’ ». Ici, les deux premières parties [du mot] sont les deux racines « *mā* pour ‘décompte’, *asa* pour ‘consommation’ ». Dans le dernier [sens] la racine est « *masa* pour ‘manipulation’ ». *māsa* est [la même chose que] *māsaka*.

« Il mange-dévore les infections » tel est l’arbre *Akkha*. *asa* est pour ‘consommation’, [le suffixe est] *kha*, le *ka* est pour *sa*. ¹¹¹L’*Akkha* [appelé également] *Vibhīta* est le triple [remède contre] « les excréments », ses fruits sont [utilisés] contre les excréments. Ainsi il est appelé *akkha* car il est du même poids que le fruit de l’arbre *Akkha*.

L’analyse des termes porte ainsi sur l’étymologie, les racines verbales, la construction des désinences, etc., dont *Sirimaṅgala* semble maîtriser tous les aspects. Soulignons qu’excepté les *phala* et les *māsaka*, aucun de ces termes n’est utilisé dans la littérature pāli comme unité de poids (Rhys Davids, 1877 : 14). Cela pose la question quant de l’intérêt de ce texte dans l’optique de *Sirimaṅgala*, mais traduit de manière très indirecte ce souffle du sanskrit dans les études pāli. Une grande part des gloses formulées par la *Saṅkhyāpakāsaka-ṭīkā* sont empruntées à l’*Abhidhānappadīpikā* et son commentaire, eux-mêmes calqués dans la forme et les contenus sur l’*Amarakośa* sanskrit.

¹⁰⁶ Abh-ṭ 500

¹⁰⁷ Sadd 583, 23–25.

¹⁰⁸ Dhāt-m 730.

¹⁰⁹ Cf. Abh-ṭ 569. L’auteur rajoute *asa bhakkhane*.

¹¹⁰ Abh-ṭ 479.

¹¹¹ Cf. Abidh 569. Ils désignent l’arbre *Terminalia bellirica* (ou *Beleric myrobolan*), préconisé dans certaines affections : « *the pulp of the fruit (Beleric myrobolan) is considered by Hindu physicians to be astringent and laxative, and is prescribed with salt and long pepper in affections of the throat and chest. As a constituent of the triphala (three fruits), i.e., s, it is employed in a great variety of diseases, [...]* » (Dymock, 1891 : 5, 30- 6, 1). En médecine ayurvédique, il est inclus dans certaines concoctions constituées d’extraits de trois variétés d’arbres *myrobolans* (*ti-phala*).

Oskar von Hinüber a parfaitement résumé le contexte politique et religieux qui a été générateur de ce dynamisme. Sous le patronat du roi Tiloka, un concile bouddhique s'est tenu à Chiang Mai en 1477, évènement qui a favorisé l'entreprise d'élaboration des oeuvres en pāli. C'est une sorte de « purification » des textes sacrés à l'instar de la situation à Ceylan sous le règne de Parakramabāhu 1^{er} (milieu du XIV^e siècle) durant laquelle le commentateur Sāriputta élaborait de nombreuses oeuvres, dans un contexte de réformes profondes du Saṅgha et d'un « renouveau » de la religion.

Une autre raison hypothétique a pu venir se greffer à ce mouvement de fond. En effet, la fin de l'ordre bouddhique était une donnée que nul ne pouvait ignorer. Buddhaghosa (V^e siècle) a fixé dans sa *Manorathapūraṇī* (Mp I 87-91) la durée de vie du Dhamma à 5 000 ans, sa disparition étant progressive par tranche de 1 000 ans (voir § 6. 1. 3. 1.). Cœdès rappelait cela et soulignait le fait que cette anxiété était manifeste dans certaines inscriptions des rois de Sukhothai, notamment celle de Nagara Chum datée de 1357. Le temps restant avant le terme final permettait ainsi d'œuvrer à bon escient pour son salut et celui de la communauté, notamment dans la production d'œuvres écrites. C'est dans cette perspective qu'il faut juger la composition de la *Traibhūmikathā* selon Archaimbault soulignant bien que « si la religion doit disparaître graduellement, ce n'est pas toutefois une raison pour perdre courage » (Cœdès et Archaimbault, 1973 : x). Ce raisonnement reste valable pour les autres productions de la région, notamment celles du Lanna, la recherche précise du sens des termes et leurs constructions linguistiques pouvant être entendue comme une forme d'assainissement des énoncés en vue de leur transmission idéale et pérenne.

En bref, et tout en restant mesurés du fait du peu d'œuvres disponibles et étudiées, certains moines érudits ont souhaité durant cet « âge d'or » amener de la précision dans la terminologie employée, et aller ainsi au plus près du sens que recouvrent les divers vocables. L'apport de textes dédiés à la linguistique, tels que la *Saddanīti* ou l'*Abhidhānappadīpikā* pour ne citer qu'eux, participent à cet effort, véritables aides à la composition dont il est encore difficile d'apprécier l'ampleur. La question des ressources textuelles à disposition dans la région se pose, seul un relevé comparatif des influences contenues dans les diverses oeuvres pourraient nous donner une idée du fond disponible. Les premières ébauches d'indications apportées dans nos annexes donnent un aperçu des textes disponibles pour Ratanapañña et Sirimaṅgala, à partir de quelques oeuvres circonscrites. Ces auteurs ont eu recours à de nombreux commentaires (*aṭṭhakathā*), sous-commentaires (*ṭīkā*), ainsi que de nombreuses sources en provenance de Birmanie et de Ceylan. Cela nous laisse supposer que les échanges

monastiques étaient suffisamment soutenus pour « garnir » les bibliothèques, et que la région était sans doute bien animée d'une émulation savante sur laquelle la recherche doit se pencher.

1. 6. Conclusion

Ainsi, depuis les premiers temps du bouddhisme pāli la langue et ses constituants sont envisagés selon une dualité qui ne souffre pour autant d'aucune incompatibilité : éléments grammaticaux, ils sont conditionnés et conventionnels, la lettre est entendue dans une perspective littérale et référentielle. Les grammaires pāli définissent d'ailleurs l'*akkhara* dans cette perspective, éléments sans cesse à reproduire, faute de quoi la langue s'épuise. L'apport de l'étymologie selon les normes sanskrites ouvre le champ de l'interprétation du mot et de son sens, les procédés utilisés se situant toutefois à la marge du domaine ésotérique. Cette sphère constitue l'autre pendant dans lequel se déploie le pouvoir des lettres. La tradition pāli fait des mots du Buddha des éléments animés de pouvoirs protectifs dès la formalisation de son canon. Les mots et les lettres sont ainsi chargés de valeur sacrée qui rencontrent un extraordinaire succès dans les pratiques et rituels du sud-est asiatique notamment à travers les *paritta*. Les théories du don et des mérites circonscrivent et mettent en lumière cette singularité de la syllabe, qui par métonymie renvoie à l'ensemble des textes sacrés. La définition par les grammaires de ces *akkhara*, inspirée du sanskrit, peut d'ailleurs être interprétée à un second niveau, ouvrant la porte à toute forme de spéculation concernant la nature de l'alphabet et ses lettres, ce dont ne se sont pas privé certains textes ou traditions régionales.

Enfin, soulignons que la qualité de la manipulation de ces *akkhara* conditionne des destins divers : l'expertise en la matière, ou ultérieurement leur écriture, assure un destin favorable à l'individu ; le respect des textes sacrés garantit la fiabilité de la parole du Maître et soutient l'existence du Sāsana, l'inverse menant à son délitement et à sa ruine.