Péninsule n° 75 – 2017 (2)

Michel LORRILLARD[1]

LE ROYAUME DU LĀN NĀ DE LA FIN DU XIII^e^ À LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XV^e^ SIÈCLE : *pour une reconsidération des sources historiques t'ai septentrionales*

INTRODUCTION

Dans la connaissance que nous avons actuellement de l'histoire du Lān Nā[2], la période correspondant à la genèse de ce royaume, c'est-à-dire celle que l'on associe communément aux règnes de Mangrai (1263-1311 ?) et de ses premiers successeurs jusqu'à Sam Fang Kaen (1401-1441), est sans aucun doute la plus mal perçue, ou en tout cas celle dont l'approche scientifique pose le plus de problèmes. Largement négligée dans les différentes branches qui composent les études historiques, les rares spécialistes lui ont jusqu'à présent préféré la période dite de l'« âge d'or » (1441-1526), dont elle peine alors à apparaître comme les prémices – ou des temps plus récents, lorsque l'indépendance du Lān Nā est déjà consommée depuis longtemps[3]. L'examen critique des données relatives à cette époque

[1] Maître de conférences à l'École française d'Extrême-Orient (EFEO).

[2] Il n'existe actuellement que deux ouvrages synthétiques sur l'histoire du Lān Nā : ONGSAKUL, Sarassawadee, *History of Lan Na*, Chiang Mai / Bangkok, Silkworm Books, 2005, 328 p. et PENTH, Hans, *A Brief History of Lān Nā – Northern Thailand From Past to Present*, Chiang Mai / Bangkok, Silkworm Books, 2004, 166 p.

[3] On citera plus particulièrement GRABOWSKY, Volker, « Forced Resettlement Campaigns in Northern Thailand during the Early Bangkok Period », *Journal of the Siam Society (JSS)*, vol. 87, 1999, pp. 45-86 ; (avec TURTON, A), *The Gold and Silver Road of Trade and Friendship – The McLeod And Richarson Diplomatic Missions to Tai States in 1837*, Chiang

devrait pourtant être le préalable logique à l'étude historique de toute autre période pour cette région, puisqu'elle apporte d'une façon progressive les preuves tangibles d'un important bouleversement d'ordre culturel, à savoir la diffusion de productions écrites – et par ce vecteur celle de connaissances multiples dont la complexité autorise dès lors, pour en rendre compte, l'emploi de la notion de civilisation.

D'un mode de transmission orale des expériences du passé, nécessairement soumis à des altérations sans cesse plus importantes, on s'achemine en effet, par étapes, vers un exposé mieux structuré et plus stable dans la durée d'un certain nombre d'informations jugées mémorables, que des copies sur feuilles de latanier et autres supports vont d'ailleurs diffuser vers de nouveaux horizons. Le phénomène est d'autant plus important que la naissance de l'historiographie locale en langue vernaculaire s'accompagne de l'acquisition dans les milieux lettrés de traditions religieuses multiséculaires venues de l'extérieur, auxquelles on accorde la plus grande valeur et que l'on prend bien souvent comme modèles. L'examen des sources primaires, à peine commencé, montre que la première moitié du XV^{e} siècle est en particulier une période cruciale que l'historien ne peut plus se permettre d'occulter, sauf à vouloir s'enfermer dans des visions biaisées, ou à se complaire dans les imprécisions et les contradictions. D'une façon quelque peu paradoxale, ce demi-siècle ne se laisse toutefois percevoir que par un effet de miroir, à travers le reflet des temps qui précèdent, mais aussi celui des périodes qui suivent. Reconsidérer les sources locales, c'est avant tout mettre en évidence les fondements politiques et religieux qui, pour un temps et dans des conditions privilégiées, ont permis l'exceptionnel développement du royaume du Lān Nā.

Mai / Bangkok Silkworm Books, 2003, 624 p. ; *Bevölkerung und Staadt in Lan Na - Ein Beitrag zur Bevölkerungsgeschichte Südostasiens*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004, 609 p. ; « The Northern Tai Polity of Lan Na (Babai-Dadian) Between the Late 13th to Mid-16th Centuries: Internal Dynamics and Relations with Her Neighbours », *ARI Working Paper Series* n° 17, 2004, pp. 1-76 ; « Population and State in Lan Na prior to the Mid-Sixteenth Century », *JSS*, vol. 93, 2005, pp. 1-68 – ainsi que PENTH, Hans, « Buddhist Literature of Lān Nā on the History of Lān Nā's Buddhism », *Journal of the Pali Text Society (JPTS)*, t. XXIII, 1997, pp. 43-81 et « On Rice and Rice Fields in Old Lān Nā – Texts, Translations, Interpretations », *JSS*, vol. 91, 2003, pp. 90-188.

I. LA QUESTION DE L'HÉRITAGE MÔN

1. Prolégomènes

L'écriture devait être connue et utilisée par des T'ai du Lān Nā (également connus sous le nom de Yuan[4]) dès la seconde moitié du XIV^e siècle, mais il est significatif que le seul exemple d'inscription retrouvé dans la région pouvant être attribué d'une façon certaine à cette époque soit une belle dalle de grès gravée utilisant la graphie de Sukhothai – la fameuse stèle du Wat Phra Yeun à Lamphun (1370) – et qu'elle concerne le moine Sumana qui venait précisément de ce royaume[5]. Le fait n'est sans doute pas un hasard : si d'autres inscriptions commémoratives du même type, mais totalement autochtones, avaient été exécutées par des T'ai dans le nord de la Thaïlande avant le XV^e siècle[6], pourquoi n'en aurait-on pas retrouvé au moins un exemplaire ? Il n'est certainement pas fortuit non plus que ce premier document épigraphique en langue t'ai au Lān Nā provienne de Lamphun, et non d'un autre *mueang* plus important d'un point de vue politique tel que Chiang Mai, Chiang Rai ou Chiang Saen. Comme le montrent à leur façon la plupart des chroniques septentrionales, cette ancienne cité, connue longtemps sous son nom originel d'Haripuñjaya (Haripunchai)[7], bénéficia très tôt d'une reconnaissance exceptionnelle de la part des souverains de la « dynastie de Mangrai », car elle leur apporta bon nombre de modèles et de références qui, régulièrement mis en valeur, confortèrent leur légitimité. Si la première inscription en langue t'ai fut installée dans le troisième quart du

[4] Nous préfèrerons utiliser dans la présente étude l'ethnonyme « T'ai » (du nord ou du Lān Nā), plutôt que l'appellation « Yuan », non attestée dans les sources écrites anciennes du nord de la Thaïlande, mais que les T'ai du sud (Siamois) utilisèrent pour désigner leurs voisins septentrionaux (les Birmans parlent quant à eux des « Yun »). Le terme a toutefois certainement un rapport avec le nom *Yona(ka)-raṭṭha* qui apparaît dans des sources pâlies, dont la *Jinakālamālī* rédigée à Chiang Mai au début du XVI^e siècle. Dans les premières inscriptions locales, lorsque les graveurs font référence à leur propre culture qu'ils opposent à celle des *Khom* (Khmers) ou des *Meng* (Môns), ils emploient le terme *Thai*, avec aspiration de la consonne.

[5] GRISWOLD, A. B. & NA NAGARA, P., « Epigraphic and Historical Studies n° 13 – The Inscription of Wat Pra Yün », *JSS* vol. 62 (1), 1974, pp. 123-141. Le cas de la stèle non précisément datée du Wat Bang Sanuk, au sud de Phrae, n'est pas considéré, car il appartient davantage à l'aire culturelle de Sukhothai.

[6] Nous mettons ici à part les fragments d'inscription du Wat Kan Thom et les plaques inscrites du Phra That Haripunchai qui seront évoqués plus bas. Leur datation très ancienne ne peut être absolument prouvée, mais ne doit pas non plus être rejetée.

[7] La référence la plus ancienne à ce nom semble se trouver dans l'inscription mône locale du Wat Sen Khao Ho. Les occurrences dans les chroniques seront ensuite fréquentes et précèdent celle du nom dérivé de Lamphun qui apparaît tardivement.

XIV^e^ siècle à Lamphun – où Sumana, respectant la volonté royale, trouvait également son premier lieu de résidence – c'est que l'on accordait déjà à cette ville un caractère religieux exceptionnel et qu'elle constituait symboliquement une étape nécessaire dans le processus visant à favoriser la diffusion du bouddhisme, ou en tout cas à redynamiser son rôle.

Les vestiges archéologiques découverts à Lamphun et dans sa proche région ont prouvé que des communautés de parler môn y étaient établies nettement avant que les T'ai affirment leur domination sur la partie méridionale du Lān Nā [8]. Des vestiges architecturaux, de nombreux témoignages matériels, ainsi qu'une dizaine de stèles et quelques autres sources épigraphiques, attestent que ces communautés étaient fortement organisées, qu'elles professaient le bouddhisme *theravādin* de langue pâlie et qu'elles avaient atteint à une certaine époque un niveau de culture religieuse développé. Les inscriptions ont été datées d'une époque sensiblement postérieure à la fin du XI^e^ siècle, mais qui remonterait au plus tard au début du XIII^e^ siècle[9]. Un roi (« chef de pays ») au moins y est mentionné – Sabbādhisiddhi – dont on nous rapporte un certain nombre d'œuvres méritoires qui ont apparemment été effectuées entre 1213 et 1219. La rhétorique employée dans ces inscriptions est globalement similaire à celle des inscriptions mônes antérieures, en particulier les quelques exemples « post-Dvāravatī » retrouvés en Thaïlande et au Laos. Il s'agit principalement de commémorer des fondations et/ou des donations, d'en fixer les droits et de permettre aux auteurs de ces actions généreuses de formuler les bénéfices qu'ils en attendent dans l'au-delà. De ce fait, les inscriptions mônes d'Haripuñjaya se distinguent des premières inscriptions de Sukhothai (XIV^e^ siècle) – qui sont avant tout des panégyriques, voire des textes que l'on peut apparenter aux chroniques – mais elles peuvent par contre être associées aux inscriptions postérieures de ce même royaume (XV^e^ siècle), de même qu'aux inscriptions du Lān Nā et du Lān Xāng (Laos) qui les suivent. Dans la mesure où au moins deux siècles séparent les inscriptions de l'époque d'Haripuñjaya des premières inscriptions datées relevant réellement du Lān Nā – un groupe de cinq stèles de Phayao datées de 1411 et de 1412 (*cf. infra*) – il est pourtant difficile d'établir une

[8] *Cf.* en particulier, ONGSAKUL, S., *Ancient Communities in the Chiang Mai – Lamphun Basin*, Bangkok, Amarin, 2000, 266 p. (en thaï).

[9] CŒDÈS, George, « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental », *BEFEO,* t. XXV, 1925, pp. 1-201, *cf.* en particulier p. 189 ; HALLIDAY, R., « Les inscriptions môn du Siam », *BEFEO*, t. XXX, 1930, pp. 81-105, *cf.* en particulier pp. 86-87. La datation des inscriptions a été établie par la paléographie et par une suite de raisonnements basés sur des données calendaires incomplètes.

continuité directe entre elles. La forme massive des stèles mônes de Lamphun leur est d'ailleurs tout à fait spécifique et ne se retrouve nulle part ensuite dans le nord de la Thaïlande[10]. La stèle du Wat Phra Yeun elle-même, érigée à l'est de la ville sur un site qui fut à l'origine un sanctuaire môn, ne révèle dans sa forme et dans son contenu aucun lien évident avec les usages anciens d'Haripuñjaya – sauf peut-être la référence à la statue du Buddha debout que Sumana décide de restaurer, avant de l'associer à trois autres nouvelles images construites apparemment selon le même modèle. Qu'un long hiatus concernant les sources épigraphiques ait existé ne constitue pas en soi un phénomène anormal ou illogique. La pratique de graver des inscriptions relève elle-même d'un processus singulier que toutes les sociétés évoluées ne connaissent pas, ou qu'elles expérimentent seulement de façon momentanée. Nous avons déjà donné dans un article précédent des exemples où l'habitude d'avoir recours à la pierre pour assurer la pérennité d'un écrit s'interrompt, lorsqu'un certain nombre de conditions nécessaires ne sont plus remplies[11]. D'une façon générale, on peut voir dans le commencement de la pratique épigraphique un phénomène de mimétisme – par imitation avec ce qui se fait dans une aire voisine – et dans la fin de celle-ci l'indice d'un changement d'ordre sociétal, dû notamment à l'affaiblissement d'un pouvoir et de son système d'organisation. Qu'une telle situation se soit produite à Haripuñjaya, zone en marge des grands établissements môns, n'a rien d'improbable. On ne connaît de son patrimoine monumental que quelques *stupā* encore bien préservés et une dizaine de sites religieux en grande partie ruinés. Leur caractère chronologiquement limité (quelques décennies au tournant du XII^e et du XIII^e siècle ?) semble lui-même lié à une rupture que des modifications d'ordre économique peuvent alors très bien expliquer.

L'archéologie n'a pas permis jusqu'à présent d'éclairer la façon dont la population t'ai allogène, passée du bassin du Mékong à la première grande plaine où coule la rivière Ping, a réussi à contrôler la population autochtone de la région d'Haripuñjaya et à assimiler le savoir technique et la culture

[10] Les mesures de la stèle du Wat Don Kaeo en hauteur, largeur et profondeur sont respectivement de 156, 88 et 47,7 cm. Les autres stèles de l'époque d'Haripuñjaya ont des proportions analogues. Ce caractère massif constitue par contre une sorte de norme dans la Basse-Birmanie du second millénaire (par exemple les stèles de Kalyani) et trouve peut-être son origine dans les gros *bai-sema* môns sculptés durant le 1^er millénaire, notamment dans le nord-est de la Thaïlande et dans le Laos central.

[11] LORRILLARD, M., « Les inscriptions sur stèle du Lān Nā et du Lān Xāng (XV^e – XVII^e siècles) – Pour une approche nouvelle des royaumes t'ai septentrionaux », *Péninsule*, n° 74, 2017 (1), pp. 5-30.

développée qui lui étaient propres. Les chroniques en gardent un souvenir très déformé où le mythe tient à l'évidence une grande place : Mangrai, le fondateur du royaume t'ai[12], aurait utilisé la ruse et fait preuve de patience en envoyant un espion qui aurait progressivement retourné la population de la cité en sa faveur[13]. Le récit détaillé de cette conquête est situé autour de 1280 et apparaît comme le préalable à la fondation de Chiang Mai, que la tradition date de 1296. Il ne laisse alors en rien transparaître un processus d'acculturation.

2. Continuité et discontinuité

Il est intéressant en tout cas de constater que dans les traditions historiographiques du Lān Nā, à commencer par la *Chronique de Chiang Mai* qui apparaît comme l'unique texte de référence pour l'histoire politique et événementielle du royaume[14], l'origine de la pratique du bouddhisme par les T'ai n'est jamais présentée clairement comme un emprunt à la population ou à la culture mône. Le caractère ambigu (ou le déni ?) des textes à ce sujet est surtout troublant lorsqu'il s'agit des chroniques religieuses à portée historique[15]. Les auteurs de la *Mūlasāsanā* et de la *Jinakālamālī* ont eu pour

[12] C'est par convention que l'on associe jusqu'à présent la fondation du royaume du Lān Nā à l'action conquérante de Mangrai. Si la *Jinakālamālī* indique que ce roi unifia les deux grands domaines sur lesquels lui et ses successeurs régnèrent désormais (*cf. infra*), le nom « Lān Nā » n'apparaît cependant pas avant le XVI[e] siècle dans l'épigraphie.

[13] Si certains textes font quand même état de combats, la question de la légitimité des vainqueurs pour gouverner Haripuñjaya ne semble pas se poser. Les différentes traditions historiographiques montrent de toute façon que Mangrai ne fut pas le premier à s'emparer de la ville et que la rupture avec la dynastie de Cāmadevī avait déjà été consommée plusieurs fois.

[14] Pour ce texte, *cf.* les traductions de NOTTON, C., *Annales du Siam, III[e] volume : Chronique de Xieng Mai*, Paris, P. Geuthner, 1932, 287 p., et de WYATT, D. K. & WICHIENKEEO, A., *The Chiang Mai Chronicle*, Chiang Mai & Bangkok, Silkworm Books, 1995, 318 p.

[15] Ces chroniques religieuses à portée historique, dont il va être question dans le reste de cette étude, sont à distinguer des dizaines de *tamnān* qui sont par ailleurs plus ou moins connus dans le nord de la Thaïlande, c'est-à-dire de chroniques religieuses, largement légendaires, attachées à des lieux ou à des objets sacrés. Pour une présentation de ce type de textes, *cf.* SWEARER, D. K., « Myth, legend and history in the northern Thai Chronicles », *JSS*, vol. 62 (1), 1974, pp. 67-88 ; WYATT, D. K., « Chronicle Traditions in Thai Historiography », [*in*] COWAN, C.D. & WOLTERS, O.W. (eds.), *Southeast Asian History and Historiography, Essays Presented to D.G.E. Hall*, Ithaca, Cornell University Press, 1976, pp. 107-122 ; et LAGIRARDE, François, « Temps et lieux d'histoires bouddhiques : à propos de quelques "chroniques" inédites du Lanna », *BEFEO*, vol. 94, 2007 (2010), pp. 59-94 ; *IDEM*, « Narratives as Ritual Histories: The Case of the Northern-Thai Buddhist Chronicles », [*in*] SKILLING, Peter & MC DANIEL, Justin eds, *Buddhist Narratives in Asia and Beyond*, Institute of Thai Studies, Bangkok, Chulalongkorn University, vol. 1, 2012, pp. 83-94 ; « Thailand:

objectif de composer une histoire du bouddhisme depuis ses origines les plus lointaines, dans le temps et l'espace, jusqu'à leur époque et à l'endroit dans lequel ils professaient[16]. De par l'insertion dans leur récit de larges parts de l'histoire de la « dynastie de Cāmadevī » (ou *Cāmadevīvaṃsa*, texte composé d'abord en t'ai et traduit semble-t-il très vite en pâli), Haripuñjaya joue alors un rôle essentiel dans la filiation religieuse, car elle est présentée comme le lieu choisi par le Buddha lui-même, via le dépôt d'une relique, pour la préservation et la propagation de son enseignement[17]. L'héritage culturel qui est transmis à Mangrai, lorsque celui-ci prend possession de la

---

Historiography », [*in*] *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, Leiden, t. 1, 2015, pp. 792-799 ; « Facts and Figures about the Buddhist Historiography of Lanna, its Material Culture and its Production », [*in*] SKILLING, P. & MCDANIEL, J., eds., *Imagination and Narrative : Lexical and Cultural Translation in Buddhist Asia*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2017, pp. 265-286. Nous verrons toutefois que les *tamnān* influencent d'une façon importante l'élaboration des chroniques plus proprement historiques.

[16] Nous nous référons ici à la *Mūlasāsanā* dite du Wat Suan Dok, supposée avoir été rédigée au XV^e siècle, et nous nous appuyons sur deux versions éditées en thaï : celle la plus communément utilisée jusqu'ici, car elle est plus anciennement éditée et la plus facile d'accès (*Tamnān Mūlasāsanā*, Bangkok, Krom Silpakorn, 1939, 1970, révisée par P. NA NAGARA en 1976), et celle qui présente un texte beaucoup plus proche des versions originales manuscrites, marquées par le dialecte t'ai du nord et l'insertion de passages en pâli (*Mūlasāsanā Samnuan Lān Nā*, B. RAWIN ed, Chiang Mai University, 1995). Quelques passages de cette tradition historiographique sont traduits dans des travaux de A. B. GRISWOLD & P. NA NAGARA, notamment *Wat Pra Yün Reconsidered* (Bangkok, The Siam Society, Monograph n° 4, 1975, 87 p. & fig.) du premier, pour la partie concernant le Lān Nā. Nous remercions particulièrement D. K. Swearer d'avoir mis à notre disposition une traduction anglaise inédite de la première version publiée en thaï (1939, 1976) de cette importante chronique. Nous ne ferons pas référence dans cette étude, peut-être à tort, à la version dite du Wat Pa Daeng de la *Mūlasāsanā*, d'une part parce que celle-ci nous paraît tardive et déjà très corrompue, d'autre part parce que notre objet n'est pas d'analyser les controverses qui opposèrent les deux sectes du Wat Suan Dok et du Wat Pa Daeng. On signalera pour ce dernier point des travaux importants : SWEARER, D. K. & PREMCHIT, S., « A Translation of the Tamnān Mūlasāsanā Wat Pā Daeng: The chronicle of the founding of Buddhism of the Wat Pādaeng tradition », *JSS*, vol. 65 (2), 1977, pp. 73-110 ; MANGRĀI, Sao Sāimöng, *The Pādaeng Chronicle and the Jengtung State Chronicle Translated*, Ann Arbor, University of Michigan, 1981, 301 p. ; et BIZOT, F., *Les traditions de la Pabbajjā en Asie du Sud-Est*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 149 p. Pour la *Jinakālamālī*, rédigée à Chiang Mai par le moine Ratanapañña en 1516 et poursuivie en 1527, nous nous appuyons principalement sur les travaux de G. CŒDÈS (« Documents […] », *loc. cit.*) qui en a traduit une part importante, et sur la traduction complète de JAYAWICKRAMA, N. A., *The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror*, London, Pali Text Society, 1968, 235 p.

[17] Pour le *Cāmadevīvaṃsa*, *cf.* CŒDÈS, G., « Documents […] », *loc. cit.*, en particulier pp. 156-171 pour une traduction partielle ; SWEARER, D. K & PREMCHIT, S., *The Legend of Queen Cāma – Bodhiraṃsi's Cāmadevīvaṃsa, a Translation and Commentary*, New York, SUNY Press, 1998, 195 p. ; NOTTON, C., *Annales du Siam, volume II : Chronique de La:p'un – Histoire de la dynastie de Chamt'evi*, Paris, Charles-Lavauzelle, 1930, 68 p.

ville, n'est cependant jamais « explicité », d'aucune façon [18]. Cette transmission ne peut être en fait qu'induite de la part du lecteur, en raison d'abord de la structuration même des textes – puisque le souverain conquérant apparaît comme le successeur non contesté (bien que d'une lignée différente) des anciens rois d'Haripuñjaya – mais aussi parce qu'il est le premier de sa dynastie à être présenté comme le fondateur d'un monument bouddhique, en l'occurrence le Thāt Kū Kham ou Chedi (Si) Liem, dans la nouvelle ville de Wiang Kum Kam, avant même la naissance de Chiang Mai[19].

Le fait que les trois grandes traditions historiographiques t'ai du nord – la *Mūlasāsanā*, la *Jinakālamālī* et la *Chronique de Chiang Mai* – s'accordent à reconnaître les fondations de Wiang Kum Kam et du Chedi Si Liem antérieurement à la fondation de la capitale du Lān Nā a une importance que l'on n'a pas assez relevée jusqu'à présent. Wiang Kum Kam se situe en effet sur la route entre Haripuñjaya et Chiang Mai et son ancienneté a été prouvée par les travaux archéologiques[20]. Abandonnée partiellement à une certaine époque, suite à une déviation naturelle du cours de la rivière Ping, elle a été une cité t'ai très prospère (le nombre de sites religieux l'atteste), mais les vestiges retrouvés ont également montré qu'elle a été au préalable un site môn. Quant au Chedi Si Liem, il est aisé de reconnaître dans son architecture caractéristique une réplique quasiment conforme du That Kukut de Lamphun, l'un des trois seuls *stūpa* môns (le plus important) à avoir subsisté en grande partie dans leur état originel. Il y a donc dans l'ancienneté que les

[18] Les motifs de la conquête sont présentés comme étant avant tout d'ordre économique. La *Chronique de Chiang Mai* (NOTTON, *op. cit*., p. 24) s'étend sur la cupidité de Mangrai, qui est renseignée par des marchands itinérants. La *Mūlasāsanā* se contente de dire qu'Haripuñjaya était prospère. La *Jinakālamālī* ne donne pas de raisons à cette conquête, sauf à conclure qu'avec celle-ci, le « vainqueur érigea le parasol blanc dans tout le Yonaraṭṭha et à Haripuñjaya (CŒDÈS, « Documents …, *loc. cit*., p. 89), signalant ainsi que le premier royaume était réuni à celui du Biṅgaraṭṭha.

[19] *La Chronique de Chiang Mai* (NOTTON, *op. cit*., pp. 44-45) donne un certain nombre de détails sur la fondation de cette cité, en 1286, qui devient vite un lieu important, notamment par son marché. Elle précise que c'est « en l'année Peuk Chai 650 de l'ère (A.D. 1288) que Chao Mang Rai ordonna d'aller prendre la terre du Nong Tang pour la construction du *Cetiya* Kū Kham [reliquaire-tombeau-or] ». La *Mūlasāsanā* (1976, pp. 187-188 ; 1995, p. 141) indique que le roi fit construire un *cetiya* carré et que chaque côté possédait 14 (en fait 15) images du Buddha. Comme le monument fut couvert d'or, on l'appela « Kū Kham ». La *Jinakālamālī* (CŒDÈS, *loc. cit*., p. 90) est la seule à présenter la fondation de la cité après celle de Chiang Mai puisqu'elle rapporte qu'« en C.S. 665 (1303 A.D.), il (Maṃrāya) fonda Kumāmanagara et y éleva un *cetiya* doré contenant soixante statues du Buddha ».

[20] *Cf*. en particulier ONGSAKUL, S., *Wiang Kum Kam,* Chiang Mai University, 1994, dernière éd. 2018, 205 p. (en thaï).

chroniques reconnaissent à cette ville et à ce monument une cohérence historique dont elles ne sont pas toujours familières, et qu'il nous paraît justifié de mettre ici en évidence. Il arrivait que les chroniqueurs, le plus souvent isolés dans leur monastère au moment où ils composaient, soient amenés à insérer dans leur récit des informations basées sur des témoignages tangibles du passé auxquels ils pouvaient eux-mêmes avoir accès. Il ne fait guère de doute que les cités de Haripuñjaya et de Wiang Kum Kam leur étaient familières, qu'ils avaient vu et comparé leurs monuments les plus anciens – et qu'ils avaient également connaissance du texte de l'inscription du Wat Phra Yeun de 1370, où Wiang Kum Kam est mentionné dans un passage important, avant même qu'il ne soit fait référence à Chiang Mai[21]. Il est certain que cette stèle a été une source majeure pour l'élaboration de la *Mūlasāsanā* et de la *Jinakālamālī* – alors qu'elle n'influe aucunement dans la rédaction de la *Chronique de Chiang Mai*, qui ignore d'ailleurs le personnage de Sumana. C'est pourtant l'inscription du Wat Phra Yeun qui nous fournit la mention la plus ancienne du roi Mangrai, ce qui contribue fortement à la reconnaissance de l'historicité du personnage.

Comme cela a déjà été souligné précédemment, c'est l'archéologie qui a véritablement mis en évidence le caractère môn des vestiges historiques les plus anciens retrouvés à Haripuñjaya. Mais celle-ci ne faisait alors que confirmer ce que laissaient déjà supposer les chroniques religieuses t'ai, puisque la tradition relative à la dynastie de Cāmadevī est liée à une cité lointaine mais accessible (en aval) par la rivière Ping, celle de Lavo, dans laquelle les premiers érudits ont très vite reconnu une référence à Lopburi, antérieurement à sa conquête par les Khmers[22]. La dynastie de Cāmadevī est

[21] *Cf.* GRISWOLD & NAGARA, « The Inscription of Wat Pra Yün », lo*c. cit*., p. 135.

[22] Avec ses « Documents […] » (*loc. cit.*), G. Cœdès est le premier à mettre en évidence l'existence de cultures historiques autochtones antérieurement à l'arrivée des T'ai : « Un des faits les plus saillants et en même temps les plus nouveaux, résultant de l'étude de nos textes pâlis, est l'importance du rôle joué par les Mons dans l'histoire du Laos occidental » (pp. 15-16). Cette importance lui est confirmée à l'époque par la découverte de sept stèles en langues mône et pâlie dans la région de Lamphun, dont il donne des transcriptions et des traductions partielles qui lui ont été fournies par R. Halliday. Ce dernier publie cinq ans plus tard un article plus complet sur ces sources (*loc. cit.*). En 1925, Cœdès ne pouvait toutefois pas encore s'appuyer sur du matériel archéologique. Un pas supplémentaire est accompli rapidement par J.-Y. CLAEYS qui publie « L'archéologie du Siam » (*BEFEO*, t. XXXI, 1931, pp. 361-446), dans lequel il consacre plusieurs pages (429-436) à la description des deux *stūpa* du Vat Kukut et des deux *stūpa* du Wat Phra Maha That de Lamphun. Tout en reconnaissant la similarité et l'ancienneté manifeste des trois premiers, Claeys réitère une observation de Cœdès selon laquelle le quatrième *stūpa*, celui qui est le plus vénéré et dont la tradition dit qu'il enferme des reliques du Buddha, aurait pu être bâti selon le même modèle que les autres,

d'ailleurs elle-même présentée comme étant rattachée au domaine de Rāmañña, terme qui désigne habituellement l'espace môn. De nombreuses études des vestiges de la région de Lamphun ont par la suite été produites, et il est aujourd'hui courant d'associer la culture d'Haripuñjaya à celle dite de Dvāravatī, même si sur le plan chronologique elles appartiennent pour une grande part à des périodes différentes[23]. Le *Cāmadevīvaṃsa* tend à nous faire croire que l'histoire d'Haripuñjaya préalablement à la conquête de Mangrai aurait pu durer près de six siècles[24]. Le texte est évidemment légendaire, mais certains traits saillants du récit, relatifs à des contacts avec d'autres aires géographiques, sont crédibilisés par l'examen des vestiges archéologiques et de ce que l'on sait aujourd'hui de l'histoire régionale. On ne peut alors s'empêcher de penser qu'une espèce de « mémoire » du passé de la ville sur le long terme avait été préservée, sous une forme que nous ne pouvons plus discerner, mais dont les premiers chroniqueurs t'ai auraient eu connaissance et qu'ils auraient globalement (ou sommairement) restituée. Au-delà des relations qui auraient éventuellement pu s'établir à certaines époques anciennes entre Haripuñjaya et Lopburi – relations qui dans l'esprit des historiographes du Lān Nā n'apparaissaient pas comme forcément extraordinaires, puisque les références à des contacts entre les royaumes de Chiang Mai et d'Ayuthya étaient devenues fréquentes à partir du moment où le second avait étendu son emprise jusqu'au domaine de Sukhothai, dans la seconde moitié du XIV[e] siècle – la mise en évidence, dans le *Cāmadevīvaṃsa* (bien relayée en cela par la *Jinakālamālī*, et en partie par la *Mūlasāsanā*), d'un lien particulier entre les populations riveraines de la Ping et celles de Sudhammanagara (Thaton) et de Haṃsavātīnagara (Pegu), toutes aux prises avec la domination belliqueuse de Pūkama (Pagan) est un fait qui retient particulièrement l'attention[25]. On nous précise en effet que ces populations, à une époque qui est située par Cœdès au milieu du XI[e] siècle,

---

mais aurait ensuite été agrandi (et recouvert par d'autres structures), ainsi que le rapporte d'ailleurs la *Jinakālamālī*, modifiant ainsi considérablement son aspect original.

[23] *Cf.* notamment les articles de SAKCHAI, Saisingha, « L'art de Haripunchai » (pp. 257-263) et de Pensupa SUKKATA JAI-IN, « Au carrefour des traditions de Dvāravatī, de Lopburi et Pagan » (pp. 264-269) dans Pierre BAPTISTE & Thierry ZÉPHIR (éd.), *Dvāravatī – Aux sources du bouddhisme en Thaïlande*, Paris, RMN / Musée Guimet, 2009.

[24] La fondation de la cité, en fonction de la tradition, est généralement située au VII[e] ou VIII[e] siècle. Notons qu'elle est étroitement associée à celle de la cité de Lampang (Khelāṅgapura), d'abord attribuée au second fils de Cāmadevī, et que les deux domaines sont présentés comme ayant un destin commun jusqu'à la défaite de Yi Ba à la fin du XIII[e] siècle.

[25] CŒDÈS, G., « Documents […] », *loc. cit.*, p. 80 pour la *Jinakālamālī* et pp. 160-161 pour le *Cāmadevīvaṃsa*. *Cf.* également SWEARER, D.K., *The Legend […]*, *op cit.*, p. 106. La *Mūlasāsanā* (1976, p. 156) évoque brièvement cet épisode et ne fait référence pour la Birmanie qu'à Sudhammanagara.

partageaient la même langue et se mêlaient facilement. Ainsi, lorsque les gens d'Haripuñjaya eurent à fuir le choléra et trouvèrent refuge chez leurs congénères occidentaux, un certain nombre d'entre eux regagnèrent leur ville après la fin de l'épidémie, mais d'autres décidèrent de rester dans leur lieu d'exil. Des cérémonies commémorant le lien entre ces populations s'établirent alors [26] – et différents types d'échanges furent maintenus, notamment par l'écrit[27].

Ces informations ne sont pas anodines au regard de ce que nous livrent les témoignages archéologiques. Haripuñjaya semble en effet avoir été au début du second millénaire, époque où les influences culturelles de la plaine centrale se font moins sentir que précédemment, le satellite avancé d'une aire culturelle large et développée, celle de la Basse-Birmanie, occupée elle aussi par des Môns. La communauté de culture existant entre les deux régions a été surtout mise en évidence par les sources épigraphiques qui montrent un alphabet et une graphie similaires. Il ne fait alors pas de doute que le développement important de Haripuñjaya aux XI^e et XII^e siècles trouve son origine dans des apports de l'ouest beaucoup plus que dans des apports du sud, et qu'il est contemporain de la première phase d'expansion de Pagan[28].

Le niveau de développement de la culture mône à Haripuñjaya fut élevé ; il n'est que de regarder la qualité des vestiges archéologiques (en particulier des éléments de décor) pour s'en persuader. Cette culture constitua un substrat qui contribua à l'évidence au développement de la civilisation des T'ai septentrionaux. Le fait que ceux-ci aient toujours considéré la ville comme un centre religieux de premier plan, notamment à travers la sacralité exceptionnelle qui était accordée à son grand reliquaire (*mahādhātu*) – et à la relique qu'il est supposé contenir, celle-ci étant l'objet principal (voire unique) du *Cāmadevīvaṃsa* – prouve la conscience qu'ils avaient d'une forme d'héritage vis-à-vis de ce site dont l'antiquité était clairement perçue. Il n'est pas douteux, cependant, que l'emplacement même de Haripuñjaya, sur les bords de la rivière Kuang, mais à proximité de l'embouchure avec la rivière Ping, ait exercé également sur les T'ai une grande attraction. D'un

[26] C'est l'origine qui est donnée à la fête du « Loy Kathong ».

[27] CŒDÈS, G., « Documents […] », *loc. cit*., p. 161 pour le *Cāmadevīvaṃsa* ; *cf*. également SWEARER, D. K., *The Legend […]* (*op. cit.*), p. 106.

[28] *Cf*. SUKKATA JAI-IN, P., « Au carrefour […]», *loc. cit*., p. 268 et HALLIDAY, R., « Les inscriptions […] », *loc. cit*., p. 86 qui insistent surtout sur l'influence de Pagan. Les lacunes de la recherche archéologique en Basse-Birmanie, territoire intermédiaire, ne permettent malheureusement pas d'aller très loin dans les comparaisons.

point de vue géographique, la région de Lamphun est clairement en marge des grandes voies de communication qui mettaient directement en relation les *mueang* riverains du Mékong – les premiers occupés par les T'ai – avec ceux installés beaucoup plus au sud, notamment Si Satchanalai et Sukhothai. Elle permettait toutefois d'accéder relativement facilement aux côtes maritimes les plus proches, en l'occurrence celles de la Basse-Birmanie, par un réseau de voies terrestres qui reliaient le bassin de la Ping à celui de la Salween[29]. Ces chemins transversaux furent sans aucun doute à l'origine de la fortune de Haripuñjaya. À ceux-ci s'ajoutait la possibilité de poursuivre vers le sud la navigation sur la Ping, qui continuait comme au premier millénaire à assurer un contact avec la grande plaine centrale et quelques étapes importantes tels les *mueang* Tak et Khampheng Phet. Lorsque la *Chronique de Chiang Mai* commence réellement à nous parler d'Haripuñjaya, il est significatif que ce ne soit pas en raison de son importance religieuse ou même politique, comme c'est le cas dans la *Jinakālamālī* et la *Mūlasāsanā*, mais par la mise en évidence de sa prospérité et de son rôle dans le commerce régional, suscitant de ce fait l'envie de Mangrai et sa ferme résolution à s'emparer de la ville[30]. L'importance économique de la première grande vallée de la Ping explique d'ailleurs mieux que toute autre raison la décision qui est prise à la fin du XIII^{e} siècle de fonder Chiang Mai, à une vingtaine de kilomètres à peine en amont d'Haripuñjaya. Quoique placée aux confins occidentaux du domaine t'ai et dans les terres les plus éloignées du bassin de la Ménam Chao Phraya, la capitale du Lān Nā, créée apparemment *ex-nihilo*, ne tarda pas à s'imposer et à devenir en relativement peu de temps le centre d'une véritable aire de civilisation.

La première phase du développement de Chiang Mai est intimement liée à la proximité et à l'exemple donné par Haripuñjaya. Pourtant, contrairement à ce que l'on observe avec le cas de Sukhothai (royaume constitué lui aussi dans la seconde moitié du XIII^{e} siècle), où l'influence khmère apparaît déterminante, en particulier dans la formation de l'appareil intellectuel, l'impact de l'antique cité mône dans le processus qui conduisit les T'ai du nord de la Thaïlande à s'affirmer avec éclat à partir du XIV^{e} siècle doit être relativisé. Si certaines formes du premier art du Lān Nā sont manifestement inspirées de vestiges retrouvés à Lamphun, on peut toutefois observer que d'une façon générale le choc culturel qui pouvait résulter de la rencontre entre les populations t'ai et mône n'apparaît pas d'une façon totalement

[29] *Cf.* GRABOWSKY & TURTON, *The Gold and Silver Road […]* (*op. cit.*).
[30] NOTTON, C., *Chronique […]* (*op. cit.*), p. 24.

évidente. Sur le plan linguistique, par exemple, le champ lexical de la seconde semble avoir très peu influencé celui de la première.

Il est probable que la quasi-simultanéité des dates jusqu'à présent reconnues par les historiens pour situer les règnes respectifs de Mangrai (env. 1263 – env. 1317) et de Rama Khamhaeng (env. 1279 – début du XIV^e siècle) a conduit à une confusion entre deux contextes historiques très distincts. Il est en fait très difficile d'opérer un parallèle exact entre la création du royaume de Sukhothai et celle du royaume du Lān Nā, même si dans les deux cas elles sont présentées avant tout comme le résultat d'une conquête. Les sources dont nous disposons pour aborder le passé de ces deux royaumes sont en premier lieu très différentes. Il est essentiel d'insister ici sur ce fait, car celui-ci a jusqu'à présent été singulièrement négligé, voire occulté, et il en résulte des malentendus qui affectent durement la représentation générale que nous pouvons nous faire de l'émergence et de la diffusion des premières entités t'ai organisées dans le nord de la Thaïlande. Pour le traitement des XIII^e et XIV^e siècles, période à partir de laquelle nous pouvons commencer à aborder leur histoire, les documents vernaculaires écrits qui existent pour Sukhothai sont quasiment exclusivement des inscriptions. Concernant le Lān Nā, il s'agit uniquement de chroniques, à l'exception déjà mentionnée de la stèle du Wat Phra Yeun qui porte la marque du royaume voisin.

La distinction entre ces deux types de documents est essentielle, car ils diffèrent sur de nombreux points et ils ne sauraient donc être traités de la même façon. Il est impossible de s'attarder ici sur la présentation des inscriptions de Sukhothai et sur la méthodologie qu'il convient d'adopter à leur sujet, mais il est important de rappeler qu'elles apportent, tout comme les monuments de l'antique cité en grande partie préservée (car abandonnée très tôt), des informations essentielles sur le niveau des connaissances acquises dans ce royaume dès la fin du XIII^e, et surtout durant le second et le troisième tiers du XIV^e siècle. Parmi les aspects qui peuvent retenir notre attention, celui du contact direct et « physique » entre les T'ai et les Khmers est un des plus intéressants. Nous sommes certains que les deux populations se sont côtoyées, ont vécu ensemble et même qu'elles se sont opposées. Le passage autour de 1250 d'une autorité khmère à une autorité t'ai à Sukhothai ne s'est pas forcément déroulé comme cela est décrit dans la fameuse inscription n° 2 attribuée au prince Si Sattha[31], mais l'affirmation des T'ai

[31] *Cf.* CŒDÈS, G., « Les origines de la dynastie de Sukhodaya », *Journal Asiatique*, onzième série, t. XV, 1920, pp. 233-245 ; GRISWOLD & NA NAGARA, « King Lödaiya of Sukhodaya and his contemporaries », EHS 10, *JSS* vol. 60 (1), 1972, pp. 21-152, en particulier pp. 75-

sur les Khmers à cette époque est historiquement reconnue. Ces derniers continuèrent d'ailleurs à jouer un rôle important durant plusieurs décennies, sur le plan culturel en tout cas, notamment par le maintien de leur écriture dans un certain nombre d'actes gravés. L'analyse du lexique des inscriptions de Sukhothai montre également un très grand nombre d'emprunts à la langue khmère pour des termes généralement techniques. Il est peu douteux que le vocabulaire religieux ait été puisé à la même source : c'est par le biais du khmer que nombre de termes sanskrits et pâlis, déjà assimilés, se sont alors imposés dans la langue des inscriptions de Sukhothai. Cette constatation devrait d'ailleurs nous amener à reconsidérer la question des influences respectives khmère et mône dans la pratique du bouddhisme au XIV^{e} siècle dans ce royaume.

L'histoire de l'héritage môn au Lān Nā ne peut pas être abordée de la même façon que celle de l'héritage khmer à Sukhothai. Il n'existe pas à Lamphun ou dans ses environs de stèle nous renseignant sur l'environnement politique et culturel (y compris linguistique) durant la seconde moitié du XIII^{e} siècle. Nous en sommes réduits aux traditions historiographiques t'ai, et celles-ci sont nettement postérieures à cette époque. De ce point de vue, la méthodologie à adopter pour étudier l'histoire du Lān Nā est beaucoup plus proche de celle qui concerne l'histoire du Lān Xāng que de celle relative à l'histoire de Sukhothai. Les problèmes liés à la documentation y sont à peu près les mêmes : hiatus dans les sources épigraphiques entre deux formes de culture, traditions historiographiques tardives, recours à des mythes simplificateurs, etc.

L'insertion de Lamphun et de sa proche région dans le domaine t'ai ne fut pas forcément un événement soudain, et peut-être moins encore un épisode violent. Elle aurait pu se faire progressivement – ce que tend d'ailleurs à signifier l'histoire de l'espion Ai Fa qui réalise le vœu de Mangrai grâce à la patience – et d'une façon pacifique. Certaines traditions historiographiques lui accordent toutefois une importance toute particulière, puisqu'elles mettent en évidence un bouleversement dynastique qui, dans le cas de la *Jinakālamālī*, sert d'ailleurs la structuration du récit : à la lignée commune de Cāmadevī (la fondatrice d'Haripuñjaya) et d'Ādiccarāja (« inventeur » de la relique) succède, à partir de Mangrai, la lignée des princes de la dynastie de Lāva (Lao), dont l'origine est située beaucoup plus au nord, dans le

134. Rappelons que l'inscription est postérieure d'une centaine d'années environ aux événements qu'elle mentionne.

Yonaraṭṭha[32]. Par ce raccordement opéré dans la narration, on peut alors passer de l'histoire religieuse d'un site unique et singulier à celle d'un cadre géographique beaucoup plus large, propre aux T'ai. La *Chronique de Chiang Mai* évoque elle aussi un changement radical au sujet de la nouvelle autorité qui s'installe à Haripuñjaya[33], mais la perspective en est pour ainsi dire renversée, car l'objet du texte n'est pas l'histoire particulière de cette ville, mais celle du Lān Nā tout entier et de la dynastie qui fonde ce royaume. La chronique royale aurait d'ailleurs pu s'appeler *Lāvavaṃsa(kathā)* – nom qui apparaît dans la *Jinakālamālī* (par opposition à *Ādiccavaṃsa*(*kāthā*) = *Cāmadevīvaṃsa*) – voire *Lāvacaṅkarājavaṃsa*, puisque le héros fondateur mythique est Lao Chong. Dans cette optique, la conquête d'Haripuñjaya n'est qu'un épisode parmi beaucoup d'autres, même si la *Chronique de Chiang Mai* lui accorde une place exceptionnelle et la présente comme l'un des évènements déclencheurs dans la puissance que se forgent dès lors les souverains t'ai, en particulier sur le plan territorial. Ce dernier fait est également bien mis en évidence dans la *Jinakālamālī* qui conclut ainsi le chapitre consacré à Mangrai : « il avait été prince pendant 22 ans, puis il avait régné 31 ans dans le Yonaraṭṭha et 19 ans dans le Yonaraṭṭha et le Biṅgaraṭṭha réunis »[34].

Il est toutefois intéressant de constater que dans la *Mūlasāsanā*, texte en langue t'ai dont la composition paraît bien avoir précédé celle de la *Jinakālamālī* pâlie – notamment parce qu'elle fournit pour certains chapitres une matière qui est manifestement synthétisée par cette dernière – le changement de dynastie à Haripuñjaya n'est pas particulièrement souligné (il apparaît simplement comme l'un des événements qui affectent l'histoire de la ville) et la rupture dans la transmission du pouvoir n'y est donc pas signifiée avec autant de force. Juste après la conquête, le texte donne cependant une information que l'on ne trouve pas dans les autres traditions, à savoir que le pays unifié y fut très prospère et que différents types de

[32] La *Jinakālamālī* effectue bien la distinction entre le Yonaraṭṭha, dont font partie Chiang Rai et Chiang Saen et qui relève donc du bassin du Mékong, et le Biṅgaraṭṭha, lié à la rivière Ping et au bassin supérieur de la Ménam Chao Phraya, auquel appartiennent Chiang Mai et Haripuñjaya. Cette bipolarité de la géographie physique du royaume du Lān Nā, qui a eu des répercussions politiques importantes (mises très tôt en évidence par les sources chinoises qui font d'abord état de deux aires distinctes), est une donnée fondamentale qui n'a jusqu'à présent pas été assez prise en compte par la recherche historique.

[33] NOTTON, C., *Chronique […] op. cit*., p. 44 : « à partir de cette époque-là, des princes de la race lao, dont en premier lieu Mang Rai, régnèrent à Muang Hariphun » ; WYATT & WICHIENKEEO p. 62 : « Thenceforward, a line of Lao rulers, including Phraya Mangrai, were lords of Hariphunchai ».

[34] CŒDÈS, G., « Documents […] », *loc. cit.*, p. 91.

population, parmi lesquels les Lü, les Lawa, les Lao, les T'ai, les Man (Birmans) et les Meng (Môns), vivaient ensemble en tous lieux[35]. Ces références à des groupes distincts sont importantes dans la mesure où elles nous amènent à introduire un véritable questionnement sur la composition ethnique de cette région à la fin du XIII^e^ siècle. Il a été en effet généralement admis, jusqu'à présent, que Yi Ba, le dernier roi d'Haripuñjaya avant la conquête de Mangrai, était môn[36]. On trouvera toutefois en vain dans les chroniques des éléments qui justifient de façon convaincante cette assertion. Si celles-ci ont d'une façon générale tendance à uniformiser le monde qu'elles décrivent, elles n'hésitent pourtant pas, lorsque la distinction importe, à employer des ethnonymes afin de différencier les populations[37]. En ce qui concerne Haripuñjaya, nous avons vu que la rupture dynastique était généralement soulignée, mais celle-ci n'apparaît jamais doublée d'une fracture sur le plan proprement ethnique. La ville n'est alors pas fondamentalement différenciée des autres *mueang*, sauf à apparaître plus riche.

La possibilité que la région de Lamphun ait été dominée par des chefs t'ai dès le second quart du XIII^e^ siècle, voire plus tôt, n'est pas à écarter. La *Jinakālamālī* et la *Mūlasāsanā* pourraient déjà se faire l'écho d'une telle situation puisque, comme G. Cœdès l'a remarqué en étudiant le premier texte, il est fait référence, cinq règnes (dix, dans la *Mūlasāsanā*) avant celui de Yi Ba, à l'usurpation du pouvoir par un certain Deyyāmacca – forme pâlisée d'un syntagme que la *Mūlasāsanā* transcrit d'une façon plus correcte sous la forme « *thai āmāty(a)* » – c'est-à-dire probablement un mandarin ou un conseiller (skt. *āmātya*) t'ai. Ce renversement plus ancien de l'autorité mône pourrait en tout cas expliquer, mieux que par des raisons économiques, l'effondrement culturel qui semble se produire dans cette région peu après le règne de Sabbādhisiddhi.

---

[35] *Mūlasāsanā*, 1995, p. 141 ; 1976, p. 188. Les deux versions du texte donnent une liste différente puisque la première évoque les Lü, les Lao, les « gens du sud » (*jāo Tai2*) et les villages meng (*bān meṅ*), alors que la seconde, qui procède d'une édition modernisée, donne les Lü, les Lawa, les Lao, les Thai, les Man et les Meng.

[36] PENTH, *A Brief History […]* (*op.cit*), p. 39. ONGSAKUL, *History …* (*op. cit.*), p. 38, ne se prononce pas, mais relaie l'opinion de P. Na Nagara selon lequel Yi Ba était probablement t'ai, car « yī » qui constitue la première partie de son nom indiquerait qu'il fut un « second » fils.

[37] C'est par exemple le cas avec la référence aux Lava / Lua auxquels s'oppose Cāmadevī.

3. Le cas particulier de Sabbādhisiddhi

De tous les souverains de la lignée de Ramañña mentionnés dans la *Mūlasāsanā* et la *Jinakālamālī*, Sabbādhisiddhi est le seul dont l'historicité nous soit prouvée, car son nom apparaît également dans deux des sept inscriptions qui ont été retrouvées dans la région immédiate de Lamphun, en l'occurrence la stèle n° 1 du Wat Don Kaeo (LB1)[38] et la stèle n° 1 du Wat Kukut ou Wat Chama Thewi (LB2). La concordance sur ce nom de deux types de sources, épigraphiques et historiographiques, ne doit rien au hasard. Les deux chroniques religieuses la soutiennent par un certain nombre de détails que l'on chercherait en vain pour les autres rois de la dynastie, dont les noms n'apparaissent alors le plus souvent qu'à l'intérieur d'une liste, associés chacun à un nombre d'années de règne. Pour ne s'en tenir qu'aux successeurs de Sabbādhisiddhi, ces listes sont d'ailleurs loin de se correspondre, puisque si la *Mūlasāsanā* compte ensuite dix-sept rois jusqu'à Yi Ba, la *Jinakālamālī* n'en totalise quant à elle que douze (dont les noms se retrouvent grossièrement dans la première liste), avec des données chronologiques évidemment fort distinctes. Les détails que donne en particulier la *Mūlasāsanā* à propos du règne de Sabbāsisiddhi montrent à l'évidence que son auteur s'est basé sur plusieurs sources locales, parmi lesquelles il faut compter au moins l'inscription du Wat Don Kaeo. Cette dernière et la chronique partagent en effet certaines informations concernant le roi, ainsi la mention, lorsque celui-ci était âgé de 26 et de 31 ans, de fondations d'établissements religieux avec temple principal, *uposathāgāra* et logements, la subsistance des moines étant alors garantie par la donation de terres – et d'une façon plus précise encore la référence à sa prise de froc à l'âge de 32 ans, en même temps que ses deux fils[39].

La stèle n° 1 du Wat Kukut, qui mentionne également le nom de Sabbādhisiddhi, ne semble quant à elle pas avoir offert d'informations supplémentaires à la chronique. Cette dernière rapporte toutefois que le roi

[38] Dans Cœdès et Halliday, elle est appelée « inscription du Vat Don » et elle est différenciée de l'« inscription du Vat Ton Keo » qui est dite se trouver à proximité immédiate. Cette dernière est aujourd'hui présentée comme la stèle n° 2 du Wat Don Kaeo (LB4).

[39] *Mūlasāsanā*, 1976, p. 182 ; 1995, p. 135. Si la *Jinakālamālī* (Cœdès, p. 86) ne donne à propos de ce règne qu'un nombre limité d'informations – « Ensuite Sabbāsiddhirāja, sacré à l'âge de 17 ans, régna 45 ans, pendant lesquels il accumula les bonnes œuvres, élevant à la hauteur de vingt-quatre coudées le *prasat* construit par Ādiccārāja » – il est intéressant de constater que celles-ci synthétisent d'une façon radicale, sans s'en distinguer, les données de la *Mūlasāsanā* qui, à l'évidence, ont ici été sa source.

aurait également fondé le Wat Mahā Wan avec son *cetiya*[40]. Une des sept inscriptions mônes provient justement d'un temple du même nom, mais elle livre aujourd'hui des données très incomplètes et difficilement interprétables. Comme il est par ailleurs fait référence dans la *Mūlasāsanā* à la création d'une cavité où furent apparemment placées dix statues du Buddha, il est possible que l'inscription du Wat Sen Khao Ho ait pu également servir en partie de source. D'autres informations que donne la chronique ne peuvent être pour l'instant expliquées par les inscriptions retrouvées. Les lacunes auxquelles on se trouve ici confronté montrent en tout cas que si les sources épigraphiques de Lamphun constituent d'une façon certaine des matériaux dans lesquels les historiographes ont puisé, elles ne peuvent pourtant être considérées comme des témoignages que ceux-ci auraient parfaitement respectés. En plus du problème de la graphie des inscriptions, dont l'aspect archaïque pouvait au XV^{e} siècle limiter le déchiffrement, il est probable que l'utilisation des langues pâlie et mône entraînait des difficultés de compréhension – en particulier la seconde, même si le texte de la *Mūlasāsanā* reprend des informations qui ne sont, semble-t-il, données que dans celle-ci.

Précédemment dans cette étude, nous avons à plusieurs reprises associé le *Cāmadevīvaṃsa* à la *Mūlasāsanā* et à la *Jinakālamālī*, car ces deux dernières chroniques, qui sont avant tout des œuvres de compilation, utilisent la première dans leur récit. De cette association nécessaire peut cependant résulter un important malentendu, car on a eu tendance jusqu'à présent, dans des travaux généraux relatifs à l'histoire du Lān Nā, à mettre le premier texte sur le même plan que les deux autres et à le considérer par conséquent comme une véritable tradition historiographique. Or, si le *Cāmadevīvaṃsa* occupe une place essentielle, comme source, dans la *Mūlasāsanā* et la *Jinakālamālī* – on peut d'ailleurs penser qu'elle a joué un rôle crucial dans la genèse et l'élaboration de ces deux textes, car elle fournissait la partie nécessaire pour opérer la transition entre la première histoire du bouddhisme et celle qui se déroule en pays t'ai – sa nature reste très différente. Elle s'apparente à la très grande majorité des *tamnān* qui sont des chroniques religieuses destinées à rendre compte de la sacralité d'un lieu ou d'un objet. Son récit commence par la prophétie du Buddha qui reconnaît dans l'emplacement de la future Haripuñjaya le lieu propice à l'établissement d'une cité éclairée par la religion – ce sera alors le rôle de Cāmadevī de la fonder – et il s'interrompt par la découverte en cette cité d'une relique du

[40] Il est possible que la *Mūlasāsanā* confonde ici ce nom avec celui du monastère du Jetavana qui est mentionné dans la stèle du Wat Don Kaeo.

Bienheureux par le roi Ādittarāja (ou Ādiccarāja), personnage aussi mythique que la reine fondatrice[41]. Pour concilier l'objet singulier du *Cāmadevīvaṃsa* et l'intention plus générale de la *Mūlasāsanā* et de la *Jinakālamālī* – laquelle était de mettre en évidence une nouvelle forme de bouddhisme spécifique aux T'ai – il a donc fallu que les auteurs de ces derniers textes, qui ne pouvaient relier directement Ādittarāja à Mangrai, créent un « temps » de transition entre les deux monarques. Le côté factice et artificiel du montage historiographique est ici rendu apparent par le procédé, souvent utilisé, qui consiste à remplir un espace chronologique uniquement par le recours à une liste de noms associés à un nombre d'années de règne. Mais il est en même temps significatif qu'à l'intérieur de cette liste la référence à Sabbādhisiddhi apparaisse à la fois comme une rupture et comme un moment particulier, en raison des détails (réels) qui, par contraste, sont livrés. Il semble donc bien que les premiers historiographes t'ai n'aient pas bénéficié d'informations autres que celles relatives à ce règne, lorsqu'ils s'efforcèrent de restituer le canevas chronologique de ce qui devait correspondre pour la plus grande part à l'histoire d'Haripuñjaya au XIII^e siècle. Les données relatives à Sabbādhisiddhi servaient en tout cas leurs desseins, et ils ne pouvaient d'ailleurs les occulter dans la mesure où les témoignages épigraphiques étaient visibles de tout un chacun.

Il résulte de ces observations un certain nombre d'enseignements à tirer sur la diffusion des savoirs entre les différents groupes ethniques et sur la nature de l'héritage que les Môns auraient pu laisser aux T'ai du nord. Le règne de Sabbādhisiddhi, qu'il faut placer au plus tard au tournant du XII^e et du XIII^e siècle, semble marquer la fin d'une époque de prospérité et la cessation de certaines pratiques, parmi lesquelles l'érection ou le développement de grands monuments religieux et la rédaction de stèles commémorant ces actions. Une crise politique et/ou économique aurait pu survenir à ce

[41] Il ne semble même pas que l'épisode de la construction par ce souverain d'un premier reliquaire ait fait partie de la chronique originelle : il aurait alors été rajouté dans les autres traditions ! Le *Cāmadevīvaṃsa* semble en effet s'interrompre avant la construction du reliquaire. La chronique de Lamphun traduite par Notton inclut la construction du reliquaire (p. 53), mais également l'histoire des successeurs d'Ādittarāja jusqu'à l'arrivée de Mangrai. Cette version (p. 60) indique cependant explicitement qu'elle s'appuie sur la *Mūlasāsanā*. Dans ce dernier texte (version 1976), entre le récit de la vénération de la relique et celui de la construction du reliquaire, il y a une phrase qui semble avoir une très grande importance : « Les maîtres ont rapporté (cela) en *gāthā* qui, traduits, ont un sens similaire à ce qui précède ». Celle-ci semble en effet signifier que le rédacteur de la *Mūlasāsanā* prend acte de la façon dont se termine le récit en pâli du *Cāmadevīvaṃsa* pour continuer son propre exposé. Cette interprétation n'est toutefois pas évidente au regard de l'édition plus complète de la chronique (1995, p. 132), qui contient elle-même nombre de *gāthā*, insérées dans son texte.

moment-là. Le bouddhisme local eut évidemment à souffrir de cette situation, car les ressources importantes qui avaient été mises jusqu'alors à la disposition de la communauté religieuse disparurent ou diminuèrent considérablement. Il faut toutefois se rappeler que la région concernée fut toujours de faible étendue – et que les temples devaient être en nombre limité, tout comme les moines[42]. Parmi ces derniers, ceux qui avaient atteint un niveau élevé de culture étaient sans doute rares[43]. Les pratiques purent alors s'appauvrir facilement, sans pour autant disparaître. On sait que la force et la persistance du bouddhisme résident bien plus dans certaines activités rituelles (notamment celles qui permettent de faire face aux peurs ancestrales) que dans son expression la plus intellectuelle. Les temples auraient donc pu continuer à exister, avec un certain nombre de connaissances textuelles via la récitation de formules, mais les bases mêmes de la religion des Môns étaient sans doute très diminuées lorsque les T'ai arrivèrent à leur contact.

II. LES PREMIÈRES FORMES DU BOUDDHISME T'AI DU NORD

1. Indices d'historicité et contexte généalogique

Si les traditions historiographiques t'ai du nord nous font relativiser le rôle qu'aurait pu avoir, à la fin du XIII^e^ siècle, la ville d'Haripuñjaya dans le processus qui conduisit les T'ai à adopter le bouddhisme, elles s'accordent cependant largement sur certains faits, à savoir que cette religion était connue au Lān Nā dès le règne de Mangrai, que ses successeurs directs se signalèrent par quelques fondations, et surtout qu'elle bénéficia d'un dynamisme particulier dans le dernier tiers du XIV^e^ siècle, de par l'apport de traditions de Sukhothai, renouvelées elles-mêmes au contact du bouddhisme de Basse-Birmanie.

Dans l'état actuel des recherches, il apparaît très imprudent de suggérer que les T'ai auraient déjà été bouddhisés lorsqu'ils quittèrent leurs foyers originels situés dans le sud-est de la Chine et qu'ils commencèrent à s'installer dans le bassin du Mékong, puis dans celui de la Ménam Chao

[42] Rappelons qu'une dizaine de sites seulement, dont Haripuñjaya, Wiang Mano, Wiang Tha Kan, Wiang Tho et Wiang Hot constituent les plus importants, ont été véritablement reconnus pour avoir abrité des sanctuaires môns. Les vestiges ne se retrouvent guère au-delà d'un rayon de 20 km autour de Haripuñjaya.

[43] Seules les deux stèles associées à Sabbādhisiddhi comportent des passages composés en pâli, soit 6 lignes et demie chacune (en introduction), dans une langue semble-t-il correcte.

Phraya. Aucun témoignage probant ne permet en effet d'aller dans ce sens, que ce soit en pays lao, au Lān Nā ou à Sukhothai. La diffusion du bouddhisme en milieu t'ai est un processus où se croisent des influences initiales à la fois méridionales (plaine centrale) et occidentales (Birmanie), et peut-être même orientales (établissements khmers et môns dans la plaine de Vientiane et dans le nord-est de la Thaïlande).

C'est au XIV^e siècle seulement que nous pouvons trouver pour les T'ai du Lān Nā les premiers repères historiques précis. Nous avons déjà signalé que l'historicité de Mangrai pouvait être considérée comme acquise, même si son nom n'apparaît que de façon rétrospective dans les premières inscriptions : celle du Wat Phra Yeun en 1370 et celle du Wat Suvannamahavihan de Phayao en 1411[44]. Les traditions historiographiques font grand cas de ce règne, en particulier la *Chronique de Chiang Mai* qui lui consacre une partie importante. Il ne fait pas de doute qu'une légende s'est créée autour du personnage, comme ce fut le cas pour Fa Ngum au Lān Xāng, autre fondateur de royaume[45]. Si les éléments fantastiques abondent, tout ne doit cependant pas être rejeté dans la présentation qui nous est faite de Mangrai, et nous verrons plus bas qu'un certain nombre de données, réexaminées, apparaissent sans doute comme des indices importants pour essayer de restituer les grandes lignes du processus historique qui conduisit au développement du royaume. Les chroniques divergent ensuite sensiblement sur les dates de règne des premiers successeurs du roi conquérant, mais il est en fait possible de retrouver pour chacun d'eux une trace écrite dans le corpus épigraphique. L'inscription du Wat Phra Yeun est à mettre à part, car elle opère manifestement un raccourci lorsqu'elle ne cite dans l'ordre chronologique que Kham Fu, Pha Yu et Keu Na, oubliant avant eux Khram, premier fils de Mangrai à avoir exercé la royauté, ainsi que Saen Phu, petit-fils de ce dernier, également roi. Cette omission peut avoir été consciente et serait alors le fruit d'une décision politique visant à occulter deux personnages dont les règnes furent brefs et apparemment problématiques, à moins qu'elle ne fasse partie d'un procédé rhétorique consistant à ne faire référence qu'à trois générations – fils, petit-fils et arrière-petit-fils (« *lūk*, *hlān*, *hlēn* ») – sachant que le dernier terme a un sens large et qu'il ne

[44] La stèle du Wat Chiang Man de Chiang Mai, inscription tardive (1581 au plus tôt) et qui est d'ailleurs postérieure à la rédaction des premières traditions historiographiques, met également en scène Mangrai, mais c'est déjà dans le cadre de la tradition restituée à travers le mythe de la création de la capitale.

[45] LORRILLARD, M., « Notes sur l'historiographie lao », *BEFEO*, vol. 86, 1999, pp. 219-232.

s'avère généalogiquement pas fautif lorsqu'il fait référence ici à Mangrai[46]. L'inscription du Wat Suvannamahavihan, sur laquelle nous reviendrons plus en détail, est en tout cas beaucoup plus précise puisqu'à la suite de Mangrai elle cite, comme dans les chroniques, les noms de Khram, Thao Saen Phu, Kham Fu, Pha Yu, Thao Keu Na, Chao Saen Muang Ma, et fait enfin référence, sans le nommer de façon totalement explicite, à Sam Fang Kaen.

Depuis Mangrai jusqu'à Keu Na au plus tard, il est probable que la tradition historiographique ait reposé en très grande partie sur la mémoire orale. Le récit que propose la *Chronique de Chiang Mai* pour cette époque est beaucoup plus étoffé que celui qui figure dans la *Mūlasāsanā* et la *Jinakālamālī*, car l'histoire événementielle, réelle ou imaginaire, y joue un grand rôle, surtout pour le règne de Mangrai. Sans procéder à un examen approfondi des informations qui nous sont données, exercice qui ne pourrait se faire que de pair avec une critique interne rigoureuse de la *Chronique de Chiang Mai* dans sa globalité (travail qui reste à faire), il nous paraît possible d'opérer une distinction éclairante entre des passages exposant un récit détaillé et vivant de certains événements – que le narrateur a dû soigner en raison de leur fonction fortement légitimante, mais dont le caractère historique est à l'évidence sujet à caution[47] – et d'autres passages moins précis, mais sans doute significatifs d'une mémoire fortement ancrée dans un temps plus étalé. Les références à la fondation de Wiang Kum Kam et de son premier *cetiya*, déjà mentionnées plus haut et retenues par la *Mūlasānanā* et la *Jinakālamālī*, entrent dans ce cadre. Celle plus spécifique à la fondation légèrement postérieure du Wat Kan Thom, dans la même cité, est également à considérer avec attention, surtout qu'elle est mise en relation avec des expéditions qu'aurait menées Mangrai dans les régions occidentales, à la fois en pays môn et en pays birman. Les informations qui sont données à leur

[46] L'omission de Khram peut être expliquée par le fait que selon la *Chronique de Chiang Mai* et la *Jinakālamālī* le personnage ne régna que quatre mois à Chiang Mai, puis fit proclamer son fils Saen Phū souverain, préférant lui-même se retirer à Chiang Rai. Les deux textes divergent cependant sur les problèmes qui s'ensuivirent, ainsi (dans la version plus simple de la *Chronique de Chiang Mai*) l'usurpation de Khun Khreua (frère de Khram), sa défaite devant Nam Thuom (autre fils de Khram) qui est alors placé sur le trône de Chiang Mai, la mauvaise conduite de ce dernier qui est envoyé à Chiang Tung et le retour de Saen Phu sur le trône. Les ruptures qui marquèrent le règne de ce dernier ont pu également compliquer la tâche du graveur. La *Mūlasāsanā* donne quant à elle un récit intermédiaire entre celui des deux autres chroniques.

[47] Il en est ainsi des épisodes romanesques et fantastiques dont Mangrai, Phra Ngam Muang et Phra Ruang auraient été les protagonistes, y compris en ce qui concerne la présentation qui est faite de la fondation de Chiang Mai.

propos, épurées des artifices de la rhétorique pour n'en garder que les principes généraux, méritent en effet d'être relevées.

2. Mangrai et le Wat Kan Thom

Le Wat Kan Thom est présenté dans la *Chronique de Chiang Mai* comme le premier véritable monastère construit par Mangrai[48]. Celui-ci choisit pour cette fondation la cité de Wiang Kum Kam, où il avait déjà bâti le *cetiya* Ku Kham, mais il la place à quelque 900 mètres au sud-est de ce dernier. Le terrain du futur monastère ayant été reconnu comme auspicieux, le roi commença par y édifier cinq images du Buddha et en acquit ainsi un grand mérite. Il voulut cependant tester la valeur de ce mérite, qui ne serait prouvée que s'il réussissait à soumettre le pays d'Haṃsavātī (Hongsavadi), c'est-à-dire la région de Pegu. C'est à cette condition seulement, selon lui, qu'un *vihāra* pouvait être construit pour abriter les statues. Il est alors fait référence au franchissement du fleuve (Salween) marquant la limite entre les deux royaumes et à la réaction du souverain *meng* (môn) qui, menacé par l'armée de Mangrai, conclut une alliance scellée par un mariage.

Les travaux ayant commencé, la chronique en profite pour insister sur l'excellence de la main-d'œuvre locale, puisque celle-ci l'emporte au cours d'un concours auquel elle est opposée à des artisans d'Ayuthya. Le maître d'œuvre, un menuisier appelé Kan Thom, est particulièrement mis en valeur (le temple prendra son nom). Il est précisé que celui-ci doit effectuer un séjour dans la région de Chiang Saen afin de parfaire des éléments de charpente, qui peuvent alors être ramenés et installés à Wiang Kum Kam où le *vihāra* est achevé. Afin que le complexe monastique soit complet, il y manque toutefois un *cetiya* – et Mangrai conditionne une nouvelle fois sa construction à une victoire contre le pays de Pukam-Angva[49]. Son souverain accepte alors facilement ce qui était requis, à savoir principalement l'envoi d'artisans spécialisés dans le travail des métaux[50], et le *stūpa* est à son tour

[48] Pour le long récit relatif à cette fondation, *cf.* NOTTON, *Chronique […]* (*op. cit.*), pp. 45-53. Celle-ci ne semble pas avoir laissé de traces dans la *Jinakālamālī* et la *Mūlasāsanā*.

[49] C'est-à-dire le domaine des Birmans héritiers de la tradition de Pagan. Dans le temps du récit, la référence à la vieille capitale n'est pas anachronique. La grandeur de celle-ci n'est cependant plus qu'un souvenir au moment de la rédaction de la *Chronique de Chiang Mai* – et l'association qui est faite au royaume d'Ava, dont la première affirmation sur le plan régional date des XIV^e et XV^e siècles, est ici pertinente.

[50] Il est intéressant de noter que le chroniqueur opère ici une distinction entre les métiers du bois, où les artisans t'ai du nord se montrent supérieurs à ceux qui viennent du sud, et les métiers des métaux, que paraissent maîtriser à l'origine les artisans de Birmanie, et de Pagan en particulier.

achevé. La description détaillée qu'en donne à ce moment-là la chronique laisse penser que le rédacteur avait vu le monument, ou tout au moins qu'il en avait une connaissance rapportée relativement précise. Le récit se poursuit avec l'arrivée de vénérables de Laṅkā qui apportent à Mangrai deux reliques dont le caractère sacré se manifeste d'une façon extraordinaire, notamment par l'émission magique de rayons de couleur. Les deux objets saints sont dès lors placés respectivement dans le *cetiya* (qui prend alors véritablement sa fonction de reliquaire) et le grand Buddha. Offrandes ayant été faites aux vénérables qui retournent à Laṅkā, ceux-ci obtiennent enfin la révélation que la religion du Buddha était destinée à prospérer au Lān Nā, notamment grâce à l'apparition opportune de quatre pousses du figuier sacré qui sont immédiatement apportées et plantées à Muang Fang, à Rua Nang (?), à Phanna Thakan (sans doute le site môn de Wiang Tha Kan) et au Wat Kan Thom de Wiang Kum Kam. Le récit de la construction du temple, tel qu'il est structuré dans la chronique, correspond alors en grande partie au schéma type qui est utilisé lorsqu'il est question de l'introduction du bouddhisme dans un nouvel espace : il n'y manque que la référence à l'installation de religieux que leur origine rend légitime (mais celle-ci est remplacée par le rôle des vénérables qui circulent entre Laṅkā et le Lān Nā) et à celle de l'apport d'un *Tipiṭaka* (l'absence de références à des textes pour cette époque peut être révélatrice de la perception qu'en avait le chroniqueur). Le caractère largement mythique qui entoure cette fondation doit donc être souligné. Le passage se conclut cependant par ces précisions :

> Mangrai fit le nécessaire pour l'entretien de Vat Kan Thom. Avis fut donné de prélever sur le tribut des rizières 620.000 cauris chaque année pour la nourriture en riz, 500.000 cauris du district Chëm pour les autres aliments, 200.000 cauris du district Xë Xang pour l'arec. En outre, Mang Rai et Nang P'aik'o, en versant l'eau sur le sol, firent don à Vat Kan Thom de cinquante-cinq villages comptant cinq cents familles Meng qu'ils avaient amenées de Müang Hongsavadi.[51]

Ce dernier type de données correspond tout à fait à celui que l'on retrouve habituellement dans les inscriptions du Lān Nā – qui commémorent et actent pratiquement toujours des donations – et l'on peut penser que l'historiographe a pu ici se servir en partie d'un modèle qui existait peut-être depuis une date assez ancienne. Puisqu'il est également question dans le récit du pays birman, on ne peut s'empêcher par ailleurs de remarquer la

[51] NOTTON, C., *op. cit*., p. 53. WYATT / WICHIENKEEO (p. 71) donnent une traduction anglaise équivalente, à l'exception du chiffre (500.000 à la place de 200.000) pour l'arec.

similitude des informations relatives aux œuvres méritoires avec les données souvent très standardisées que livrent de façon assez continue et dans des territoires différents les inscriptions de Birmanie depuis le XII^e siècle jusqu'au XV^e siècle, notamment à Pagan et à Ava[52]. La structuration et la rhétorique employées dans les inscriptions du Lān Nā procèdent en effet pour une grande part de modèles provenant des territoires occidentaux, un phénomène qui reste encore largement à étudier[53], mais dont la tradition historiographique pourrait justement ici garder la trace par un indice « anecdotique ». Qu'il y ait anachronisme ou non[54], il convient en tout cas de retenir, à travers ce parallèle qui peut être effectué avec les témoignages épigraphiques, le côté pertinent des informations que nous donne ici la *Chronique de Chiang Mai* à propos du Wat Kan Thom. Il y avait manifestement de la part du (des) compositeur(s) de la chronique une véritable volonté de mettre en évidence ce temple, dont l'ancienneté est par ailleurs prouvée par les découvertes archéologiques[55].

3. Saen Phu

Mangrai occupe une place exceptionnelle dans l'historiographie t'ai du nord. Les règnes de ses premiers successeurs sont traités d'une façon nettement moins détaillée – et des différences importantes commencent à apparaître entre les traditions. Sur le plan politique, mis à part les faibles variations signalées plus haut, le canevas reste encore plutôt uniforme.

---

[52] *Cf.* FORCHHAMMER, Emanuel, *Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava – Translations with Notes*, Rangoon, Superintendent, Government Printing, 1899, 186 p.

[53] Les rapprochements qui peuvent être faits entre l'épigraphie du Lān Nā et celle de la Birmanie sont jusqu'à présent essentiellement mis en évidence par les travaux de J.-C. Eade relatifs aux calendriers d'Asie du Sud-Est et aux données caractéristiques et très précises que véhiculent les inscriptions de la Birmanie et de la Thaïlande septentrionale.

[54] L'influence de la Birmanie et des traditions de Pagan sur le pays t'ai est déjà parfaitement perceptible à partir du milieu du XIV^e siècle, notamment à Sukhothai, *cf.* LORRILLARD, M., « Aux origines du bouddhisme siamois : le cas des Buddhapāda », *BEFEO* 87/1, 2000, pp. 23-55.

[55] Des fouilles ont été réalisées sur le site en 1984, mettant en évidence les fondations en brique d'un grand espace cultuel, des plaques votives en argile liées à la culture d'Haripuñjaya mais correspondant à un dépôt antérieur, ainsi que des fragments d'inscription en écriture t'ai, sur lesquels semblent également figurer quelques caractères identifiés comme môns. H. PENTH (« The Wat Kān Thom Inscriptions and the Development of Thai Letters », Paper presented at the Seminar on Lan Na History and Archaeology, Chiang Mai Teachers Training College, 1985, 20 p.) a proposé de dater ces fragments d'une époque de transition entre la culture mône et la culture t'ai, mais cette hypothèse reste pour l'instant très fragile et nous pensons que ces témoignages ne sauraient être utilisés pour restituer une histoire de l'écriture t'ai.

Khram, qui gouverne à la suite de Mangrai, abdique assez rapidement à Chiang Mai (mais se rend à Chiang Rai dont l'importance n'était pas moindre) au profit de son fils Saen Phu qui, une fois son père disparu, remet lui-même le trône à son fils Kham Fu. La *Chronique de Chiang Mai* insiste d'une façon intéressante sur la fondation par Saen Phu de la ville de Chiang Saen, autour de 1327-1329, en détaillant les limites qui sont assignées au territoire de cette dernière, son organisation administrative et ses ressources. L'auteur fait cependant lui-même état d'un décalage chronologique entre la création de la ville et le moment où il écrit – « (Saen Phu) régna dans cette ville qui fut appelée Xieng Sen jusqu'à maintenant » – avant de faire explicitement référence à une légère divergence de date entre deux chroniques (sur lesquelles, donc, il s'appuie pour composer son texte), et de préciser ensuite que « Des districts et des territoires furent établis pour le culte et des donations d'hommes pour l'entretien des monastères, portées sur inscriptions ». Il nous livre donc ici à l'évidence des informations qui s'appliquent en grande partie à une période postérieure. Même si la présentation des faits est anachronique, il est intéressant d'apprendre que l'absolue totalité de ce qui se trouve sur le territoire du souverain (dans l'air, l'eau et la terre, y compris « la poussière » de ces éléments) lui appartient en propre, « usage qui s'est perpétué » – ce qui nous permet de mieux comprendre les règles qui guident les donations que commémorent les inscriptions. Alors que pour le début du XIV[e] siècle il n'est pas encore fait référence à des constructions de sanctuaires ou de *cetiya* dans les villes mêmes de Chiang Mai et de Chiang Rai, la *Chronique de Chiang Mai* et la *Jinakālamālī* s'accordent à nous rapporter que Saen Phu aurait fondé un temple au centre de Chiang Saen[56]. La seconde ajoute qu'il aurait fondé à proximité, dans deux endroits différents, deux statues du Buddha, une en « cœur de santal », l'autre en pierre. La *Mūlasāsanā* rapporte quant à elle qu'en bâtissant Ngeun Yāng (Chiang Saen), Saen Phu, qui avait une foi profonde dans les trois joyaux, aurait construit là des *stūpa/cetiya* et des *vihāra* en grand nombre. Il serait ensuite retourné à Haripuñjaya où il aurait construit deux images de Buddha ressemblant à Nang Cāmadevī (?), restauré (« *pleng* ») la *Dhammasabhāsālā*, puis construit (« *ko-sāng* ») un *cetiya-mahādhātu* avec deux images de Buddha, pour un poids en or d'un « *saen* »[57]. Le même texte nous livre quelques lignes plus tôt une autre information a priori banale, mais dont on pourra plus tard vérifier

[56] NOTTON, *Chronique […]*, *op. cit.* p. 80 ; WYATT & WICHIENKEEO, *op. cit*, p. 98 ; CŒDÈS, « Documents […] », *loc. cit.*, p. 93.

[57] Il est difficile, à propos du dernier monument, de savoir si celui-ci doit être confondu avec le grand reliquaire. Les autres constructions ne sont pas identifiables.

l'importance : après avoir effectué les funérailles de son père, Saen Phu avait sacré reine sa mère, afin que celle-ci puisse régner. Si la chronologie est correcte, ce serait alors la référence la plus ancienne, dans les textes historiographiques t'ai du nord, au rôle d'une *mahādevī*.

4. Kham Fu

Le traitement du règne de Kham Fu, fils de Saen Phu, tend à augmenter les différences qui existent entre les trois grandes traditions. La *Chronique de Chiang Mai* le fait régner de 1338 à 1345 et le présente comme un roi guerrier malheureux, notamment dans sa tentative de conquête du *mueang* Phrae. Elle ajoute un récit fantaisiste sur une aventure sentimentale qui tourne mal et qui rappelle en partie celui qui avait affecté les relations entre Ngam Muang de Phayao et Phra Ruang de Sukhothai. Aucune allusion n'est faite à un soutien à la religion. La *Jinakālamālī* évoque à peine ce roi qu'elle nomme Haripyava et qu'elle fait régner entre 1334 et 1336, mais elle lui reconnaît la conquête de Balanagara qui est identifié au *mueang* Phrae. Sur le plan religieux, la *Mūlasāsanā* est encore une fois la plus prolixe, puisqu'après avoir acté la conquête de Phrae et celle du *mueang* Tāk, elle fait état pour Kham Fu, qui est dit avoir régné dix ans, de deux actions méritoires qui semblent avoir concerné uniquement Haripuñjaya : l'affectation de six personnes au service du Wat Mahawan (quatre pour le *cetiya*, une pour l'image du Buddha et une pour l'arbre de la *bodhi*), une donation généreuse en or et en argent pour couvrir le Mahāthat, des dons au *saṅgha* et la construction d'une vaste *sālā* pour écouter le *dhamma* devant le grand reliquaire.

5. Pha Yu

Après les décès de Mangrai et de ses deux premiers successeurs, la *Chronique de Chiang Mai* avait fait état de dispositions particulières pour le dépôt des dépouilles royales. Le fondateur de la dynastie avait été incinéré et ses cendres placées dans un tombeau (« *kū* ») construit sur l'emplacement du marché de Chiang Mai, où il n'était protégé que par une palissade. On sait seulement des funérailles de Khram qu'elles eurent lieu à Chiang Rai et durèrent un mois. La mort de Saen Phu, quant à elle, voulut d'abord être maintenue secrète, par crainte d'une invasion ennemie. Une consultation auprès de devins fit que l'on emportât finalement le corps un peu en amont de l'embouchure de la Nam Kok et que l'on plaça l'urne d'or qui le contenait dans un caveau, sur lequel des familles de serviteurs devaient

veiller. Dans les trois cas, le cérémonial semble avoir été accompli dans un contexte non spécifiquement bouddhique, en des endroits que la mémoire collective n'a pas vraiment retenus.

Les choses changent à partir du règne de Pha Yu. Le texte devient plus précis et indique que les cendres de son père Kham Fu furent apportées à Chiang Mai, du côté de la porte Suan Dok, où elles furent enfermées dans un *cetiya* que l'on construisit spécialement, en même temps qu'un monastère appelé d'abord Wat Li Xieng Phra, puis Wat Phra Sing lorsque la célèbre image du Buddha « Sihing » y fut amenée. Il faut alors reconnaître une importance toute particulière à ce temple, puisqu'il est le premier qui soit lié à une dépouille royale (une association qui par la suite se répétera souvent), mais également et surtout le premier qui, selon la tradition, fut construit dans la capitale du Lān Nā. La *Chronique de Chiang Mai* ne s'étend guère sur le règne de Pha Yu, situé entre 1345 et 1367, mais elle précise que ce roi prenait grand soin de la religion du Buddha et qu'il fit appeler au Wat Li Xieng Phra le Mahā Abhayacuḷathera et dix de ses disciples qui, jusque-là, résidaient à Haripuñjaya. L'information n'est pas anodine lorsque l'on opère un parallèle avec l'action religieuse de son fils Keu Na, et surtout lorsque l'on garde en tête que ce milieu du XIV[e] siècle est aussi celui qui voit à Sukhothai un développement très important du bouddhisme, historiquement attesté, sous le règne de Lü Thai. Faut-il alors voir dans le fait qui nous est rapporté un premier écho de la dynamique en œuvre dans le royaume du sud ? Il existe encore entre la *Chronique de Chiang Mai* et la *Jinakālamālī* un léger décalage chronologique. La seconde situe le règne de Pha Yu, qu'elle appelle « Hrayū » (alors qu'une autre chronique pâlie, celle du *Sihiṅgabuddhanidāna* l'appelle « Ekasatāyū »[58]) entre 1336 et 1355. Il y a des chances pour que la *Jinakālamālī* véhicule des données historiques lorsqu'elle rapporte que le roi donna sa véritable forme à la cité de Chiang Mai en l'entourant de fossés et d'une muraille en briques. Quant au grand *cetiya*, « haut de 76 coudées et mesurant 48 coudées de côté », qui est construit en son centre, il doit s'agir en principe du reliquaire mentionné par la *Chronique de Chiang Mai* – même si le lien avec Pha Yu ou le Phra Sihing n'est pas établi, et que les dimensions indiquées pour le monument apparaissent très excessives. Plus loin dans le récit, sous le règne de Saen Muang Ma, il est en effet permis d'opérer une identification de ce grand reliquaire avec le Wat Phra Sing.

[58] *Nithan Phra Phuttha Sihing*, Saeng Manavidhura (trad.), Bangkok, Krom Silpakorn, 1963, 79 p., en particulier p. 61. Il s'agit de la traduction thaie du texte pâli.

La composition de la *Jinakālamālī* est très particulière, puisque cette œuvre de compilation entrecoupe son récit de petites chroniques parallèles qui ajoutent à la légitimation de la présentation des faits religieux propres à la secte des *Sihaḷabhikkhu* (Wat Pa Daeng). Il n'est pas anodin que dans tous les récits légendaires qui viennent s'intercaler dans la présentation qui est faite des successeurs de Mangrai, la tradition écrite en pâli relative au Phra Sihing – le *Sihiṅganidāna* ou *Sihingabuddharūpanidāna* – œuvre précoce et que l'on attribue à Bodhiraṃsi, qui était déjà l'auteur du *Cāmadevīvaṃsa*, apparaisse en première position. Si la *Mūlāsāsanā* se révèle souvent plus prolixe que les autres traditions sur les faits religieux qui se produisent avant le XV^e siècle, pour le règne de Pha Yu elle s'avère d'une façon curieuse très peu détaillée. Il est possible que son auteur n'ait pas cherché à s'attarder sur le cas du Wat Phra Singh, qui sera ensuite associé à la tradition des *Sihaḷabhikkhu*. On nous rapporte simplement que le Wat Li Chiang Phra fut bâti, et que pour l'érection de son *cetiya* on employa des briques qui furent trouvées par hasard dans un monument en ruine, peut-être au même endroit. Le temple n'est pas encore associé au Phra Sihing, mais il est précisé qu'il avait eu pour nom le Wat Chomphu, et qu'au moment de la rédaction, il s'appelait Wat Ku Noi. De ce dernier nom, on peut éventuellement établir un rapport avec le petit monument en brique qui nous est présenté dans une photo ancienne de C. Notton, que celui-ci identifie avec le reliquaire originel ayant abrité les cendres de Kham Fu[59]. Il avait en effet été possible de retirer de cette structure endommagée, au cours d'une fouille qui eut lieu apparemment en 1925, trois urnes de taille croissante, respectivement en or, en argent et en cuivre[60]. La *Mūlasāsanā* n'opère cependant pas de lien explicite entre la dépouille du père de Pha Yu et le Wat Li Chiang Phra.

III. LA RÉGÉNÉRATION RELIGIEUSE DU LĀN NĀ

1. Keu Na

Avec Keu Na, une distanciation plus importante, voire une véritable rupture sur le plan historiographique, s'opère entre la *Chronique de Chiang Mai* d'une part, et la *Jinakālamālī* et la *Mūlasāsanā* d'autre part. Ces deux derniers textes mettent fortement en évidence un événement que n'a pas

[59] *Chronique […]*, *op. cit.*, p. 84.

[60] On a toutefois du mal à établir le rapport entre ce petit monument et le *cetiya* de taille conséquente qui se trouve dans l'enceinte du temple et qui pourrait avoir été plus approprié pour contenir les restes royaux. Les objets découverts en 1925, qui avaient en tout cas une valeur intrinsèque certaine, ont disparu.

retenu le premier, à savoir l'arrivée à Haripuñjaya, puis à Chiang Mai, du moine Sumana de Sukhothai, et l'introduction par là-même d'une forme renouvelée du bouddhisme, point de départ de futures controverses.

La *Chronique de Chiang Mai*, qui fait régner Keu Na entre 1367 et 1388, nous rapporte tout de même que ce roi

> régna avec justice et fut un bouddhiste fervent. Il édifia des monastères (avec des) Cetiya, Kuṭi, Vihāra, tout cela était d'une splendeur remarquable. Ce prince était versé dans la science du dogme (*dhammasātra*), dans l'art de régner (*rājjasātra*), dans les *Nidāna* et *Uppadesa* ».[61]

C'est la première fois que la chronique accorde autant de science à un souverain, fait qui doit être ici retenu, car il s'accorde d'une façon générale avec l'image que les autres sources véhiculent. Dans la *Jinakālamālī* et la *Mūlasāsanā*, toutefois, se produit un renversement de perspective crucial, dans la mesure où le roi n'apparaît plus systématiquement comme le sujet principal, mais tend à passer en arrière-plan, derrière d'éminents religieux. Les deux textes orientent désormais leur récit dans une direction à la fois beaucoup plus précise et limitée dans son cadre, en particulier la *Mūlasāsanā* pour laquelle l'histoire de la « secte » de Wat Suan Dok devient la préoccupation essentielle. Les deux chroniques historico-religieuses montrent une structuration assez semblable en ce qui concerne le traitement du règne de Keu Na, puisque toutes deux, à peine le nouveau souverain mentionné, enchaînent directement sur l'histoire du moine Sumana.

Plusieurs études ont déjà été consacrées aux origines du mouvement religieux lié au Wat Suan Dok. Le sujet n'est certainement pas épuisé, mais il serait impossible, dans le cadre limité de la présente contribution, de revenir de façon approfondie sur ce moment crucial pour le développement du bouddhisme et de la culture religieuse au Lān Nā. Nous nous contenterons de mettre en évidence certaines thématiques qui mériteraient une attention particulière. La première, qui est sans doute la plus flagrante à la lecture de la *Jinakālamālī* et de la *Mūlasāsanā*, est l'importance qui est soudainement donnée à la fois au rôle de Sukhothai et à celui de la Basse-Birmanie qui est alors associée au Rāmaññadesa, c'est-à-dire au pays môn. Dans les deux cas, ces régions apparaissent comme les vecteurs de la diffusion d'une forme de bouddhisme présentée comme plus pure, car liée directement à la tradition cinghalaise. Même si dans les deux textes, il est

[61] NOTTON, *Chronique […], op. cit.*, p. 85.

d'abord fait référence, sous la forme d'un prologue, à une tentative de Keu Na d'obtenir directement de la part du pays môn un moine qualifié pour accomplir les rites d'une façon orthodoxe, c'est en fin de compte de Sukhothai qu'arrive le mouvement réformateur. Du point de vue factuel, c'est certainement la suprématie culturelle atteinte par cette cité à l'époque de Lü Thai qui eut une influence déterminante sur le royaume t'ai du nord, mais il est intéressant de noter que dans le cadre de la représentation que l'on se faisait de la géographie religieuse durant la seconde moitié du XIV^e siècle, les côtes de Birmanie jouaient un grand rôle comme étape obligatoire avec Ceylan. Alors que la *Mūlasāsanā* offre un récit des événements beaucoup plus long et complexe que la *Jinakālamālī*, il semble d'une façon a priori paradoxale que ce soit cette dernière, très concise, qui ait gardé une mémoire plus précise du contexte politique régional. Elle rapporte qu'« À cette époque (celle de Keu Na), le roi Dhammarāja régnait à Sukhodayapura dans le Syāmadesa »[62], mais aussi que le trône de Sajjanālaya était occupé par son fils nommé Lideyya, détail que la *Mūlasāsanā* ne livre pas, tout comme la référence dans cette dernière ville au Mahārattavanārāma (nom pâli désignant le Wat Pa Daeng), monastère dans lequel Sumana s'installe après avoir découvert une relique.

Jusqu'à présent, les études ont accordé relativement la même valeur à des types de sources très distincts, et on a donc considéré que les données des chroniques n'étaient pas à opposer à celles des inscriptions, notamment lorsqu'elles faisaient état de l'accueil qui fut fait en pays t'ai à un moine ayant étudié en pays môn[63]. Entre la rédaction des quatre stèles du Bois des manguiers de Sukhothai (1347)[64], celle du Wat Pa Daeng (ou inscription n° 9) de Sī Sajjanālāya (1406)[65] et celle des chroniques religieuses du nord (1527 pour la *Jinakālamālī*), dans trois endroits distincts et en tout cas dans deux régions différentes, il se passe toutefois plusieurs décennies et il n'est

[62] CŒDÈS, « Documents […] », *loc. cit.*, p. 95.

[63] GRISWOLD & NA NAGARA (« King Lödaiya […] », *op. cit.*, p. 72), dont l'interprétation des textes est généralement littérale, vont même jusqu'à formuler cet avis : « While epigraphic evidence is certainly preferable to chronicular, is the conjectural interpretation of an inscription preferable to the straight-forward testimony of two chronicles whose accounts are plausible in themselves and internally consistent enough? ».

[64] CŒDÈS, G., « Documents sur la dynastie de Sukhodaya », *BEFEO* vol. 17, 1917, pp. 1-47 ; *IDEM*, *Recueil des inscriptions du Siam – Première partie : inscriptions de Sukhodaya*, Bangkok, Bibliothèque Nationale Vajirañāṇa, Bangkok Time Press, 1924, 175 p. ; GRISWOLD, A. B. & NA NAGARA, P., « The Epigraphy of Mahā Dharmarājā I of Sukhodaya », EHS n° 11, Part I, *JSS*, vol. 61 (1), 1973, pp. 71-180, en particulier pp. 119-176.

[65] GRISWOLD, A. B. & NA NAGARA, P., « Inscription 9 », EHS n° 12, Part I, *JSS*, vol. 62 (1), 1974, pp. 89-121.

pas interdit d'opérer un parallèle, voire une confusion, entre le Mahāsaṅgharāja des premières et le moine Sumana qui apparaît dans les autres, sans qu'il soit toutefois forcément fait référence à un unique personnage. Tous deux (ou tous trois) sont en tous cas présentés pour avoir été accueillis par le roi de Sukhothai dans le monastère du Bois des manguiers (*Ambavanārāma*), et il n'est pas impossible que des traditions écrites de ce royaume soient arrivées d'une façon déformée à Chiang Mai, où même qu'elles aient été là réinterprétées. Un moine portant le nom de Sumana est historiquement attesté à Sukhothai, comme l'est son passage au monastère du Bois des manguiers et son départ vers le nord en 1369. Mais aucun miracle ne lui est encore attribué à ce stade, au contraire de ce qui se passe pour le *mahāsaṅgharāja* venu du *mueang* Phan (Martaban) ou même pour le prince Si Sattha (inscription n° 2, milieu du XIV^e^ siècle) qui est supposé avoir beaucoup voyagé pour accomplir ses œuvres méritoires. Étant donné la concordance des dates, le Sumana de l'inscription du Wat Pa Daeng de Sajjanālāya a été très vite identifié à celui de l'inscription du Wat Phra Yeun de Lamphun, d'autant plus que la première rapporte que le moine part vers le nord et que la seconde indique qu'il arrive de Sukhothai, à la même époque. Le texte des deux chroniques soutenait par ailleurs indirectement cette identification. Il n'est pas impossible que les rédacteurs de ces dernières, en particulier celui de la *Jinakālamālī* qui a retenu qu'un moine Sumana était passé par le Wat Pa Daeng / Mahārattavanārāma de Sajjanālaya / Sukhothai, ait eu connaissance de l'inscription n° 9 de 1406. Ce rédacteur, appartenant lui-même à la secte des moines forestiers du Wat Pa Deng de Chiang Mai, c'est-à-dire des *Sīhaḷabhikkhu*, avait probablement connaissance des rivalités ou des courants distincts au sein du clergé religieux à Sukhothai – une situation complexe qui ne fut manifestement pas propre au Lān Nā à partir de la seconde moitié du XV^e^ siècle, mais dont ce dernier royaume aurait pu au contraire hériter au contact de son voisin du sud[66]. Un des objets principaux de l'inscription n° 9, qui apparaît à la fin du texte, est précisément de rapporter un conflit entre des moines, réglé finalement par le souverain et une assemblée religieuse. On ne peut alors s'empêcher de penser qu'un lien spirituel plus profond qu'on ne l'imagine pouvait exister entre la communauté du Wat Pa Daeng (apparemment rebaptisé *Kalyāṇavanāvāsa*, nom lui-même éminemment évocateur, à la fin du XIV^e^ siècle) de Sajjanālaya et celle des *Sīhaḷabhikhu* de Chiang Mai, lien

[66] Si des inscriptions de Sukhothai font état de réordinations, et donc de tendances différentes à l'intérieur du clergé du royaume, nulle tradition historiographique ne nous est cependant parvenue. Nous ne pouvons donc être éclairés sur les raisons profondes de cette situation.

dont les correspondances nominales, sans doute non fortuites, peuvent déjà apparaître comme les indices[67].

2. La stèle du Wat Phra Yeun

La stèle du Wat Phra Yeun de Lamphun, de par son écriture, son orthographe et sa rhétorique, a été reconnue depuis longtemps comme une inscription qui appartient encore proprement au domaine de Sukhothai[68]. On ne sait si Sumana en fut lui-même l'auteur, mais il est sûr que le graveur était originaire du royaume du sud. D'une façon parfaitement ordonnée, ce document apporte les informations essentielles à partir desquelles les chroniqueurs du nord établiront ensuite la légende du moine, avec une relative concision pour la *Jinakālamālī*, et d'une façon beaucoup plus prolixe pour la *Mūlasāsanā*. La structuration du texte gravé dans la pierre s'établit à partir des thématiques suivantes : formule de salutation introductive en pâli, mention du roi (dont le nom n'est pas encore fixé dans sa forme finale) et de son ascendance, eulogie, double invitation du vénérable Sumana de Sukhothai, panégyrique de Sumana, réception fastueuse de Sumana, restauration et embellissement du *cetiya*, manifestations de la relique et construction d'un *prāsāda* (associé dans le texte aux nouvelles statues plutôt qu'à la relique).

Parmi les nombreuses caractéristiques qui nous permettent de relier directement la stèle du Wat Phra Yeun à la culture de Sukhothai, la référence à l'action miraculeuse d'une relique n'est pas des moindres[69]. Dans l'inscription, cet épisode est pourtant rapporté d'une façon curieuse, car il n'apparaît qu'à la fin du texte, après l'achèvement des travaux d'embellissement du *stūpa*, et il semble quelque peu « hors-cadre ». On ne sait en effet d'où provient la relique, car il n'est pas spécifié qu'elle ait été apportée par Sumana, ni qu'elle ait été trouvée sur le site. Faut-il voir dans ce procédé quelque chose d'analogue à ce que nous livre le rédacteur du *Cāmadevīvaṃsa*, sans doute quelques décennies plus tard ? La chronique se

[67] Faut-il pousser ce lien jusqu'à opérer un parallèle entre l'écriture de la stèle du Wat Pa Daeng et celle utilisée dans les seules copies que l'on a retrouvées de la *Jinakālamālī*, toutes les deux étant khmères ?

[68] Pour la traduction et le commentaire de cette stèle, dont la dernière date mentionnée correspond au 9 mai 1370, *cf*. GRISWOLD & NA NAGARA, « The inscription of Wat Pra Yün », *op. cit.*

[69] Il y a un autre exemple dans l'épigraphie t'ai du nord où il est fait référence aux manifestations magiques d'une relique, la stèle du Wat Pa Daeng à Kengtung (1451) qui s'apparente elle aussi à la rhétorique en usage à Sukhothai.

termine en effet également par les manifestations magiques de reliques, qui seront enfermées ensuite (dans les traditions prolongeant le texte) dans un *stūpa/prāsāda*. De la part du scribe de la stèle du Wat Phra Yeun, il y avait en tout cas une volonté de légitimer l'action de Sumana et de sacraliser davantage le nouveau monument, et peut-être par là même de réduire l'influence qu'exerçait le Mahā That voisin, au centre de Lamphun. Dans ce dernier cas, l'intention ne fut alors guère suivie d'effets : le dernier monument conserva en effet le monopole du prestige – mais il est vrai que la relique de Sumana avait elle-même continué son chemin. Sur cette relique, dont la *Mūlasāsanā* et la *Jinakālamālī* nous indiquent la provenance (à partir de quelles sources ?), le premier texte est de loin celui qui se montre le plus prolixe. D'une façon curieuse, aucune de ces chroniques n'établit toutefois un lien explicite entre le *cetiya* du Buddha debout complété de trois nouvelles images et la relique, peut-être justement parce que celle-ci ne resta pas à Haripuñjaya.

3. Le Wat Phra Yeun

La *Jinakāmamālī*, après avoir souligné que le *thera* Sumana vénérait la relique avec le plus grand respect, indique simplement, et sans autre transition, qu'« En C.S. 731 (1369 A.D.), le roi Kilanā fit faire quatre statues du Buddha qu'il plaça dans le grand sanctuaire du Buddha debout, situé à l'est de Haripuñjaya »[70]. S'ensuit alors un long récit de l'histoire du Phra Sihing, l'une des images du Buddha les plus fameuses du Lān Nā, qui crée dans le récit une sorte de « diversion ». Le rédacteur de la chronique n'accorde ici manifestement plus aucun intérêt au Wat Phra Yeun, pas plus qu'il ne s'étendra par la suite sur les détails de la construction et de l'organisation du *Pupphārāma* ou Wat Suan Dok, qu'il ne fera que mentionner rapidement.

On trouve dans la *Mūlasāsanā* un exposé tout différent, puisqu'on nous laisse entendre que le Wat Phra Yeun n'existait pas encore au moment où Sumana arriva, et que Keu Na demanda lui-même au moine à quel endroit il souhaitait résider. Ce dernier répondit qu'il était établi par la tradition qu'une distance correspondant à la longueur d'au moins 500 arcs devait séparer le lieu de résidence du moine du pilier de la cité[71]. Des serviteurs partirent alors explorer le côté oriental d'Haripuñjaya et revinrent dire au roi que l'emplacement avait été identifié dans une forêt, en précisant que le Buddha y avait autrefois stationné, debout. Le texte est ici (volontairement ?)

[70] CŒDÈS, G., « Documents […] », *loc. cit*., p. 97.
[71] *Mūlasāsanā*, 1976, p. 203 ; 1995, p. 155.

ambigu, car il semble faire référence au personnage lui-même, alors que l'inscription du Wat Phra Yeun mentionne l'existence d'une statue du Buddha debout préalablement à l'installation de Sumana. Ce n'est que quelques paragraphes plus loin, après que le souverain ait pu observer la relique et qu'il ait fait un songe où il lui était enjoint de respecter en toutes choses les désirs de Sumana, que la référence explicite à une image du Buddha debout est faite. L'existence de cette statue isolée était connue des chroniqueurs, puisque ceux-ci évoquent sa fondation en la situant sous le règne du premier successeur d'Ādiccarāja, un certain Dhammikarāja[72] : il est alors spécifié que sa hauteur était de 18 coudées, c'est-à-dire celle d'un Buddha *aṭṭhārasa*. La *Mūlasāsanā* poursuit en indiquant qu'une fois que le lieu choisi pour Sumana fut parfaitement dégagé, un monastère y fut construit dans le respect des règles, avec pose de *sema*, afin que les rites valides (notamment ceux de l'ordination) puissent y être accomplis. C'est ensuite seulement que fut prise la décision d'intégrer le Buddha debout à un monument et de l'associer à trois autres images tournées vers les autres points cardinaux[73]. Les dates de construction qui sont détaillées dans la chronique correspondent à celles qui sont données dans la stèle du Wat Phra Yeun, qui est donc ici très sûrement la source utilisée par l'historiographe. C'est à ce *stūpa-maṇḍapa* que les visiteurs actuels accordent principalement leur attention. En dehors du fait que celui-ci fut totalement restauré entre 1901 et 1907 et qu'il présente manifestement une image très modifiée du modèle original[74], il est important de préciser que d'autres bâtiments conséquents l'entouraient, auxquels la *Mūlasāsanā* fait d'ailleurs allusion. Des travaux archéologiques récents ont montré que la base d'un petit *stūp*a situé à l'ouest du monument principal trahissait une influence architecturale de Sukhothai. Peut-être est-ce également le cas pour d'autres édifices en briques (parmi lesquels on compte sans doute un *vihāra* et des *kuṭi*) dont seuls les plans au sol ont subsisté. La présence du Buddha *aṭṭhārasa*, que les sources

[72] La *Jinakālamālī* (CŒDÈS, « Documents […] », *loc. cit.* p. 86) se contente de dire que ce souverain régna cinq ans. La *Mūlasāsanā* (1976, p. 180) donne quelques détails qui illustrent sa foi. Les deux chroniques lui donnent pour successeur Rattharāja, qui règne également cinq ans, puis Sabbādhisiddhi. Sur le lien entre le Buddha et le site, *cf.* GRISWOLD, A. B., *Wat Phra Yün […], op. cit*., p. 25.

[73] La hauteur de ces Buddha est donnée indirectement par la *Mūlasāsanā* lorsque celle-ci précise que les pieds des statues avaient la même taille que l'empreinte du Buddha sur la montagne Sumanakuṭa à Laṅkā, autre thématique très en faveur à Sukhothai (*cf. ibid*., p. 30).

[74] *Ibid.* Dans le cinquième et avant-dernier chapitre de l'ouvrage (pp. 49-68), qui est un des plus longs, l'auteur s'attache précisément à essayer de redéfinir la structure première du monument. Partant du postulat que Sumana venait de Sukhothai, il ne fait toutefois que supputer cette forme originelle en s'appuyant sur des modèles encore visibles de ce dernier royaume.

indiquent avoir été dupliqué en 1370, pourrait elle-même montrer une influence du royaume du sud, car on sait que ce type d'image y bénéficiait d'une grande faveur[75]. Il demeure toutefois que le Wat Phra Yeun était également à l'origine un des sites religieux relevant de la culture de Haripuñjaya, car de nombreuses petites images en terre cuite de style môn y ont été retrouvées.

Nous avons déjà remarqué que l'insertion dans la *Jinakālamālī* de l'histoire du Buddha Sihing, juste après l'évocation de la construction du *cetiya* aux quatre statues debout, est peut-être un procédé visant à opérer une sorte de diversion dans le récit, car elle crée une rupture dans l'histoire de Sumana et de son héritage, ce que pouvait souhaiter le narrateur qui défend un autre courant religieux. On peut penser qu'elle a également pour objet de valoriser par un nouveau moyen l'apport de la tradition cinghalaise – le chapitre complet consacré au Phra Sihing vient alors opportunément se placer à la suite, comme pour mieux l'annihiler, de la référence qui est faite à l'image longtemps ruinée du premier Phra Yeun, vestige d'une tradition locale et moins légitime – tout en continuant à mettre en évidence l'influence de Sukhothai. Si l'origine mythique de la statue est placée à Laṅkā, son histoire est en effet liée très vite au domaine de ce dernier royaume, puisque la tradition écrite rédigée en langue pâlie qui la véhicule – dans sa version originale due manifestement à Bodhiraṃsi (auteur également du *Cāmadevīvaṃsa* selon les colophons de manuscrits), tout comme dans le résumé qui en est donné dans la *Jinakālamālī* – fait transiter l'image dans des villes associées à Sukhothai, ainsi Si Satchanalai où l'on aurait précisément bâti pour elle un magnifique *stūpa* et un *maṇḍapa*. Dans les traditions t'ai du nord, c'est Maha Phrom, frère de Keu Na, qui aurait amené au Lān Nā la statue du Phra Sihing.

4. Le Wat Suan Dok et la *Mūlasāsanā*

Après la stèle du Wat Phra Yeun, il n'est plus d'autres documents épigraphiques au Lān Nā qui fassent référence à Sumana. La *Jinakālamālī* conclut elle-même de façon quelque peu expéditive son récit sur l'œuvre et la postérité de ce moine, puisqu'elle se contente de rapporter qu'en C.S. 733 (1371 A.D.)

[75] Selon GRISWOLD, *ibid.*, p. 53, les images actuelles auraient une taille (quelque 4,50 m) moitié moindre que celle des images visibles avant la restauration achevée en 1907, ce qui conduit à penser qu'elles pouvaient bien être considérées à l'origine comme étant « *aṭṭhārasa* », c'est-à-dire d'une hauteur de 8,50 m environ, comme c'était le cas à Sukhothai.

> Kilanārāja fit transformer son propre jardin de plaisance en un grand monastère, le Pupphārāma. Puis il fit venir de Haripuñjaya le *thera* Sumana et lui offrit ce monastère où il l'invita à demeurer. En C.S. 735 (1373 A.D.), un mercredi du mois de Sāvaṇa, le *thera* Sumana, protégé du roi Kilanā, plaça dans le Pupphārāma la relique du Buddha qu'il avait apportée de Sukhodaya. Et cette relique est restée jusqu'à maintenant l'objet de la vénération et de l'adoration des rois, des hommes et des dieux et de la foule des religieux.[76]

Isolé de son contexte, ce passage pourrait encore laisser croire que la chronique accorde une importance particulière à l'héritage de Sumana, or tout son texte est ensuite consacré à la mise en valeur des *Sīhaḷabhikkhu* du Wat Pa Daeng, et il faut attendre les années 1498, 1504 et 1519, soit près de 130 ans et davantage, pour entendre parler à nouveau de fondations effectuées à l'intérieur du Pupphārāma. L'eut-il voulu, il n'est pas sûr que le rédacteur de la *Jinakālamālī* ait pu alors étoffer son récit au sujet de ce temple : il ne semble pas qu'il y ait eu des sources épigraphiques sur lesquelles il eut pu s'appuyer, même si la mention de l'année ruang-kai 733, donnée par la chronique mais aussi par la *Mūlasāsanā*, est mémorisée.

La lecture de la *Mūlasāsanā* ne donne pas non plus l'impression que son auteur aurait pu se reporter à un acte précis pour la construction du Wat Suan Dok, au contraire de ce qu'il fit pour le Wat Phra Yeun, mais la chronique présente par contre un récit détaillé de différents événements liés à cette fondation[77]. Elle fait apparaître que Keu Na, dès son retour d'Haripuñjaya, aurait décidé de la construction d'un monastère à proximité de la capitale, mais à une distance réglementaire suffisante. Il trouva finalement un site à l'ouest de Chiang Mai, et son désir d'y bâtir un temple fut d'autant plus important que des songes lui confirmèrent le caractère auspicieux de l'endroit. La révélation qui lui aurait été faite par Indra lui-même que Sumana était destiné à devenir un Buddha à la suite de Metteya le convainquit par ailleurs de la nécessité d'y établir le moine et sa relique. Le nom de « Suan Dok » associé à cette nouvelle résidence serait dû à la vision onirique d'un jardin de fleurs, parmi lesquelles des variétés de lotus, dont une présentait un bouton géant. La chronique ne s'étend pas sur les sentiments de Sumana au sujet de son déplacement d'Haripunchai à Chiang Mai – qui est pourtant chargé de sens – et elle évoque rapidement la construction du monastère. Elle insiste par contre sur la fondation subséquente d'un *cetiya* destiné à abriter la relique et sur l'opposition

[76] CŒDÈS, « Documents […] », *loc. cit*., p. 102.
[77] *Mūlasāsanā* 1976, pp. 207-211.

première du moine. Dans un passage qui n'est pas très clair, celui-ci aurait d'abord refusé que la relique soit enfermée dans le monument, notamment parce qu'il souhaitait qu'elle restât visible pour les gens de Sukhothai qui effectuaient un pèlerinage à cette intention. Curieusement, Keu Na aurait résolu l'affaire en offrant à un neveu de Sumana le gouvernement du *mueang* Tak, à mi-distance entre les deux capitales, sur le motif que le *mueang* Ping (Chiang Mai) et le *mueang* Sukhothai ne seraient ainsi plus séparés. La relique fut alors enfermée, après que de nombreux miracles se soient produits. La mort de Keu Na est située peu de temps après, et l'action de Sumana n'est alors plus guère relatée : on apprend simplement dans un court passage qu'il fit procéder à l'ordination de beaucoup de jeunes gens et qu'il se consacra à la propagation de la religion depuis le Wat Suan Dok, où il vécut 18 années avant de mourir, en 755 de l'ère *culla* (1393)[78].

L'histoire du Wat Suan Dok fut assurément riche et reste à écrire. Il est souhaitable que des travaux archéologiques y soient menés, même si bien des vestiges ont dû déjà disparaître avec l'urbanisation accélérée de Chiang Mai au cours des dernières décennies. Une photo aérienne prise en 1943 montre clairement que le temple était à cette époque encore bien isolé de la ville et que le terrain dont il constitue le centre était parfaitement délimité par une enceinte en terre levée[79]. Avec sa forme carrée et ses 570 mètres de côté, cet espace a été assimilé lui-même à une zone d'habitat, voire à une ville – Wiang Suan Dok – qui aurait pu constituer à l'occasion un poste avancé protégeant la porte occidentale de Chiang Mai, même si cette fonction est peu compatible avec la sacralité attribuée au lieu. La similitude de plan entre Wiang Suan Dok et la capitale, que l'on ne peut trouver ailleurs au Lān Nā, trouve son équivalent le plus proche à Sukhothai, ce qui n'est sans doute pas un hasard. Le *cetiya* du Wat Suan Dok, dont la construction est associée à Sumana, est en tout cas par sa forme un des plus beaux exemples de l'influence de la capitale du sud[80]. Il est donc manifeste qu'autour de 1370 de nombreux artisans de la même origine que Sumana exerçaient leur art dans la capitale t'ai du nord.

---

[78] *Ibid*., p. 212. La version de 1995, p. 166, donne 758 de la petite ère (1396), mais les deux recensions mentionnent une année *kat-sai*, ce qui correspond à 751 CS (1389).

[79] *Cf*. ONGSAKUL, S., *History of Lan Na* (*op. cit*.), p. 64.

[80] Pierre Pichard (communication personnelle) reconnaît que l'influence architecturale la plus directe pour le *stūpa* du Wat Suan Dok est celle de l'aire de Sukhothai, et même plutôt celle de plusieurs *stūpa* de Si Satchanalai comme ceux du Wat Chedi En, du Wat Sa Khai Nam et du Wat Nang Phaya. Les recherches sur le sujet restent à approfondir.

5. L'alphabet tham

Il n'est peut-être pas fortuit que le premier exemple d'écriture *tham* retrouvé en Thaïlande date de l'époque de Sumana et qu'il provienne précisément de Sukhothai : gravé sur une feuille d'argent en 1376, il a été découvert dans un *stūpa* de la vieille capitale, apparemment dans l'enceinte du Wat Srah Sri[81]. Il est pourtant jusqu'à présent admis que ce type de graphie est spécifique au Lān Nā, surtout à partir du XVI^e siècle avec l'abandon rapide du modèle *fak-kham*, et qu'il est originaire de cette région. La thèse officielle considère en effet l'écriture *tham* comme une forme dérivée directement de l'écriture d' Haripuñjaya, dont nous ne possédons toutefois des témoignages que pour l'époque de Sabbādhisiddhi (*cf. supra*). La croyance de l'origine très septentrionale de cette écriture est telle que, lorsqu'il est fait référence à la feuille gravée de 1376, H. Penth n'hésite pas à donner cette appréciation : « It speaks *for the wide distribution of the tham letters* that the oldest known specimen is not from Lān Nā but from Sukhōthai »[82]. L'historien admet alors non seulement que cette écriture, dans la seconde moitié du XIV^e siècle, était largement employée au Lān Nā, mais que son influence était en outre suffisante pour toucher le royaume méridional à l'époque où le bouddhisme y avait sans doute atteint son plus haut niveau de culture. Or, le premier exemple d'écriture *tham* retrouvé dans une inscription du Lān Nā ne date que de 1465 (Buddha du Wat Chiang Man)[83]. Il existe bien également des exemples de cette écriture dans des manuscrits sur feuille de latanier très anciens qui ont été miraculeusement préservés (ce type de matériau se conserve difficilement), mais le premier date de 1475[84]. On a remarqué à juste titre que l'écriture *tham* fut utilisée en premier lieu, et de façon manifestement exclusive, pour noter les textes en pâli, réservant alors l'usage du *fak-kham* pour la notation de la langue vernaculaire. On ne s'est cependant pas interrogé sur la raison de cette distinction qui supposerait que, malgré le « *missing link* » des témoignages archéologiques, il y ait eu au Lān Nā une transmission ininterrompue des traditions écrites en pâli depuis la culture d'Haripuñjaya attestée au début du XIII^e siècle (au plus tard) jusqu'à celle du Lān Nā dans la seconde moitié du XIV^e. C'est supposer également que contrairement à ce qui se passe partout

[81] *Cf.* GRISWOLD, A. B. & NA NAGARA, P., « The Epigraphy of Mahā Dharmarājā I of Sukhodaya », EHS n° 11, Part II, *JSS*, vol. 61 (2), 1973, pp. 91-128, en particulier pp. 124-128.
[82] PENTH, H., *A Brief History of Lan Na*, *op. cit*., p. 59.
[83] *Ibid*, pp. xxxi et 105.
[84] HINÜBER, Oskar von, « Lān Nā as a Centre of Pâli Literature during the late 15th Century », *JPTS*, vol. 26, 2000, pp. 119-137, en particulier p. 121.

ailleurs, où les influences extérieures apparaissent extrêmement importantes, la culture bouddhique du Lān Nā se serait développée en vase clos durant près de 150 ans. C'est surtout occulter l'apport évident des traditions écrites venues directement ou indirectement de Basse-Birmanie, apport parfaitement reconnu pour la culture religieuse à Sukhothai, où les manuscrits ont pourtant disparu.

Dans les chapitres précédents, nous avions déjà relativisé l'impact qu'avait pu avoir le substrat môn de la région de Lamphun dans le processus historique qui a conduit l'ensemble du territoire du Lān Nā à s'affirmer, tant sur le plan politique que sur le plan culturel. Nous n'avons pas encore insisté sur le caractère probable de l'implantation au Lān Nā, à partir de l'extrême fin du XIII^e^ siècle, de traditions relatives au bouddhisme venues de l'extérieur du monde t'ai, sauf à en montrer certains indices dans la *Chronique de Chiang Mai* comme les références aux pays môn et birman sous le règne de Mangrai. Avec la *Mūlasāsanā* et la *Jinakālamālī*, ces influences sont rendues encore plus évidentes pour la seconde moitié du XIV^e^ siècle, mais peut-être n'en a-t-on pas encore assez tiré de conclusions, en particulier pour le cas de l'écriture *tham*. L'arrivée de traditions manuscrites en pâli au Lān Nā ne pouvait évidemment se faire sans celle de supports portant une écriture adaptée à cette langue. Il est certain que les premiers lettrés t'ai du nord de la Thaïlande eurent à assimiler cette écriture en même temps qu'ils apprenaient le pâli. Ils n'eurent donc pas besoin de transcrire au préalable les textes dans une supposée écriture locale dérivée de la vieille graphie d'Haripuñjaya. Le peu de témoignages que nous avons de l'épigraphie de la Basse-Birmanie, ainsi – il faut le dire – que le manque de porosité qui a jusqu'à présent prévalu entre les études sur le monde thaï et celles sur le monde birman, nous ont empêché d'établir à leur juste mesure l'intensité des échanges culturels entre ces deux aires accolées et perméables, sauf parfois sur des questions purement artistiques. Parmi les témoignages qui pourraient nous permettre de mieux cerner l'origine de l'écriture *tham* du Lān Nā, une « bande » en or gravée d'un texte pâli, retrouvée avec d'autres objets caractéristiques dans un des très nombreux *stūpa* (plusieurs centaines) en brique ruinés qui étaient encore visibles dans la région de Rangoon au XIX^e^ siècle, c'est-à-dire au centre de l'aire culturelle ancienne du Pegu, semble se distinguer particulièrement[85]. Datée

[85] *Cf.* STADTNER, D. M., « Rajadhiraj's Rangoon Relics and a Mon Funerary Stupa », *JSS*, vol. 103, 2015, pp. 63-88. La tradition a retenu que le père de Rajadhiraj, Banya U (1369-1384), qui est mentionné dans la feuille d'or gravée sous le nom pâli de *Setebhissara* (« Seigneur de l'éléphant blanc »), entretenait déjà des relations particulières avec Sukhothai. La diffusion de manuscrits en écriture mône et en langue pâlie dans ce dernier royaume dès le

en fonction des informations données dans son texte du règne du roi môn Rajadhiraj (env. 1384 – env. 1420), elle montre en effet une graphie qui, pour un connaisseur de l'écriture religieuse employée à Chiang Mai dès le XV^e siècle, n'offre aucune difficulté de lecture[86]. Les recherches restent à approfondir, mais il apparaît que cette écriture n'est guère distincte de celle qui est utilisée dans les quelques inscriptions lithiques de la même époque qui subsistent en Basse-Birmanie. En amenant une forme de bouddhisme originaire de cette même région, il se peut que Sumana ait également contribué à introduire une tradition écrite où le *tham* avait déjà sa part.

6. Saen Muang Ma

La Chronique de Chiang Mai et la *Jinakālamālī* s'accordent à rapporter que les débuts du règne de Saen Muang Ma, fils de Keu Na, furent troublés par des tentatives d'usurpation de son oncle Maha Phrom, ainsi que par des relations difficiles avec Sukhothai. Les deux textes s'entendent également pour reconnaître à ce roi un certain rôle dans le domaine religieux : ils le présentent comme très pieux et lui accordent quelques fondations. Saen Muang Ma semble par ailleurs avoir été lié aux plus anciens sanctuaires, puisque la *Chronique de Chiang Mai* rapporte le don qu'il fit au Wat Kan Thom d'une statue du Buddha Sikkhi, mais aussi d'une rizière approvisionnant les moines pour une valeur de 100.000 cauris, ainsi que 100.000 autres cauris dédiés à des frais de subsistance. Il est possible qu'une inscription ait alors servi de source à l'auteur. La *Jinakālamālī* rapporte quant à elle que le roi fit couvrir le Phra Mahathat d'Haripuñjaya de 210.000 feuilles d'or. Mais l'œuvre méritoire principale, qui est indiquée par les deux chroniques, concerne la première phase de la construction du futur Chedi Luang de Chiang Mai, auquel la grandeur de la capitale pourra enfin être associée. La *Jinakālamālī* donne au monument le premier nom de « *rājakūṭa* », que Cœdès traduit par « pavillon royal », ce qui n'évoque guère la forme d'un *cetiya*. Elle ajoute que Saen Muang Ma n'en vit pas l'achèvement et que c'est la reine Rāyamahādevī qui en acheva la construction. Le monument ne fut repris ensuite qu'en 1478, soit trois quarts de siècle plus tard, et ce n'est probablement qu'à partir de ce moment-là

---

second tiers du XIV^e siècle est un fait que l'on a eu du mal pour l'instant à confirmer avec des témoignages tangibles, mais qui semble logique au regard de ce que l'on sait par ailleurs du développement extraordinaire du bouddhisme t'ai sous l'égide de Lü Thai.

[86] Il faut toutefois préciser que le document dont la reproduction nous est présentée est un fac-similé à la main (« eye-copy »), probablement produit par Fausböll qui donna une traduction anglaise du texte pâli. La bande en or originale est peut-être encore conservée dans un musée britannique.

qu'il prit l'apparence et la taille que nous lui connaissons aujourd'hui. La *Chronique de Chiang Mai* donne clairement un récit rétrospectif de la construction du grand *cetiya*, se distinguant ainsi de la chronique religieuse qui procède de façon chronologique. Elle fait de Keu Na l'initiateur posthume de la fondation, puisque celui-ci, déjà décédé mais ayant pris la forme d'une divinité tutélaire, aurait fait transmettre à son fils sa volonté que soit construit au centre de Chiang Mai un *cetiya* d'une grande hauteur. Saen Muang Ma s'acquitta d'une partie de la tâche, poursuivie après son décès par son épouse. La chronique précise toutefois que le monument était encore appelé « Kū Luang », c'est-à-dire qu'il pouvait être considéré comme un tombeau (celui de Keu Na ou/et de Saen Muang Ma), et qu'il était déjà en ruines lorsque Chao Lok (Tilokarat) décida de le restaurer et de l'agrandir, ce qui prit trois ans[87].

Nous avons vu la singularité de la *Mūlasāsanā* en ce qui concerne le traitement du règne de Keu Na, puisque celui-ci sert d'abord de cadre pour la mise en évidence du personnage de Sumana et de sa relique, conférant ainsi à la communauté religieuse du Wat Suan Dok une légitimité particulière et à son *cetiya* une sacralité au moins aussi importante que celle qui était jusque-là reconnue au grand reliquaire d'Haripuñjaya. Les assises sont alors posées pour que la chronique devienne désormais entièrement dévolue à la mise en valeur du nouveau temple, notamment à travers l'exposé précis qui est fait de la succession de ses premiers supérieurs. Il serait trop long de détailler ici les informations que donne la *Mūlasāsanā*. Il est toutefois important de souligner un certain nombre de problèmes que pose la chronique à ce stade du récit – problèmes dont l'origine ne pourra être expliquée que par une critique approfondie du texte, mais qui peuvent déjà nous faire conclure, sans sous-estimer les difficultés habituelles dues aux copies successives, à une rédaction plutôt tardive de cette tradition. Les incohérences y apparaissent en effet nombreuses. Elles concernent d'abord les données chronologiques qui souvent ne concordent pas entre elles, mais dont certaines peuvent apparemment être corrigées en s'appuyant sur le nom de l'année plutôt que sur le chiffre qui est donné. Elles sont liées aussi à une occultation majeure – celle de Sam Fang Kaen, qui est ignoré – Tilokarat étant en effet présenté comme le fils direct de Saen Muang Ma, dont le règne aurait alors duré plusieurs décennies. Si certaines informations entretiennent la confusion, d'autres trahissent quand même des liens avec les autres

[87] C'est manifestement à tort que la *Chronique de Chiang Mai*, qui retient l'action de Tilokarat, situe les travaux en 800 de la petite ère (1438). Le nom « *poek set* » donné à l'année correspondant à 1478, montre toutefois que le texte est d'accord avec la *Jinakālamālī*.

traditions, ainsi la fondation de Wiang Chet Lin qui est attribuée explicitement à Tilokarat dans la *Mūlasāsana*, mais qui apparaît comme une des grandes actions de Sam Fang Kaen à la fois dans la *Chronique de Chiang Mai* et dans l'inscription (contemporaine) du Wat Suvanna-mahāvihān de Phayao, datant de 1411. La *Mūlasāsanā* fait du personnage de Saen Muang Ma, qu'elle doit donc confondre en grande partie avec celui de Sam Fang Kaen, un souverain ayant protégé l'établissement de la communauté du Wat Suan Dok à Chiang Mai. Il aurait alors connu ses six premiers supérieurs, et il l'aurait même privilégiée aux dépens d'une toute nouvelle secte de *Siḥalabhikkhu* qui, après avoir été vaincue au cours d'une controverse, aurait dû se retirer au Wat Pa Daeng, temple dont le nom lui fut associé. Les textes et les traductions de la *Jinakālamālī* et de la version du Wat Pa Daeng de la *Mūlasāsanā* nous ont jusqu'à présent permis de percevoir la façon dont les nouveaux *Sihaḷabhikkhu* considéraient la tradition légèrement plus ancienne du Wat Suan Dok, mais aucune étude ne semble encore avoir porté sur la présentation qui est faite dans la tradition du Wat Suan Dok (*Mūlasāsanā*) de l'implantation des moines du Wat Pa Daeng[88]. Celle-ci offre une toute autre perspective, même si les ambiguïtés et des erreurs manifestes dans le texte ne permettent pas toujours une compréhension parfaite du contexte exposé. Le sujet mérite en tout cas un long développement, qui dépasse ici le cadre chronologique de notre sujet.

C'est seulement à la fin du règne de Saen Muang Ma, dans un passage que l'on devrait donc en principe attribuer à Sam Fang Kaen, que l'on trouve une allusion aux fondations du souverain. Il est fait référence à la construction du Kū Luang au centre de la cité de la Chiang Mai – une donnée que l'on trouve dans les autres chroniques, mais qui semble apparaître ici, par sa place dans le récit, comme un léger anachronisme – ainsi qu'à la couverture du grand reliquaire de Lamphun par une couche en or d'une valeur de 935.000 (ou 135.000) et par des plaques faites d'un alliage d'or et de cuivre pour une valeur de 34.000 (ou de 65.000)[89]. On trouve dans cette dernière information une correspondance avec le texte de la *Jinakālamālī* qui, à propos du Phra Maha That d'Haripuñjaya, évoque la couverture de 210.000 feuilles d'or par Saen Muang Ma autour de 1400. Mais elle est rendue encore plus intéressante par le raccourci chronologique qui, dans la *Mūlasāsanā*, semble

[88] BIZOT, F., *Les traditions […], op. cit.*, pp. 77-84, analyse toutefois sur des points précis du rituel les controverses qui opposent les moines de Wat Suan Dok à ceux du Wat Pa Daeng. Il met en particulier en évidence le *Gambhīrabhikkhu*, texte dont il a découvert une copie unique et relativement récente (1906), qui rapporte la victoire que remportent dans une joute oratoire les moines de l'ancienne tradition contre le moine réformateur qui donne son nom au texte.

[89] Ces chiffres sont donnés respectivement par la version éditée en 1976 (p. 216) et la version éditée en 1995 (p. 170).

être fait avec un événement semblable qui s'est apparemment produit une cinquantaine d'années plus tard, au début du règne de Tilokarat, à la fin des années 1440. Avec l'avènement de ce dernier, le contexte a manifestement changé, puisque c'est le Wat Pa Daeng qui paraît avoir nettement la préférence royale, notamment par la faveur qui est alors accordée au *thera* Medhaṅkara. La *Mūlasāsanā*, qui ne se force sans doute pas à évoquer les premiers déboires rencontrés par la nouvelle secte, est bien obligée de reconnaître son influence grandissante dans le second tiers du XV^e^ siècle. Après l'abdication de Sam Fang Kaen et la montée sur le trône de son fils, Tilokarat, ce dernier, si l'on interprète bien la chronique, appelle en effet auprès de lui le *thera* Medhaṅkara, qui avait manifestement été écarté sous le règne précédent, et l'installe à Haripuñjaya. La première chose que le nouveau souverain, auquel on associe tout de suite la qualité éminente de « *cakravartin* », demande alors au moine est d'œuvrer à la (re)construction (« *ko* ») du Mahā Chedi Thāt Chao, c'est-à-dire du grand reliquaire, par la modification de sa forme (« *plaeng rūp* »)[90] et par la couverture (« *phok* ») de plaques dorées. À ce moment-là, Tilokarat aurait alors remis le trône à sa mère et pris le froc pour sept jours dans la nouvelle secte affiliée à Langka (« *sāmnak langkā hmaï* »), avec le Chao Medhaṅkara comme *upajjhāya*. Ce passage manifestement tronqué dans la *Mūlasāsanā* trouve sans aucun doute sa correspondance détaillée dans la *Jinakālamālī* lorsque celle-ci rapporte à son tour le début du nouveau règne. Il n'est pas inutile de reprendre ici l'ensemble du récit relatif à cette œuvre méritoire de Tilokarat (Siridhammacakkavatti), car il semble s'appliquer à la dernière grande phase de construction du Phra Maha That d'Haripuñjaya, et l'on verra plus loin que l'archéologie peut apporter à ce sujet quelques éclaircissements :

> Dans l'année du Lièvre (1447 A.D), (Medhaṅkara), entretenu par Siridhammacakkavatti, fit creuser autour de l'ancien Mahādhātucetiya les fondations d'un (nouveau) *cetiya* sur une largeur de 10 coudées et une profondeur égale à la taille d'un homme. Quand ces fondations furent bien solides, le jour de l'*uposatha* dans la lune décroissante du mois de Māgha, à l'heure de midi, au milieu de bruyantes réjouissances, Mahā-medhaṅkaramahāsāmi en personne posa la première pierre, recouverte de feuilles d'or, à l'est, à l'endroit destiné à recevoir les offrandes. Puis tous les bhikkhus, les hommes et les femmes déposèrent leurs parures et commencèrent à amonceler les pierres : ils continuèrent ainsi jusqu'à l'achèvement du *cetiya* qui, commencé au mois de Māgha, fut terminé au

[90] *Mūlasāsanā*, 1976, p. 217 ; 1995, p. 170. Les deux versions ne sont pas claires sur ces transformations : la seconde semble faire référence à la forme sommitale (« *rūp koṭa* »). Mais il peut être question également d'une autre structure, autour du reliquaire.

> mois de Visākha. Pendant la construction, de nombreux miracles se produisirent. Le (nouveau) Mahādhātucetiya mesurait 52 coudées de longueur et de largeur à la base et 92 coudées de hauteur : il fut couronné d'une flèche unique. Sur chaque face, (Medhaṅkara) fit construire une terrasse destinée à recevoir les offrandes de fleurs, et mesurant 57 coudées de longueur sur plus de deux coudées de hauteur. Pour protéger l'édifice, il fit élever une muraille rectangulaire en briques et en pierre, longue de 228 coudées et large de 150. Lorsque le *cetiya* eut reçu son enduit de chaux, dans l'année du Lièvre (1448 A.D.), Siridhammacakkavattibilakamahārāja fit construire un pavillon à ablutions rituelles (*abhisekapāsāda*) au nord du Mahādhātucetiya. Il y fit monter son maître le mahāthera Medhaṅkara et l'ondoya ; il lui offrit toutes sortes d'objets précieux et lui conféra le titre de Atulasaktyādhikaraṇamahāsāmi. Puis il fit la cérémonie (d'inauguration) du Mahādhātucetiya en grande pompe. Enfin, il fit recouvrir le Mahādhātucetiya, depuis la base jusqu'au sommet avec des plaques de cuivre doré sur lesquelles il fit ensuite appliquer des feuilles d'or pur. Dans le courant de cette année du Lièvre (1447 A.D.), Siridhammacakka-vattibilakarājādhirāja conçut le désir d'entrer en religion pour faire rejaillir sur ses parents le mérite de cette action : il confia le gouvernement à la reine-mère et quitta le monde. Il reçut l'ordination en présence de l'assemblée des bhikkhus, avec Atulasaktyādhikaraṇamahāsāmi comme *(kammavac)ācariya* et le vénérable thera Ñāṇamaṅgala comme *upajjhāya*. Mais il ne tarda pas à prendre congé de son *ācariya* et de son *upajjhāya* et à quitter les ordres pour reprendre le pouvoir.[91]

Des travaux de nettoyage et de restauration furent effectués sur le grand reliquaire de Lamphun en 1981-82. Hans Penth, qui suivit de près leur déroulement, découvrit à cette occasion sur la « cloche » (*aṇḍa*) du *stūpa*, entre huit grandes fleurs stylisées placées aux quatre points cardinaux et aux quatre points sous-cardinaux, huit grandes images du Buddha debout ou marchant gravées sur des plaques faites d'un alliage mêlant du cuivre à de l'argent ou de l'or, et sur le côté de quatre d'entre elles une inscription[92]. L'étude que fit Hans Penth de ces inscriptions peut être comparée à celle que publia Theum Mitem[93], dont les conclusions diffèrent quelque peu. Le premier, qui accorde une attention particulière aux références faites à deux frères qualifiés de « *phrayā* » se déclare pour une date ancienne, puisqu'il

[91] CŒDÈS, « Documents […] », *loc. cit*. pp. 108-109.
[92] PENTH, H., « Inscriptions and Images on the Phra Mahā Thāt in Lamphūn », *Artibus Asiae* vol. 49, n° 3/4, 1988-1989, pp. 351-369. Au moment où cet auteur publie son article, il précise que les inscriptions ont déjà disparu sous les couches de revêtement protecteur et que les images du Buddha ne sont elles-mêmes pratiquement plus visibles. Seules des photographies permettent donc aujourd'hui de visualiser ces témoignages.
[93] En thaï, *cf.* bibliographie.

place la gravure de l'ensemble des inscriptions entre 1325 et 1345, durant les règnes de Saen Phu et de Kham Fu. La ressemblance des caractères des inscriptions du Phra Maha That avec ceux des inscriptions du Wat Si Jum de Sukhothai, dont il accepte une datation autour de 1330, renforce sa conviction. Theum Mitem ne date quant à lui explicitement que deux inscriptions, l'une du règne de Keu Na, puisqu'elle fait référence à une *mahādevī* et à ses deux fils *phrayā* – il s'agirait alors pour ces deux derniers du roi susmentionné et de son frère Thao Maha Phrom, et pour la première de la reine douairière Nang Citradevi qui est mentionnée dans la *Chronique de Chiang Mai* – l'autre du règne de Tilokarat. Les arguments opposés que donnent ces deux spécialistes, de même que la théorie provocante de l'historien de l'art Piriya Krairiksh selon laquelle les images du Buddha debout et marchant pourraient constituer le prototype d'une iconographie qui se développa ensuite à Sukhothai [94], montrent que l'analyse de ces témoignages archéologiques reste à approfondir. Dans l'état actuel des recherches, nous ne saurions nous prononcer avec certitude pour une thèse plutôt que pour l'autre, mais il nous apparaît intéressant de mettre en évidence une autre référence contenue dans une des quatre inscriptions, celle à un « *Phrayā Chakraphathirāt* » (*cakravartirāja*), appellation qui deviendra commune dans les sources ultérieures, mais qui semble avoir été utilisée pour la première fois au Lān Nā pour désigner Tilokarat, y compris dans l'épigraphie sur pierre du règne de ce souverain. La mention incomplète mais quasiment certaine de Medhaṅkara (relevée par Penth et Mitem, mais que le premier sous-estime) dans une autre des quatre inscriptions du Phra Maha That nous paraît par ailleurs – étant donné l'association qui est faite par la *Mūlasāsanā* et surtout la *Jinakālamālī* entre un religieux du même nom et les travaux d'achèvement du monument – suffisamment appropriée pour ne pas relever du pur hasard.

7. Sam Fang Kaen

Sam Fang Kaen est le premier souverain du Lān Nā pour lequel la *Chronique de`Chiang Mai* et la *Jinakālamālī* s'accordent sur le plan de la chronologie. Tous deux le font naître en 1389, monter sur le trône en 1401, à l'âge de 12 ou 13 ans, et régner pendant 41 ans. Il n'est sans doute pas fortuit que ces données coïncident presque exactement, à un an près, avec celles que nous offre la première inscription datée qui soit reconnue comme étant réellement originaire du Lān Nā, celle du Wat Suvannamahavihan de

[94] KRAIRIKSH, P., « The Repoussé Buddha Images of the Mahā Thāt, Lamphūn », *Artibus Asiae* vol. 49, n° 1/2, 1988-1989, pp. 169-183.

Phayao, en 1411. Le souverain, dont on retrouve peut-être une partie du nom dans la formule « *kaeo phū kaen* » (« joyau précieux », métaphore du prince) qui est associée à son titre de « *kasattāthirāt* » puis de « *mahārāt* » est dit avoir été sacré à l'âge de 13 ans en 1402. Le nom « Fang Kaen » (rive excellente, correspondant à *Sāratīra* en pâli[95]) est celui du lieu où les deux chroniques situent sa naissance. « *Sām* » (trois) fait apparemment référence au fait qu'il était le troisième fils et il semble que ce soit cette première partie du nom que les chroniques chinoises, qui le mentionnent dix-huit fois entre 1404 et 1440 ont retenue[96]. Le nom pâli « *tissa(rāja)* » qui est donné au roi dans la *Jinakālamālī* ne traduit qu'imparfaitement ce chiffre, mais se rapproche du terme « *dissa* » (?) du composé « Vijeyyadissakumāra » ou « Vijjeyadissamahārāja », nom donné au même souverain dans la chronique en pâli du Buddha Sihing[97]. Le chiffre trois est mis en évidence d'une autre manière dans la *Chronique de Chiang Mai* : lorsque apparaît le danger d'une invasion chinoise au Lān Nā, en 1405, le roi qui commande les opérations prend soudainement le nom de « Phraya Sam Phraya », sans que cela soit clairement expliqué. Son rôle militaire était en tout cas ainsi davantage mis en évidence. Ni Sam Fang Kaen, ni Phraya Sam Phaya, n'ont toutefois été mémorisés sous ce nom dans les sources épigraphiques. Lorsqu'il est fait référence, de façon rétrospective, à ce roi dans des inscriptions nettement postérieures, il est alors question du « Phra Pen Chao du Muang Mae Nai » (Wat Ārām Pā Ña, BY07, 1495 et Wat Phra Kham, LB10, 1496), qui est présenté comme le « Chao Hneua Hoa Pū Hmon » ou souverain aïeul (arrière-grand-père). La *Chronique de Chiang Mai* confirme effectivement ce fait, puisqu'elle nous rapporte qu'après l'accession au trône de Tilokarat, son père Sam Phraya Fang Kaen, qui s'était retiré dans le Muang Sat, « était connu sous le nom de Sam P'raya Me Nai »[98].

La *Chronique de Chiang Mai*, pour le règne de Sam Fang Kaen, insiste surtout sur les attaques auxquelles dut faire face le royaume. Ce furent d'abord celles menées par Sukhothai, dont le roi fut appelé à la rescousse par Thao Yi Kum Kam qui gouvernait à Chiang Rai. Celui-ci était le frère aîné de Sam Fang Kaen, dont il jalousait le pouvoir. Les troupes de Sukhothai furent toutefois défaites. Suivirent alors des invasions chinoises (Ho) qui

[95] Selon CŒDÈS (« Documents […] », *op. cit*., p. 104), le terme « *kaen* » peut correspondre au pâli « *sāra* » ; la correspondance de « *fang* » doit alors être établie avec « *tīra* » et non « *tira* » qui apparaît dans le texte.
[96] LIEW-HERRES, Foon Ming & GRABOWSKY, Volker, *Lan Na in Chinese Historiography – Sino-Tai Relations as Reflected in the Yuan and Ming Sources (13th to 17th centuries)*, Bangkok, Chulalongkorn University, 171 p, en particulier pp. 31-32.
[97] *Nithan Phra Phuttha Sihing*, *op. cit.*, pp. 72-73.
[98] NOTTON, *Chronique […] op. cit.*, p. 105.

furent elles aussi repoussées, aboutissant à une paix longue[99]. Le texte ne fait pas état de fondations religieuses explicitement attribuées au roi, mais il rapporte que celui-ci, au moment des guerres avec les Chinois, aurait fait faire des offrandes à différents génies établis dans le territoire, y compris ceux qui protégeaient le Mékong. C'est sans doute ce type de données qui conduit la *Jinakālamālī* à rapporter que Tissarāja « était sans foi […], adorait les démons et sacrifiait buffles et bœufs aux (génies) des jardins, des arbres, des *cetiyas* des montagnes et des bois ». La chronique poursuit cependant en indiquant que le roi « fit élever un grand sanctuaire nommé Puracchanna dans la belle ville de Sāratira où il était né » et qu'« il consacra au revenu de ce temple des rizières et autres propriétés » – une fondation que la *Chronique de Chiang Mai* attribue quant à elle à la reine-mère, en parlant du Vat Pheung. La *Jinakālamālī* indique enfin que Tissarāja « favorisait les hérétiques au détriment des fidèles » et que « dans toute l'étendue du royaume, il confisqua les biens fonciers, tels que rizières, affectés aux monastères bouddhiques et autres, pour les donner à ce temple (Puracchana) »[100]. On ne peut alors s'empêcher de voir dans cette appréciation très critique – unique dans cette chronique et reflétant donc probablement un ressentiment particulier de la part du narrateur – le pendant logique de la présentation très positive qui est faite dans la *Mūlasāsanā* de l'action du roi (Saen Muang Ma confondu avec Sam Fang Kaen), qui favorisait largement les moines du Wat Suan Dok en leur conférant des richesses – jusqu'au changement de situation associé à l'avènement de Tilokarat.

Ni la *Jinakālamālī* ni la *Mūlasāsanā* n'ont retenu le rôle essentiel qu'a manifestement joué dès cette époque la reine-mère dans le développement de la religion, au contraire de ce qui apparaît dans la *Chronique de Chiang Mai* et dans les sources épigraphiques. L'importance attribuée à la « *mahādevī* » dans ce domaine n'est pas spécifique au Lān Nā : elle procède apparemment une nouvelle fois d'une influence de Sukhothai, où les références aux soutiens apportés par les reines successives sont signalées dans les inscriptions dès la seconde moitié du XIV[e] siècle et apparaissent comme un des fondements essentiels de la nouvelle dynamique qui est apportée. Dans l'épigraphie du Lān Nā de la seconde moitié du XV[e] siècle et du début du XVI[e] siècle, voire même au début de l'épigraphie lao, le rôle de la reine dans les fondations semblera même nettement plus important que celui du souverain, mentionné seulement en arrière-plan.

---

[99] Sur les relations de Sam Fang Kaen avec la Chine, *cf.* LIEW-HERRES, F. M. & GRABOWSKY, V., *op. cit.*, pp. 57-60.

[100] CŒDÈS, « Documents […] », *loc. cit.*, p. 104.

Il n'est sans doute pas fortuit que la mère de Sam Fang Kaen soit la première reine à laquelle la *Chronique de Chiang Mai* consacre un chapitre particulier. Son origine y est mise en évidence, de même que le rôle précoce de l'influence de la religion, puisque sa destinée est prédite par un « Mahāsvāmī » Buddhañāṇa du Wat Chiang Yeun, dans lequel on pourra éventuellement reconnaître le quatrième supérieur du Wat Suan Dok (tel que le donne la *Mūlasāsanā*), et peut-être une référence indirecte au Wat Phra Yeun, liée à la même tradition. C'est cette reine, devenue douairière (*mahādevī*), qui fonde le Vat Pheung et qui termine le Kū Luang (Cetiya Luang) commencé par son défunt époux (Sam Fang Kaen). Il n'est pas anodin non plus que le rôle de la reine-mère soit particulièrement mis en évidence, en même temps que celui du territoire de Phayao, dans la stèle du Wat Suvannamahavihan et les quelques inscriptions qui lui sont liées.

8. Phayao et les premières inscriptions datées du Lān Nā

Cinq inscriptions pouvant être groupées par leur origine géographique, leur date et leur thématique ont été retrouvées dans un espace de faible étendue, ayant manifestement la vieille cité de Phayao pour centre. L'histoire de cette région a été jusqu'ici peu étudiée. Les sources primaires pointent pourtant son importance exceptionnelle, notamment par le biais des traditions historiographiques qui nous rappellent régulièrement son rôle de carrefour géographique entre différentes aires culturelles. Dans un récit qui relève encore du mythe, c'est à travers le personnage de Ngam Muang (héros probablement légendaire, mais par lequel est signifiée l'existence d'une seigneurie ancienne indépendante), ami à la fois de Mangrai et de Phra Ruang (identifié à Rama Khamhaeng), que la position privilégiée de ce *mueang* dans l'espace géopolitique du monde t'ai ancien est pour la première fois mise en évidence. Lorsque, venant du sud, le souverain de Sukhothai rejoint les rives du Mékong, il choisit de traverser le territoire de Phayao[101], où il trouve notamment la rivière Ing qui facilite son voyage. À l'ouest, alors qu'il résidait encore à Chiang Rai et qu'il ne possédait pas encore Haripuñjaya, Mangrai avait d'abord visé la conquête de Phayao. Mais il avait réalisé l'absurdité d'un combat sanglant et avait préféré réaliser une alliance solide avec son voisin, dont il devint un fidèle ami. Comme le rapporte la tradition, tous deux étaient de la « même maison ». Le célèbre

[101] NOTTON, *Chronique […] op. cit.*, p. 29 : « P'raya Ruang et P'raya Ngam Muang étaient devenus amis intimes et se voyaient fréquemment […]. P'raya Ruang avait l'habitude d'aller faire ses ablutions au Nam Me Khong, et, chaque fois qu'il s'y rendait, il passait par Muang P'uyao escorté de ses troupes et d'une multitude d'éléphants ».

monument d'une place de Chiang Mai qui associe depuis une trentaine d'années les sculptures en bronze des trois rois, tournés l'un vers l'autre dans une posture de conciliation, commémore la concorde supposée qui régnait entre les premières grandes formations politiques t'aies septentrionales. Les inscriptions de Sukhothai montrent que l'expansion du royaume vers le nord se faisait avant tout en direction du Mékong, via les bassins des rivières Nan (pour toucher à la région de Luang Prabang, voire à celle plus orientale de Vientiane) et Yom, en passant dans ce dernier cas par Phrae. On changeait ensuite de bassin fluvial pour atteindre finalement Chiang Rai, Chiang Saen ou Chiang Khong, c'est-à-dire le « Yonaraṭṭha » de la *Jinakālamālī*. Avant que le royaume du sud n'ait des contacts avec le bassin de Chiang Mai – ou « Biṅgaraṭṭha » – en utilisant alors la voie de Lampang[102] ou de la Nam Ping, les échanges devaient exister depuis longtemps avec les cités proches du Mékong – et Phayao devait être la principale étape. Il ne serait donc pas étonnant que l'influence culturelle de Sukhothai ait largement marqué cette route, en particulier pour la diffusion des traditions religieuses. Il est probable qu'au tournant du XIV^e^ et du XV^e^ siècle, période où Sukhothai perdait progressivement son indépendance au profit d'Ayuthya, la région de Phayao ait tiré bénéfice de ce déclin et que le développement du bouddhisme et des traditions qui l'entouraient y était beaucoup plus fort qu'à Chiang Mai. Cette dernière, en raison de sa position très occidentale, resta sans doute pour un temps en marge des grands courants d'échange implantés au centre de la péninsule, au moins durant les premières décennies de son existence. Le nombre, l'ancienneté, la variété et la qualité des vestiges épigraphiques retrouvés à Phayao et sur les voies qui l'entourent tendent à prouver cette appréciation. Alors que les témoignages des chroniques nous donnaient jusqu'à présent une idée confuse et relativement abstraite de la situation politique et religieuse au Lān Nā, et dans tous les cas un exposé rétrospectif et donc sujet à caution sur le plan de la vérité historique, les inscriptions sur stèle du règne de Sam Fang Kaen apportent sans conteste un témoignage nouveau et plein d'enseignement sur l'implantation du bouddhisme dans un contexte local, éloigné de la capitale.

[102] La région de Lampang mérite elle aussi une attention particulière, même si peu de vestiges très anciens y ont été retrouvés. Dans la tradition relative à Cāmadevī, l'origine de Lampang (ou *mueang* Khelang ou Khelāṅgapura) est étroitement associée à celle de Lamphun / Haripuñjaya. Le trajet de Sukhothai à Lampang devait être favorisé par les cours de la Nam Yom et de la Nam Wang qui, au sud de la province de Phrae sont très proches l'un de l'autre. Une courte route terrestre devait alors exister entre les deux bassins.

La plus importante des cinq inscriptions sur stèle datant du règne de Sam Fang Kaen est celle qui est connue aujourd'hui sous l'appellation « Kasat Rachavong Mangrai » (« princes de la dynastie de Mangrai »), mais que l'on retient également sous le nom du temple auquel son texte l'associe : le Wat Suvannamahavihan. Le lieu précis de la découverte de cette stèle est malheureusement inconnu ; celle-ci avait déjà été emmenée dans le petit musée du Wat Phra That Haripunchai à Lamphun avant 1930 et il ne semble pas que l'on ait retrouvé à son sujet des documents d'archive. Après un passage par le musée national de Lamphun, entre 1978 et 1998, elle est conservée depuis cette dernière date au musée national de Chiang Saen. On a davantage retenu dans les publications son ancienne cote « LB09 (Lamphun 9) que la nouvelle « 27/2541 »[103]. L'identification de la région d'origine de l'inscription n'a toutefois pas posé de problème, car l'acte de fondation du monastère est explicitement attribué à un « Chao Si Meun » qui nous est présenté comme le gouverneur de Phayao. Il est permis de penser en tout cas que la stèle du Wat Suvannamahavihan à la même origine que la stèle dite du Wat Phra Kham (le terme pâli « *suvanna* » correspondant au terme thai « *kham* », désignant l'or »), puisque la seconde, datée de 1496 et cotée « LB10 » ou « 21/2541 », reprend des informations précises de la première, et que toutes deux ont un historique de conservation commun, étant passées en même temps par les mêmes lieux, depuis le musée du Wat Phra That Haripunchai jusqu'au musée national de Chiang Saen[104]. Si le fait n'a été remarqué que récemment, il est par ailleurs possible de lier l'inscription du Wat Suvannamahavihan à quatre autres stèles de la même époque, trouvées à Phayao, qui viennent d'ailleurs la compléter. Trois d'entre-elles – celles du terrain de l'école Bun Singh (BY47), du Wat Huay Nak (BY52) et du Wat Kao Yot (LB27) ont été découvertes à l'intérieur de la ville même. La quatrième est celle du Wat Suan Dok (BY44) et provient d'un site qui ne se trouve qu'à quelque six kilomètres seulement au sud-ouest du centre ancien[105].

---

[103] *Corpus of Lan Na Inscriptions* vol. 6 – *Inscriptions of the Chiang Sän Museum*, Part 2, pp. 78-79.

[104] *Ibid*., p. 116. Il faut associer cette référence à une autre stèle (déjà mentionnée plus haut) découverte au centre de l'ancienne ville de Phayao, celle du Wat Ārāmā Pa Ñā (BY07), datée de 1495, où il est également fait référence à Sam Fang Kaen sous son dernier nom de Phra Pen Chao Muang Me Nai.

[105] Ces quatre stèles sont publiées dans *Inscriptional History of Phayao*, Wonthet, Suchit ed, Bangkok, 1995, 591 p. (en thaï), respectivement aux pp. 64-67 (BY47), 68-71 (BY52), 72-78 (LB27) et 58-63 (B44). Les deux premières et la dernière sont également publiées dans *Lanna Inscriptions*, part I, vol. I : *Inscriptions from Chiang Rai, Nan, Phayao and Phrae - Texts*, Prasert ṆA NAKHON *& al.* eds, Bangkok, James H.W. Thompson Foundation, 1991, 353 p.,

Il n'est pas possible de consacrer ici une étude approfondie à ces différentes stèles – celle-ci étant reportée à une autre publication – mais il y a quelques thématiques qui peuvent déjà être mises en évidence. Les inscriptions LB09, BY44, BY47 et BY52 appartiennent toutes à un même groupe, celui de fondations effectuées ou ordonnées en 1411 par le Chao Si Meun, un important seigneur présenté également comme l'oncle nourricier du roi. Il est possible que ces ordonnances gravées aient pu être au départ en nombre beaucoup plus important, car la stèle du Wat Suvannamahavihan, qui accorde à ce temple une place centrale, rapporte la fondation concomitante de 42 temples « fils » (« *lūk* »), sur lesquels le premier exerçait donc son contrôle. Parmi ces temples secondaires, celui construit par un autre dignitaire de haut rang, le Meun Noy Hno (BY47), est présenté explicitement en tant que tel, c'est-à-dire comme étant affilié au Wat Suvannamahavihan. Il est fait par ailleurs référence dans le même document à la fondation d'une image de Buddha, sans doute l'image centrale du monastère, œuvre hautement méritoire que rapportent également les inscriptions BY44 et BY52, sans doute attachées elles-mêmes à deux autres temples secondaires.

Il est très probable que l'inscription du Wat Kao Yot (LB27), datée quant à elle de 1412, puisse être rattachée au même ensemble, même si le temple est présenté comme une fondation remontant à 1376 et attribuée à un « Phā Khāo », c'est-à-dire à un religieux (non ordonné) ou ascète vêtu de blanc. La qualité de la stèle et la référence qui est faite, comme dans toutes les autres inscriptions, au rôle central du Chao Si Meun montrent que ce dernier était le principal garant de l'acte de donation. Le titre qui est donné au personnage indique que celui-ci avait un rang nettement supérieur à celui des autres dignitaires et qu'il se situait directement en dessous du souverain. L'inscription du Wat Suvannamahavihan nous apporte une information que ne donnent pas les chroniques, à savoir que cet oncle nourricier du jeune roi (en principe un oncle cadet paternel) avait fortement contribué à résoudre de grandes difficultés, et que c'est en remerciement de ces services que son

---

respectivement aux pp. 189, 197 et 183-184. La troisième est encore publiée dans *Corpus of Lān Nā Inscriptions, vol. 6 : Inscriptions in the Chiang Sän Museum, part II*, H. Penth ed., 2003, 223 p, aux pp. 91-106 et dans *Lanna Inscriptions,* part II, vol. I *: Inscriptions from Chiang Mai, Lampang, Lamphun and Mae Hong Son - Texts*, Prasert ṆA NAKHON *& al.* eds, Bangkok, Krom Silpakorn, 2008, 577 p., aux pp. 337-340. Un travail particulièrement utile pour avoir accès à la bibliographie de l'ensemble du corpus épigraphique sur pierre de l'âge d'or du Lān Nā est BUCHMANN, Marek, *Northern Thai Stone Inscriptions (14th – 17th Centuries) – Catalogue*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2012, 168 p. Dans le cas de BY44, BY47 et BY52, cet ouvrage reprend toutefois une datation erronée des inscriptions, en les datant toutes trois de 1471.

neveu et la reine douairière lui avait confié le gouvernement du *mueang* Phayao, sans doute très convoité. La présence en arrière-plan des deux souverains, explicitement mentionnés comme Mahārāja et Mahādevī, apparaît d'ailleurs dans chacune des cinq inscriptions. Celles-ci sont fondatrices dans l'épigraphie du Lān Nā, mais il est intéressant de remarquer qu'elles usent déjà d'une forme rhétorique parfaitement structurée et adaptée – conventionnelle même – dont les inscriptions ultérieures ne se distingueront plus guère. Les formules introductives, les éléments détaillés de la date, les données contextuelles relatives aux ressources associées à la fondation, ainsi que les formules finales – qu'il s'agisse de l'expression de vœux liés au bénéfice de l'action méritoire ou de phrases imprécatoires destinées à ceux qui ne respecteraient pas l'acte garanti par les souverains – sont déjà présents et procèdent sans aucun doute d'un modèle qu'il faut aller chercher dans les dernières inscriptions de Sukhothai. Les précisions calendaires relevées dans LB09, BY47 et BY5, qui indiquent que la date donnée dans ces trois inscriptions est le 24 septembre 1411, prouvent que le type de calendrier auquel il était fait référence était alors celui du royaume du sud (*asvina* est ici considéré comme le 11^e^ mois), contrairement à celui des inscriptions les plus septentrionales qui se conformeront très tôt au type dit de Kengtung (*asvina* considéré comme le 12^e^ mois) ou à celui plus tardif de Chiang Mai (*asvina* considéré comme le 1^er^ mois). La forme même des stèles, en particulier celle de l'inscription du Wat Suvannamahavihan – un pilier à quatre faces surmontées d'un pyramidion – qui sera copiée à plusieurs reprises dans les inscriptions postérieures de Phayao, mais jamais dans celles provenant d'autres régions, trouve ses modèles directs dans la production épigraphique de Sukhothai.

CONCLUSION

La période de formation des royaumes anciens est généralement difficile à saisir, surtout lorsqu'il s'agit de populations et de cultures qui apparaissent pour la première fois dans le champ historique. L'émergence des royautés t'ai septentrionales à partir du XIII^e^ siècle relève pleinement de cette problématique – et il n'est pas difficile, au regard du nombre limité des études les concernant, de s'apercevoir que la recherche actuelle peine encore à appréhender d'une façon satisfaisante le contexte qui a permis à ces nouvelles aires de civilisation de se construire.

Ne serait-ce que parce qu'ils ont une origine exogène commune et que bien des aspects, en particulier linguistiques, les rapprochent étroitement, les peuples qui accaparent et contrôlent au début du second millénaire (d'une

façon quasi simultanée) les vallées et les plaines très compartimentées de l'intérieur de la péninsule indochinoise paraissent s'inscrire dans un processus de développement historique semblable, conduisant à la constitution de grands domaines adjacents, dont les frontières sont relativement bien discernables. La mémoire collective la plus ancienne, à travers les mythes que véhiculent certains textes, a conservé elle-même le souvenir d'une période de conquêtes au cours desquelles d'inévitables conflits d'intérêts se résolvaient à l'amiable, après concertation entre les grands héros fondateurs et unificateurs, par des partages de territoires dictés par un sentiment d'appartenance à une même lignée originelle. Les chroniques du Lān Xāng évoquent dans des temps légendaires la conquête de vastes domaines par les sept fils de Khun Borom à partir d'une région que l'on identifie comme étant celle de la plaine de Dien Bien Phu. Khun Lo, qui atteint très vite Luang Prabang, se voit accorder une position prééminente par rapport à ses frères qui se dispersent vers des régions plus méridionales. Au début du XIV^{e} siècle, profitant de son statut d'« aîné », Fa Ngum peut ainsi constituer un grand territoire lao, que les souverains « cadets » n'osent alors lui contester. Les chroniques du Lān Nā elles-mêmes évoquent largement le territoire du Lān Xāng et des régions plus orientales où règnent des souverains parents, de même qu'elles font état de liens privilégiés entre les souverains de Chiang Mai, de Phayao et de Sukhothai. Quant aux inscriptions de ce dernier royaume, elles commémorent des relations étroites avec des princes situés au nord, comme à Nan, ou des territoires encore plus éloignés comme ceux qui bordent le Mékong, jusqu'à Vientiane.

La mise en évidence d'aspects culturels communs entre les grands royaumes t'ai septentrionaux ne doit cependant pas nous conduire à confondre les processus historiques liés au développement de ces différentes aires, tant les facteurs qui influent sur ces processus apparaissent fondamentalement distincts. La détermination purement géographique est à ce sujet primordiale, en particulier par son rôle dans le domaine économique et dans celui de la communication et de la diffusion des biens et des informations. Cet aspect a été jusqu'à présent peu considéré dans les études, notamment celles qui ont opéré un parallèle entre la culture de Sukhothai et celle du Lān Nā, alors que les aires des deux royaumes ne sont en nul point comparables. À ce facteur physique en est lié un autre, celui du substrat culturel et de l'acculturation plus ou moins importante qui en résulte, c'est-à-dire de l'intensité du choc qui a pu se produire, selon les espaces, suite au contact entre une ou des populations déjà installées et une population arrivante. Cette question est plus complexe qu'il n'y paraît, puisque si l'on

prend par exemple le cas de la région de Sukhothai, en se limitant seulement aux cultures khmère et t'ai, il est en fait difficile de savoir avec certitude laquelle des deux est la plus anciennement installée, et sous quelle forme.
Une attention plus précise portée dans le cadre de cette contribution à la période de formation du Lān Nā, entre le règne de Mangrai et celui de Sam Fang Kaen, c'est-à-dire aux quelque cinquante années qui précèdent la période que l'on a l'habitude de considérer comme l'âge d'or du royaume, nous a conduit à mettre en évidence un certain nombre de problèmes que la recherche historique ne peut ignorer. Le premier est précisément celui du substrat, puisque le développement de cette vaste entité politique en même temps que sa « visibilité » historique, sont en grande partie liés à l'apparition d'une culture matérielle pérenne, grâce à la mise en œuvre de certaines techniques (utilisation de la pierre, de la brique, du métal, etc.) et à l'apparition de documents – ou tout au moins d'informations qui, relevant d'abord d'une mémoire orale, vont être progressivement mémorisées sur des supports écrits. Nous avons souligné la différence essentielle qui séparait le royaume de Sukhothai de celui du Lān Nā sur la question des sources écrites, puisque l'histoire du premier a pu très vite (et quasiment exclusivement) être documentée par des inscriptions dont le contenu est souvent narratif, et que l'histoire du second a été jusqu'à présent abordée principalement par le biais de chroniques dont la rédaction est loin d'être contemporaine de celle des faits évoqués. D'un point de vue méthodologique, cette distinction a été jusqu'ici peu prise en compte dans les études synthétiques qui essaient d'aborder l'histoire des deux royaumes. À partir de la seconde moitié du XV^e siècle, les inscriptions deviendront pourtant elles-mêmes des sources essentielles pour l'histoire du Lān Nā et restent encore largement à étudier. Une continuité aurait pu exister entre la production épigraphique mône attestée à Haripuñjaya au tournant du XII^e et du XIII^e siècle et la culture écrite t'ai, mais rien n'atteste dans l'examen de la documentation que ce processus ait eu lieu. Les T'ai du nord ont trouvé dans la partie méridionale de la première grande vallée de la Nam Ping des témoignages matériels du bouddhisme, sans doute aussi une forme réduite à l'essentiel de la pratique, qu'ils ont rapidement assimilée, mais il apparaît très probable que ce sont des influences venues de l'extérieur qui ont progressivement réintroduit au Lān Nā le lustre de la religion. Un monument, le Phra Maha That de Lamphun, semble pourtant avoir joué un rôle clé dans la conscience collective, en attestant par sa présence l'ancienneté de l'implantation du bouddhisme dans le nord de la Thaïlande – comme le font le That Phanom dans le nord-est du pays et le That Luang au Laos, deux structures relevant d'un substrat pré-t'ai, maintes fois transformées, et dont l'origine a pris une

dimension mythique. Pour que la religion du Buddha, dans ses formes à la fois populaires, intellectuelles et institutionnelles, soit parfaitement dotée d'une légitimité locale, il fallait en effet qu'elle trouve un ancrage symbolique particulier en un lieu reconnu, voire en des objets. Les *tamnān*, durant plusieurs siècles, vont avoir cette fonction importante de créer et de perpétuer cette légitimation.

Les premières chroniques pâlies composées au Lān Nā – comme le *Cāmadevīvaṃsa* et le *Sihiṅga(buddharūpa)nidāna* de Bodhiraṃsi, que l'on s'accorde habituellement à dater de la première moitié du XV^e^ siècle – relèvent déjà sans doute d'une influence de la culture religieuse érudite de Sukhothai, diffusée dès le milieu du XIV^e^ siècle. Nous avons vu que l'installation de Sumana à Haripuñjaya et à Chiang Mai au début des années 1370 avait été perçue comme un moment crucial pour la propagation des différents savoirs dont le royaume du sud s'était rendu maître. C'est probablement l'époque à partir de laquelle le modèle « *fak-kham* », directement dérivé de l'écriture t'ai employée sous le règne de Lü Thai, commence à se développer, mais il faudra encore quelques décennies avant de le voir appliqué sur des inscriptions. C'est peut-être également à ce moment-là, et par le même chemin, qu'arrive au Lān Nā un autre modèle d'écriture plus adapté au pâli – le « *tham* » – à moins que celui-ci ne soit venu directement de Basse-Birmanie dont il doit être originaire.

Les témoignages archéologiques et les données historiographiques semblent montrer que l'influence de Sukhothai a d'abord été orientée vers les *mueang* septentrionaux du Lān Nā, en particulier ceux qui sont situés sur les rives du Mékong, voire vers les régions plus orientales qui relèvent déjà du Lān Xāng. La région de Phayao, que la recherche a jusqu'à présent sous-estimée, a manifestement eu un rôle essentiel dans la diffusion de la culture du sud, que la pression grandissante exercée par Ayuthya dans la seconde moitié du XIV^e^ siècle a pu accentuer. Les fondations de temples paraissent avoir été en nombre très limité dans la région de Chiang Mai jusqu'au règne de Sam Fang Kaen, c'est-à-dire plus de cent ans après l'unification du royaume t'ai du nord par Mangrai. Peu après 1400, un des plus grands seigneurs du Lān Nā, installé à Phayao, peut patronner la fondation de quelques dizaines de sanctuaires dans un territoire qui reste toutefois encore relativement limité. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XV^e^ siècle, sous le règne de Tilokarat, que les monastères se multiplient dans tout le royaume, fait que les sources épigraphiques et les traditions historiographiques vont mettre largement en évidence. Le royaume pourra alors connaître son âge d'or, celui qui associe à la réalisation de grandes

structures monumentales des créations artistiques et artisanales de très haut niveau et la production d'une littérature religieuse exceptionnelle. À ce moment-là, il semble évident que l'influence de la Birmanie et des royaumes qui s'y succèdent ou s'y côtoient, sensibles depuis des siècles déjà, a pris sa pleine mesure, précédant d'ailleurs une conquête effective du territoire.

C'est à partir de la seconde moitié du XV^e siècle seulement, c'est-à-dire en dehors du cadre chronologique lié à la présente étude, qu'apparaissent les grandes traditions historiographiques du Lān Nā, au premier rang desquelles la *Chronique de Chiang Mai*, dont la rédaction se poursuivra jusqu'au XIX^e siècle – et la *Mūlasāsanā* et la *Jinakālamālī*, textes qui vont se figer. Leur objet n'était alors pas de décrire le présent, même si les ultimes chapitres de la dernière constituent un témoignage d'autant plus exceptionnel qu'il semble direct et contemporain des faits relatés, mais de se situer dans une tradition qu'il importe de légitimer en rendant compte du passé selon les modèles adéquats. Si l'analyse critique de ces chroniques – ainsi que de toutes les autres qu'elles compilent ou qui leur succèdent – reste à faire, on a pu déjà voir que la mémoire sélective que restituent ces sources permet, tout compte fait, de reconnaître les grandes tendances qui ont prévalu à la formation du royaume du Lān Nā.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES

1. Sources en thaï

จารึกล้านนา ภาค ๑ เล่ม ๑ จารึกจังหวัดเชียงราย น่าน พะเยา แพร่ [*Lanna Inscriptions*, part I, vol. I, *Inscriptions from Chiang Rai, Nan, Phayao and Phrae - Texts*], ประเสริฐ ณ นคร [และคณะ] : บรรณาธิการ [ṆA NAGARA, Prasert *& al.* eds], มูลนิธิเจมส์ เอช ดับเบิ้ลยู ทอมป์สัน, กรุงเทพฯ, ๒๕๓๔, [Bangkok, James H.W. Thompson Foundation, 1991].

จารึกล้านนา ภาค ๑ เล่ม ๒ ภาพจารึกจังหวัดเชียงราย น่าน พะเยา แพร่ [*Lanna Inscriptions*, part I, vol. II, *Inscriptions from Chiang Rai, Nan, Phayao and Phrae - Plates*], ประเสริฐ ณ นคร [และคณะ] : บรรณาธิการ [ṆA NAGARA, Prasert *& al.* eds], มูลนิธิเจมส์ เอช ดับเบิ้ลยู ทอมป์สัน, กรุงเทพฯ, ๒๕๓๔ [Bangkok, James H.W. Thompson Foundation, 1991].

จารึกล้านนา ภาค ๒ เล่ม ๑ จารึกจังหวัดเชียงใหม่ ลำปาง ลำพูน และแม่ฮ่องสอน

[*Lanna Inscriptions*, part II, vol. I, *Inscriptions from Chiang Mai, Lampang, Lamphun and Mae Hong Son - Texts*], ประเสริฐ ณ นคร [และคณะ] : คณะทำงาน [ṆA NAGARA, Prasert *& al.* eds], กรมศิลปากร, กรุงเทพฯ , ๒๕๕๑ [Bangkok, Fine Arts Department, 2008].

จารึกล้านนา ภาค ๒ เล่ม ๒ ภาพจารึกจังหวัดเชียงใหม่ ลำปาง ลำพูน และแม่ฮ่องสอน [*Lanna Inscriptions*, part II, vol. II, *Inscriptions from Chiang Mai, Lampang, Lamphun and Mae Hong Son - Plates*], ประเสริฐ ณ นคร [และคณะ] : คณะทำงาน [ṆA NAGARA, Prasert *& al.* eds], กรมศิลปากร, กรุงเทพฯ, ๒๕๕๑ [Bangkok, Fine Arts Department, 2008].

ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ [*The Chiang Mai Chronicle*], อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และเดวิด เค. วัยอาจ : บรรณาธิการ [WICHIENKEEO Aroonrat & WYATT, David K. eds], พิมพ์ครั้งที่ 2 ,เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์มบุคส์. 2547, 219 หน้า. [Chiang Mai, Silkworm Books, 2004, 2nd edition, 219 p.].

ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ [*The Chiang Mai Chronicle*], ฮันส์ เพนธ์ [HANS, Penth ed.], เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์มบุคส์. 2539, 70 หน้า. [Chiang Mai, Silkworm Books, 1996, 70 p.] (fac-similés from original manuscript).

ตำนานมูลศาสนา [*Tamnan Mulasasana*], กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์พระจันทร์, 2519. 307 หน้า [Bangkok, Phra Chan Printing, 1976, 307 p.]. (พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช ทรงโปรดเกล้าฯ ให้พิมพ์พระราชทาน ในงานพระราชทานเพลิงศพ หม่อมหลวงเดช สนิทวงศ์ ป.จ., ม.ป.ช., ม.ว.ม. ณ เมรุหน้าพลับพลาอิสริยาภรณ์ วัดเทพศิรินทราวาส วันที่ 17 ธันวาคม พุทธศักราช 2518) [in dedication to Mom Luang Dej Sanitwong].

เทิม มีเต็ม [MITEM, Theum], "คำแถลงจารึกแผ่นทองจั่งโก่ พระพุทธรูปคอระฆังพระธาตุหริภุญชัย" [« Inscriptions on metal plates and Buddha images on the bell of the Phra That Haripunchai »], ใน งานเกี่ยวกับจารึก, กรมศิลปากรพิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ นายประสาร บุญประคอง, กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2525, หน้า 57-81 [in *Works about inscriptions*, in dedication to Nay Prasan Bunprakong, Bangkok, Fine Art Depart., 1982, pp. 57-81].

บำเพ็ญ ระวิน, ผู้แปล [RAWIN, Bamphen trad.], มูลศาสนา สำนวนล้านนา [*Mulasasana Samnuan Lan Na*], เชียงใหม่: คณะมนุษย์ศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2538, 298 หน้า [Chiang Mai, Chiang Mai University, Faculty of Humanities, 1995, 298 p.].

ประชุมจารึกเมืองพะเยา *[Inscriptional History of Phayao]*, สุจิตต์ วงษ์เทศ : บรรณาธิการ [Wongthet, Suchit ed], กรุงเทพฯ, สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๓๘, 591 หน้า [Bangkok, Matichon Publishing, 1995, 591 p.].

ประชุมจารึกล้านนา [*Corpus of Lān Nā Inscriptions*], ฮันส์ เพนธ์ ; พรรณเพ็ญ เครือไทย ; ศรีเลา เกษพรหม ; ชัปนะ ปิ่นเงิน ; ศราวุธ ศรีทา ; อภิรดี เตชะศิริวรรณ [PENTH, Hans ; KHRÜATHAI, Phanphen ; KETPHROM, Silao ; PIN'NGŒN, Chapana ; SITHA, Sarawut & TECHASIRIWAN, Apiradee, eds.], คลังข้อมูลจารึกล้านนา สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, *Archives of*

Lān Nā Inscriptions, Chiang Mai University, Social Research Institute,] :

—, เล่ม ๖ : จารึกในพิพิธภัณฑ์ฯ เชียงแสน ภาคที่ ๒ (๒๕๔๖) [vol. 6 : *Inscriptions in the Chiang Sän Museum, part II*, 2003].

พระโพธิรังสี [Phra BODHIRAMSI], นิทานพระพุทธสิหิงค์ [*Nithan Phra Phuttha Sihing*] แปลโดย แสง มนวิทูร [Saeng Manavidura trad.], พระนคร: กรมศิลปากรจัดพิมพ์, 2506, 79 หน้า [Bangkok, Fine Art Depart., 1963, 79 p.].

พระรัตนปัญญาเถระ [Phra RATANAPAÑÑATHERA], ชินกาลมาลีปกรณ์ [*Jinakala-malipakarana*], แปลโดย แสง มนวิทูร [Saeng Manavidura trad.], พระนคร: กรมศิลปากร, 2501, 202 หน้า [Bangkok, Fine Art Depart., 1958, 202 p.].

เพ็ญสุภา สุขคตะ ใจอินทร์ [SUKKATA JAI-IN, Pensupa], พระธาตุหริภุญไชย [*Phra That Haripunchai*], กรุงเทพฯ: ถาวรกิจการพิมพ์, 2553, 160 หน้า [Bangkok, Thavonkit Printing, 2010, 160 p.].

สรัสวดี อ่องสกุล [ONGSAKUL, Sarassawadee], ชุมชนโบราณในแอ่งเชียงใหม่-ลำพูน [*Ancient Communities in the Chiang Mai – Lamphun Basin*], กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2543. 266 หน้า [Bangkok, Amarin, 2000, 266 p.].

—, เวียงกุมกาม : การศึกษาประวัติศาสตร์ชุมชนโบราณในล้านนา [*Wiang Kum Kam – Historical Studies on ancient people in Lan Na*], พิมพ์ครั้งที่ 7, เชียงใหม่: ศูนย์ล้านนาศึกษา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. 2561, 228 หน้า [Chiang Mai, Center of Lan Na Studies, Faculty of Humanities, Chiang Mai University, 2018, 7th edition, 228 p.].

สันติ เล็กสุขุม [LEKSUKHUM, Santi], ศิลปะภาคเหนือ: หริภุญชัย-ล้านนา [*Northern Art : Haripunchai – Lan Na*], กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2538, 264 หน้า [Bangkok, Muang Boram Publishing, 1995, 264 p.].

2. Sources en langues européennes

BUCHMANN, Marek, *Northern Thai Stone Inscriptions (14th-17th Centuries) – Catalogue*, Wiesbaden, Abhandlungen für die Kunde des Morgenslandes, Band 73.2, Harrassowitz Verlag, 2012, 168 p.

CŒDÈS, George, *Recueil des inscriptions du Siam – Première partie : inscriptions de Sukhodaya*, Bangkok, Bibliothèque Nationale Vajirañāṇa, Time Press, 1924, 175 p.

—, « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental », *BEFEO,* t. XXV, 1925, pp. 1-201.

EADE, J.-C., *The Thai Historical Record – A Computer Analysis*, Tokyo, The Toyo Bunko, 1996, 265 p.

FORCHHAMMER, Emanuel, *Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava – Translations with Notes*, Rangoon, Superintendent, Government Printing, 1899, 186 p.

JAYAWICKRAMA, N. A., *The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror*, London, Pali Text Society, 1968, 235 p.
NOTTON, Camille, *Annales du Siam, volume II : Chronique de La:p'un – Histoire de la dynastie de Chamt'evi*, Paris, Ch. Lavauzelle, 1930, 68 p.
—, *Annales du Siam, III^e volume : Chronique de Xieng Mai*, Paris, P. Geuthner, 1932, 287 p.
SWEARER, D. K. & PREMCHIT, S. « A Translation of the Tamnān Mūlasāsanā Wat Pā Daeng: The chronicle of the founding of Buddhism of the Wat Pādaeng tradition », *JSS*, vol. 65(2), 1977, pp. 73-110.
—, *The Legend of Queen Cāma – Bodhiraṃsi's Cāmadevīvaṃsa, a Translation and Commentary*, New York, SUNY Press, 1998, 195 p.
WYATT, D. K. & WICHIENKEEO, A., *The Chiang Mai Chronicle*, Chiang Mai & Bangkok, Silkworm Books, 1995, 318 p.

II. CRITIQUE

BIZOT, François, *Les traditions de la Pabbajjā en Asie du Sud-Est*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 149 p.
CLAEYS, Jean-Yves, « L'archéologie du Siam », *BEFEO*, t. XXXI, 1931, pp. 361-446.
CŒDÈS, George, « Documents sur la dynastie de Sukhodaya », *BEFEO*, t. XVII, 1917, pp. 1-47.
—, « Les origines de la dynastie de Sukhodaya », *Journal Asiatique*, onzième série, t. XV, 1920, pp. 233-245.
EADE, J.-C., *The Calendrical Systems of Mainland South-East Asia*, Leiden, Brill, 1995, 182 p.
GRABOWSKY, Volker, « Forced Resettlement Campaigns in Northern Thailand during the Early Bangkok Period », *Journal of the Siam Society (JSS)*, vol. 87, 1999, pp. 45-86.
—, *Bevölkerung und Staadt in Lan Na - Ein Beitrag zur Bevölkerungsgeschichte Südostasiens*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004, 609 p.
—, « The Northern Tai Polity of Lan Na (Babai-Dadian) Between the Late 13th to Mid-16th Centuries: Internal Dynamics and Relations with Her Neighbours », *ARI Working Paper Series* n°17, 2004, pp. 1-76.
—, « Population and State in Lan Na prior to the Mid-Sixteenth Century », *JSS*, vol. 93, 2005, pp. 1-68.
— (avec TURTON, A), *The Gold and Silver Road of Trade and Friendship – The McLeod And Richarson Diplomatic Missions to Tai States in 1837*, Chiang Mai / Bangkok Silkworm Books, 2003, 624 p.

GRISWOLD, A.B., *Wat Pra Yün Reconsidered*, Bangkok, The Siam Society, Monograph n°4, 1975, 87 p. & fig.)

GRISWOLD, A.B. & NA NAGARA P., « Epigraphic and Historical Studies n°10 – King Lödaiya of Sukhodaya and his contemporaries », *JSS* vol. 60 (1), 1972, pp. 21-152,

—, « Epigraphic and Historical Studies n°11 – The Epigraphy of Mahā Dharmarājā I of Sukhodaya, Part I », *JSS*, vol. 61 (1), 1973, pp. 71-180.

— « Epigraphic and Historical Studies n°11 – The Epigraphy of Mahā Dharmarājā I of Sukhodaya, Part II », *JSS*, vol. 61 (2), 1973, pp. 91-128.

—, « Epigraphic and Historical Studies n°12 – Inscription 9 », *JSS*, vol. 62 (1), 1974, pp. 89-121.

—, « Epigraphic and Historical Studies n°13 – The Inscription of Wat Pra Yün », *JSS* vol. 62 (1), 1974, pp. 123-141.

HALLIDAY, R., « Les inscriptions môn du Siam », *BEFEO*, t. XXX, 1930, pp. 81-105.

HINÜBER, Oskar von, « Lān Nā as a Centre of Pâli Literature during the late 15th Century », *Journal of the Pali Text Society (JPTS)*, vol. 26, 2000, pp. 119-137.

KRAIRIKSH, P., « The Repoussé Buddha Images of the Mahā Thāt, Lamphūn », *Artibus Asiae* vol. 49, n°1/2, 1988-1989, pp. 169-183.

LAGIRARDE, François, « Temps et lieux d'histoires bouddhiques : à propos de quelques « chroniques » inédites du Lanna », *BEFEO*, vol. 94, 2007, pp. 59-94.

—, « Narratives as Ritual Histories: The Case of the Northern-Thai Buddhist Chronicles », [*in*] SKILLING, Peter & MC DANIEL, Justin eds, *Buddhist Narratives in Asia and Beyond*, Bangkok, Institute of Thai Studies, Chulalongkorn University, vol. 1, 2012, pp. 83-94

—, « Thailand: Historiography », [*in*] *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, Leiden, t. 1, 2015, pp. 792-799.

—, « Facts and Figures about the Buddhist Historiography of Lanna, its Material Culture and its Production », [*in*] SKILLING, P. & MCDANIEL, J., eds., *Imagination and Narrative : Lexical and Cultural Translation in Buddhist Asia*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2017, pp. 265-286.

LIEW-HERRES, Foon Ming & GRABOWSKY, Volker, *Lan Na in Chinese Historiography – Sino-Tai Relations as Reflected in the Yuan and Ming Sources (13th to 17th centuries)*, Bangkok, Chulalongkorn Univ., 171 p.

LORRILLARD, Michel, « Notes sur l'historiographie lao », *BEFEO*, vol. 86, 1999, pp. 219-232.

—, « Aux origines du bouddhisme siamois : le cas des *buddhapāda* », *BEFEO* 87/1, 2000, pp. 23-55

—, « Les inscriptions sur stèle du Lān Nā et du Lān Xāng (XV^e^ – XVII^e^ siècles) – Pour une approche nouvelle des royaumes t'ai septentrionaux », *Péninsule*, n° 74, 2017 (1), pp. 5-30.

MANGRĀI, Sao Sāimöng, *The Pādaeng Chronicle and the Jengtung State Chronicle Translated*, Ann Arbor, University of Michigan, 1981, 301 p.

ONGSAKUL, Sarassawadee, *History of Lan Na*, (C. Tanratanakul trad.), Chiang Mai & Bangkok, Silkworm Books, 2005, 328 p.

PENTH, Hans, « The Wat Kān Thom Inscriptions and the Development of Thai Letters », Paper presented at the Seminar on Lan Na History and Archaeology, Chiang Mai Teachers Training College, 1985, 20 p.

—, « Buddhist Literature of Lān Nā on the History of Lān Nā's Buddhism », *JPTS*, t. XXIII, 1997, pp. 43-81.

—, « On Rice and Rice Fields in Old Lān Nā – Texts, Translations, Interpretations », *JSS*, vol. 91, 2003, pp. 90-188.

—, *A Brief History of Lān Nā – Northern Thailand From Past to Present*, Chiang Mai & Bangkok, Silkworm Books, 2004, 166 p.

—, « Inscriptions and Images on the Phra Mahā Thāt in Lamphūn », *Artibus Asiae* vol. 49, n°3/4, 1988-1989, pp. 351-369.

SAISINGHA, Sakchai, « L'art de Haripunchai », [*in*] Pierre BAPTISTE, Thierry ZÉPHIR (éds.), *Dvāravatī – Aux sources du bouddhisme en Thaïlande*, Paris, RMN / Musée Guimet, 2009, pp. 257-263.

STADTNER, D.M., « Rajadhiraj's Rangoon Relics and a Mon Funerary Stupa », *JSS* vol. 103, 2015, pp. 63-88.

SUKKATA JAI-IN, Pensupa, « Au carrefour des traditions de Dvāravatī, de Lopburi et Pagan », [*in*] Pierre Baptiste, Thierry Zéphir (éd.), *Dvāravatī – Aux sources du bouddhisme en Thaïlande*, Paris, RMN / Musée Guimet, 2009, pp. 264-269

SWEARER, D.K., « Myth, legend and history in the northern Thai Chronicles », *JSS*, vol. 62 (1), pp. 67-88.

WYATT, D. K., « Chronicle Traditions in Thai Historiography », [*in*] COWAN & WOLTERS (eds.), *Southeast Asian History and Historiography, Essays Presented to D.G.E. Hall*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1976, pp. 107-122 — rééd. WYATT, D. K., *Studies in Thai History*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1994, pp. 1-21.