



HAL
open science

La place des ascendants familiaux dans le bouddhisme des Lao

Grégory Kourilsky

► **To cite this version:**

Grégory Kourilsky. La place des ascendants familiaux dans le bouddhisme des Lao. Religions. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2015. Français. NNT : 2015EPHE5032 . tel-02099678

HAL Id: tel-02099678

<https://theses.hal.science/tel-02099678v1>

Submitted on 15 Apr 2019

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

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



École Pratique
des Hautes Études

Mention « Sciences des religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études

La place des ascendants familiaux dans le bouddhisme des Lao

Par Grégory Kourilsky

Thèse de doctorat d'Histoire des religions et d'Anthropologie religieuse

Sous la direction de M. Olivier de Bernon, directeur d'études

Soutenue le 26 juin 2015

Devant un jury composé de :

Michel Antelme, Professeur des Universités

Nalini Balbir, Directeur d'études, Professeur des Universités

Olivier de Bernon, Directeur d'études

François Lagirarde, Maître de conférences

Richard Pottier, Professeur émérite



Except where otherwise noted, this work is licensed under
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Remerciements

Je tiens ici à exprimer toute ma gratitude à Olivier de Bernon pour son soutien constant, ses avis éclairés et sa bienveillance, dont il a bien voulu me faire grâce tout au long de ces années. Qu'il eût accepté, après l'obtention de mon master, de continuer à diriger mes travaux constitue un grand honneur autant qu'un privilège. Quoique nous réserve l'avenir, je garderai longtemps en mémoire la pertinence de ses analyses, la justesse de ses remarques ainsi que la vivacité de ses traits d'esprit – pouvant à l'occasion prendre la forme de saillies impromptues et facétieuses – dont la portée dépassait bien souvent le seul domaine académique.

Par ailleurs, ce travail n'aurait pu aboutir sans le concours de l'École française d'Extrême-Orient qui m'a octroyé, à deux reprises, une aide financière pour accomplir un terrain au Laos et en Thaïlande. Je remercie à ce titre Yves Goudineau qui m'accorda sa confiance et Michel Lorrillard qui m'a accueilli, deux années durant, au centre EFEO de Vientiane en mettant à ma disposition tous les moyens dont un thésard pouvait rêver. Je lui sais gré d'avoir bien voulu partager avec moi sa connaissance exceptionnelle, notamment en matière historique, du Laos et de la Thaïlande, grâce à laquelle j'ai pu éviter bien des écueils. Je resterai toujours redevable, également, à François Lagirarde, qui m'a ouvert les portes du centre EFEO de Bangkok et qui a eu la bonté de me prendre sous son aile au cours de plusieurs séjours dans le Nord de la Thaïlande.

Quant à tous ceux qui ont répondu à mes demandes répétées ou occasionnelles, qu'ils en soient ici vivement et très sincèrement remerciés : Michel Antelme, Nalini Balbir, Vanina Bouté, Douangdeuane Bounyavong, Josiane Cauquelin, James Chamberlain, Claudio Cicuzza, Grant Evans (†), Jacqueline Filliozat, Louis Gabaude, Gerdi Gerschheimer, Rupert Gethin, Eric Greene, Christine Hawixbrock, Harald Hundius, Mahā Kèo Sirivongs, Mahā Khamsi Khinouanchan, Patrice Ladwig, Rita Langer, Justin McDaniel, Grégory Mikaelian, Richard Pottier, Grégoire Schlemmer, Peter Skilling, Dominique Soutif, Vincent Tournier, le Vénérable Braḥ Ācān Vēt et David Wharton. Je n'oublie pas non plus mon épouse Douanglattana et sa famille au Laos pour leur aide, leur compréhension et leur appui constants.

Qu'il me soit permis, enfin, de remercier les rapporteurs et les membres du jury, qui ont bien voulu accepter la tâche pénible et ingrate de lire et d'évaluer ce modeste travail.

Table des matières

Remerciements	3
Table des matières	5
INTRODUCTION	13
Objet de l'étude	15
Organisation de la thèse	16
Définitions	18
Méthodologie	22
Limites de l'étude et choix du corpus	23
Table des translittérations	28
Abréviations	30

1	Parenté et ancestralité en milieu bouddhiste lao	33
1.1	PARENTÉ, FILIATION, ANCESTRALITÉ	35
1.1.1	<i>Terminologie de parenté</i>	36
1.1.2	<i>Filiation</i>	41
1.1.2.1	Représentations embryologiques	41
1.1.2.2	Les « esprits vitaux »	50
1.1.2.3	Les interventions supramondaines	55
1.1.2.4	Alliance matrimoniale	65
1.1.2.5	Résidence et héritage	71
1.1.3	<i>Ancestralité</i>	77
1.1.3.1	Définition	77
1.1.3.2	Délimitation de l'ancestralité lao	80
1.1.3.3	Les ancêtres dans la maison	86
1.1.3.4	Cultes aux esprits et « matrifocalité »	93
1.1.3.5	Bouddhisme : la domination masculine ?	101
1.2	LES ESPRITS, LES ANCÊTRES ET LE BUDDHA	113
1.2.1	« Bouddhisme » et « animisme »	113
1.2.2	<i>Ancestralité et transmigration</i>	119
1.2.3	<i>Les génies et le kamma</i>	128
1.2.4	<i>Où sont les ancêtres ?</i>	136
1.2.5	<i>Les « esprits errants »</i>	140
1.2.6	<i>Ce qu'on offre aux morts</i>	147

2	« Dédier les mérites » : aspects textuels et doctrinaux.....	151
2.1	LA NOTION D'UDDISSA.....	153
2.1.1	<i>Données épigraphiques en Asie du Sud-Est</i>	153
2.1.2	<i>Une question d'orthodoxie</i>	161
2.1.3	<i>L'inspiration du Petavatthu</i>	170
2.1.4	<i>La littérature apocryphe</i>	175
2.2	PRATIQUE DE L'UDDISSA.....	187
2.2.1	<i>Offrandes au saṅgha, adresse aux défunts</i>	187
2.2.1.1	L'aumône	187
2.2.1.2	À propos de la libation	190
2.2.1.3	Dharaṇī, la Déesse-Terre.....	196
2.2.1.4	Les formules des laïcs.....	199
2.2.1.5	Les formules des religieux.....	203
2.2.2	<i>La vocation funéraire des édifications religieuses</i>	211
2.2.2.1	Témoignages historiques.....	211
2.2.2.2	Le monastère lao contemporain.....	217
2.2.2.3	Statuaire	223
2.2.3	<i>Les funérailles : rites, textes et liturgie</i>	235
2.2.3.1	Les « messagers des divinités ».....	238
2.2.3.2	L'indication du chemin vers le paradis.....	240
2.2.3.3	Préparation du cadavre.....	242
2.2.3.4	La récitation de l' <i>Abhidhamma</i>	243
2.2.3.5	Ordination des descendants	250
2.2.3.6	La « coupure des liens de parenté »	252
2.2.3.7	Procession funèbre	254
2.2.3.8	Incinération et Rite du linceul	256
2.2.3.9	Collecte des ossements.....	260
2.2.3.10	Offrande du « palais de cire ».....	265
2.2.3.11	Enchâssement dans le reliquaire.....	268
2.2.4	<i>Les rites post-funéraires</i>	273
2.2.4.1	Rites des sept, cinquante et cent jours	274
2.2.4.2	Le <i>pun dān hā</i>	278
2.2.4.3	Don nocturne de vêtement de rebut.....	280
2.2.5	<i>Rites calendaires</i>	282
2.2.5.1	<i>Paṃsukūlā</i> calendaires	282
2.2.5.2	Le Nouvel An.....	285
2.2.5.3	Le « mois des génies »	291
2.2.5.4	La sortie du carême bouddhique	295
2.2.5.5	Les « fêtes des paquets de riz »	297

3	Étude de cas : deux rites calendaires pour les défunts.....	299
3.1	LES CÉRÉMONIES DES DOUZE MOIS	302
3.2	« LES PAQUETS DE RIZ ORNANT LA TERRE » : LES CÉRÉMONIES DU NEUVIÈME MOIS	307
3.2.1	<i>Le rite</i>	308
3.2.1.1	Les préparatifs.....	308
3.2.1.2	Le jour sans lune : nourrir les morts.....	310
3.2.1.3	Nourrir le <i>saṅgha</i>	312
3.2.1.4	Clôture	321
3.2.2	<i>Les textes</i>	322
3.2.2.1	<i>Les Douze cérémonies</i>	322
3.2.2.2	<i>Les Célébrations</i>	325
3.2.2.3	<i>Brah Mālai</i>	329
3.3	« LES PAQUETS DE RIZ TIRÉS AU SORT » : LES CÉRÉMONIES DU DIXIÈME MOIS	331
3.3.1	<i>Le rite</i>	331
3.3.1.1	Veille de la pleine lune.....	331
3.3.1.2	Jour de la pleine lune.....	334
3.3.1.3	Au monastère.....	336
3.3.1.4	À propos du <i>salākabhatta</i>	339
3.3.2	<i>Les textes</i>	342
3.3.2.1	<i>Les Douze cérémonies</i>	342
3.3.2.2	<i>La Célébration du riz tiré au sort</i>	343
3.3.2.3	L'ogresse des <i>Dhammapada-aṭṭhakathā</i>	346
3.3.2.4	Le <i>Jātaka</i> du roi <i>Saddhātissa</i>	348
3.4	LES « FÊTES DES MORTS » EN ASIE DU SUD-EST.....	353
3.4.1	<i>La Quinzaine des morts dans la tradition khmère</i>	353
3.4.2	<i>Les Rites de l'Automne dans la tradition du Siam (Thaïlande centrale)</i>	364
3.4.3	<i>La Fête des morts dans la tradition du Lanna</i>	369
3.4.4	<i>La Fête des morts dans la tradition des Tai Lü</i>	372
3.4.5	<i>La Fête pour les preta à Nakhon Si Thammarat (Thaïlande méridionale)</i>	375
3.5	LES RITES DU YÚLÁNPÉN DANS LA TRADITION DU BOUDDHISME MAHĀYĀNA.....	379
3.5.1	<i>Les rites</i>	379
3.5.2	<i>Une diffusion régionale</i>	383

3.6	ANALYSE COMPARATIVE	388
3.6.1	<i>Les calendriers : discordances et concordances</i>	388
3.6.1.1	Coïncidence des rites.....	389
3.6.1.2	Période de libération des âmes	392
3.6.2	<i>Parentés rituelles</i>	395
3.6.2.1	Les « petites » et les « grandes » offrandes.....	395
3.6.2.2	Les « vases » et les « paniers »	397
3.6.2.3	Épigraphe rituels	399
3.6.2.4	Combustion des images.....	400
3.6.2.5	L'estrade des trépassés.....	402
3.6.2.6	Le lâcher des barquettes au fil de l'eau.....	403
3.6.3	<i>Parentés conceptuelles</i>	405
3.6.3.1	Les <i>preta</i>	405
3.6.3.2	Yama et la libération des âmes	406
3.6.3.3	« Nourrir » les ancêtres.....	407
3.6.3.4	Typologie des esprits.....	408
3.6.3.5	Instauration du rite par le Buddha.....	410
3.6.3.6	Le rôle du clergé.....	411
3.6.4	<i>Parenté littéraire : l'évocation de Mahā-Maudgalyāyana</i>	412
3.6.4.1	Les sources chinoises.....	412
3.6.4.2	Les sources indiennes.....	413
3.6.4.3	Mahā-Moggallāna et le feu de l'enfer	416
3.6.4.4	Moggalā et Braḥ Mālai : Mùlián « repālisé » ?	424
3.6.5	<i>Récapitulatif</i>	429
3.6.6	<i>Aux origines d'un syncrétisme religieux</i>	432
3.6.6.1	Les Chinois d'Asie du Sud-Est.....	432
3.6.6.2	Les communautés chinoises et la vie religieuse.....	436
3.6.6.3	Nouvelles perspectives	442

4	La piété filiale : une vertu bouddhique	445
4.1	BOUDDHISME ET PIÉTÉ FILIALE.....	448
4.1.1	<i>La piété filiale dans le bouddhisme indien</i>	448
4.1.2	<i>La piété filiale dans le bouddhisme chinois</i>	454
4.2	DE LA NORME CANONIQUE À L'APPROPRIATION VERNACULAIRE.....	458
4.2.1	<i>La Maṅgalatthadīpanī ou la légitimation de la piété filiale</i>	459
4.2.1.1	« Le discours sur la dévotion ».....	461
4.2.1.2	« Le discours sur le service rendu aux parents »	463
4.2.1.3	« Le discours sur la bienveillance envers les enfants ».....	470
4.2.1.4	« Le discours sur l'aide à la parentèle »	472
4.2.1.5	« Le discours sur la gratitude »	474
4.2.2	<i>Motifs littéraires, schèmes et « bricolage »</i>	476
4.2.2.1	<i>La fortune du Sigālovāda-sutta</i>	477
4.2.2.2	<i>Un exemple de schème : les souffrances de la mère</i>	482
4.2.3	<i>L'appropriation vernaculaire : La Célébration des legs des parents</i>	491
4.3	LA NOTION DE GUṆ.....	497
4.3.1	<i>De la « vertu » à la « dette »</i>	497
4.3.2	<i>Les guṇ du père, les guṇ de la mère</i>	503
4.3.3	<i>Les personnes « dont on dépend »</i>	512
4.4	LA PIÉTÉ FILIALE DU BUDDHA	520
4.4.1	<i>L'ascension au Tāvatiṃsa : un thème « œcuménique »</i>	520
4.4.2	<i>La Paṭhamasambodhi</i>	528
4.4.3	<i>« Les Sept livres de l'Abhidhamma »</i>	532
4.4.4	<i>Rembourser la valeur du lait maternel</i>	543
4.5	EXPRESSIONS RITUELLES DE LA PIÉTÉ FILIALE	556
4.5.1	<i>La piété filiale du renonçant</i>	556
4.5.1.1	« Le don de soi-même ».....	556
4.5.1.2	Les textes.....	560
4.5.1.3	<i>La pabbajjā du nāga</i>	570
4.5.1.4	<i>La Demande de pardon</i>	575
4.5.1.5	<i>La dédicace du nouveau bhikkhu</i>	578

4.5.2	<i>La piété filiale du méditant</i>	579
4.5.2.1	Se remémorer les legs des parents.....	579
4.5.2.2	Le méditant en habit blanc.....	584
4.5.3	<i>Le don de la Loi</i>	588
CONCLUSION		597
SOURCES PRIMAIRES CITÉES		609
BIBLIOGRAPHIE		619

Introduction

Objet de l'étude

Si le matricide et le parricide figurent en première place dans la liste des « cinq fautes irrémissibles » (p. *anantariyakamma*) qui rendent le salut impossible à celui qui les commet (Vin.I.69), les enseignements du bouddhisme *theravāda*, tels qu'ils sont consignés dans le Canon pāli (*Tipiṭaka*), font peu de cas de la piété filiale. Bien qu'évoquée par endroits, la dévotion à l'égard des parents ne compte pas, par exemple, au rang des « perfections » (p. *pāramitā*) illustrées par les dix dernières vies du Bodhisatta (*jātaka*) (Durt 2006:239). Cela n'est guère surprenant pour une religion qui préconise, du moins dans ses textes fondateurs, le renoncement aux liens filiaux et familiaux, souvent présentés sous un jour négatif ; il suffit d'évoquer le *Dhammapada* décrivant le lien maternel comme une attache qu'il faut couper (Dh.V, §284) ou l'épisode du « grand renoncement » (p. *mahābhikkhamana*) du prince Siddhattha au cours duquel il abandonne son royaume, ses parents, son épouse et son fils pour suivre son propre chemin vers l'Illumination. Le peu que l'on connaisse des autres écoles bouddhiques indiennes ne permet pas de dire qu'il en fut autrement pour leurs adeptes et, en Chine, les sectateurs de la Doctrine durent faire preuve d'ingéniosité et de souplesse pour la faire accepter par une société confucéenne qui voyait en Gotama un « homme barbare » justement parce qu'il faisait fi des sentiments et des devoirs filiaux (Étiemble 1986[1956]:194).

Pour les bouddhistes lao en revanche, la dévotion à l'égard des parents, aïeuls et ancêtres est au centre de la vie religieuse et relève sans conteste de l'Enseignement du Buddha. L'objectif de cette étude est d'appréhender la place qu'occupent les ascendants familiaux dans le bouddhisme des Lao et de comprendre comment, et dans quelle mesure, ces derniers ont pu harmoniser des considérations sociales et familiales qui leur sont propres avec la doctrine du *theravāda* sur laquelle repose formellement leur spiritualité.

Organisation de la thèse

La première partie de l'étude abordera tout d'abord les règles de parenté, de filiation et d'ancestralité des Lao pour tenter de comprendre comment les usages en la matière peuvent peser sur leurs conceptions et leurs pratiques religieuses. Les normes sociales, en matière de descendance, d'héritage, d'alliance matrimoniale et de résidence orientent en effet de façon significative l'organisation et l'exécution des rites, notamment ceux qui sont liés aux cultes aux esprits ancestraux et lignagers. C'est que le bouddhisme lao, loin de l'idéal du « renoncement » de la Doctrine primitive, n'est en aucune manière désolidarisé des questions séculières. Certes, les enseignements fondamentaux du Bienheureux sont délivrés dans les monastères (*vāt*) : le cycle des morts et des naissances (p. *samsāra*), l'impermanence (p. *anicca*), l'impersonnalité (p. *anatta*), la souffrance (p. *dukkha*) ou encore l'extinction (p. *nibbāna*) sont des concepts connus, et le plus souvent bien compris, des adeptes ; mais le *vāt*, élément constitutif si ce n'est fondateur du « village » (*pān*,) et de sa cohésion, est impliqué dans tous les aspects de la vie sociale, y compris lorsqu'il s'agit de la famille. La parenté et l'ancestralité sont en effet des sujets pris en compte par le bouddhisme lao, sur lesquels il s'exprime ou agit à travers ses normes, ses textes, ses discours, même si la nature composite d'un système religieux marqué par les apports de traditions distinctes peut conduire à certaines contradictions. Les Lao partagent notamment des conceptions et des représentations avec les populations de la région qui n'ont pas (ou peu) été touchées par la culture indienne, en premier lieu la croyance en des « génies » (*phī*) qui peuplent leur imaginaire. Or, l'idée qu'ils se font de ces entités et les cultes qu'ils leur rendent, en particulier lorsqu'il s'agit des ascendants défunts, peut paraître contraires aux conceptions indo-bouddhiques de transmigration ou de *karma* (p. *kamma*). Cette partie liminaire examinera aussi la façon dont les Lao s'accommodent de ces apparentes contradictions.

La seconde partie porte sur la notion de « dédicace de mérites » (*udis pun kusōn* < p. *uddissa puñña kusala*) qui peut sembler contrevenir à la loi du *karma* selon laquelle les actes sont individuels et leurs conséquences ne doivent rejaillir que sur celui qui les commet. Bien que n'étant pas, dans la pratique, totalement étrangère au bouddhisme indien, l'offrande de mérites aux parents défunts a pris une dimension singulière au Laos, et plus largement en Asie du Sud-Est péninsulaire, où elle intervient de façon constante dans la vie

religieuse. L'aumône matinale, l'édification d'un bâtiment monastique, la consécration d'une statue, l'organisation d'une cérémonie d'ordination, la tenue de rites calendaires – à dire vrai, tout acte pieux – sont autant d'occasions de porter assistance aux esprits familiaux avec lesquels sont partagés les fruits de ces entreprises. Les rites funéraires et post-funéraires sont des échéances particulières au cours desquelles les descendants du mort, responsables du culte, accomplissent des actions méritoires pour s'assurer que leur ascendant atteigne l'au-delà dans des conditions favorables tout en prévenant son retour intempestif sous la forme d'un fantôme ou d'un génie malveillant. Les Lao ont recours, dans ce cadre, au truchement de la communauté des moines (p. *saṅgha*) et la question se pose de savoir comment l'idéologie des mérites intervient dans le rapport d'échange qu'ils entretiennent avec l'au-delà.

La troisième partie présente une étude de cas relative à deux rites calendaires que les bouddhistes lao célèbrent en l'honneur des parents défunts : la cérémonie du neuvième mois lunaire, appelée « Fête du riz ornant la terre » (*pun khao₂ pradāp ñin*), et celle du dixième mois, la « Fête du riz tiré au sort » (*pun khao₂ salāk*). Bien qu'elles présentent des similitudes avec des festivités analogues organisées au Cambodge et dans certaines localités de Thaïlande, ces deux « fêtes des morts¹ » sont propres aux Lao. Inconnues, dans leur forme actuelle, des traditions indiennes, il est permis en revanche de les rapprocher des cérémonies chinoises du *yúlánpén* célébrées par la plupart des communautés bouddhistes de l'Asie orientale (Chine, Japon, Vietnam, Singapour, etc.). L'étude comparative entre les deux « Fêtes du riz » des Lao d'une part, et les cérémonies comparables accomplies en Asie orientale et sud-orientale d'autre part, doit permettre d'éclaircir les questions de l'origine, de l'évolution et de l'implication socioreligieuse de ces rites façonnés au fil du temps, autant que celle de l'influence respective de diverses traditions régionales.

¹ C'est ainsi que les ont définies Marcello Zago (1972:284) et Pierre-Somchit Nginn (1967:50). Adhémard Leclère (1916:222) emploie aussi cette expression pour la « fête des boulettes de riz » (kh. *bhjuṃ piṇḍ*) du Cambodge.

La quatrième et dernière partie de la thèse est consacrée à l'idée que se fait le bouddhiste lao des obligations qui le lient aux membres ascendants de sa lignée, en premier lieu son père et sa mère. La notion selon laquelle l'individu a contracté, dès sa naissance, une dette à l'égard de ses parents ou ancêtres est au cœur de la théorie du don formulée par Marcel Mauss qui rappelle qu'« il faut qu'il y ait chose ou service pour qu'il y ait don et [qu']il faut que la chose ou le service obligent » (Mauss 2007[1925]:188). Dans les communautés lao, le bouddhisme exerce un rôle majeur dans la théorisation et la valorisation du lien entre l'ascendant-créancier et le descendant-débiteur, au point que l'obligation du fidèle envers ses ascendants familiaux y revêt une valeur doctrinale. En s'appuyant sur l'examen des textes et l'observation des rites, il s'agira de comprendre comment et dans quelles circonstances le devoir filial de « gratitude » (*kataññukatavedī*) ou de « reconnaissance » (*hū, pun guṇ*) a pu être érigé en principe et confondu avec l'enseignement du Buddha alors même qu'il demeure marginal dans les écrits canoniques, quand il ne s'y oppose pas frontalement.

Définitions

Il convient de rappeler quelques faits historiques qui ont conduit à définir, autant qu'à brouiller, le sens du terme « lao ». Selon les époques et les contextes géopolitiques en effet, ce terme renvoie à des populations distinctes. Aujourd'hui, il peut signifier une nationalité autant qu'un groupe ethnolinguistique (appartenant à la famille tai-kadai), sans que ces deux ensembles se recouvrent totalement. Dans le premier cas, il désigne les habitants du Laos², toutes ethnies confondues, dont les frontières ont été dessinées de façon artificielle par les autorités coloniales au tournant du xx^e siècle³. Dans le second, il est

² Dont le nom officiel est, depuis 1975, République démocratique populaire lao (R.D.P. lao).

³ Le Laos passa sous la tutelle de l'Indochine française par le traité franco-Siamois, signé le 3 octobre 1893, par lequel le Siam reconnaissait l'autorité de la France sur la rive gauche du Mékong (ainsi que sur quelques territoires restreints sur l'autre rive, autour de Sayaburi et de Champassak). Ce traité fut complété et précisé successivement par les Conventions franco-siamoises du 7 octobre 1902, du 13 février 1904, le Traité franco-siamois du 23 mars 1907, par le Traité du 14 février 1925 et la Convention du 25 août 1926.

restreint aux seules populations laophones, qui ne représentent, selon les estimations, qu'à peine la moitié de la population totale du Laos mais qui occupent aussi une grande partie du Nord-Est de la Thaïlande dans ses frontières actuelles. Cette seconde définition correspond en théorie à l'espace culturel et géographique de l'ancien royaume du Lan Xang (*Lān₂jān₂*, « [pays du] million d'éléphants »), fondé en 1353 par Fa Ngum et qui éclata en plusieurs principautés au début du xviii^e siècle.

Cependant, le terme « lao » a longtemps embrassé une dimension plus vaste. Jusque dans les premières décennies du xx^e siècle, dans les chroniques locales comme dans les écrits européens, il inclut aussi les Tai occupant les régions septentrionales de Thaïlande telles que Chiang Mai, Chiang Rai, Nan ou Phrae, allant parfois jusqu'aux confins du Yunnan où vivent les populations lü, voire même les territoires « shan » de Birmanie. À l'époque coloniale, le Laos français était qualifié d'« oriental » par opposition au « Laos occidental » correspondant celui-là aux autres régions évoquées à l'instant. L'étendue de cette vision *a maxima* de la civilisation lao coïncide avec « l'aire culturelle de l'écriture tham » définie par Hans Penth, les systèmes d'écriture sacrée employés dans les communautés bouddhistes héritières des principautés des Sipsongapanna, du Lanna, de Chieng Tung, du Lan Xang, étant similaires (Penth 1994:13).

C'est la définition ethnolinguistique contemporaine qui est ici retenue. Le terme « Lao » se réfère donc aux populations laophones réparties entre la R.D.P. lao et le Nord-Est de la Thaïlande, dans une aire géographique centrée sur le bassin inférieur du Mékong et qui s'étend, au nord, de la région de Luang Prabang jusqu'à celle, au sud, de Champassak (Laos), avec une extension possible jusqu'à Stung Treng (Cambodge). Peu étendue à l'est (jusqu'à Houa Phan), la zone englobe à l'ouest, sur la rive droite du Mékong, tout le plateau du Khorat (Thaïlande) à partir de Loei au nord jusqu'à Ubon Ratchathani au sud. Par commodité, et pour les raisons évoquées ci-dessus, nous appellerons « Tai-Lao » l'ensemble des Tai bouddhisés répartis entre le Laos, le Nord et le Nord-Est de la Thaïlande, le Nord de la Birmanie et le Sud du Yunnan.

L'expression « bouddhisme *theravāda* » (ou « *theravādin* »), qui désigne à l'origine l'école du Mahāvihāra de Ceylan, est également problématique parce que l'expression elle-même est une invention récente d'orientalistes européens (Skilling & al. 2012), qui ont

identifié comme tel le bouddhisme de la péninsule Indochinoise occidentale (Birmanie, Siam, Cambodge, Laos) où les communautés religieuses se revendiquent désormais de cette école. Il est certain que des textes du *Tipiṭaka* circulent depuis des siècles dans cette région et que la langue pāli y est employée, notamment à des fins liturgiques et rituelles. Pour autant, les singularités des conceptions et des pratiques locales, au regard de l'orthodoxie singhalaise, sont patentées. L'existence d'une vaste littérature apocryphe, la croyance en des esprits et des génies de toutes sortes, la persistance de cérémonies chamaniques ou médiumniques, l'importance des rites ancestraux, sont autant de conceptions et de pratiques étrangères aux normes canoniques⁴. Ces singularités ne sont toutefois perçues comme telles que par les observateurs extérieurs. Les Lao, tout comme les Thaïs et les Khmers ne conçoivent, selon leurs propres termes, qu'une seule religion, « l'Enseignement du Buddha » (*sāsnā buddh*). Dans une perspective académique, il est toutefois possible d'identifier dans le bouddhisme lao l'influence de courants religieux divers :

- un bouddhisme de tradition singhalaise, présent de longue date dans la péninsule, qui résulte d'un dialogue permanent et presque ininterrompu que les Môn, puis les Birmans et enfin les Tai, ont entretenu avec l'île de Laïka (Ceylan), notamment après que l'école du Mahāvihāra s'y fut imposée au XII^e siècle aux dépens des autres factions pour constituer ce qu'on appelle aujourd'hui le *theravāda*⁵ ; cette école reconnaît comme textes canoniques l'ensemble du *Tipiṭaka* (éventuellement ses Commentaires) tel que l'a défini le moine Buddhaghosa au V^e siècle A.D. ;
- des conceptions et des pratiques « animistes » caractérisées par la croyance aux esprits et à la pluralité d'âmes ou d'esprits vitaux qui animent le corps humain, que l'on retrouve sous une forme analogue parmi les populations voisines non bouddhisées ;

⁴ Ce fut d'ailleurs toute l'entreprise des autorités coloniales, appuyées par un certain nombre d'orientalistes, que de restaurer une supposée religion originelle, en réalité conforme aux publications des sociétés savantes. L'Institut bouddhique, mis en place au Cambodge puis au Laos au début des années 1930, est emblématique de cette ambition (cf. Kourilsky 2006).

⁵ Jusqu'à cette période rivalisaient sur l'île de Lanka trois « factions » (p. *pakkha*) incarnées respectivement par les monastères de l'Abhayagiri, du Jetavana et du Mahāvihāra. C'est ce dernier qui s'imposa définitivement après les prises de position du souverain Parākramabāhu I^{er} (1153-1186 A.D.).

- des pratiques et un corpus bouddhiques étrangers à l'orthodoxie singhalaise identifiés par les spécialistes à « la tradition du *kammaṭṭhān* »⁶. Bien que s'appuyant sur un vocabulaire pāli, cette tradition propose des méthodes de méditation comparables à celles employées dans certaines formes de tantrisme ; la tradition du *kammaṭṭhān*, aujourd'hui moribonde, était jadis largement répandue en milieu bouddhiste tai-lao et khmer ;
- des traces d'hindouisme et de diverses formes de bouddhisme anciennement pratiqués dans la région mais quasiment disparus aujourd'hui⁷.

Dans une région où il n'y a pas d'écoles officielles ni véritablement de « sectes⁸ », ces courants semblent avoir longtemps cohabité sans peine jusqu'à se mélanger. En tout état de cause, il n'y a pas de monastères spécialisés ou représentatifs d'un courant spécifique. La tradition du *kammaṭṭhān*, par exemple, n'est pas séparée des *nikāya* officiels, même si des factions modernistes ont pu la rejeter ; le recours aux textes ou aux techniques qui s'y rapportent relève des préférences ou des connaissances des moines, ou tout simplement de la présence d'une copie dans une bibliothèque monastique, et n'est pas discriminant.

Tout en gardant à l'esprit les nuances qui s'imposent, nous conservons dans le cadre de cette étude l'usage de l'expression « bouddhisme *theravāda* (ou *theravādin*) » mais seulement pour désigner l'école de Ceylan issue du Mahāvihāra.

⁶ François Bizot, qui publia les premières recherches sur le sujet, qualifia d'abord de « *theravāda* tantrique » cette tradition. D'autres spécialistes (Olivier de Bernon, François Lagirarde, Kate Crosby) lui préfèrent l'expression « tradition du *kammaṭṭhān* ».

⁷ Notamment un fonds de vocabulaire sanskrit, la mention dans certains rituels de figures de la mythologie hindoue (Viṣṇu, Íśvāra, Parameśvara), l'existence de textes de tradition sanskrite (*Pañcatantra*, *Rāmāyaṇa*, *Horasāstrā*, etc.) ou la présence « de brahmanes » à la cour du Siam du Cambodge.

⁸ Même si l'on pouvait parler de « secte » (ce qui est contestable) pour les deux *nikāya* apparus au Siam au XIX^e siècle, le *dhammayuttikanikāya* et le *mahānikāya*, la question ne se pose pas au Laos dans la mesure où les *dhammayut* n'ont jamais pu s'y imposer. Officiellement, il n'y a toujours eu qu'un seul *nikāya* au Laos, aujourd'hui désigné par le terme *nikāy prasōṇ lāv* (« le *nikāya* de la vénérable Assemblée lao »). Dans les communautés lao du Nord-Est de la Thaïlande, la congrégation a connu un certain succès mais beaucoup de moines forestiers se réclamant, pour diverses raisons, de ce mouvement, restaient en réalité fidèles aux pratiques et conceptions traditionnelles du bouddhisme local (Tiyavanich 1997:263 ff.).

Méthodologie

Malgré de profondes mutations survenues au cours du siècle dernier au Laos et dans le Nord-Est de la Thaïlande, les traditions rituelles y demeurent d'une étonnante vivacité et reposent, du moins formellement, sur une littérature aussi diverse qu'abondante. L'étude du bouddhisme lao peut donc prendre en compte à la fois les pratiques et la tradition écrite.

La présente thèse souhaite donc suivre l'exemple des maîtres orientalistes tels que Marcel Granet, Madeleine Biardeau, Michel Strickman ou Charles Archaimbault, qui ont montré l'intérêt de chercher dans les textes, manuscrits ou lapidaires, un appui aux observations *in situ*. Dans cette perspective seront évitées, autant que possible, les catégories conventionnelles qui opposent le savant et le populaire, l'écrit et l'oral, le dogme et la pratique, l'urbain et le rural, les textes et le « terrain », dont l'usage rigide interdit au chercheur l'accès à toute une série de sources, de connaissances et de grilles d'analyse. Le corpus scripturaire, par exemple, est généralement écarté du champ d'étude anthropologique en Asie du Sud-Est au prétexte qu'il serait réservé à une élite et donc peu représentatif du « bouddhisme populaire ». Or, il se trouve que la littérature bouddhique indochinoise (qui, disons-le encore une fois, ne se confond pas avec celle du *theravāda* de Ceylan) non seulement ne contredit pas les pratiques – même « populaires » – mais les éclaire, les complète et parfois les explique. Aussi les textes vernaculaires doivent-ils être considérés au même titre que le sont les rites et les usages. Inversement, les études philologiques font peu de cas des outils analytiques et conceptuels fournis par les sciences sociales depuis plus d'un siècle et oublient trop souvent que les textes sacrés « se revêtent littéralement de chair et de sang lorsqu'on les confronte à l'observation contemporaine » (Biardeau 1995:29).

Limites de l'étude et choix du corpus

Alors que les sources écrites disponibles peuvent remonter à plusieurs centaines d'années et témoignent du fait religieux sur une période longue⁹, l'observation des pratiques culturelles ne peut se faire, c'est l'évidence, que lorsque le chercheur est en mesure d'en être témoin. Ce dernier doit alors composer avec un décalage entre des pratiques qui lui sont contemporaines et des écrits plus anciens, d'autant que l'émergence des études anthropologiques a coïncidé, au Laos, avec la disparition progressive de la culture manuscrite. Par ailleurs, s'il est possible de constater une relative homogénéité culturelle sur l'ensemble des territoires lao, il n'en demeure pas moins que toute observation est singulière et ne peut prétendre à l'universalité. Les recherches de terrain entreprises dans le cadre de la présente étude ont été conduites principalement dans la plaine de Vientiane et les observations qui en découlent ne valent pas toujours pour les populations lao dans leur diversité. Des enquêtes ponctuelles qui furent menées dans d'autres régions, au Laos (Luang Prabang, Paksane, Champassak, Houa Phan, Xieng Khouang) et dans le Nord-Est de la Thaïlande (Udon Thani, Nong Khai, Yasothon, Mahā Sarakham), tendent cependant à confirmer les faits observés sur le terrain principal.

Le choix du corpus manuscrit étudié a posé d'autres problèmes. À la différence des pratiques, par nature éphémères, les textes demeurent autant que le permet leur conservation. La principale difficulté qui se présente au chercheur est la masse considérable de matériau aujourd'hui disponible. La *Digital Library of Lao Manuscript* (DLLM) propose ainsi, à elle seule, plus de 12.000 manuscrits en accès libre ; encore ce nombre ne représente-t-il qu'une minorité des textes qui sont physiquement présents dans les monastères du Laos¹⁰, auxquels il faut encore ajouter les dizaines de milliers d'exemplaires qu'abritent les

⁹ Sans parler des inscriptions, les plus anciennes copies manuscrites retrouvées au Laos remontent au xvi^e siècle. Dans le Nord de la Thaïlande subsistent quelques exemplaires de manuscrits datés de la seconde moitié du xv^e siècle (cf. Hinüber 1985:1 et Veidlinger 2006:56). Par comparaison, le plus ancien manuscrit connu à Ceylan est daté 1411 A.D.

¹⁰ Le Preservation of Lao Manuscripts Programme a recensé 86.000 copies, sachant que toutes les provinces n'ont pas été explorées (Houa Phan notamment). Cf. <http://www.laomanuscripts.net/en/about/background>.

nombreuses bibliothèques du Nord-Est de la Thaïlande. Cette richesse littéraire est à la fois un avantage et un inconvénient : elle ouvre un champ immense de recherche mais elle impose au philologue une part d'arbitraire dans les choix qu'il effectue.

La difficulté est redoublée par l'absence d'une organisation stable et définie dans le corpus religieux lao. La nomenclature familière aux bouddhologues qui répartit les textes du *Tipiṭaka* en divisions et sous-divisions précises est inconnue du Laos traditionnel où le Canon pāli n'est d'ailleurs pas, et n'a sans doute jamais été, connu dans son entier¹¹. La typologie locale a certes conservé une part de la terminologie pāli et les collections contiennent de nombreux *jātaka*, *aṭṭhakathā*, *vohāra* ou autres *ṭīkā* ; ceux-ci cependant ne sont pas séparés, ni distingués du point de vue de la valeur ou de la légitimité, des innombrables compositions, traductions, adaptations ou compilations originales. Les « formules » (*gāthā*), les « récitations » (*sūt* < p. *sutta*), les « textes de prédication » (*dēs* < p. *desanā*), les « homélies » (*slāṇ* ou *ānisōṅs'* < p. *ānisaṃsa*), les « paraboles » (*niyāy* < sk. *nyāya*), les « récits » (*nidān* < p. *nidāna*), les « chroniques » (*tāṃnān*), les « psalmodies » (*lāṃ*), les « traités » (*tāṃlā*), les « codes de Loi » (*dhammasāt*), figurent épars dans les bibliothèques et ne sont jamais classés par genre ou par catégorie. Par ailleurs, on ne trouve pas deux bibliothèques abritant des collections équivalentes, pas plus que de collection qui ne rassemble qu'un type spécifique de textes. Les manuscrits circulent de façon libre et singulière, leur présence ou leur absence dans un monastère n'étant tributaire que de circonstances qui lui sont propres.

À ce désordre apparent s'ajoute le fait qu'un texte peut apparaître sous des titres différents, de même qu'un titre peut recouvrir à lui seul des contenus tout à fait distincts. Il n'est pas rare, de surcroît, qu'un manuscrit ne porte aucun titre. Enfin, il n'existe pour ainsi dire pas deux copies d'un même texte qui soient absolument identiques. Dans certains cas, les différences sont minimales (variantes orthographiques, paraphrases, synonymes, etc.) et ne remettent pas en cause la nature du contenu ; mais dans d'autres, elles sont importantes

¹¹ La DLLM propose seulement 834 copies rédigées en pāli monolingue sur la douzaine de milliers accessibles en ligne ; et même dans cet ensemble, la littérature paracanonique est mieux représentée que celle du *Tipiṭaka*.

(longueur, structure, passages omis ou ajoutés, etc.), si bien qu'il est difficile de parler d'un « texte » dans le sens d'un écrit figé, invariable, définitif. Dans la mesure où il n'y pas, en Asie du Sud-Est, de magistère, « les Écritures ne sont pas normatives, révélatrices, mais seulement indicatrices du chemin à parcourir » (Zago 2003:9), ce qui explique que les lettrés n'ont eu de cesse, au cours des siècles, de composer, compiler, recomposer des œuvres nouvelles. Si certains écrits, on le sait par l'épigraphie, ont parcouru les âges¹², les textes utilisés aujourd'hui ne sont pas forcément les mêmes qu'au cours des siècles précédents.

Enfin, aucun texte ne contient à lui seul la totalité des informations ou des conceptions relatives à un thème donné. Celui de la piété filiale ou du culte aux ascendants familiaux, en particulier, figure dans un grand nombre d'écrits dont il serait vain de vouloir établir une liste exhaustive. Certains de ces textes renvoient à des cérémonies calendaires, d'autres à des rites circonstanciels, d'autres encore ont vocation à être utilisés au cours d'un enseignement initiatique ou au contraire prêchés devant une assemblée de fidèles. Le choix du corpus s'est donc effectué à partir de l'observation des pratiques et du savoir des moines, qui ont permis d'identifier les titres les plus importants ou les plus significatifs et de déterminer comment et à quelles fins les religieux y ont recours.

La présente étude prend en considération le plus grand nombre possible de textes manuscrits, en tenant compte de la qualité de la copie et de sa lisibilité, tout en privilégiant celles qui sont datées (ou datables) et, le cas échéant, les plus anciennes.

¹² Par exemple le *Maṅgalasutta*, le *Ratanasutta* et les *mātikā* de la *Dhammasaṅgaṇī*.

Note sur l'édition des textes

Plutôt que de faire l'édition critique et la traduction d'un texte complet dont la reproduction originale pourrait figurer en annexe, nous avons cru plus approprié de rapporter, dans le corps même de la rédaction, les extraits les plus pertinents, présentés de manière systématique sous une forme aussi fidèle que possible à la source originale, en respectant les graphies (tham, lao, siamoise). Une exception est faite pour les passages intégralement rédigés en pāli, que ceux-ci soient issus de versions publiées ou de copies manuscrites, dont la reproduction en caractères vernaculaires présente peu d'intérêt et qui sont donc rendus selon les normes internationales de translittération.

Les textes lao présentés dans la thèse ont plusieurs provenances :

- les manuscrits (en feuilles de latanier ou en papier de mûrier), provenant de bibliothèques (monastiques ou civiles) du Laos et du Nord-Est de la Thaïlande. Ils sont dans leur immense majorité consignés en écriture dite « tham » (l. *dām* < p. *dhamma*)¹³. La graphie originale est reproduite dans la mesure du possible¹⁴, sachant que vouloir conserver l'ensemble des variantes graphiques serait une gageure. L'alphabet tham n'ayant en effet jamais été véritablement codifié, chaque scribe a son style propre, qui se caractérise souvent par des innovations plus ou moins originales pouvant se manifester de manière irrégulière au sein d'un même texte.

Les variantes les plus courantes ont été néanmoins conservées (par exemple ຈ ou ຈ pour le *jh* souscrit, ລ ຈ ou ຈ pour le *l* souscrit, etc.). À l'inverse, les textes n'ont pas été « corrigés » dans le sens où l'orthographe originale a été respectée même lorsque celle-ci est ambiguë ou instable. Ainsi, les termes pāli, souvent altérés, ont été conservés dans l'édition, de même pour les variantes orthographiques. Dans tous les cas sont indiquées les données relatives aux caractéristiques particulières du

¹³ Certains manuscrits sont consignés en écriture lao « laïque », ce qui concerne surtout la littérature profane. Plus rares, des copies lao sont gravées en écriture khom (khmère) ou siamoise.

¹⁴ Au moyen de la police *Phrasong lao*, réalisée par nos soins (cf. Kourilsky 2005).

manuscrit (nombre d'ôles, lieu de conservation, date, etc.) ; lorsque la copie a été obtenue via la *Digital Library of Lao Manuscripts*, la cote figure en respect des normes de cet organisme (« code PLMP ») ;

- Les livres imprimés : la reproduction des caractères lao et siamois reste fidèle à la source de référence, à l'exception des coquilles trop évidentes (et donc non significatives) que nous avons pris la liberté de corriger ;
- Les énoncés recueillis oralement (prières, récitations, invocations, etc.).

Les traductions des extraits des textes canoniques ou paracanoniques en pāli sont, sauf mention contraire, établies à partir des versions publiées par la Pali Text Society. Quand il s'agit d'un texte pāli inédit, les traductions proposées sont les nôtres. Lorsque, comme c'est très souvent le cas, la rédaction lao est ponctuée de termes ou de phrases en pāli, ces derniers ne sont pas traduits mais rapportés en translittération. Leur fonction première étant de donner des gages d'authenticité à des écrits apocryphes, ils sont en effet souvent redondants par rapport à la rédaction vernaculaire. Généralement très fautifs, parfois même à la limite de l'intelligible, ils sont néanmoins reproduits fidèlement au manuscrit original. Lorsque nous l'avons cru nécessaire, des explications ou des corrections figurent entre parenthèses ou en note de bas de page.

Dans le corps du texte, la translittération des mots pāli et sanskrits suit la norme adoptée lors du congrès des Orientalistes de 1912. Les termes chinois sont rendus en *pinyin*. Quant aux termes thaïs et khmers, ils suivent le système adopté par François Bizot dans la collection des Textes bouddhiques du Cambodge/de Thaïlande/ du Laos publiée par l'École française d'Extrême-Orient (Bizot 1992, Bizot, Hinüber 1994 ; Bizot, Lagarde 1996). La translittération des mots lao, enfin, obéit à des conventions exposées dans le tableau ci-dessous. L'orthographe du lao n'ayant été fixée que très récemment, ils sont translittérés selon l'orthographe la plus usuelle qui apparaît dans les manuscrits, celle-ci correspondant plus ou moins au système semi-étymologique en vigueur avant que les autorités de la République démocratique populaire lao n'imposent, à partir de 1975, une orthographe établie sur une base phonétique. Cette dernière, en effet, ne permet pas toujours d'identifier les étymologies indiennes et occasionne, en outre, de nombreux homographes prêtant trop souvent à confusion. On écrira donc *sāsnā* (ສາສນາ) et non *sāḍsahnā* (ສາດສະໜາ), *udis* (ອຸທິສ) et non *udid* (ອຸທິດ), etc.

Table des translittérations

tham	lao	translittération		tham	lao	translittération
າ	-	a		ໂະ	ໂະ/ົົ	o/õ
າວ	-	ā		ໂ	ໂ	ō
ິ	-	i		ເະ/ົາ	ເະ	ɤ
ິ້	-	ī		ົ່/ົາ	ົ່/ົາ	ḷ
ຸ	-	u		ເີ	ເີ	ɔ
ຸ	-	ū		ເີ້	ເີ້	ō
ເ	-	e		ເ້	ເ້/ເ້	ia
ເ	-	o		ເ້	ເ້/ເ້	īa
ະ	ະ/ົົ	a/ă		ົ່/ົາ	ົ່/ົາ	wa
າ/ົົ	າ	ā		ົ່/ົາ	ົ່/ົາ	wā
ົ	ົ	i		ົ່/ົາ	ົ່/ົາ	ɨa
ົ້	ົ້	ī		ົ່/ົາ	ົ່/ົາ	ḷa
ົ່	ົ່	ɨ		ໂ	ໂ	ai
ົ່	ົ່	ɨ̃		ໃ	ໃ	ae
ຸ	ຸ	u		ເົາ/ົົ	ເົາ	ao
ຸ	ຸ	ū		ົ່	ົ່	āṃ
ເະ	ເະ/ເ້	e/ě		ົ່	ົ່	oy
ເ	ເ	e/ē		ົ່	ົ່	ō ₁
ເະ	ເະ	è		ົ່	ົ່	ō ₂
ເ/ົົ	ເ	è		-	ົ່	-
ເ	ໂ	o				

<i>tham</i>	<i>lao</i>	<i>translittération</i>		<i>tham</i>	<i>lao</i>	<i>translittération</i>
ກ	ກ	k		ບ	ພ	b
ຂ	ຂ	kh		ຜ	ຟ	f
ຄ	ຄ	g		ກ	-	bh
ຊ	-	gh		ມ	ມ	m
ນ	ງ	n		ຢ	ຍ	y
ປ	ຈ	c		ຢ	ຢ	y
ຜ	-	ch		ຣ	ຣ	r
ຜ	ຊ	j		ລ	ລ	l
ຜ	-	jh		ວ	ວ	v
ຜ	-	ñ		(ກ)	-	ś
ຜ	-	ṭ		ສ	ສ	s
ຜ	-	ṭh		ຫ	ຫ	h
ຜ	ດ	ḍ		ຮ	-	ḷ
ຜ	-	ḍh		ຮ	ອ	-
ຜ	-	ṇ		ຮ	ຮ	ḥ
ຜ	ຕ	t		ຮ	ຫງ	hñ
ຜ	ຖ	th		ຮ	ໝ	hn
ຜ	ທ	d		ຮ	ຫຼ	hy
ຜ	-	dh		ຮ	ໝ	hm
ຜ	ນ	n		ຮ	ຫຼ	hl
ປ/ປ	ປ/ປ	p		ຮ	ຫວ	hv
ຜ	ຜ	ph		ຮ	ຮ/ຮ	m
ຜ	ຝ	f				

Abréviations

Abh-sa : *Abhidhammatthasaṅgaha*

Añ : *Aṅuttara-nikāya*

Ap : *Apadāna*

Aṭṭh : *Aṭṭhasālinī (Dhammasaṅghanī-aṭṭhakathā)*

Cdv : *Cāmadevīvaṃsa*

Dh : *Dhammapada*

Dh-a : *Dhammapada-aṭṭhakathā*

Dī : *Dīgha-nikāya*

Jā : *Jātaka*

Jā-a : *Jātaka-aṭṭhakathā*

Jkm : *Jinakālamālī*

Khu : *Khuddaka-nikāya*

Khu-a : *Khuddaka-nikāya-aṭṭhakathā*

Maj : *Majjhima-nikāya*

Manu : *Lois de Manu*

Mg-d : *Maṅgalatthadīpanī*

Mg-p : *Maggapālimut*

Paṭh-s : *Paṭhamasambodhi*

Pv : *Petavatthu*

Pv-a : *Paramatthadīpanī (Petavatthu-aṭṭhakathā)*

Pvb : *Pwārabāndha*

Sam : *Samyutta-nikāya*

Sdv : *Saddavimāla*

Thāg : *Therāgāthā*

Thīg : *Therīgāthā*

Vidh : *Vidharśanā-pota*

Vin : *Vinaya-piṭaka*

Vsm : *Visuddhimagga*

DPPN : *Dictionary of Pāli Proper Names (Malalasekera 1960)*

EFEO : *École française d'Extrême-Orient*

EHS : *Epigraphic and Historical Studies (Griswold, Prasert 1992)*

IC : « *Inscriptions du Cambodge* » (Cœdès 1932, 1937, 1942, 1951, 1952, 1953, 1954, 1964, 1966)

IMA : « *Inscriptions modernes d'Angkor* » (Lewitz/Pou 1970, 1971, 1974)

ISSC : *Inscriptions sanscrites du Cambodge (Barth 1885)*

JPTS : *Journal of the Pali Text Society*

NIC : « *Nouvelles inscriptions du Cambodge* » (Pou 1989, 2002/Pou, Mickaelien 2011)

STBI : *Saranukram thai bhāg īsān (Encyclopédie de la culture thaï : région nord-orientale)*

STBK : *Saranukram thai bhāg klāñ (Encyclopédie de la culture thaï : région centrale)*

STBN : *Saranukram thai bhāg hñiia (Encyclopédie de la culture thaï : région septentrionale)*

STBT : *Saranukram thai bhāg tae₂ (Encyclopédie de la culture thaï : région méridionale)*

A.D. : Ère chrétienne (*Anno domini*)

C.S. : Petite ère (p. *Cūlasakarāja*)

E.B. : Ère bouddhique

- l. (ou sans autre indication) : langue lao
- th. : langue thaï (siamoise)
- t. : autres langues tai (yuon, tai dam, tai lü, etc.)
- k. : langue khmère (cambodgienne)
- p. : langue pāli
- sk. : langue sanskrite
- tib. : langue tibétaine
- ch. langue chinoise
- b. langue birmane
- v. langue vietnamienne

1 Parenté et ancestralité en milieu bouddhiste lao

1.1 PARENTÉ, FILIATION, ANCESTRALITÉ

Pour comprendre la place que tiennent les parents et les ancêtres dans la vie spirituelle du bouddhiste lao, il est nécessaire, au préalable, d'appréhender des notions qui ne relèvent pas directement du champ religieux mais qui fondent l'ensemble du domaine social, telles que la parenté, l'ancestralité et la filiation. Ce chapitre liminaire ne prétend pas faire œuvre totalement originale. S'il nous est permis d'apporter une pierre à l'édifice, ce sera en nous interrogeant tout particulièrement sur la manière dont ces questions entrent en interaction avec le bouddhisme.

Force est de constater que, même sans tenir compte du fait religieux, les règles de parenté et d'ancestralité chez les populations dominantes de l'Asie du Sud-Est continentale n'ont été que relativement peu étudiées. Cela est particulièrement patent pour les Lao, dont l'organisation familiale n'a, mises à part quelques notables exceptions¹⁵, que peu retenu l'attention des ethnologues. Sans doute cette lacune s'explique-t-elle en partie par une « absence de rigueur dans l'énoncé des règles [de parenté] et la nonchalance de leur application » (Condominas 1980:170) qui caractérise la société lao. Celle-ci, en effet, dépourvue de système classificatoire organisé en clans ou en lignages, fonctionne apparemment sur un mode de descendance indifférencié et semble ne pas connaître de règles strictes en matière d'échange matrimonial. Pourtant, il est permis de penser que la structure familiale des Lao joue un rôle fondamental dans leurs conceptions et leurs pratiques religieuses. Faute d'études disponibles sur la question, on s'efforcera d'illustrer ce sujet par des extraits de textes vernaculaires choisis ainsi que par des observations effectuées sur le terrain.

¹⁵ Par exemple Condominas 1980, Lux 1969, Keyes 1975, Formoso 1990.

1.1.1 Terminologie de parenté

S'il n'est pas question de prétendre faire ici l'étude complète de la parenté des Lao, il n'est pas inutile de mettre en évidence un certain nombre de traits significatifs de leur nomenclature familiale.

Même s'il faut rester prudent quant à leur traduction dans l'organisation sociale réelle, les termes de parenté n'en sont pas moins des manières de classer et de symboliser les parents d'un individu et de situer celui-ci dans son environnement humain (Deliège 1996:25). Les Lao étant dépourvus de groupe de descendance strictement défini (lignage, clan, maison, etc.), la notion plus vague de « famille » ou de « parentèle » (à savoir les membres de groupes de parenté exclusivement centrés sur l'individu¹⁶) devient centrale. Les Lao ont plusieurs termes pour désigner leur entourage familial :

- *gāp gwā* : litt. « cadre du foyer », *i.e.* la famille nucléaire, correspondant à la maisonnée (parents, enfants, alliés des enfants) ;
- *yāḍ, yāti* ou *yātikā* (p. *ñātika*)¹⁷ : « famille étendue », « parentèle » ;
- *bī₁ nāñ₂*, (litt. « aînés-cadets ») : « parentèle », « proches » (jusqu'aux non-cognatiques) ; le terme peut être couplé avec le précédent (*yāti bī₁ nāñ₂*) ;
- *võnsā* (p. *vaṃsa*, sk. *vaṃśa*) : « lignée » ; terme initialement réservé aux familles aristocratiques (où il prenait alors le sens de « dynastie ») mais qui est d'usage courant lorsqu'il est associé à *yātika* (*i.e.* *yātikā-võnsā*) ;
- *kun* (p. *kula*) : parfois augmenté du préfixe euphonique *sa-*, *ka-* ou *ta-* (*takun, kakun, sakun*), « lignée », « clan »¹⁸ ;

¹⁶ « La parentèle de quelqu'un, c'est d'abord un réseau d'individus qui soit lui sont rattachés de façon directe et dont il forme le centre, soit lui sont apparentés par des liens qui aboutissent à lui ou partent de lui. S'ajoutent à ces ascendants et descendants ses frères et ses sœurs qui partagent les mêmes ascendants, ses demi-frères et sœurs qui en partagent une partie, leurs conjoints, beaux-frères et nièces d'Ego, etc. La parentèle de quelqu'un ne compte pas seulement les parents paternels et maternels en lignes directes et collatérales, mais aussi leurs alliés proches – et bien entendu ceux d'Ego s'il (ou elle) est marié(e) » (Godelier 2010:143).

¹⁷ Le lao, comme le siamois, a tendance à allonger le phonème de la dernière syllabe des termes pāli-sanskrits.

¹⁸ Le terme est à prendre avec précaution car la notion de clan, tel que le définit l'anthropologie, ne semble pas de mise chez les Lao alors qu'il l'est chez des populations ethniquement proches telles que les Tai Lü. Voir *infra*, 1.1.2.4.

- $j\ddot{i}a_2$ (ou $j\ddot{i}a_2 s\bar{a}y$) : « lignée », « branche collatérale » ; on parle de $j\ddot{i}a_2 m\grave{e}_1$ pour la lignée matrilatérale et de $j\ddot{i}a_2 b\bar{a}_1$ pour la lignée patrilatérale.

Plusieurs de ces termes sont employés dans d'autres groupes tai, avec des nuances correspondant à leur type d'organisation sociale. Pour les Tai Dèng par exemple, $b\bar{i}_1 n\bar{a}n_2$ signifie « parents du même père », en accord avec leur structure patrilinéaire ; de même, le $j\ddot{i}a_2$ désigne chez les Tai Khao le « lignage », division du clan (t. *dam*) (Siphanhxai 2004:19,21).

La nomenclature de parenté lao distingue souvent les côtés patrilatéral et matrilatéral (cf. ci-dessous). D'un autre côté, les cas d'identité terminologique sont assez nombreux :

- grands-parents maternels = parents de l'épouse ($b\bar{a}_1 thao_2 m\grave{e}_1 thao_2$) ;
- petits-enfants = neveux, nièces ($hl\bar{a}n$) ;
- arrière-petits-enfants = arrière-petits-neveux/nièces ($hl\bar{a}n$ ou $hl\grave{e}n$) ;
- tante aînée matrilatérale = tante aînée patrilatérale ($p\bar{a}_2$) ;
- cousin(e) germain(e) = frère ou sœur ($\bar{a}y_2 / \ddot{i}ay_2 / n\bar{a}n_2$). L'indication de séniorité (aîné-cadet) étant alors tributaire de la branche collatérale à laquelle le cousin appartient (*infra*) ;
- grand-père maternel = oncle maternel = grand-oncle maternel ($t\bar{a}$)¹⁹.

Ces dénominations n'ont pas le même sens selon qu'elles sont employées comme terme de référence ou comme terme d'adresse. Dans le deuxième cas, chacune d'entre elles peut être étendue à n'importe quel individu de la société à condition de respecter la classe d'âge. La terminologie lao s'applique donc tout aussi bien à l'intérieur de la famille qu'en dehors ; dans ce dernier cas, seule la classe d'âge sera déterminante dans le choix du terme alors qu'à l'intérieur de la famille, il sera subordonné à d'autres critères (par exemple le côté patrilatéral ou matrilatéral où se situe l'individu par rapport à Ego). Ainsi, un individu appellera « grand frère » ($\bar{a}y_2$) tout jeune homme en âge d'être son frère aîné, de même qu'il pourra appeler « mère » ou « tante » toute femme de la génération de sa propre mère.

¹⁹ Et, plus généralement, tous les ancêtres masculins en lignée matrilineaire.

La terminologie de parenté des Lao ne permet pas d'identifier les ascendants au-delà de trois générations au-dessus d'Ego (*i.e.* ses arrière-grands-parents). Pour désigner ses aïeux du côté paternel, le qualificatif *dwāt* est ajouté aux termes génériques « père » et « mère » (*bā₁ dwāt* = père du père du père ; *mē₁ dwāt* = mère du père du père) ; pour les aïeux maternels, le qualificatif *mān₁* sera employé (*bā₁ tū₂ mān₁* = père de la mère de la mère ; *mē₁ tū₂ mān₁* = mère de la mère de la mère). Symétriquement, il n'existe pas ou plus de terme pour identifier les descendants d'Ego après deux générations (*hlān* ou *hlēn* « arrière- petit-fils » arrière-petite-fille »).

Pour les termes de référence, on notera la multiplicité des vocables désignant les grands-parents maternels. Ego peut ainsi choisir entre trois paires terminologiques pour appeler les parents de sa mère (alors qu'il sera limité à un seul terme pour chacun de ses parents patrilatéraux) :

- *mē₁ tū₂ / bā₁ tū₂* ; littéralement, « mère du côté maternel », « père du côté maternel ». Le sens littéral de *tū₂* étant « mamelle », la locution *bā₁ tū₂ mē₁ tū₂* peut se comprendre comme « parents du même sein », voire « parents de lait » ;
- *mē₁ thao₂ / bā₁ thao₂* ; littéralement « père âgé » (*bā₁ thao₂*) et « mère âgée » (*mē₁ thao₂*) ;
- *tā/yāy* s'utilise surtout dans les contextes rituels : par exemple les génies tutélaires communs à un groupe (familial ou non, *cf. infra*) sera souvent appelé *tā* ; la formation carrée *pū₁ yā₁ tā yāy*, qui désigne « les ancêtres » au sens large, est une expression employée régulièrement lors des cérémonies d'offrandes et de dédicace de mérites. Le terme *tā* en particulier apparaît dans l'épigraphie préangkorienne ; il a été conservé en khmer moderne où il désigne le grand-père paternel autant que maternel (la terminologie khmère ne distinguant pas les branches patri- et matrilatérales).

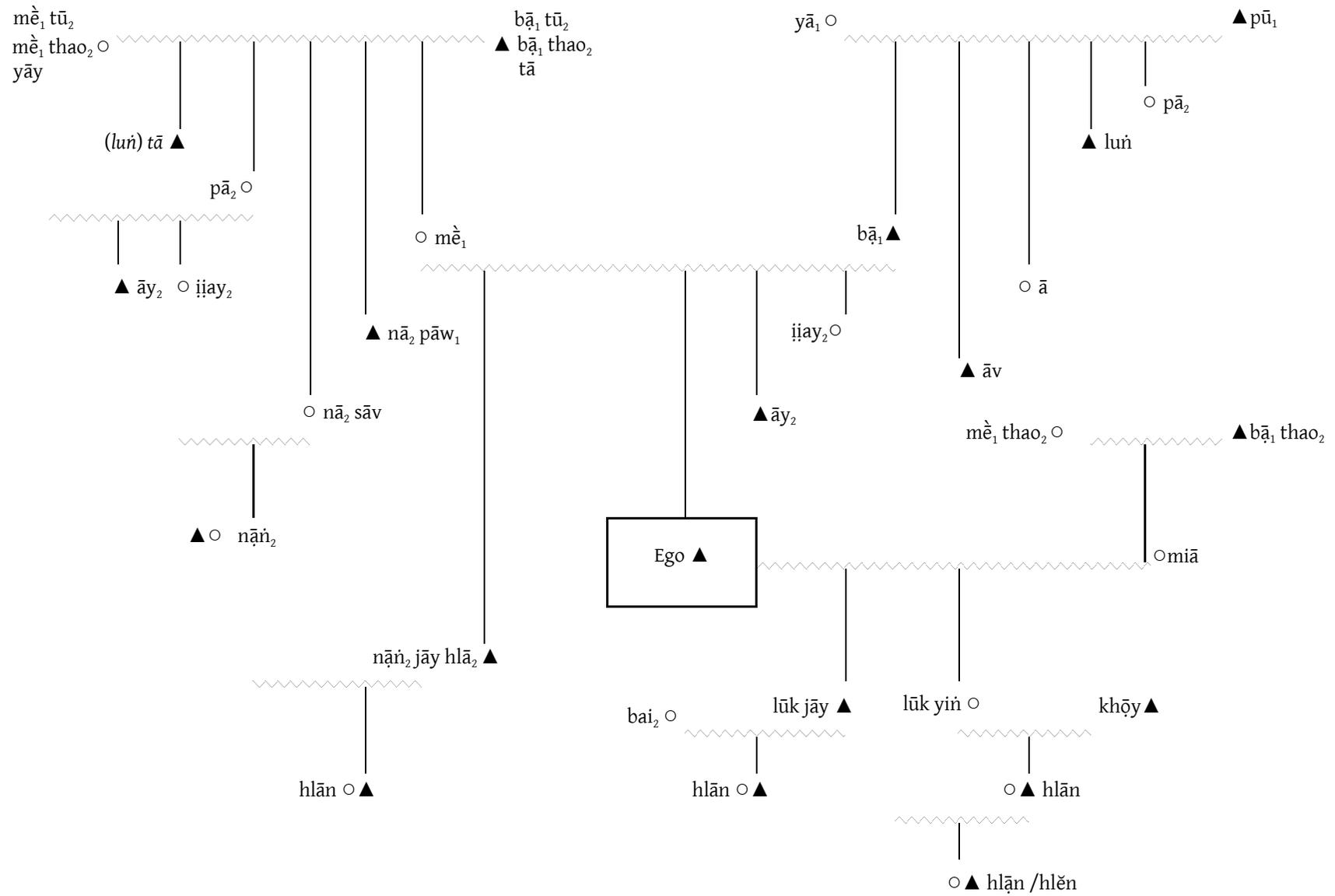
Les deux premières paires (*mē₁ tū₂/bā₁ tū₂* et *mē₁ thao₂/bā₁ thao₂*) peuvent être interprétées comme étant des indices d'une certaine inflexion matrilatérale en termes de filiation. Ego identifie en effet ses grands-parents maternels comme étant ses propres « père et mère » (*bā₁ mē₁*) – qu'il qualifie alors d'« âgés » (*bā₁ thao₂ mē₁ thao₂*) ou « du même sein » (*bā₁ tū₂ mē₁ tū₂*) – alors que les parents du père sont désignés par des termes neutres (respectivement *pū₁* et *yā₁*). Il est significatif que le gendre désigne ses beaux-parents au

moyen des termes $b\bar{a}_1\ thao_2$ et $m\bar{e}_1\ thao_2$, identifiant ainsi, à un niveau formel, les parents de son épouse à ses propres grands-parents *maternels*. La femme désigne en revanche les parents de son mari de la même façon que ses propres grands-parents *paternels* ($p\bar{u}_1$ et $y\bar{a}_1$). Ces identités ne sont pas sans lien, nous le verrons, avec les questions d'ancestralité et d'organisation des rites domestiques. Il est par ailleurs remarquable, alors que le rapport aîné-cadet est une valeur prépondérante dans la société lao (Formoso 1990:75-77)²⁰ et que la séniorité est signifiée dans les termes d'adresse (familiaux et sociaux), que cette relation cesse de transparaître au niveau de l'individu dès lors que l'on se situe dans la lignée matrilatérale : Ego est « cadet(te) » ($n\bar{a}n_2$) de son cousin (ou de sa cousine) si ce dernier est issu d'une sœur aînée de sa mère, indépendamment de son âge à lui. Inversement, Ego sera toujours l'« aîné(e) » ($\bar{a}y_2$ ou $i\bar{i}ay_2$) de son interlocuteur si celui-ci est l'enfant d'une sœur plus jeune que sa propre mère. Cette prévalence de la position de la mère dans la séniorité ne se retrouve pas du côté patrilatéral (dans ce cas Ego est dit « aîné » s'il est tout simplement plus âgé que son agnat)²¹.

²⁰ L'importance de ce rapport aîné-cadet, mis en exergue par certains anthropologues (Condominas 1983:56, Formoso, *op. cit.*), est peut-être surévaluée, en tout cas dès lors que l'on se situe sur le plan rituel. Les cultes en effet sont généralement rendus aux membres de la génération ascendante (parents, grands-parents, etc.), rarement de « cadet » à « aîné » au sein d'une même génération. Le culte au défunt ne sera en tout cas jamais endossé pour un frère ou une sœur aînée. C'est toujours les descendants (génération inférieure) qui en ont la charge (les morts en bas âge étant un cas particulier, qualifié de *malemort* et appelant à des rites spécifiques).

²¹ Nous n'avons pas retrouvé au Laos ce que Bernard Formoso a relevé chez les Lao du Nord-Est de la Thaïlande, à savoir qu'Ego « désigne d'un même terme ses oncles aînés et leurs fils ou petits-fils, comme il assimile ses tantes et leurs descendantes, ses oncles cadets patri- ou matrilatéraux et leurs enfants ou petits-enfants de sexe masculin, etc. » (Formoso 1990:78). Il ne semble en effet pas y avoir pour les Lao de la rive gauche Mékong d'équivalence formelle entre consanguins de générations différentes. Assez curieusement, le système lao que nous avons observé correspond à la description que donne B. Formoso du système siamois, auquel, selon lui, il s'oppose précisément sur ce point : « le déplacement des termes de parenté [siamois] d'une position structurale vers une autre s'effectue alors non plus par translation verticale, mais selon un mouvement horizontal à l'intérieur d'un même niveau générationnel, les cousins d'Ego étant assimilés à ses frères et sœurs aîné(e)s (*phi*) ou cadet(te)s (*no:ng*) selon qu'ils descendent des germains aînés ou cadets de ses propres parents [il faudrait préciser pour les Lao : de la branche matrilatérale] ».

La place des ascendants familiaux dans le bouddhisme des Lao – 1^{ère} partie



1.1.2 *Filiation*

La filiation (ou la descendance), selon les normes de l'anthropologie moderne, définit l'appartenance d'un individu, à sa naissance, à un groupe d'autres individus se réclamant d'un ou de plusieurs ancêtres communs. Elle se traduit dans une société par la manière dont sont organisées et représentées un certain nombre de règles qui la caractérisent. Ces règles concernent un ensemble d'aspects, au premier rang desquels figurent la conception de l'enfant, l'alliance matrimoniale, la résidence et la transmission des biens. Il se trouve que tous ces aspects sont abordés par la littérature bouddhique lao.

1.1.2.1 *Représentations embryologiques*

Il est frappant de constater à quel point les auteurs indochinois ont accordé de l'importance au phénomène de la gestation. Cette importance tient pour une grande part aux représentations symboliques mises en jeu dans les techniques de méditation du *kammaṭṭhān* et qui ont pénétré les conceptions séculières, si bien que les bouddhistes tai-lao et khmers ont du processus biologique de (re)naissance une vision assez précise. Ce qui est propre à la tradition bouddhiste indochinoise, c'est que ces représentations sont pour une part inspirées des théories canoniques – notamment celles qui figurent dans l'*Abhidhamma-piṭaka* – mais que celles-ci ont fait l'objet de réinterprétations conformes aux croyances locales.

Les textes lao véhiculent des descriptions analogues à celles que l'on trouve au Cambodge et qui ont été rapportées par François Bizot²² : l'apparition de l'individu dans la matrice se manifeste d'abord sous la forme d'une « goutte d'huile de sésame » (l. *tān nām₂ mān nā*) qui s'établit au-dessus de l'extrémité des cheveux ; de liquide, il devient un caillot de sang trouble puis se sépare en deux jambes, après quoi il se divise en cinq branches que sont la tête, les pieds et les mains ; le foie, les poumons, la langue s'assemblent jusqu'à

²² Voir notamment Bizot 1976.

constituer une forme humaine (*rūp gñn*). Les textes donnent l'image d'un être accroupi dans la matrice, « comme assis sur la racine d'un arbre » (*giḷ tññ₁ makata nññ₁ yū₁ nae gōk mai₂*), tenant ses genoux entre ses mains²³. C'est avec un vocabulaire emprunté au pāli qu'est décrit le développement des « organes des sens », des « facultés des sens » (*ārammaṇā*), des « perceptions » (*vedanā*), etc. Cette évolution de l'embryon est, selon cette tradition, provoquée par des éléments extérieurs symbolisés par des syllabes, figures paradigmatiques des écritures sacrées (*infra* 1.1.2.3). De telles descriptions se figurent presque à l'identique dans de nombreux textes du Cambodge, de Thaïlande et du Laos.

Au-delà de leur dimension symbolique – de telles visualisations sont autant de « sujets d'entraînement » (p. *kammaṭṭhāna*) –, ces représentations se traduisent aussi par des applications concrètes, se retrouvant par exemple presque mot pour mot dans les traités de médecine traditionnelle (cf. Souk-Aloun 1998, Pottier 2007:263) ; et s'il est vrai que les textes qui les ont longtemps conservées et véhiculées ne sont plus guère connus de nos jours en dehors de quelques érudits, les notions qu'ils contiennent l'ont été pendant une période suffisamment longue pour demeurer profondément ancrées dans les mentalités et l'imaginaire populaires. Il est donc légitime de chercher dans ces textes des éléments en rapport avec la parenté, même s'il n'est pas toujours aisé de les interpréter.

Les textes religieux, lorsqu'ils évoquent la question de la filiation, ne permettent pas de déceler d'inflexion patrilinéaire ou matrilinéaire de la descendance. En mettant le père et la mère sur un pied d'égalité dans la conception biologique de l'enfant, la filiation apparaît comme étant de type cognatique (ou bilatéral) :

[1B]{4}{...} ຜູ້ຢູ່ໃນ ດູ່ອຸສຸວັດ ອົງສາ ຈຶ່ງ ເຊິ່ງ ບຸນ ຈຶ່ງ ທາ ເຊິ່ງ ວາ ເຊິ່ງ ຕູ່ອນ ດີ [2A]{1} ດູ່ອຸ
ວັດ ດູ່ອຸສາ ເບື້ອ ບຸນ ຈຶ່ງ ທາ ຈຶ່ງ ວັດ ຈຶ່ງ ວັດ

²³ *Pwārabāndha hrīḷ braḷ paramāttha 6 kāṇḍ'*, manuscrit édité par Mahā Silā Viravongs, imprimé en caractères siamois par Dharm Bhāgḍī (Bangkok), 6 fascicules, daté 2504 E.B. (1961 A.D.) (3^e fasciule, [1A]{1,2}).

Après être resté dans le ventre maternel pendant dix mois révolus, on sort de la matrice pour devenir un être humain, prolongeant à la fois la lignée maternelle et paternelle (*sāy dwa dān yin jāy*).

Pwārabāndh, manuscrit du Vāt Phōsī, Sayabouri, 3 fascicules, 66 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2442 E.B. (1899 A.D.), code PLMP : 08050610081_04

[5A] {2} (...) ຫຼື ອຸດເອົາດີ້ ຕໍ່ແບ່ງບູ້ ກູຕບາວັຕໍ່ແບ່ງຊ້ຽງ ບູ່ດຫຼືອຸດເອົາ ຕໍ່ບິ ແຕ່ວິທອິດຸາກ ວີ້ ອຸ່ງງຕ {3} ວີ້ ບຍິນຊິວິຕ ຕັບຕຸນົລຸຕຸນົລ ເອົາຊ້ຽງ ບູ ອຸບຸນຊຸຕຸຊ້ ຕີ້ບູ່ດອຸ່ງຕາງເອົາ ດີ້ ເຜີ້ຫຼ້ ບຍິນຊິວິ ແລ້ ຕໍ່ກາໄນ {4} ເຊີ້ ແລະ ເລີ້ຊອຸດແບ່ງບາບຳຊຸດອຸ່ງຕາງອຸດຫຼື ຈື້ເຜີ້ຊຸບເຜີ້ອຸ່ງໂຕບບໍວິບຸຕ ແລ້ ຈື້ ໂດຸຊກູ ຕາບາ ຈື້ວີເອົາແບ່ງບູ້ເຖົາ ອຸ່ງຕາງ ອຸດ ຕໍ່ ແບ່ງ [5B] {1} ເຜີ້ອຸ່ງຕາງອຸດຫຼື

Notre corps résulte du partage (*pēñ,*) et des « divisions » (*pāñ,*) qui sont transmises depuis [le corps de] notre père et de notre mère [...]. Par ailleurs, quand s’enclenche le processus de renaissance (*paṭisandhi*), alors s’inscrivent dans notre corps la chair (*nijā,*) et le sang (*liṇaḍ*) des parents, qui viennent alimenter notre organisme jusqu’à ce que celui-ci prenne forme (*rūp*) et que l’on devienne un individu complet. C’est alors que nous naissons. Pour cette raison, on dit que nous prenons « en partage » les parties du corps de notre père et de notre mère pour générer notre propre corps.

Célébration des bienfaits des parents (Slāñ guṇ mārḍā piḍā), manuscrit du Vāt Dhāt Lwāñ Hñiṇa, Vientiane, 1 fascicule, 10 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2509 E.B. (1966 A.D.), cote T.F.J. 01-03-11-0136.

Il est manifeste que les Lao ont inclus dans leur bouddhisme une rhétorique commune à beaucoup de sociétés traditionnelles et qui n’est pas lié à la religion *stricto sensu*. La description du rôle des sécrétions sexuelles masculines et féminines dans le processus de procréation exprimée dans les textes du *kammaṭṭhān* est symptomatique de ce phénomène :

[17A]{1}(...) ນຕາງກາບໂຕຄູ່ເອົາຂີ້ເອຍາວີ ໂຊ່າ ກາຊ້ ບາເຂວີນຸ່ງຊັງເຜີ້ໃດຊັງ
{2} ແບຕາຜູ້ ອາດ ກາເບ ວິ ດີ້ຕາຊັງແບຕໍ່ແລແບຊ້ ລູ້ຊັງ

Satthā āha soit l’auguste Buddha délivra son prêche : « Ô Ānanda, *māno*, les individus naissent dans le ventre maternel par le biais du *kāmarāga āpo*, autrement dit les eaux des passions du père et de la mère ».

Braḥ dhāmm sām tai, manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 4 fascicules, 83 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1177 c.s. (1815 A.D.), code PLMP : 01012910002_10

[4^e fascicule]

[7A]{1}{...} ຍິ່ງາຂໍນຸຕູຕາມແບໃບເບ້ຕູອເຮັດລຸ້ນ ເຊິ່ງບາເບ້ອແບລີ ຍິ່ງາຂໍນຸຕູຕາມ
ຕໍ່ໃບເບ້ຕູອເຮັດລຸ້ນ ເຊິ່ງບາເບ້ອຕໍ່ລີ ຍິ່ງາຂໍຕໍ່ລີແບຕຸບຕູໃບເບ້ຕູອເຮັດລຸ້ນ ເຊິ່ງ
ບາເບ້ອບຸພາອາຕາຂຽນລີ ຍິ່ງາລຸ້ນອັອອຸອາຂຽນລີ ທໍ່ແບຂໍບໍ່ເຊິ່ງໃອຕູ ແລຍິ່ງາລຸ້
ນຸ້ນີອັອອຸອາຂຽນລີ ທໍ່ແບຂໍດູ່ໃອຕູໃອລີ

Si l’eau des passions (*nāṃ₂ sukk kāṃ*) du côté maternel fait devenir un morceau de chair, cet enfant deviendra semblable à sa mère. Si l’eau des passions du côté paternel produit le morceau de chair, l’enfant ressemblera à son père. Si les eaux du père et de la mère se joignent et produisent un morceau de chair, l’enfant sera semblable à ses ancêtres (*pū₁ yā₁ tā yāy*). Si l’enfant a un épi sur le dessus de la tête, cela signifie que son père et sa mère ne se font pas confiance et s’il a plusieurs épis, c’est que ses parents ont le cœur qui balance²⁴.

Pwārabāndh (*op. cit.*)

L’assimilation des sécrétions sexuelles masculines et féminines à de l’eau, dont ils constituent deux sous-catégories, est commune à beaucoup de sociétés traditionnelles. Chez les Baruya ou les Tefolmin de Nouvelle-Guinée par exemple, le sperme, c’est « l’eau du pénis » et les sécrétions de la femme sont « l’eau du vagin » (Godelier 2010:421). Ces évocations ne sont pas le reflet d’une ontologie positive mais des métaphores, voire des

²⁴ Ce passage fait écho au *Garuḍa Purāṇa* (*Uttarakhaṇḍa*, 22.18-21) selon lequel la présence dans la matrice d’une fille se manifestera par la prépondérance du sang (*i.e.* apporté par la mère), celle d’un garçon par une prépondérance de sperme (*cf.* O’Flaherty 1980:21). De son côté, *Le livre des Morts* tibétain (*tib. Bar-do thos-grol*) explique que si le *viññāṇa* ressent de l’attraction pour la mère, le nouvel être sera de sexe masculin mais que si la préférence va au père, il sera de sexe féminin (Diemberger 1998:272-273).

« fictions », qui témoignent d’une idéologie sociale porteuse de valeurs ou de règles (en matière de droit, de hiérarchie, d’appartenance ou d’exclusion, etc.), véhiculée sous une forme imagée au sein de la société qu’elles concernent (*ibid.*:165). Elles entretiennent un rapport direct avec le fonctionnement de la parenté, de la filiation ou encore des rapports de pouvoir entre les sexes. Les représentations chinoises et vietnamiennes réservent par exemple au père le rôle du géniteur, expliquant que c’est lui seul qui « produit » (ch. *shēng*) l’enfant à partir de son sang tandis que la mère ne fait que le nourrir (Cole 1998:21-22 ; Do-Lam 1998:33), ce qui écarte totalement la branche matrilatérale de la filiation²⁵. À l’inverse, d’autres populations, comme les Na de la Chine du Sud ou les Trobriens de Papouasie Nouvelle-Guinée, minimisent le rôle du père dans la conception des enfants et attribuent à la femme seule sa fabrication (Cai Hua 1997:97 ff ; Malinowski 1930:137-141), ce qui va de pair avec la prééminence des femmes dans l’organisation sociale. En ce qui concerne les Lao, la mise à contribution équitable des « eaux des passions » du père et de la mère dans la formation de l’enfant, laissant la fatalité décider si celui-ci deviendra plus ou moins proche de l’un ou de l’autre, illustre leur mode cognatique de filiation (comme pour les Inuits, par exemple)²⁶.

Cette égalité du père et de la mère dans la fabrication du fœtus doit toutefois être nuancée car si les deux parents y participent, leur apport respectif n’est pas identique :

[20A]{4} (...) ວິດິວາດູຝັງຕຳແນດ ໄນໂບຊູຂຸຂຸດຸ້ນຸດາດຸລີ ໃຫບຸ້ເຊິ່ງເຊິ່ງດິ ໑໒ ໂບ
 ຕາດຸລີ ວິດິວາດູຝັງຕຳແນດຸ້ນຸດາດຸລີໂບຊູຂຸຂຸດຸ້ນຸດາດຸລີໂບ[20B]{1} ວິດິ ໃຫບຸ້ເຊິ່ງ
 ໑໒ ໂບຕາດຸລີ

²⁵ De même, lorsque les Baruya et les Tefolmin considèrent que c’est le sperme (« l’eau du pénis ») qui fabrique à lui seul le corps du fœtus et qui le nourrit, tandis que l’« eau du vagin » de la femme n’a aucun rôle dans la conception, ils révèlent la nature patrilinéaire de leurs systèmes de parenté dans lesquels l’enfant appartient exclusivement au lignage de son père (Godelier 2010:81).

²⁶ Nous gardons bien à l’esprit, cependant, que ces « fictions » ne sont pas toujours en accord avec le fonctionnement réel de la parenté. On connaît des cas de sociétés dans lesquelles apparaissent des contradictions entre les discours sur les apports spécifiques du couple humain dans la conception et le type de filiation (cf. Derlon 1990 pour les cas des Mandak). Il se trouve que, pour les Lao, elles sont en harmonie.

« L'eau des passions » (*rāga*) issue du côté maternel est semblable à de l'huile de sésame ; elle donne naissance aux 12 sortes de liquide. « L'eau des passions » issue du côté paternel est trouble comme du lait de coco qu'on laisse reposer tout au long de la nuit ; elle donne naissance aux 21 sortes de solide²⁷.

Pwārabāndh, manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 3 fascicules, 62 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2432 E.B. (1889 A.D.), code PLMP : 06018511032_00

[1^{er} fascicule]

Les douze éléments liquides et les vingt-et-un éléments solides transmis à l'embryon respectivement par la mère et par le père sont détaillés dans beaucoup de textes lao. Ceux-ci établissent des listes stéréotypées d'organes ou de composants organiques définis à partir d'une terminologie pāli :

[15B]{3} (...) ກ ກເຕນາຍົເລອາບາອີຂອເລັຍ໌ໂຣດຊຽແອອອຕເວາທັດພໍພໍຊື່ຂບາຈຸ{4} ແ
 ກຸ ກອິໂຕຊຸຕ ກອິພິລູໂຕນຸກຊຸຕ ອຕຸ່ນຸວໄດທຽໂຄ ຫອພໍທຸວັທິໄວ ພຕາຂໍ
 ທັ ດໍເລອາບຕໍ້ຊື່ ບໍຫ[16A]{1}ຕໍບູ ບໍຢາວໍບູຂ ກຸຸ່ນໃບໃທຽ ກຸຸດຕໍໃບຂໍ
 ອູຸອິພໍກາທາທົ ຕອພໍກາທາເວ້ ພອຸຈຸຊື່ ໂຕນຸກຸທັ ຈຸຸດິ ດຸຸໂຕບໍເຊຸອຸ
 ໂຕ ບູຸວຸຊື່ ກ ບໍອຸດິບິ ເພຸຸດິເລັຸຂ ບຸເຊວຸດິທຽ ເລອາທິຕໍຕໍເລັຸຂ ເລເອາຂໍ
 ທັ ເລເອາຂໍ{3}ໂຕ ກພຸຸຕັອ ອນາຂໍພຸເລັຸວ ເອເລອາຂໍເລຽ ພິດົວຕັຕາຂພຸ ອ
 ພິຕາຂໍອັຊ ບຸອຸດິບູຂ ກ ທັ {4} ຈຸຸດຸໂຕພາຂາ ອໂ ແບຸວຸຂໍ

Kesā les cheveux, *lomā* les poils, *nakhā* les ongles, *dantā* les dents, *taco* la peau, *mamsaṃ* la chair, *nhāru* les nerfs, *aṭṭhi* les os, *aṭṭhimiṅjaṃ* la moelle, *vakkaṃ* les reins, *hadayaṃ* le cœur, *yakanam* le foie, *kilomakaṃ* la plèvre, *pihakaṃ* la rate, *papphāsaṃ* les poumons, *antaṃ* l'intestin, *antagunaṃ* le mésentère, *udariyaṃ* les aliments non digérés, *karīsaṃ*, les résidus alimentaires, *matthake* la tête, *matthaluṅgaṃ* le cerveau. Ces vingt-et-un éléments sont les « legs de l'Auguste père » (*braḥ guṇā bā*,) et constituent l'élément-terre (*dhātū ḍiṇ*). *Pittaṃ* le fiel,

²⁷ Un passage similaire se trouve dans *Le figuier à cinq branches des Khmers* (cf. Bizot 1976:6).

semhaṃ le phlegme, *pubbo* le pus, *lohitaṃ* le sang, *sedo* la sueur, *medo* la graisse, *assu* les larmes, *vasā* le sébum, *kheḷo* la salive, *siṅghāṇikā* le mucus nasal, *lasikā* la synovie, *muttaṃ* l'urine. Ces douze éléments sont les « legs de l'Auguste mère » (*braḥ gaṇṇaṃ mē*₁) et constituent l'élément-eau (*dhāt nāma*₂).

Brah kammaṭṭhān, manuscrit du Vāt Alāṇṇyā, Paksane, 2 fascicules, 53 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 11011003003_01

[33B] ຕຸບນຸ້ອຕາເຟຢ ເລາລາລາບາດຕູ້າອຸຕູອາ ັ ຕອບລູຕ ັ ບໍ່ມິດທາຊ ກຢູ່ບໍ່ລູ່ອຕໍ່ ັ ອຕບລູຕ ັ ທູ້ພິພດຕິເລາບຕໍ່ບິທາຕໍ່ບຸຸມິ ັ ບຸຸ ມິບລູຕ ັ ກຸ້ກຸ້ດູ້ ອູ້ອິພິ ຕອິພິບຸຸດູ້ ັ ບອດູ້ ບລູຕ ັ 2 ບູ້ເ ບູ້ບອດິອູ້ເຢຢຸ່ຕິງຕໍ່ລ ບິຕູ້ເ[34A]ນູ້ ບູ້ເລາບິຕູ້ເເຢເອ ັ ເອ ວຕ ັ ກບູ້ອາເລເລາມິ້ວາຕິຕາອິຕາບູ້ ັ ບູ້ວຕ ັ ບູ້ເຢ ກາເຢາອ ູ້ເຢຢຸ່ຕິງເລ

Ce qui descend [dans le corps] *imasmiṃ kāye kesā lomā nakhā dantā taco* : « *taca pañcaka* » ; *maṃsaṃ nhāru aṭṭhi aṭṭhimiñjaṃ vakkam* : « *vakka pañcaka* » ; *hadayaṃ yakanam kilomakam pihakam papphāsam* : « *papphāsam pañcaka* » ; *antaṃ antagaṇaṃ udariyaṃ karīsam matthaluṅgaṃ* : « *matthaluṅgaṃ pañcaka* » ; ces quatre [ensembles de cinq] éléments constituent « l'élément solide » (*pathavī dhāt*) et sont **issus de la branche paternelle** (*fāy₁ bā₁*) ; *pittaṃ semhaṃ pubbo lohita sedo medo* : « *meda saka* » ; *assu vasā kheḷo siṅghāṇikā lasikā muttaṃ* : « *mutta saka* » ; Ces deux [ensembles de six] éléments représentent « l'élément liquide » (*āpo dhāt*) et sont **issus de la branche maternelle** (*fāy₁ mē₁*).

Section sur les éléments (*Hāñ₂ dhāt*, in: *Yāt nāma₂ lē gāñ phā₂*), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 2 fascicules, 72 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP: 06011409011_06

[2° fascicule]

Il est relativement aisé de distinguer, parmi ces représentations, ce qui a été importé des textes pāli de ce qui relève de notions autochtones. Les écrits du *theravāda* enseignent que le corps humain est composé de trente-deux « parties » (p. *ākāra*) ou « constituants » (p. *koṭṭhāsa*), énumérés à de nombreuses reprises dans le *Tipiṭaka* et les Commentaires (p.e. Dī. Mv 9.Ṣ227, Dī. Pā 3Ṣ149, Khu 4.14.Ṣ47, Majj. Mūl 1.10.Ṣ110, Vin. Pā.3.Ṣ162, Vib.3.1.Ṣ173, Vsm

VIII 49). Dans la tradition singhalaise, il s'agit de décrire le corps humain de manière objective afin de se libérer des vues erronées sur les choses et sur l'existence²⁸ et d'appréhender la réalité « telle qu'elle est » (Sumanapada 2008:274). Les parties du corps, énumérées de la sorte, sont autant de « topiques fondamentaux de méditation » (p. *mūlakammaṭṭhāna*) au moyen desquels le pratiquant remet en cause la réalité de sa propre personne²⁹. Quant à la répartition des *ākāra* en « vingt parties solides » (assimilées à « l'élément-terre » (p. *paṭhavīdhātu*)) et en douze « parties liquides » (assimilées à « l'élément-eau » (p. *āpodhātu*))³⁰, elle se retrouve dans certains textes canoniques (p.e. Majj.II. 2.§ 114-115, Vibh. 4§173-174) et paracanoniques, en particulier dans le *Visuddhimagga* (Vsm.VIII.§83-138) du commentateur Buddhaghosa (V^e s. A.D.), compendium largement répandu en Asie du Sud-Est. C'est surtout dans le *Vibhaṅga*, deuxième livre de l'*Abhidhamma*, et dans son commentaire, le *Sammohavinodanī*, qu'elle prend une importance particulière (Vbh.3§172-177) :

Kesā lomā nakhā dantā taco, maṃsaṃ, nhāru, aṭṭhi, aṭṭhimiñjaṃ, vakkhaṃ, hadayaṃ, yakanaṃ, kilomakaṃ, pihakaṃ, papphāsaṃ, antaṃ, antagaṇaṃ, udariyaṃ, karīsaṃ, matthake matthaluṅgaṃ [= paṭhavīdhātu]

Cheveux, poils, ongles, dents, peau, chair, nerfs/tendons, os, moelle, reins, cœur, foie, derme, rate, poumon, intestin, mésentère, aliments non digérés, résidus alimentaires et cerveau dans le crâne [= éléments-terre].

Pittaṃ, semhaṃ, pubbo, lohitaṃ, sedo, medo, assu, vasā, kheḷo, siṅghāṇikā, lasikā, muttaṃ [= apodhātu]

Fiel, phlegme, pus, sang, sueur, graisse, larmes, sébum, salive, mucus nasal, synovie et urine [= éléments-eau].

²⁸ Les deux principales « vues erronées » étant l'éternalisme (p. *sassata*) et le nihilisme (p. *uccheda*).

²⁹ Parallèlement aux « trente-deux constituants » (*dvattimsākārā*), le *Visuddhimagga* liste les « quatre facteurs » (*cattaro mahābhūtāni*), les « dix-huit éléments » (*attharasadhātu*), les « cinq agrégats » (*pañcakkhandā*), etc., sur lesquels le méditant doit fixer son attention.

³⁰ Ces énumérations ont sans doute un rapport lointain avec les « douze impuretés corporelles » désignées dans les *Lois de Manu* (Manu 5.134), si ce n'est que celles-ci comprennent des éléments non liquides (les ongles, la moelle, les résidus alimentaires). Les autres éléments sont communs aux listes du Canon pāli.

En revanche, l'analogie qui rapproche les vingt (ou vingt-et-une³¹) parties du corps « solides » (*dhāt dīn*) des « constituants [hérités] du père (ou de la branche paternelle) » (*guṇ bā,*) et les douze parties liquides (*dhāt nāṃ,*) des « constituants [hérités] de la mère (ou de la branche maternelle) » (*guṇ mē,*) est une innovation locale dont on ne trouve nulle trace dans les écrits du bouddhisme indien alors qu'elle est largement répandue parmi les populations tai bouddhisées (Lao, Siamois, Yuon, Lü, Khün, Phouan) et chez les Khmers. Parmi les textes lao qui s'y réfèrent, on peut citer le *Braḥ kammaṭṭhān*, le *Braḥ Dhām sām tai*³², le *Saddavimala*, le *Pwārabāndh*, le *Yāt kammaṭṭhān* ainsi que certains traités vernaculaires d'*Abhidhamma*³³. À première vue, ce type de représentations rappelle plutôt, quoique d'une manière lointaine, celles véhiculées par les écrits de l'Inde brahmanique : l'*Agni Purāṇa* (369.31-32; 370.19-20) explique par exemple que la mère apporte à l'embryon les cheveux, les ongles, la peau, la chair, tandis que le père fournit les os, les tendons et la moelle osseuse (O'Flaherty 1976:365-366), division qui, on le voit, ne se fait pas sur une base solide-liquide mais par la discrimination des « éléments impurs » transmis par la mère³⁴. Le *Bhaviṣya Purāṇa* (116.1-12) décompose de son côté l'embryon en une part solide et une autre, liquide, mais sans attribuer l'une ou l'autre à un parent spécifique.

Comme pour le cas des « eaux des passions », ces descriptions doivent être appréhendées au-delà du cadre dogmatique, *a fortiori* celui du monde indien. La répartition des éléments solides et liquides établie sur une base sexuée est en effet une autre métaphore de principes sociaux qui se retrouve à l'identique parmi un très grand nombre de populations de la planète. Les Nzema du Ghana et les Samo du Burkina-Faso conçoivent que la mère fabrique la chair et les os du fœtus avec son sang menstruel tandis que l'homme produit le sang avec son sperme (Héritier 1994:216). Pour les Inuits, le père façonne les os et la charpente de l'enfant alors que la chair et la peau sont l'œuvre de la mère (Godelier

³¹ Les Lao ont, comme les Khmers et les autres Tai bouddhisés, considéré séparément « le cerveau » et « le crâne » pour ce qui est, dans la lecture pāli, une locution (*matthake matthaluṅgaṃ*, litt. « le cerveau dans le crâne »). Ce dédoublement a abouti au chiffre vingt-et-un pour les parties solides dans la tradition du *kammaṭṭhān* au lieu de vingt dans les textes canoniques (Finot 1917:81).

³² Équivalent du *Dhammatrai* des Khmers.

³³ Au sujet de la littérature d'*Abhidhamma* au Laos, cf. *infra* 4.4.3.

³⁴ Cf. note 30.

2004:324). Au Tibet, en Chine, en Assam, en Sibérie, il est admis que le père apporte les os à l'enfant tandis que la chair (ou le sang) est fournie par la mère (Lévi-Strauss 1967[1947]:554). La catégorisation des « âmes » chinoises qui distingue d'une part celles qualifiées de *yin*, provenant de la mère, rattachées aux humeurs corporelles (le sang en premier lieu), d'autre part celles qualifiées de *yang*, provenant du père, rattachées au souffle et aux émanations de l'organisme (Moréchand 1975:64), participent d'un procès similaire³⁵.

C'est dans cette perspective anthropologique qu'il faut considérer la description dans les textes lao des « legs » corporels. La répartition qu'ils opèrent entre les éléments solides et les éléments liquides fournis à l'embryon respectivement par son père et sa mère ne remet pas en cause, semble-t-il, la nature du système de filiation qui les caractérise (cognatique). Nous verrons par contre qu'elle relaie un système de valeur qui ne place pas les hommes et les femmes tout à fait sur un pied d'égalité (*infra* 1.1.3.5). Quoiqu'il en soit, il est manifeste que les lettrés indochinois ont recouvert d'un vernis terminologique pāli des représentations autochtones, destiné à harmoniser les discours et à maintenir, voire à légitimer, un certain nombre d'usages dans une société qui se réclame des « Enseignements du Buddha » (*sāsanā buddh*).

1.1.2.2 Les « esprits vitaux »

Parallèlement aux représentations embryologiques, les Lao ont maintenu un certain nombre de conceptions identitaires qui n'ont été que peu modifiées, en substance, par la doctrine du Bienheureux. C'est le cas de la notion d'« esprit vital » (*khwǎn*), que partagent toutes les populations tai, qu'elles soient bouddhistes (Lao, Shan, Lü, Khün, Phouan, Yuon, etc.) ou non (Tai Dam, Tai Dèng, Tai Khao, Sek, Yang, etc.). Sans s'étendre sur le sujet qui a fait l'objet de nombreuses études anthropologiques, il faut rappeler que beaucoup de peuples de la péninsule Indochinoise conçoivent l'être humain comme étant pourvu d'une pluralité d'« âmes » ou d'« esprits vitaux » (th., l. *khwǎn*, kh. *braḥ ḷiṇ*), chacun étant rattaché

³⁵ Même la pensée classique européenne n'a pas échappé à cette bipolarité : Aristote attribue à la mère la conception du matériau physique de l'enfant et au père l'apport du souffle, de la forme et du mouvement.

à une partie du corps. C'est ainsi qu'ils distinguent par exemple celui de la tête, celui des sourcils ou encore celui des oreilles. Le nombre de ces entités immatérielles varie d'un peuple à l'autre : dix-neuf chez les Khmers (Aymonier 1984[1883]:86), trente-deux chez les Shan de Birmanie, les Thaïs du Nord (Yuon) et les Lao (Deydier 1952:48), soixante-deux chez les Lü, quatre-vingts chez les Tai Dam (Zago 1972:136), les Tai Khao et les Tai Neua (Pottier 2007:47), cent-vingt chez les Tai Dèng (Robert 1941:38), neuf chez les Phu Noi (Bouté 2008:582, n.5), etc.³⁶

Les *khwǎn*, qui ne correspondent pas à un principe individualisant, jouissent de toute leur autonomie et ont le loisir de quitter ou de regagner le corps de leur hôte, ce qu'ils ne se privent pas de faire à toute occasion, notamment lorsqu'ils sont effrayés. La tradition les représente

sous la forme d'enfants espiègles, entièrement soumis à leurs impulsions, et originaires de ce monde de plaisir que représente le ciel. Contraints par le Père céleste [*bā, thèn*] de venir s'incarner temporairement dans le monde d'en-bas, ils sont constamment tentés de s'enfuir du corps pour retourner au ciel. Après la mort, de même que les éléments constitutifs du corps se dissipent dans le monde d'en-bas, de même, les [*khwǎn*] se dispersent dans le ciel.

(Pottier 1998:891)

Les Lao expliquent souvent les maladies ou les malheurs qui frappent un individu par la perte d'« esprits vitaux ». S'ils viennent à disparaître totalement, l'être meurt. C'est essentiellement pour cette raison qu'ils procèdent régulièrement à des cérémonies de « rappel des esprits vitaux » (*sū, khwǎn*), qui se déroulent sans l'intervention des moines mais au cours desquelles un officiant laïc, généralement de la catégorie des « maîtres de

³⁶ Seuls les Thaïs du centre (Siamois), que le modernisme a conduit à adopter de nouveaux discours, considèrent l'unicité du *khwǎn* lequel représente, avec la « conscience » (*viññāna*) et le corps (*kāya*), l'une des trois composantes de l'être humain (Zago 1972, 138). Par ailleurs, la pluralité des entités constitutives de la personnalité d'un individu ou de son principe vital, loin d'être une idée spécifiquement indochinoise, est répandue dans un grand nombre de sociétés de par le monde.

vœux » (*hmā bān*), œuvre pour réintégrer les *khwān* dans le corps de la personne en faveur de laquelle le rite est organisé³⁷. Un *sū₁ khwān* est aussi accompli à l'occasion d'événements importants dans la vie d'un individu (mariage, prise de l'habit religieux, voyage, construction d'une maison, etc.) pour assurer qu'il est en pleine possession de ses moyens pour affronter les épreuves qui l'attendent.

La tradition lao conçoit qu'à la mort d'un individu, ses trente-deux esprits vitaux quittent son corps pour renaître dans les mondes célestes ou souterrains selon la nature des actes accomplis de son vivant. Ensuite, les trente-deux âmes doivent retourner dans le monde des hommes et sont censées choisir elles-mêmes la famille dans laquelle elles se réincarnent. D'après les croyances villageoises, les *khwān* s'installent à cette fin dans la jarre d'eau de la maisonnée. Elles profiteront de l'instant où le maître de maison viendra y puiser pour se glisser dans son sarong. Les trente-deux esprits vitaux attendront alors l'union de l'homme avec son épouse pour pénétrer dans le sein de cette dernière (Deydier 1952:48). Selon d'autres interprétations cependant, ces esprits vitaux s'évanouissent après l'enterrement des cendres du défunt, à l'exception de celui de la conscience (*vinyān* < p. *viññāṇa*) – le *khwān* de la tête – qui seul subsiste pour se réincarner sous forme de goutte d'eau dans les organes sexuels féminins. De la rencontre de cette goutte, représentant « l'élément eau » (féminin), avec « l'élément terre » (masculin) représenté par le sperme, naîtra un nouvel être humain (Archaimbault 1973:184, n.8). Ces représentations font, là encore, appel à une terminologie bouddhique pour offrir une relecture des vues traditionnelles, sans les modifier outre mesure. Ici, la pluralité des *khwān* fait place à l'unicité du *viññāṇa* enseignée par la Doctrine mais l'assimilation du principe transmigrant du bouddhisme à « l'esprit vital de la tête » – seul parmi les *khwān* ayant vocation à se réincarner – permet de réconcilier les deux systèmes de pensée.

³⁷ La plupart des cérémonies bouddhiques lao nécessitent la présence et l'intervention d'un officiant laïc. Certains, comme les *mā bān*, sont spécialisés dans un type de rituel particulier. Les officiants laïcs sont également connus en Inde, sous le titre de *yajamāna* (Renou 1949:15).

C'est d'ailleurs une réinterprétation semblable qui a conduit les Lao et les Yuon à dénombrer trente-deux « esprits vitaux ». Ce chiffre correspond en effet aux trente-deux constituants corporels (p. *dvatimsākāra*) dont la liste figure dans les textes du bouddhisme *theravāda* (Pottier 1998:892 et *supra*)³⁸. Mieux encore, en distinguant les *khwān* liquides des *khwān* solides, les Lao ont projeté sur ces « esprits vitaux » la nomenclature figurant dans certains textes du *theravāda* et d'autres de la tradition du *kammaṭṭhān*, décrite au chapitre précédent. D'après les Lao, le père et la mère transmettent chacun une partie de leurs *khwān* à leur enfant (Reinach 1901:158-160 ; Spire 1907:9-10 ; Zago 1972:371) : le père donne les *khwān* rattachés à ses organes, la mère ceux aux humeurs de son corps³⁹, ce qui s'avère conforme aux représentations des enseignements bouddhiques vernaculaires selon lesquelles les « parties matérielles du corps » (*ākāra* ou *koṭṭhāsa*), solides et liquides, sont transmises respectivement par le père et la mère à l'embryon au cours de la gestation :

12 <i>khwān</i> des organes liquides	}	legs de la mère (<i>guṇ mē</i>)
= 12 « constituants liquides » (<i>apodhātu</i>)		
20 <i>khwān</i> des organes solides	}	legs du père (<i>guṇ bā</i>)
= 20 « constituants solides » (<i>paṭhavidhātu</i>)		

La correspondance entre les « constituants » (*ākāra*) et les « esprits vitaux » (*khwān*) est cependant artificielle. En pratique en effet, les choses sont plus floues, notamment parce que certains éléments de la liste des *dvattimsākāra* ne sont jamais associés à un « esprit vital » (Pottier 2007:45) : on ne parle jamais par exemple de « l'esprit vital du mésentère (p. *antaḡuṇaṃ*) » ou de « l'esprit vital du mucus nasal (*siṅghāṇikā*) ». Inversement, beaucoup de formules de « rappel des esprits vitaux » mentionnent des *khwān* siégeant dans des parties

³⁸ On notera que les Khmers, bien que bouddhistes, ne conçoivent que dix-neuf « esprits vitaux » (kh. *braḥ līñ*) et ne se sont donc pas souciés d'une telle harmonisation, pas plus que les Tai lü, pourtant culturellement très proches des Lao, qui dénombrent soixante-deux *khwān*.

³⁹ Même pendant la période de la gestation, le père continue de contribuer à apporter son énergie vitale à l'embryon, raison pour laquelle certaines activités dangereuses comme la chasse lui sont interdites jusqu'à l'accouchement (Zago 1972:211, n.6).

du corps qui ne figurent pas dans la liste canonique. La « Formule de rappel des esprits vitaux lors de la grossesse » (*Sū₁ khwǎn bā*) ajoute ainsi aux trente-deux parties du corps les « esprits vitaux » des oreilles (*hū*), des yeux (*tā*), des sourcils (*gīv₂*) (*in*: Chanmi 1999:110). Des formules thérapeutiques invoquent de leur côté les « trente-deux âmes de la face et les cinquante-deux âmes de la nuque » (Pottier 2008:494), ce qui renvoie peut-être à des nomenclatures plus anciennes. En réalité, les officiants qui président aux rites de rappel des esprits vitaux disposent d'une certaine licence au regard du respect des normes bouddhiques. D'ailleurs, il semble qu'en pratique peu d'entre eux soient en mesure d'énumérer la totalité des parties du corps dans lesquelles sont censés résider les « esprits vitaux » (Tambiah 1970:223). Le plus souvent, leurs oraisons se caractérisent par une mixité terminologique où cohabitent des notions hétéroclites :

ศรีศรี มือนี้แม่นมือนี้ มีเศรษฐีให้กำเนิด ลูกมาเกิดในครรภ์ งามดั่งจันทร์เพ็ญใสส่อง
(...) มาแต่ฟ้าพระอินทรา เทวดาส่งมาเกิด ให้กำเนิดเป็นคนเฮา มาฮ่วมเพลาดักแม่
มาตั้งแต่เมืองแมน แขนกะงามพอแขนค้ำเก็ง เป็นตาเบิ่งนวนายปานนางทราย นวย
นวดนวนาย นวยสะอาดปานจันทร์เพ็ญ หาผู้เลี้ยงบ่ท้อ บุญของพ่อคุณโถม ของ เบ็ดโต
พระเลิศหล้า คุณแม่ว่ามีสิบสอง ตามทำนองเอ็นและตุก พ่อผู้ผูกกายา ทั้งหุดา แล
ปากคิ้ว ว่ามาเยอชวันเอย

Śrī, śrī! Aujourd'hui est un jour faste, extraordinaire : c'est le jour d'une naissance ! L'enfant vient naître dans la matrice, beau comme la lune rayonnante (...). Venu du ciel d'Indra d'où les divinités t'ont envoyé pour renaître parmi nous, les humains, dans le ventre maternel. Venu de la Contrée céleste (*mīaṅ mèn*) avec des jolis bras, sans défaut, agréable à regarder, à l'image de tout ce qui est divin ; ta peau immaculée comme la pleine lune, incomparable ! Les mérites (*pun*) et les legs (*gun*) de ton père font naître ton corps splendide. Les legs de ta mère, au nombre de douze, font naître les nerfs et les os ; le père est celui qui assemble le corps (*kāya*), façonne les oreilles, les yeux, la bouche et les sourcils ! Venez donc, ô esprits vitaux !

Formule de rappel des âmes de la femme parturiente (Sū₁ khwǎn mē₁ mān)
des Lao du Nord-Est de la Thaïlande (*in*: Saving 2003:443)

Dans cette formule figurent à la fois des notions issues du bouddhisme indien (les mérites), les normes de la tradition du *kammaṭṭhān* (le nombre douze rapporté à l'héritage de la mère) et des éléments animistes (les esprits vitaux). Cette symbiose ne va pas sans contradiction : les « nerfs et les os », éléments solides, sont ici attribués à la mère tandis que certaines parties du corps héritées du père (oreilles, yeux, bouche et sourcils) ne figurent pas dans la liste des « constituants solides » des textes bouddhiques vernaculaires. Faut-il déduire de ces incohérences une influence moindre du bouddhisme sur des rites par ailleurs partagés par presque toutes les sociétés de l'Asie du Sud-Est ? Sans doute ; mais l'essentiel est que les notions empruntées aux religions indiennes n'ont pas remplacé celles qui prévalent dans toute la région. Ce n'est que d'une façon formelle qu'elles se sont surimposées aux représentations traditionnelles, dont les traits essentiels sont maintenus : l'individu prend naissance dans la matrice après un séjour dans le monde supraterrrestre et se développe par la transmission d'éléments corporels spécifiquement attribués d'un côté à sa mère, de l'autre à son père. En certaines occasions, l'usage de la terminologie bouddhique sera favorisée (*ākāra*, *guṇ*) tandis que dans d'autres seront privilégiées les notions « animistes » (*khwān*). En tout état de cause, les différentes lectures s'accordent sur l'importance de la relation organique qui lie l'être à ses parents.

1.1.2.3 Les interventions supramondaines

Pour s'imposer dans les structures religieuses de la péninsule, la doctrine du *dhamma* avait besoin cependant de davantage que du seul vocabulaire technique. Il lui fallait aussi acquérir un pouvoir transcendant qui dépassât les capacités de l'Homme à vivre, à maintenir l'ordre social, voire même à perdurer en tant qu'espèce. Ainsi, comme c'est le cas dans la plupart des cosmogonies traditionnelles, la genèse humaine s'expliquera au Laos par une intervention supramondaine qui justifie, à défaut de l'expliquer, les mystères de l'existence, car

nulle part, dans aucune société, un homme et une femme ne suffisent à eux seuls pour faire un enfant. Ce qu'ils fabriquent ensemble, dans des proportions qui varient de société à société et avec des substances diverses (sperme, sang menstruel, graisse, souffle, etc.), c'est un fœtus mais jamais un enfant humain, complet, viable. D'autres agents doivent pour cela intervenir. Des acteurs plus puissants que les humains, présents autour d'eux mais invisibles normalement,

qui ajoutent ce qui manque pour que le fœtus devienne un enfant. Et ce qui manque, c'est ce qu'on appelle habituellement une âme, un esprit, bref, un élément en général invisible mais qui n'est pas nécessairement immatériel puisque l'âme peut réapparaître après la mort sous la forme d'un "fantôme", d'une forme matérielle visible mais insaisissable.

(Godelier 2010:410)

Dans les systèmes religieux théistes, cette intervention transcendante est le fait d'une ou plusieurs divinités ; on pense bien sûr aux sociétés judéo-chrétiennes⁴⁰ mais on peut en évoquer d'autres, telle que celle des Inuits pour lesquels les dieux sont indispensables à la fabrication de l'enfant (*ibid.*:323). Dans des sociétés organisées selon un système clanique, les ancêtres pourront jouer ce rôle d'adjuvant, comme chez les Chinois ou les Samo du Burkina⁴¹. En Asie orientale et sud-orientale, nombreuses sont les populations, notamment les Tai (bouddhistes ou non), qui attribuent à des entités ou divinités célestes un rôle prépondérant dans la conception de l'être humain. Pour les Lao et les Yuon, ce sont les « Êtres célestes » (l. *phū₂ thèn*, th. *pū₁ thèn yā₁ thèn*)⁴² qui sont responsables de la désignation de la réincarnation de l'âme dans un fœtus déterminé (Davis 1984:177, n.14). Cette croyance transparait notamment dans le déroulement de rites considérés comme non bouddhiques (*i.e.* qui ne nécessitent pas la présence des bonzes), en premier lieu ceux consistant à « rappeler des esprits vitaux » (*sū₁ khwǎn*), ainsi que dans les textes récitatifs qui les accompagnent. Ces derniers, comme c'est le cas de la « Formule de rappel des âmes de la parturiente » (*Sū₁ khwǎn mē₁ mān*) (*cf.* ci-dessous), évoquent régulièrement la descente de l'être naissant depuis les « contrées célestes » (*mīiān thèn* ou *mīiān mèn*), c'est-à-dire du Ciel, qui est aussi le lieu où les mythes situent l'origine de l'humain.

⁴⁰ Croyance illustrée par la vision de la moniale Hildegarde de Bingen dont elle fait part dans son *Liber Scivias* (XII^e s.) : elle y mentionne l'animation du fœtus dans le ventre de la mère, puis l'association d'un corps et d'une âme. Le fœtus, selon Hildegarde, est « comme une forme complète de l'homme » qui, « par ordre secret et la volonté cachée de Dieu, reçoit l'esprit dans le ventre maternel » (*in*: Schmitt 1998:340). Les Baruya pensent quant à eux que c'est le Soleil qui « finit » l'embryon dans le ventre des femmes (Godelier 2010:96).

⁴¹ Pour les Samo, si les parents coopèrent chacun à l'édification de certains des attributs et composantes de la personne (sang, souffle, esprit provenant du père, corps, ombre, chaleur, destin provenant de la mère), les ancêtres apportent leur « trace » avec l'incorporation d'une « âme » (Héritier 1994:215-216).

⁴² Le terme *thèn* est probablement emprunté au chinois (ch. *tīān*, « le ciel ») (Pottier 2007:21).

Une religion athée comme le bouddhisme, qui attribue au seul *kamma* le principe de la (re)naissance, ne devrait pas pouvoir envisager de semblables interventions⁴³. Quant au Buddha, les textes nous disent qu'il a quitté le cycle des morts et des naissances (p. *samsāra*) et atteint le *nibbāna*. Que restait-il à ses fidèles, dès lors, pour expliquer la venue au monde des êtres humains ? Pour les bouddhistes indochinois, c'est la lettre du *dhamma*, c'est-à-dire l'enseignement du Maître qui va remplir cette fonction d'adjuvant dans la conception du nouveau-né⁴⁴. Avec subtilité, ils invoquent en particulier les enseignements complexes de l'*Abhidhamma-piṭaka* relatifs à l'ontogénèse de l'individu (ses composés physiques, la nature de son esprit, de sa psychologie, etc.) pour élaborer une théorie de la transmigration et de la conception qui contourne l'idée d'impersonnalité (p. *anatta*), sous-jacente dans tout le *Tipiṭaka*. La majorité des textes du *kammaṭṭhān* du Laos s'accordent avec ceux du Cambodge et de Thaïlande pour situer le rôle de l'*Abhidhamma* dans la formation de l'Homme et de l'univers :

[7B]{1} ຊື່ພິເສດກຳມໜຶ່ງ ຄື ຕາມຜູ້ ດຳລາແຫຼ່ງໄທເບັ້ງເບັ້ງ ແຫຼ່ງ ໂລກຊຸດູນຸ
ບຸລີ

En vérité ce sont les sept livres de l'*Abhidhamma* qui fabriquent le corps, la forme, l'esprit, de tous les êtres et de toutes les créatures du monde⁴⁵.

Quintessence des sept livres de l'Abhidhamma (Yāt Abhidhāmm cēt gaṃbī),
manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 1 fascicule, 18 ôles,
pāli & lao, écriture tham sur 5 lignes, non daté, code PLMP :
01012905002_06

⁴³ Les *deva* (ou *devatā*) du bouddhisme canonique ne sont pas des « divinités » au sens théiste : elles ne sont pas des entités créatrices à l'origine du monde (comme dans l'hindouisme par exemple) mais sont des êtres vivants dans les sphères supérieures de l'existence. Jouissant de félicité, elles sont néanmoins soumises au cycle des morts et des renaissances et à la loi du *kamma*.

⁴⁴ La question s'est déjà posée dans d'autres sociétés bouddhiques, notamment les populations Khumbo de l'Himalaya, pour lesquelles c'est « le monde invisible des réincarnations bouddhistes », incluant ancêtres et divinités, qui intervient pour parfaire la conception de l'enfant (Godelier 2010:369). De même, certains textes philosophiques indiens (Vaiśeṣika et Caraka en particulier) ont opéré cette symbiose entre les vues traditionnelles et la notion de *karma* : les parents donnent sang et semence (rôle physique), et le *karma* (résultant de ses existences passées) est « inséré » dans l'embryon (O'Flaherty 1980:34).

⁴⁵ = Sdv. 9.2. L'action des « sept livres de l'*Abhidhamma* » dans le processus gestatif est également exposée, par exemple, dans le *Pwārabāndh* (*op. cit.*).

Lorsqu'un être humain prend naissance dans le ventre de sa mère, il n'est au départ qu'une « conscience initiale » (*paṭhamaviññāṇa*) « [d'une grosseur] équivalente à la taille d'une goutte d'huile » (Sdv, 4.5, trad. Bizot, Lagirarde 1996:214). Il lui faut un agent extérieur, force invisible et supra-humaine, qui pourra le transformer en embryon. C'est l'*Abhidhamma* qui va jouer ce rôle : les sept livres qui le composent (*[Dhamma]saṅgaṇī, Vibhaṅga, Dhātukathā, Puggalapaññatti, Kathāvattu, Yamaka* et *Mahāpaṭṭhāna*) sont symbolisés par les sept premières syllabes de leur titre respectif (*SAṂ VI DHA PU KA YA PA*) considérées comme étant le « cœur de l'*Abhidhamma* » (*hwā cae braḥ Abhidhāmm*) et à l'origine du développement du foetus :

[10B] {2}(...) ທົງ ຄູ່ ມີ ກາອຸທ ດ ຄ ພິໃນຕົງຂີລິ ອຕູອຸທ ດ ັເບີໃນຕາຕາ
ໄ ວໍ ວຽໃນກາອຸທ ດື່ງຕາມີໄຣດອຸມໍດິຕິ {3} ທັດຖຸຕາໃນເມ ວິຕໍແບວັຕຖໍ
ໃນແຕລຸທາປືໄຂລິ ເມາອາອຸທາຕັງ ໄຂພິໃນທຸຕາ ໄ ວໍໄວໃນຕາ ໄ ກາອຸ
ດື່ງ ຕາຕິໄຣຕິຕຸດິເວາທັດຖຸ [໗] ຕໍແບວັຕຖໍໃນແຕລຸທາປືໄຂ{4}ລິ ພາດອຸ
ທາ (...) ວິທູບເບີວິອາປຸຕາ ໄ ວໍໄວໃນກາອຸໃນທັອດື່ງ ຕາມີ ໄຣດາຕຸຕາ
ທັດຖຸວັບຸຕາໃນ ຕໍແບວະຕຖໍໃນແຕລຸທາປືໄຂລິ ດີ[11A]{1} ຄູ່ອຸທ ວິທູທູ ເ
ຜູ້ເຜູ້ຕາ ໄ ວໍໄວໃນກາອຸອດື່ງ ຕາຕິໄຣບຸດຸະບອຸ ທັດຖຸ ໃນ ຕໍແບວະ ຕຖໍ
ໃນແຕລຸທາປືໄຂລິ ຕາພາອຸທາ ວິອຸອາວິເວາຕາ ໄ ວໍໄວໃນກາອຸ ດ ດື່
ວ ຕາ{2}ຕິ ໄຣຕາອາອຕູ ທັດຖຸຕາພໃນໄຂ ຕໍແບວະຕຖໍໃນແຕລຸທາປືໄຂລິ
ຕັບູອຸ ວິ ວິ ທົງຕັບທາຕຖຸວາເວ ດື່ງຂີເລຂີດິອຸເຊີໄບາລິ ວິທູອຸທາວິຂີ
ລິວາ ວໍໄວໃນ {3} ກາອຸ ດື່ງ ຕາຕິໄຣພບຕຸທັດຖຸໃນທັບລິຕື່ງ ທັບປືປືຕື
ອື ຕໍຕາງທັລິ ຕໍແບວັຕຖຸພິຂີວິໃນແຕລຸທາປືໄຂລິ ພາດອຸທາ ເບີຕື່ງໃນ
ຕຸວາວໍໄວ ໄນກາ{4}ວິບືໃນທັອດື່ງ ດື່ງ ຕາຕິ ໄຣພບາຍຸທາ ໃນທັອທາ
ວເວາຕື່ງ ພຸ ບໍໄຂທາວເວາຕື່ງ ຕໍຕາງລິ ຕໍແບວັທາຕື່ງ ໃນເວາຕື່ງ
ທາແຕລຸຕື່ງ ທັດຖຸ ຕາ[11B]{1} ໄ ແທໄຣກຸຕິອາເວ ດ ຄ ຕາຕິ
ຕື່ງ ທັທາຕຖຸພິຂີວິວາວາ [ຕໍແບວັທາຕື່ງໃນທາປືໄຂແລ ອາທຸພາຂີຕຖຸ
ອືປື ຕໍໃນໄພເບີເວາຕື່ງ ທັດຖຸ ທັດຖຸ ທັດຖຸ ໄ ໄ ທັດຖຸ ຕາຕິ ວ
ຕຖຸພາທຸໄຂໄດິວິໄວຕຸວິວິວອລິ

[Ces syllabes] sont comme les sept « objets de conscience sensorielle » (*ārammaṇa*) qui sont dans notre être. *Cakkhurammaṇā* : il s'agit des choses que l'on perçoit avec nos deux yeux et fixées dans la conscience ; c'est la *Dhammasaṅginī* qui crée les yeux⁴⁶ ; autrement dit, **ce ne sont nullement le père et la mère qui les façonnent pour l'enfant**. *Sotarammaṇā* : il s'agit des sons entendus par les oreilles et fixés dans la conscience ; c'est l'Auguste *Vibhaṅga* qui créent les oreilles, **ce ne sont pas les parents qui les créent pour l'enfant**. *Ghānārammaṇā* : il s'agit des odeurs agréables ou nauséabondes qui entrent dans les deux narines et fixées dans la conscience de manière à être perçues comme agréables ou nauséabondes ; c'est l'auguste *Dhātukathā* qui spontanément créent les deux narines ; assurément **ce ne sont pas les parents qui les créent pour l'enfant**. *Jivahārammaṇā* : ce sont les saveurs acide, sucrée, épicée, salée, âcre, amère dans la langue et fixées dans la conscience ; c'est l'auguste *Puggalapaññati* qui crée la langue ; **ce ne sont ni le père, ni la mère qui la crée pour leur enfant**. *Kāyarammaṇā* : les sensations de chaud et de froid dans le corps qui sont fixées dans la conscience ; c'est l'auguste *Kathāvatthu* qui crée le corps ; **ainsi ce n'est ni le père ni la mère qui crée le corps de l'enfant**. En vérité ce sont les trente-trois consonnes (*aksār*) qui viennent façonner notre corps, c'est-à-dire les éléments solides et liquides, et nous permettre d'évoluer. *Cittārammaṇā* : les humeurs bonnes et mauvaises fixées dans la conscience ; c'est l'Auguste *Yamaka* qui fait dormir et s'éveiller – or, dormir sans s'éveiller, c'est mourir ! **Ce ne sont pas les parents qui donnent naissance à « l'esprit précieux » (*dwāñ cit*) de leur enfant**. *Manārammaṇā* : les distinctions de ce qui est grand, de ce qui est petit, etc., fixées dans la conscience, distinctions qui nous permettent de garder les pieds sur terre ; c'est l'auguste *Mahāpaṭṭhāna* qui crée l'inspiration et l'expiration à chaque instant, sans lesquelles on meurt ; **ce ne sont pas les parents qui créent le processus de respiration de l'enfant**, assurément pas. Il s'avère ainsi que c'est par le pouvoir (*teja*) des Sept Livres de l'Auguste *Abhidhamma* (*Abhidhāmm cēt gāṃbī*) que sont créés l'esprit et le corps de [l'individu]. Cela est comparable à la construction d'une maison. Le père fournit le bois, la mère fournit les outils [la machette et la hache, la scie et les ciseaux à

⁴⁶ Les manuscrits lao écrivent presque toujours *Dhammasaṅginī* au lieu de *Dhammasaṅgaṇi* comme le veut la tradition singhalaise.

bois, le foret et la bêche]⁴⁷. Mais c'est par l'action des Sept livres de l'*Abhidhamma* que sont façonnés tous les êtres, partout dans l'univers⁴⁸.

Pwārabāndh, manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 3 fascicules, 62 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2432 E.B. (1889 A.D.), code PLMP : 06018511032_00

[2^e fascicule]

Ainsi, les parents biologiques ne peuvent à eux seuls donner naissance à l'enfant. Ils ne fournissent que le « bois » et les « outils », autrement dit les éléments (*ākārā*) liquides et solides qui formeront son corps. Il faut l'intercession d'une puissance supra-mondaine pour lui donner vie. Cette conception, on l'a dit, constitue le paradigme de beaucoup de genèses inhérentes aux systèmes religieux. Dans le cas présent, on constate que la terminologie employée est issue du corpus canonique et plus précisément de l'*Abhidhamma*. Par un curieux retournement, un ensemble de textes décrivant, à l'origine, le processus d'ontogénèse, en devient l'agent principal. Ce sont les livres de l'*Abhidhamma* qui « créent » les « organes des sens » de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût de l'individu ; en particulier, c'est le *Kathāvatthu* qui crée son « corps formel » (*rūp rāñ*) (associé au sens du toucher)⁴⁹. Or, ce corps est constitué des trente-deux (ou trente-trois) éléments solides et liquides transmis respectivement par le père et la mère (*supra*). En somme, après avoir d'abord décrit le rôle des parents dans la fabrication de l'embryon, les textes rendent compte dans un deuxième temps de l'insuffisance de l'aptitude des géniteurs, voire de la parenté toute entière, dans le processus de gestation⁵⁰.

⁴⁷ Passage qui figure dans le manuscrit imprimé en caractères siamois édité par Mahā Silā Viravongs (cf. bibliographie). Dans la leçon khmère étudiée par François Bizot, c'est à l'inverse le père qui donne « une hache à balancier et des ciseaux de charpentier » (Bizot 1976:89).

⁴⁸ Le *Brah Dhām sām tai* comporte un passage similaire (manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 27 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1246 C.S. (1884 A.D.), code PLMP : 06011403020_01). Le *Figuier à cinq branches* des Khmers exprime les mêmes conceptions, même si la structure du texte est sensiblement différente (cf. Bizot 1976:89-92).

⁴⁹ Selon le *Mūl kammaṭṭhān*, « ces trente-trois formations matérielles et subtiles, c'est l'auguste *Kathāvatthu* qui les façonne. Notre esprit précieux – qui anime tous les êtres –, c'est l'auguste *Yamaka* qui le façonne. Ce qui nous anime, nous fait fermer et ouvrir les yeux, c'est l'auguste *Mahā-paṭṭhāna* qui en est la cause » (*Mūl kammaṭṭhān*, manuscrit du Vāt Bōthhēn₁ Pōrānārām, Sayaburi, 2 fascicules, 50 ôles, écriture tham gravée sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 08050103050_02) ([6A]{1}).

⁵⁰ Le texte dit plus loin : « n'importe quel individu, ce n'est pas son père, sa mère, sa parentèle (*bī nāñ*), sa lignée (*vōrsā*) qui le conçoivent » (*op. cit.*, [24B] {1}).

L'illustration de ce processus mystique va encore plus loin en associant à chacun des éléments corporels une consonne (p. *akkhara*) de l'alphabet pāli, en même temps que sera conservée la polarité sexuée liquide-solide :

ວິດິນຸຕູຕຳແພຊໄນຊ໌ຊິນຸດາ ໃຫນຸເຊີເບີ {3} ດິ ໐໒ ໂປຣຕາຊິງາດິປິປິຕຳຊິລິ ເນ
ນູ່ (...) {4}{...} ບຸທູ່ງິງາດິບຸຂແລ ໄຊະໂດໂດດິແພຊ ວັບາແຕແບໃຫແຕລຸ່ງຊິດິດິ
າບູໄຂລິ [8B]{1} ຫຼິດິງິງາດິດິ ໐໒ ຫຼິດິທັບາແຕແບໄຫແລ ຊຼິແລແບວັບາ ແຕ
ແບໃຫແຕລຸ່ງຊິວິ ໄຂຊ໌ດາບາຕາບາບູ່ໂຕນຸດິ ດຊຸດຳ ໐໒ ໂປຣຕາຊິງິ ຫຼິບູວ
ດິ ໐໒ ຫຼິດິທັບາຫຼິແຕ {2} ແບໃຫແລ ງິງາ ດບຍຕາກນພວລ໐ນບາ ດິ ແລ ປິ
ທູ່ວິດິປິບູໄດຫຼິເວີໃຫນຸເຊີເບີດິປິດິບາບູໄຂແລ ງິງາດຊິໃຫນຸ ເຊີເບີດິປິແລ ເ
ນນູ່ (...) [9A]{1}{...} ບຸທູ່ງິງາດິບຸຂຊ໌ທິໃຫນຸເຊີລິ ວິດຊຸດຊຸດຊຸດໂຕຫຼິດິ ແລ
ຕຳແບວັບາແຕແບໃຫແຕລຸ່ງຊິ ດິບາບູໄຂລິ ຫຼິ{2}ຫຼິ ລຸ່ງຊິຫຼິຫຼິໄຂຊຸດາງລຸ່ງຊິແ
ລປິດູບແລ ເຊີດຊຸດຳເວີລຸ່ງທັບາແຕແບບາລິ ວິດິນຸຕູຕຳແພຊ ດຊຸ ດຊຸ ແຕ
ໃຫເບີດິ ໐໒ ໂປຣຕາຫຼິແລ (...) ວິດິນຸຕູຕຳຕິໃຫນຸເຊີເບີຊິ ໐໒ ໂປຣຕາຊິ ຈຸບູດຊຸ
ທັບາແຕໃຫເບີຊິແລ ຕຳວັບາໄຫດິບາບູໄຂລິ ເບາຕາວິປິຕາບາບິໂຕນຸດິ ງິງາ
ຫຼິໂຕຫຼິດິທັ ແຕ [9B]{1} ແບໄຫລິ ຕາບາຍຊິ ດິບູ່ໃດຫຼິຫຼິເວີ ໄຫນຸເຊີຊາງ
ງິງາ ຕ ໃຫນຸເຊີແລ ລິ ລາບາວິຊິ (...)

Il est vrai que « l'eau des passions » de la mère, semblable à de l'huile de sésame, donne naissance aux douze sortes d'eau, telle que *pitam*, la bile, *semham* [... etc.] *muttam*, l'urine. Mais selon la doctrine (*neyya*), cette eau de la mère, ce n'est pas vraiment elle qui fabrique le corps de l'enfant. Comment le pourrait-elle ? En vérité, ce sont les douze caractères (*twā*) qui le conçoivent. Il est dit « NA *mātāpāpam vināssanti* »⁵¹. Ce sont les douze sortes de « formations subtiles »



⁵¹ « [La syllabe] NA efface les fautes de la mère ». Cet énoncé arrive ici hors de propos. Nous y reviendrons (*infra* 4.5.2).

(*nāma-dhamma*) qui lui donnent naissance, soit les douze syllabes (*akkhara*) suivantes : NA PA PHA BA BHA MA YA RA LA VA SA HA.

Pittaṃ, ou la bile, ne naît pas d'elle-même dans notre corps ; c'est la lettre NA qui lui donne naissance ; *semhaṃ*, le phlegme, c'est la lettre PA qui lui donne naissance [... etc.] ; *muttaṃ* l'urine, c'est la consonne HA qui lui donne naissance. Autrement dit, ce sont ces douze lettres, les « formations subtiles » (*nāma-dhamma*), qui les produisent ; ce n'est pas la mère, ni le père. S'ils disent « cet enfant, c'est le mien », ce n'est pas exact car en vérité ce sont les « formations subtiles » qui l'ont façonné. Ce sont en effet les formations subtiles qui transforment l'eau des passions de la mère en ces douze éléments liquides.

Par ailleurs, « l'eau des passions » du père donne naissance aux 21 sortes de « terre » ; mais ce sont les « formations corporelles » (*rūpa-dhamma*) qui en font des constituants solides ; le père, à lui tout seul, ne peut y parvenir. « MO *kāraṃ pitāpāpaṃ vinassanti* »⁵². En vérité ce sont ces vingt-et-une consonnes (*akkhara*) qui les façonnent : *kesā*, les cheveux, ils ne naissent pas d'eux-mêmes dans le corps, c'est la lettre KA qui leur donne naissance ; *lomā*, ou les poils [... etc.] ; *matthaluṅgaṃ*, le cerveau, c'est la lettre AM⁵³ qui lui donne naissance.

Pwārabāndha, manuscrit du Vāt Bōsī, Botène, province de Xayabouri, daté 2442 E.B. (1899 A.D.), 3 fascicules, 66 ôles gravées recto verso en écriture tham sur quatre lignes, Code PLMP : 08050610081_04

C'est donc le *dhamma*, en tant que *corpus* – un ensemble de lettres ou de syllabes (l. *twā*, p. *akkhara*) – qui crée l'individu et qui permet au père et à la mère de façonner le corps de l'enfant. Cette analogie entre les consonnes et les parties du corps reste mystérieuse ; elle découle peut-être en partie du fait qu'en lao et en thaï c'est le même mot qui sert à désigner la « lettre » et le « corps » (ou le « soi ») (*tō* ou *twa*)⁵⁴. Elle s'inscrit en tout cas dans l'idéologie selon laquelle le *dhamma*, ici formalisé par l'*Abhidhamma-piṭaka*, intervient dans le processus de création. Les lettres KA, KHA, GA, GHA, etc. font « naître » les éléments solides

⁵² « [La syllabe] MO efface les fautes du père ». Voir note précédente.

⁵³ C'est-à-dire l'*anusvāra*, phonème de nasalisation en pāli et en sanskrit.

⁵⁴ Une ressemblance relative est aussi manifeste entre les termes pāli *ākāra* (« constituant ») et *akkhara* (« consonne », « syllabe », « son »).

et sont associées aux « legs » (*guṇa*) du père tandis que les lettres NA, PA, PHA, etc. font « naître » les éléments liquides et sont associées aux « legs » (*guṇa*) de la mère⁵⁵. Cette correspondance se trouve à l'identique dans un certain nombre de textes, tels que le *Mūlakammaṭṭhān*, le *Braḥ dham sām tai*, le *Saddavimala*, le *Pwārabāndh*, ou encore des titres moins répandus tels que le *Mātika pēt*⁵⁶.

La tradition du *kammaṭṭhān* opère donc un syncrétisme entre des notions psychophiologiques de l'*Abhidhamma* canonique et des conceptions vernaculaires relatives à la création de l'individu et à son rapport avec ses géniteurs. Ce syncrétisme peut être schématisé de la façon suivante :

<i>Dhammasaṅgaṇī</i>	yeux	vue (<i>cakkhurammaṇā</i>)		
<i>Vibhaṅga</i>	oreilles	son (<i>sotāramaṇā</i>)		
<i>Dhātukathā</i>	nez	odorat (<i>ghāṇāramaṇā</i>)		
<i>Puggalapaññati</i>	bouche	goût (<i>jīvhāramaṇā</i>)		
<i>Kathāvatthu</i>	corps	toucher (<i>kāyāramaṇā</i>)	<i>nāma-dhamma</i>	12 éléments liquides = « legs » de la mère
			<i>rūpa-dhamma</i>	20/21 éléments solides = « legs » du père
<i>Yamaka</i>	esprit	sensations de l'esprit (<i>cittāramaṇā</i>)		
<i>Paṭṭhāna</i>	souffle	sensations de vie et de mort (<i>maṇāramaṇā</i>)		

⁵⁵ D'autres analogies interviennent : les douze legs de la mère sont représentés par la syllabe NA et les vingt-et-un legs du père par la syllabe MO, lesquelles forment le début de l'invocation *namo buddhāya* (« hommage au Buddha »). Le *Saddavimala* fait de surcroît correspondre les vingt-et-une consonnes sonores (p. *ghosavaṇṇa*) et les onze consonnes sourdes (p. *aghosavaṇṇa*) respectivement aux parties sensibles (*rū₂ cāk cēp pwāḍ* « qui ressentent la douleur ») et aux parties insensibles (*pā, rū₂ cāk cēp pwāḍ* « qui ne ressentent pas la douleur ») (Bizot, Lagirarde 1996:47). Contrairement à ce qu'affirment MM. Bizot et Lagirarde cependant, cette répartition ne correspond pas à celle qui distingue les éléments transmis par le père et par la mère. Les vingt-et-une consonnes rapportées à l'élément solide ne sont, en effet, pas toutes sonores (p.e. KA, KHA, CA, CHA, TA, THA, etc.) et les douze consonnes rapportées à l'élément liquide ne sont pas toutes sourdes (p.e. BA, BHA, VA, etc.).

⁵⁶ *Mātikā pēt*, manuscrit du Vāt Arānyārām, Khammouane, 1 fascicule, 29 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 12040101002_00. En particulier les fascicules [4B]-[5A].

Malgré leur aspect ésotérique, ces analogies ne sont pas arbitraires, ni dénuées de sens. C'est au contraire d'une manière habile que les compilateurs indochinois ont intégré les notions vernaculaires – et, on l'a vu, quasi-universelles – selon lesquelles les parties liquides et solides sont transmises respectivement par la mère et le père de tout individu, notions fondamentales au niveau social car garantes de la filiation et de l'hérédité. La référence à l'*Abhidhamma*, en particulier, n'est pas fortuite. L'*Abhidhamma* pāli est avant tout un compendium rassemblant des « sujets d'entraînement » (p. *kammaṭṭhāna*) sur lequel le méditant doit s'appuyer pour parvenir à des catégories de « transe » (p. *jhāna*) dont le but est atteindre le *nibbāna* (Sumanapada 2008:276). Ces sujets d'entraînement consistent justement à décrire les processus de création, physique et psychique, et les « méditants actifs » (p. *karaka-yoginam*) sont invités à faire appel à des visualisations mentales qui ne sont pas sans rappeler les enseignements destinés au *yogāvaca* de l'Asie du Sud-Est. Le *Kathāvatthu*, précisément, discute des questions du développement de l'embryon et de la congénitalité des organes et des sens (*Kathāvatthu*, XIV.2). C'est encore dans l'*Abhidhamma* que sont exposés les différents laps de sept jours au cours desquels l'embryon se constitue et où le « nom et la forme » (p. *nāma-rūpa*) sont définis dans le détail. C'est là, enfin, que sont énumérés les « trente-deux constituants corporels » (p. *dvattimsākāra*) et que sont mis en regard les organes avec les douze « facteurs des sens » (p. *āyatana*) et les quatre (ou cinq) « éléments » (*dhātu*) (terre, eau, etc. ; cf. Khā I.2.). Les textes du *kammaṭṭhān* reprennent donc pour partie la terminologie employée et les processus décrits dans l'*Abhidhamma-piṭaka* et ses commentaires pour reformuler une illustration concrète de l'apparition de l'individu dans la matrice⁵⁷. Ce faisant, ils introduisent les conceptions vernaculaires relatives à la parenté et à la manière dont le fidèle inscrit sa relation avec le cosmos et avec son ascendance.

⁵⁷ Selon F. Bizot, le *Visuddhimagga* serait la source principale des exposés sur les éléments contenus dans les textes du *kammaṭṭhān* (Bizot, Lagirarde 1996). Cependant, s'il se trouve bien des copies du commentaire de Buddhaghosa dans les bibliothèques monastiques régionales, celui-ci n'est pas très répandu et les moines indochinois (mis à part le cas particulier des *dharmayut*) s'y réfèrent peu. En revanche, les allusions à l'*Abhidhamma* sont constantes, aussi bien dans les rituels que dans les écrits. Il est d'ailleurs significatif que la Digital Library of Lao Manuscripts classe de manière presque systématique les titres du *kammaṭṭhān* dans la catégorie « *Abhidhamma* ». Nous y reviendrons (*infra*, 4.4.3).

1.1.2.4 Alliance matrimoniale

Le bouddhisme lao s'exprime donc largement sur le procès de la fabrication et de la gestation de l'embryon destiné à devenir un être social. Par l'intermédiaire de sa littérature et de ses rites, il fait valoir un rapport équitable entre les apports du père et ceux de la mère. En cela, la littérature bouddhique des Lao est représentative de leur mode de filiation cognatique.

Les textes sont plus laconiques lorsqu'il s'agit des règles d'alliance matrimoniale. Certains énumèrent une liste de « douze catégories de femmes » qu'il ne convient pas d'épouser⁵⁸ – s'inspirant en cela des Lois de Manu (*Manusmṛti*) – mais les proscriptions stigmatisent des statuts sociaux personnels et ne dénotent aucune règle d'échange ou d'inceste. Sur ces sujets, les métaphores embryologiques évoquées précédemment ne permettent pas de tirer quelque conclusion que ce soit, contrairement à ce qu'il est possible d'observer par exemple dans beaucoup de sociétés de l'Himalaya et de l'Asie centrale qui opposent les « parents de l'os » (tib. *rupa-cik*) et les « parents de la chair » (tib. *scia-cik*), ce qui est une façon de représenter des règles d'échange exogamique, c'est-à-dire d'identifier les personnes avec lesquelles l'union matrimoniale est autorisée et celles avec qui elle est interdite⁵⁹.

Rien de tel chez les Lao : que l'on se base sur la terminologie « bouddhique » (les *ākāra*) ou « animiste » (les *khwān*), les représentations symboliques n'indiquent pas de prescription ou de proscription dans les règles d'échange matrimonial. La notion de

⁵⁸ Liste reproduite par exemple dans l'article 45 du *Kōt hmāj dhammasāt purān*, code juridique lao composé au xvii^e siècle et qui était encore en vigueur au début du xx^e siècle (Raquez 1902:403). Les « douze catégories d'épouse » font par ailleurs l'objet d'un texte volumineux (173 folios), le *Mīa sip sān cāmpwāk* (code PLMP : 13091115001_00).

⁵⁹ Dans ce cas la distinction porte « non sur des individus – père et mère, qui contribueraient chacun pour leur part à la formation du corps de l'enfant – mais sur des groupes, ou des lignées » (Lévi-Strauss 1967[1947]:429-430). Dans telle société à clan patrilinéaire, dire que le sang provient du père implique que ce dernier le tenait de son père qui le tenait lui-même de ses aïeux paternels. Cette représentation détermine l'interdiction pour deux individus du même clan de se prendre pour époux car ils partagent « le même sang ». Ce peut-être l'inverse : chez les Khumbo du Népal, c'est le père qui transmet les os des ancêtres à ses descendants en lignée patrilinéaire, tandis que la mère (« émanation de la terre-mère ») transmet la chair et le sang dans le clan maternel (Diemberger 1998:271).

« lignée » (*jīā₂* ou *jīā₂ sāy*), qui existe pourtant dans le vocabulaire lao, n'intervient guère dans ce contexte et elle n'est pas, autant qu'on puisse l'observer, invoquée à des fins discriminatoires dans les questions d'alliance. Si les textes peuvent évoquer, par endroit, « l'os et la chair » (ou le sang et la peau) des parents, ils le font sans opérer de division sexuée :

[6B] {4}{...} [ໄຕ້ງໄຕ້ ເບັ ນັບາວິບໄຕ້ງ [7A] {1} ເບັງບເບັກ ເສັຂແລະເສັ ບັດຊັ
ຕໍ່ແບ່ ໄຕ້ງ ໄຕ້ ເບັກນັບາວິບະ ເບັງບເບັກ ໄຕະຊຕຊັຕໍ່ແບ່

Les biens mobiliers dits *saṃhārimadravya* sont comparables au sang, à la chair et la peau du père et de la mère ; les biens immobiliers dits *asaṃhārimadravya* sont comparables à l'ensemble des os du père et de la mère.

Célébration des bienfaits des parents [Slāṇ guṇ mārḍā piḍā], op. cit.

En regroupant dans un même ensemble « le sang, la chair et la peau » des deux parents (*bā₁ mē₁*) – nous reviendrons sur la question des biens « mobiliers » et « immobiliers » – ils placent sur un pied d'égalité la filiation maternelle et paternelle. Ces représentations ne semblent pas non plus en rapport avec celles de la tradition du *kammaṭṭhān* où « la chair » (p. *maṃsaṃ*) et « les os » (p. *aṭṭhi*) font partie des « éléments-terre » (p. *paṭhavī-dhātu*) transmis par le père et « le sang » (p. *lohitaṃ*) un « élément-eau » (p. *apo-dhātu*) transmis par la mère. Ces évocations de l'os et de la chair, par ailleurs rares chez les Tai, sont-elles les stigmates d'organisations sociales anciennes qui auraient disparu du Laos contemporain ? On sait par exemple que ce fut le cas au Tibet central où, contrairement aux régions septentrionales, les clans définis comme « os » ont progressivement perdu de leur l'importance au cours des siècles au profit de l'acceptation d'un principe de conscience indépendant de la parenté inspiré par la doctrine bouddhique, jusqu'à faire disparaître les noms claniques (Diemberger 1998:273). Or, on connaît l'existence, aux confins du Laos et de la Chine, de communautés lao revendiquant des

« clans » selon une terminologie chinoise (*shì*)⁶⁰. La société lao fut-elle clanique à un moment de son histoire ? Ou bien ces métaphores sont-elles le fruit d'une importation indienne, dépouillée de sa signification symbolique ? Nous devons pour le moment laisser la question ouverte.

La société lao ne connaît pas non plus les problèmes d'inceste de seconde catégorie soulevés par Françoise Héritier qui évoquait les parents « de même chair » (*i.e.* du même lignage maternel) et que l'on retrouve avec les « clans de la chair (ou du sang) » évoqués plus haut. Au contraire, le mariage d'un homme avec une sœur de son épouse défunte est non seulement permis mais recommandé⁶¹. Le fait, d'autre part, que tout individu d'une même classe d'âge soit un « frère » ou une « sœur » (*supra* 1.1.1), pourrait laisser penser que cette société ne connaît aucune règle précise en matière de mariage préférentiel ou prohibé. Cette absence d'interdiction serait le corollaire d'une organisation sociale dépourvue de clan ou de fratrie. S'il est vrai que la coutume lao interdit à un individu de se marier à l'intérieur de sa propre « lignée » (*jīa*₂), cette interdiction ne correspond à rien de plus qu'à la prohibition de l'inceste universellement répandue qui défend d'épouser ses parents et grands-parents, ses frères et sœurs, et ses enfants et petits-enfants (Formoso 1990:86). En théorie, le mariage entre cousins germains est également prohibé : l'alliance consanguine n'étant autorisée qu'à partir du second degré de cousinage (Tambiah 1970:23). En réalité, chez les Lao, la prohibition de l'inceste n'est pas tant définie sur une base lignagère que sur une base générationnelle qui défend à Ego d'épouser un membre d'une génération autre que la sienne (*id.*). Cet interdit repose sur une terminologie purement classificatoire désignant par des termes de parenté (« père », « mère », « oncle », « tante », « enfant ») des personnes qui n'ont aucun lien du sang avec Ego, mais avec lesquelles le mariage est

⁶⁰ Communication personnelle de Grégoire Schlemmer.

⁶¹ Il en va de même au Cambodge, où la coutume pourrait exister depuis la période angkoriennne (en tout cas pour le souverain) : l'inscription K 485 (IC, 2, XII^e s.) indique en effet que Jayavarman VII épousa en secondes noces la sœur aînée de son épouse défunte.

prohibé en raison de leur appartenance à des générations différentes, ceci sans tenir compte de l'âge réel des intéressés⁶².

Il existe par contre un mariage préférentiel⁶³ – du même type que chez les Yuon (cf. Turton 1972:231) – qui est, pour un homme, d'épouser la fille de la sœur ou du frère le plus jeune d'un parent ou la petite-fille d'un frère ou d'une sœur d'un grand-parent. Il n'y a pas, dans ce cas, de prédilection particulière pour l'union matrilatérale ou patrilatérale, ce qui n'est pas étonnant dans la mesure où les Lao ne font pas de distinction, ni dans la terminologie, ni dans les prescriptions matrimoniales, entre cousins croisés et cousins parallèles (Formoso 1990:86)⁶⁴. Cette indifférence est néanmoins à nuancer si l'on considère l'interdiction (signalée par Andrew Turton pour les Yuon et par Bernard Formoso pour les Lao) d'épouser une « aînée », étant entendu que ce terme est pour partie classificatoire, et que nous avons vu qu'il s'appliquait systématiquement aux filles des sœurs aînées de la mère, indépendamment de leur âge. Les cousines du côté paternel, en revanche, seront appelées « aînées » ou « cadettes » simplement selon leur âge réel. Ainsi, il existe bien un interdit du côté maternel (cousines parallèles matrilatérales) qui ne se retrouve pas du côté paternel (cousines parallèles patrilatérales) ; autrement dit, il est possible pour un homme d'épouser une femme plus âgée que lui s'il s'agit d'une cousine d'une branche cadette (Formoso 1990:88) mais à la stricte condition qu'il s'agisse d'une cousine matrilatérale. Quant à l'union avec une cousine croisée, du côté paternel comme maternel, elle n'est pas taboue du moment que cette dernière est « cadette », c'est-à-dire qu'elle est plus jeune ou issue d'une génération plus jeune que le prétendant.

⁶² Il peut être toléré, à la limite, qu'un homme prenne son épouse parmi une génération inférieure, en particulier s'il s'agit de secondes noces. L'inverse est par contre rigoureusement interdit.

⁶³ Pour préférentiel qu'il soit, ce modèle n'est pas le plus fréquent. Pierre Bourdieu a déjà mis en évidence, avec l'exemple du mariage des Kabyles, qu'une règle énoncée pouvait n'être que peu respectée dans les faits. La faible proportion du mariage « idéal » ne contredit pas la règle mais reflète simplement sa difficulté et, indirectement, sa valeur (Bourdieu 1972:78 ff).

⁶⁴ Amphay Doré fait mention d'un mariage préférentiel entre cousins parallèles (Doré 1987:281-282) ; mais, comme le précise Bernard Formoso, cette préférence ne semble se vérifier qu'au sein de certaines familles aristocratiques de Luang Prabang.

Traditionnellement, c'est le prétendant qui paie la dot (*gā₁ tān*) à la fiancée et non l'inverse comme en Inde ou en Chine. D'après les codes juridiques traditionnels, le mari remet la dot directement à son épouse et non à la famille de celle-ci (Raquez 1902:405)⁶⁵. Il ne s'agirait donc pas d'une compensation matrimoniale mais d'une véritable dot dont la femme reste propriétaire et qu'elle devra rendre si elle se rend coupable d'adultère. Cependant, soit que cette règle reste particulière à certaines localités, soit qu'elle soit tombée en désuétude, soit encore que l'influence siamoise prévale en la matière, la coutume actuelle dans la région de Vientiane exige que la somme ou les objets offerts reviennent aux parents de l'épouse. La tradition lao donne même un sens particulier à cet usage, selon lequel, par cette compensation, le gendre « paie de retour le lait maternel » (*dēn nām₂ nōm mē₁*) dont s'est abreuvé la fiancée dans sa petite enfance. L'expression, par ailleurs employée à d'autres occasions⁶⁶, exprime l'obligation pour l'époux de s'acquitter d'une dette qui n'est pas, à l'origine, la sienne. Il s'agit donc d'un véritable échange voire d'un « rachat de dette » puisque le prétendant reprend à son compte, par le truchement de la compensation, celle que sa future femme a contractée auprès de sa propre mère.

Dans certaines circonstances, l'épouse semble favorisée par rapport au mari. En cas de divorce, par exemple, le *Dhammasāt purān* (IV, art. 2) fait état d'une répartition des biens en la légère défaveur de l'époux, la part qui lui revient étant réduite à un quart ou un tiers sur les biens acquis en commun⁶⁷. Par ailleurs, nous dit le code, la mauvaise conduite d'un homme envers ses beaux-parents peut être cause de divorce, ce qui n'est pas le cas pour l'épouse et ses propres beaux-parents. Un autre article avertit « qu'un gendre réprimandé

⁶⁵ La littérature juridique lao est encore trop peu connue pour que l'on puisse déterminer dans quelle mesure ces prescriptions étaient partagées ou appliquées. On sait au moins que le *Dhammasāt purān* aborde la question des échanges matrimoniaux et que les *Dhammathat* birmans, qui ont vraisemblablement servi de modèle aux codes tai-lao, dressent les interdits en terme de mariage (Shway Yoe 1896:59).

⁶⁶ La notion de « payer de retour le lait maternel » est devenue partie intégrante de la doxa bouddhique au Laos. En premier lieu, c'est pour rembourser cette dette contractée à l'égard de sa mère biologique qu'un fils prend la robe monastique. Nous reviendrons sur ce sujet (*infra*, 4.4.4, 4.5.1).

⁶⁷ Les références faites au *Kōt hmāj Dhammasāt purān* se basent sur l'édition du texte lao établie par Mahā Sila Viravongs, parue à Vientiane en 1956 (*cf.* bibliographie). Des fragments de ce texte ont été traduits en français par Alfred Raquez dans ses *Pages laotiennes* (Raquez 1902:404-418). Bien que les deux auteurs se soient basés sur des versions manuscrites différentes, les passages en question concordent.

par ses beaux-parents et qui se permettrait de leur répondre avec insolence, devrait leur demander pardon » et leur verser une amende (art. 33).

Il est pour les Lao une autre obligation pour le prétendant au mariage : la tradition veut qu'un jeune homme ne puisse se marier que s'il a déjà passé un séjour au monastère en tant que *bhikkhu* ; celui-ci est alors « cuit » (*suk*), selon l'expression locale, tandis que, dans le cas contraire, il restera « cru » (*dip*). L'allégorie qui oppose le cru et le cuit est, comme l'a montré Claude Lévi-Strauss, répandue dans de nombreuses sociétés et n'a pas pour autre objectif que de représenter des catégories d'opposition binaires destinées à figurer un ensemble de notions abstraites mais néanmoins structurantes (Lévi-Strauss 1964). Pour les Lao comme pour d'autres, le « cuit » signifie le savoir, la civilisation, l'hygiène, et le « cru » ses contraires, l'ignorance, le sauvage, l'insalubrité. Il s'agit donc, pour parler en termes familiers à l'anthropologie, d'une opposition entre « nature » et « culture ». Avant la période coloniale, qui vit l'instauration de l'enseignement scolaire séculier, c'était au monastère (*vāt*) qu'un garçon ou un jeune homme recevait son instruction : apprentissage de la lecture, de l'écriture, mais aussi du calcul, de l'astronomie, de la médecine traditionnelle, etc. Un séjour plus ou moins prolongé⁶⁸ au *vāt* était donc la façon la plus adéquate pour « cuire », c'est-à-dire pour devenir une personne instruite. Au-delà de la nature positive de cet apprentissage, l'ordination⁶⁹ revêt un caractère initiatique qui fait que seul celui qui a passé cette étape peut devenir un homme à part entière et occuper sa place dans la communauté⁷⁰. Au Laos, les enfants au-dessous de dix ans (qui sont donc trop jeunes pour prendre la robe) sont considérés comme étant des « hommes incomplets » (Archaimbault 1973:208, n.72). De même que dans d'autres sociétés « on ne se marie pas si on n'est pas initié » (Godelier 2010:225), on ne se marie pas dans le Laos traditionnel si l'on n'a pas été *bhikkhu*.

⁶⁸ Rappelons que dans les sociétés bouddhiques tai et khmère, la vie monastique est provisoire, à moins que l'intéressé n'en décide autrement.

⁶⁹ Louis Gabaude a récemment démontré que l'emploi du terme « ordination » dans un contexte bouddhique était tout à fait impropre (Gabaude 2010). Nous le conservons cependant ici pour des raisons de commodité et parce qu'il est consacré par l'usage.

⁷⁰ C'est ce que suggère Paul Lévy dans son ouvrage *Buddhism: A Mystery Religion* (1957).

1.1.2.5 Résidence et héritage

La coutume lao veut qu'après les noces, le marié aille s'installer avec sa nouvelle épouse dans la demeure de ses beaux-parents. Les codes juridiques traditionnels attestent de cet usage, sans toutefois lui prêter un caractère obligatoire (Raquez 1902:409)⁷¹. La famille nucléaire « idéale » reste en tout état de cause, selon la tradition, constituée au moins de l'un des parents âgé, de l'une des filles, de son mari et des enfants issus de leur union (Lux 1961:8). La tendance à la matrilocalité est aussi perceptible dans la structure et l'organisation des maisons lao et yuon : en milieu rural, et en particulier dans les maisons bâties sur pilotis, la pièce à coucher du couple est interdite d'accès au gendre (*khōj*) ainsi qu'à tous les hommes qui ne font pas partie de la même lignée maternelle (*jīa₂mē₁*) (Davis 1984:48).

Cette tendance à la matrilocalité (ou à l'uxorilocalité) a été remarquée par les premiers observateurs du Laos français (Aymonier 1885:186 ; Tournier 1900:28-29 ; Gosselin 1900:191 ; Raquez 1902:409 ; Reinach 1911:169) puis confirmée, plus tard, par les anthropologues⁷², qui ont cependant nuancé ce constat en précisant qu'en pratique ce mode de résidence ne pouvait en tout état de cause être permanent que pour la fille qui hérite de la maison familiale (il s'agit en général de la benjamine) (Lux 1961:3)⁷³. Pour les autres, la résidence est, après le mariage, idéalement matrilocale pour un temps avant de devenir néolocale lorsqu'une autre sœur se marie à son tour (Ngaosyvathana 1995:78). Pour les couples n'ayant pas de fille, l'un des fils, le cas échéant, prendra en charge la maisonnée avec son épouse. C'est ce dernier cas de figure qui justifie, en général, la virilocalité (Keyes 1975:286). Ces nuances ont conduit beaucoup de spécialistes à parler de

⁷¹ Certains *Dhammasatta* birmans distinguent de leur côté le mariage selon qu'il est uxori-local (p. *vivāha*) ou viri-local (p. *avivāha*) (cf. U Gaung 1909:35).

⁷² Par exemple Lux 1961:3, Condominas 1961, Formoso 1990. Il faut aussi mentionner Robert Lingat qui étudia le phénomène dans son aspect juridique (cf. Lingat 1952:150).

⁷³ George Condominas fait preuve d'une prudence peut-être excessive en parlant de « résidence néolocale à tendance uxori-locale » (Condominas 1980:170). Dans les villages de la province d'Udon Thani (Nord-Est de la Thaïlande) dans lesquels Thomas E. Lux a enquêté, on relève 77,5% de type de résidence matrilocale (Lux 1969:10).

« matrifocalité » ou de « matrifocalisation » plutôt que de matrilocalité⁷⁴. Quoiqu'il en soit, il est remarquable que les populations de la péninsule Indochinoise ayant adopté le bouddhisme *theravāda* (Yuon, Lü, Siamois, Khmers, Birmans) partagent, avec plus ou moins de rigueur, ces caractéristiques⁷⁵.

D'une façon générale, la maison lao tourne autour de la femme, qui en est d'ailleurs souvent la propriétaire (*infra*). De même, le « village » (*pān*₂), base de l'unité sociale, est fortement marqué dans sa structure par la matrilocalité. Dans la majorité des cas en effet, les couples s'installent dans la demeure des parents de l'épouse ou à proximité, si bien qu'on voit s'agréger au fil des générations une multitude de maisons allant jusqu'à former des quartiers (*gum*₂) entièrement regroupés autour d'une même matrilignée⁷⁶. Le phénomène est encore renforcé dans les villages restés traditionnels, la forte tendance à l'endogamie qui les caractérise conduisant les maisonnées à être régulièrement apparentées par le sang et les alliances (Lux 1969:8)⁷⁷. Cette concentration est, il est vrai, tempérée par la souplesse des règles de résidence, qui autorise les femmes à quitter, si les circonstances l'exigent, la demeure ou le quartier familial pour s'installer dans un autre village avec leur époux⁷⁸.

Si la somme payée par le mari lors du mariage ne peut pas être considérée, nous l'avons suggéré, comme une « compensation matrimoniale », c'est parce que le système de résidence matrilocale fait que le mariage n'engendre pas pour les parents la « perte » de

⁷⁴ Notamment Condominas 1961:1, Formoso 1990:73 et, pour les Yuon, Davis 1973.

⁷⁵ Le couple birman, également, s'installera quelques années dans la demeure des parents de la mariée, le gendre devenant un membre contributeur des travaux de la maisonnée (Zhu Liangwen 1992:83 ; Shway Yoe 1896:59).

⁷⁶ Par exemple, si une femme a deux filles, l'aînée s'installera avec son époux à proximité de la demeure familiale et la cadette dans la maison des parents. Plus tard, la mère laissera à la cadette la responsabilité de la maison en même temps que la nue-propriété. Lorsque les deux filles auront à leur tour chacune une fille en âge de se marier, l'opération se répétera et le nombre de maisons « maternelles » sera passé, en une génération, d'une à quatre.

⁷⁷ Contrairement à la Thaïlande et au Vietnam, le Laos est resté très peu urbanisé. Le développement que connaît actuellement Vientiane, sa capitale, ne remonte pas au-delà d'une ou deux décennies.

⁷⁸ Raison pour laquelle on ne peut parler de « lignage » (mode d'organisation sociale) mais seulement de « lignée » (fait biologique).

leur fille⁷⁹. Ils y gagnent, au contraire, un fils puisque le nouvel époux doit désormais les considérer comme étant ses nouveaux « parents » (*bā₁ thao₂ mē₁ thao₂*, litt. « grands-parents maternels ») et les aider dans les travaux domestiques et rizicoles (Tambiah 1970:232). En versant sa dot, le gendre achète en fait son droit de résidence et anticipe celui qu'il acquiert sur la terre⁸⁰.

Les usages lao en matière de résidence sont en réalité tributaires de ceux qui gouvernent la transmission des biens fonciers. Plus précisément, les règles d'héritage en vigueur au Laos sont un indicateur à la fois du mode cognatique de filiation et de l'inflexion matrilatérale qui caractérise certains aspects de la parenté lao (*supra* 1.1.1). Ces règles, en effet, sont en apparence égalitaires, ne favorisant aucun enfant en fonction de son sexe ou de son âge (p.e. article 48 du *Kōt hmāj Dhammasāt purān*)⁸¹. Dans le détail cependant, la femme est, sur plusieurs points, mieux lotie. Il faut d'abord faire remarquer que le lexique lao distingue les « biens mobiliers » (*sañhārimajāp*, sk. *saṃhārimadravya*) des « biens immobiliers » (*sañhārimajāp*, sk. *asaṃhārimadravya*), distinction suffisamment importante pour être explicitée non seulement dans les codes juridiques traditionnels mais aussi dans les textes religieux⁸² :

⁷⁹ Normalement, la compensation matrimoniale est relativement minime dans les sociétés matrilocales car la femme ne quitte pas physiquement son groupe. Elle prévaut au contraire dans les systèmes où la résidence est patrilocale car « du fait du mariage, le groupe de la mariée perd en effet une « ouvrière » et une femme qui pouvait lui donner des enfants » (Ghasarian 1997:118). C'est le cas notamment du système des Chinois où, à l'inverse de celui des Lao, la filiation est patrilinéaire et doublée d'une résidence patrilocale. C'est donc la femme qui est « "perdue" pour son groupe de filiation, [et qui] entre dans la juridiction de son mari » (*ibid.*:61).

⁸⁰ Le fait que la résidence (matrilocale) soit en contradiction avec le mode de filiation (cognatique) ne doit pas surprendre outre mesure. Ce type d'inflexion, d'un côté ou de l'autre, est perceptible dans un certain nombre de sociétés cognatiques, comme dans le Royaume de Tonga (Polynésie) où la résidence est, à l'inverse des Lao, très souvent virilocale, « ce qui donne aux groupes locaux une inflexion fortement patrilinéaire alors que le système de parenté, dans sa terminologie et sa structure, est cognatique » (Godelier 2010:376).

⁸¹ Cf. note 58.

⁸² Le Code civil laotien (article 75) distingue de son côté les « biens animés » (*vinyānakajāp* < sk. *vijñāṇaka-dravya*, litt. « qui est pourvu de principe vital ») des « biens inanimés » (*avinyānakajāp* < sk. *avijñāṇaka-dravya*, « qui est dépourvu de principe vital »). Issue des *Dhammasattham* môn et birmans, cette distinction figure encore dans le droit siamois. À première vue, cette terminologie ne repose pas sur les mêmes critères que les « biens meubles » et les « biens immeubles ».

[6B]{2}(...) ຕໍ່ແບ່ງແຍງຄວາມ ຄົ່ງໆ {3} ບໍ່ຄົນໄວ້ໄຫ້ ພໍ່ຊື່ ມີທາອິບໄຣັ່ງ ດ ແລະ
ກຸມາອິບ ໄຣັ່ງ ດ ມີທາອິບໄຣັ່ງ ຊື່ ດີໄຣັ່ງ ເຊື່ອດີ ໄຂ່ແຕ່ເຊື່ອເຊື່ອ {4} ຄ
ບໍ່ລາ ລູ່ເຊື່ອ ສິນງາຍເຊື່ອ ດ ກຸມາອິບໄຣັ່ງ ດີໄຣັ່ງ ວີ ເຊື່ອ ວີ ບໍ່ໄຂ່ ດີວີ
ບໍ່ໄຂ່ ວີ ມຸດ ເຊື່ອ ດ

Les parents accumulent des biens (*dravya*) : ils [constituent] le patrimoine par l'acquisition de [biens dits] *saṃhārimadravya* et [d'autres biens dits] *asaṃhārimadravya*. Les *saṃhārimadravya* sont les biens et les objets qu'on peut prendre avec soi tels que le riz, l'argent, l'or, les éléphants, les chevaux, les bœufs, les buffles, les charrettes, etc. Les *asaṃhārimadravya* sont les biens et les choses qu'on ne peut prendre avec soi, tels que la demeure, la rizière ou le jardin.

Célébration des bienfaits des parents (Slāṇ guṇ mārḍā piḍā), op. cit.

La séparation entre « biens mobiliers » et « biens immobiliers » n'est pas fortuite car elle a des implications dans les règles de succession et de gestion du patrimoine. A priori, le mariage lao est soumis au régime de la communauté réduite aux acquêts, ce qui est stipulé tant par le *Dhammasāt* traditionnel (Raquez 1902:407) que par le Code civil de 1946 (Lingat 1955:46)⁸³. Ce régime exige une « séparation complète des patrimoines personnels des deux époux (...) [qui] conservent respectivement la propriété, la jouissance et l'administration des biens personnels qu'ils possédaient lors de la célébration du mariage » (*i.e.* les « propres »); les biens acquis après le mariage, en revanche, leur sont communs et constituent l'actif de la communauté (*i.e.* les « acquêts ») (*id.*). Les deux codes juridiques considèrent cependant certaines exceptions, toujours en faveur de la femme : les bijoux et objets précieux, par exemple, restent propriété de l'épouse même s'ils ont été acquis après le mariage et devant à ce titre être considérés comme acquêts ; surtout, ils considèrent que les « biens immeubles » (*i.e.* fonciers) reçus en succession ne font pas partie de la communauté (contrairement, donc, « aux biens meubles ») (Code civil, Ch. IV, article 33). Or

⁸³ Il est donc probable que Robert Lingat se trompe lorsqu'il affirme que le régime matrimonial lao est traditionnellement de type de communauté de biens et que le Code civil moderne, établi en 1928 sous l'autorité de l'administration coloniale française, en imposant un régime de communauté de biens réduite aux acquêts, « s'écarte considérablement du régime traditionnel » (Lingat 1955:46).

il se trouve qu'en pratique, les biens immobiliers reviennent traditionnellement aux filles, en particulier à la benjamine de la famille qui reçoit la demeure parentale. Cet usage, dont il est facile de mesurer l'implication avec les règles de résidence, s'oppose curieusement aux mœurs des Tai non bouddhisés chez qui les femmes n'héritent pas des biens fonciers (Prachan Rakpong s.d.:10)⁸⁴. Quant au fait que la benjamine soit encore privilégiée par rapport à ses sœurs aînées, il n'est pas la conséquence d'une quelconque idéologie de la filiation mais relève de considérations triviales : c'est elle qui est normalement la dernière à se marier et c'est elle qui, pour cette raison, restera le plus longtemps dans la maison parentale (Condominas 1980:170). Elle y restera même après son mariage pour continuer à s'occuper de ses parents vieillissants, ce dont l'héritage de la maison peut être envisagé comme une rétribution.

Le cas des terres agricoles devrait, à première vue, être sensiblement différent, en ce sens que, contrairement à la maison revenant de droit à une ou plusieurs des filles, l'héritage des rizières doit se faire en parts égales. En pratique cependant, l'uxorilocalité va infléchir cette règle d'apparence égalitaire. Comme c'est le cas chez les Yuon (Rhum 1994:22), le mariage lao éloigne les individus masculins du lieu de résidence de leurs parents puisqu'ils doivent s'installer sur les terres de la famille de leur épouse. Les hommes fraîchement mariés sont donc contraints de vendre, de céder ou de laisser en gestion à leurs sœurs les terres qu'ils ont reçues en héritage ; il leur sera difficile en effet de les exploiter car obligés d'aller travailler sur celles de leurs beaux-parents (Keyes 1975:289). Le mariage et l'accès à ces nouvelles terres ne leur permet que dans une faible mesure de compenser leur perte : les lois lao considèrent en effet comme « bien propres » les fruits et les produits des propres, qui ont pourtant partout ailleurs la qualité d'acquêts (Lingat 1955:50). Autrement dit, la production agricole issue de la terre de l'épouse appartient exclusivement à cette dernière. En cas de divorce, non seulement le mari n'a aucun droit sur la terre mais la répartition des biens mobiliers se fera nettement en sa défaveur (cf. Raquez 1902:409 et

⁸⁴ En Asie du Sud-Est, il apparaît que les sociétés bouddhistes accordent davantage que les autres la propriété, et donc une certaine autonomie, aux femmes. L'épigraphie du Cambodge atteste de l'existence de transmission des terres ancestrales en lignée matrilineaire (p.e. inscription du Vāt Sāṃroṅ (K 956), X^e s. A.D. (IC, 7)). Voir plus loin (1.1.3.5).

supra). Le sororat, qui est au Laos accepté voire encouragé (*supra* 1.1.2.4), offre une solution au veuf pour ne pas être privé des avantages dont il jouissait jusque là : en épousant la sœur de sa femme défunte, il conserve le droit sur la terre et la maison parentale acquis par le paiement de la dot.

Les usages en matière d'héritage foncier (transmission en lignée matrilatérale) et de résidence (de type matrilocal) ont pour conséquence d'amoindrir l'autorité du mari et, plus largement, celle des hommes. Les épouses étant souvent, dans les villages ou les quartiers, liées entre elles par des liens cognatiques, les branches maternelles conservent un certain ascendant sur le contrôle des terres et donc des ressources financières (Turton 1972:228 ; Ireson-Doolittle, Morano-Black 2004:15, 37). Ainsi, bien que le travail de production soit équitablement réparti entre les hommes et les femmes, la vie économique repose peu ou prou sur les matrilignées (*id.*). Ceci confère aux femmes le bénéfice d'un certain statut social et d'un pouvoir qui, pour être informel, n'en est pas pour autant négligeable et qui contraste singulièrement avec la situation qui prévaut dans les sociétés chinoises ou vietnamiennes où elles sont entièrement soumises au patrilignage de leurs maris (Evans 1999:131)⁸⁵.

⁸⁵ Le nom familial, il est vrai, se transmet au Laos en ligne paternelle ; mais ceci n'est pas très significatif dans la mesure où les patronymes y sont d'un usage très récent. Ils ne furent imposés par l'administration coloniale qu'en 1944 pour des besoins administratifs (impôts, recensement, etc.) (Ngyaosavanh 1990:23) et, avant cette date, l'identité des Lao se limitait au seul prénom, agrémenté le cas échéant d'une étiquette nobiliaire ou religieuse. Encore de nos jours, les patronymes ne sont employés que dans des cadres restreints et très spécifiques, y compris pour les personnalités politiques de premier plan. Par ailleurs, de nombreux cas sont avérés où c'est l'homme qui emprunte le nom de famille de son épouse si celui-ci est prestigieux.

1.1.3 Ancestralité

1.1.3.1 Définition

La terminologie de parenté présentée au début de cette étude cesse d'être valable, du moins en ce qui concerne les ascendants, dès lors que ceux-ci sont défunts. Ils acquièrent après leur mort des statuts particuliers qui les positionnent dans l'ancestralité. À ces statuts correspondent des termes d'adresse et de référence spécifiques qui incluent souvent le terme générique *phī* qu'on traduit, faute de mieux, par « génie » ou « esprit ». Les termes peuvent varier selon les localités mais ils se retrouvent plus ou moins à l'identique dans le discours religieux de tous les Lao :

- Les « esprits des parents » (*phī bā₁ phī mē₁*) sont identifiés au couple parental de la génération immédiatement antérieure au dernier descendant vivant ;
- L'« esprit de la lignée » (*phī jīa₂* ou *phī vōn*)⁸⁶ englobe les parents défunts, plus les générations ascendantes⁸⁷ ;
- L'expression « esprits ancestraux » (*phī pū₁ yā₁ tā yāy*) désigne une catégorie impersonnelle et indifférenciée d'ascendants, sans limite générationnelle déterminée (ceci bien que la locution signifie littéralement « [esprits] des grands-parents paternels et des grands-parents maternels »)⁸⁸ ;
- L'« esprit du gardien du village » ou le « génie du chef ancestral » (*phī pū₁ tā* ou *phī cao₂ pū₁*) est l'esprit de l'ancêtre mythique fondateur du village ou de la communauté. Cette entité pourrait être définie comme étant l'« esprit du clan » si les Lao connaissaient une telle structure sociale. Que celle-ci ait été oubliée ou qu'elle n'ait

⁸⁶ < p. *vamsa*, sk. *vamśa*.

⁸⁷ L'expression *phī bā₁ phī mē₁* (litt. « esprit du père, esprit de la mère ») est attestée dès la fin du XIV^e siècle dans une inscription de Sukhothai (EHS, 8 [II. 31-37] datée 746 C.S.= 1384 A.D.). Celle de *phī tāṃ vañsā* (« esprits des parents et de la lignée ») figure sur un texte lapidaire datant de la même époque (1393 A.D.) qui scelle un pacte entre les royaumes de Sukhothai et de Nan (EHS, n°3 [I.3-7]). Une autre inscription de l'époque de Sukhothai désigne un père défunt par l'expression *bā₁ jīa₂*.

⁸⁸ Pour désigner ces « ancêtres », le générique *phī* peut être omis. L'expression *pū₁ yā₁ tā yāy* est commune aux Lao et aux Siamois, avec la même signification. En revanche, les Yuon du Nord de la Thaïlande emploient une locution plus courte (*pū₁ yā₁*) qui se réfèrent, paradoxalement, aux ancêtres maternels (Rhum 1994:13-14).

jamais existé, il n'en demeure pas moins que cette terminologie recrée une parenté mythique entre les membres d'un même village ($pān_2$). Leur désignation, même si elle varie selon les régions, fait toujours appel à un ou plusieurs termes de parenté⁸⁹. Les Lao semblent assigner généralement une nature masculine à ces entités ($pū_1$ = grand-père paternel, $tā$ = grand-père maternel).

- Les « ancêtres communs » ($pānba-purus$ < sk. *parva-puruṣa* ou *pubbajōṇ* < p. *pubba-jana*) ne désignent pas, à l'inverse des *phī*, des entités spirituelles, mais les Hommes des temps passés, dans un sens souvent sublimé. L'expression n'est pas employée en contexte rituel mais uniquement en référence à une communauté de prédécesseurs d'une population donnée⁹⁰.

Pour bien comprendre la nature de ces entités ancestrales, il faut d'abord rappeler que les Tai, bouddhistes ou non, croient en l'existence d'êtres invisibles mais agissants et omniprésents qui peuplent leur imaginaire quotidien et qu'ils appellent *phī* (ou *pī*, ou *fī* selon les variantes linguistiques). Il existe un nombre conséquent de catégories de *phī* dont la plupart sont, sinon malveillants, du moins potentiellement dangereux⁹¹ : *phī fā_2* ou *phī thèn* (« esprit céleste »), *phī hījan* (« génie de la maison »), *phī pāp* (« possédé »), *phī bōñ* (« goule »), *phī hlāk* (« revenant »), *phī huñ* (« esprit d'un mort de malemort »), *phī phēt* (< sk. *preta*, « esprit affamé »), *phī bāy* (« vampire »), *phī sīja_2* (« démon »), *phī yāk* (< sk. *yakṣa*, « ogre »), etc. Certains sont considérés comme des divinités (les *phī thèn*, « Esprits célestes » étant souvent assimilés aux *devatā* de la mythologie indienne), d'autres identifiés à des âmes humaines défuntes (tels que les « esprits des parents »), d'autres encore sont associés non à des êtres vivants mais à des objets de la vie domestique tels que le « génie du foyer » (*phī gī*

⁸⁹ L'appellation *phī tā pū_1* ou *tā pū_1 pān_2* (litt. « génie du grand-père maternel et/ou grand-père paternel (du village)») est très répandue de part et d'autre du Mékong (cf. Formoso 1990:77 ; STBI:2819 sq.). Certains villages de la province de Sakhon Nakhon (Nord-Est de la Thaïlande) lui préfèrent celle de *cao_2 hāñ tèn* ou *fā_2 muñ mījan*, tandis qu'on entendra fréquemment à Boualamphu et à Udon-thani le terme *braḥ vā braḥ tā* (STBI:2820).

⁹⁰ L'Inde védique compte également plusieurs sortes d'ancêtres ou de « pères » (sk. *pitṛ*) : les « pères » des familles individuelles, ceux des tribus et ceux de la race (Ragozin 1899:363).

⁹¹ Les *phī* ont fait l'objet d'une riche littérature anthropologique, notamment Zago 1972:171-207, Gagneux 1973:127ff, Pottier 2007:21-42 (pour le Laos) et Rajadhon 1986:99-124 (pour la Thaïlande,). Aucune cependant n'est spécifiquement orientée sur le principe d'ancestralité.

fai), le « génie des pierres du foyer » (*phī kān sao₂*) ou encore le « génie de l'escalier » (*phī khān dae*).

Pierre-Marie Gagneux avait établi une nomenclature distinguant trois catégories de *phī* : (1) les « génies universels » (*phī thèn, phī fā₂, phī dai₂*, etc.) ; (2) les « génies protecteurs » dont l'autorité s'étend à l'échelon des capitales, villes, villages, points cardinaux et lieux géographiques importants ; les « génies du terroir », génies familiaux et amicaux, souvent des ancêtres familiaux (*phī jīa₂, phī bā₁ phī mē₁, phī pū₁ tā, phī tām₂*) et génies protecteurs de la maison » (*phī hījan, phī kān sao, phī gī fai, phī khun vāt, phī tā hēk*, etc.) ; (3) enfin, les « génies malfaisants » (*phī phēt, phī pāp, phi bāj, phi yāk*, etc.) (Gagneux 1973:128). Même s'il ne l'exprime pas de cette manière, P.-M. Gagneux marque ici un point décisif en opérant une distinction qui repose essentiellement sur un critère foncier. L'étendue géographique sur laquelle le génie exerce son autorité est en effet déterminante pour définir l'ancestralité chez les Lao⁹². Il est ainsi possible de distinguer :

- (1) L'espace social des esprits des ascendants familiaux (avec lesquels l'individu partage une parenté *réelle*), correspondant à celui attribué foncièrement à la famille : la maison, la rizière, l'espace mortuaire autour du reliquaire familial ;
- (2) L'espace social des ancêtres du groupe communautaire (dont la parenté avec chacun de ses membres est *mythique*), correspondant au territoire qui définit la collectivité dans son ensemble (village, cité, principauté, lieu symbolique, etc.).

Dans la première catégorie figurent les « esprits des parents » (*phī bā₁ phī mē₁*), les « génies de la maison » (*phī dām₂* ou *phī hījan*) ou encore les « esprits de la lignée [maternelle] » (*phī jīa₂*), autrement dit les génies « du même sang [que le sien] » (*tām*

⁹² Taw Sein Ko classe les esprits birmanes d'une façon similaire : les esprits individuels, les esprits familiaux qui veillent sur la maisonnée, les esprits tutélaires du groupe (souvent rattachés à un mythe historicisé), les esprits des éléments naturels, les esprits errants (Taw Sein Ko 1883:158). Les Khmers, de leur côté, distinguent les *anak tā* « divinités auxquelles un territoire bien défini est assigné en juridiction » et les *ārāk* « ou génie protecteur, généralement un ancêtre ou un allié mort depuis de longues années » inhérent à chaque famille (Mus 1931:116).

sāy līiat) et dont on partage la filiation (*trakūl*) (STBI:2805). La seconde regroupe les « esprits gardiens du village » ou les « génies du chef ancestral » (*phī pū₁ tā* ou *phī cao₂ pū₁*) qui sont les ancêtres mythiques d'une population donnée, parfois à l'échelle de toute une principauté (*cao₂ mīian*). Dans cette catégorie se trouvent par exemple les génies protecteurs de Luang Prabang (Laos), « Grand-père Gneu et grand-mère Gneu » (*pū₁ yō yā₁ yō*), de Chiang Mai, « Grand-père Sè et Grand-mère Sè » (*pū₁ Sè yā₁ Sè*), de Nakhon Rājasīmā (Thaïlande septentrionale) ou encore les *phī tā khōn* de la région de Loei (région de l'Isan) (cf. STBI:2805-2810). Il faut donc distinguer les ancêtres communautaires (au niveau local, villageois, citadin ou même national), génies tutélaires d'un territoire relativement bien défini, des ancêtres familiaux, dont l'autorité est circonscrite à la propriété privée⁹³. Ce sont les seconds qui intéressent en particulier notre étude. Pour éviter les confusions, nous parlerons, pour les désigner, d'« ascendants familiaux » plutôt que d'« ancêtres »⁹⁴.

1.1.3.2 Délimitation de l'ancestralité lao

Le Lao n'identifie plus leurs ascendants au-delà de trois générations au-dessus d'Ego (*supra* 1.1.1). De façon symétrique, les derniers descendants d'Ego à être identifiés seront ses arrière-petits-enfants (*hlān* ou *hlēn*). Il semble donc que la terminologie s'inscrive dans la limite de ceux que l'espérance de vie permet en théorie de connaître de son vivant : au-delà des arrière-grands-parents, les ascendants entrent dans la catégorie des ancêtres dépersonnalisés (*pū₁ yā₁ tā yāy*). Cette faible amplitude de l'ancestralité contraste avec celle qui prévaut en Chine où les groupes de filiation – patrilinéaires – peuvent remonter jusqu'à trente-cinq générations connues (Ghasarian 1997:61). Une telle mémoire n'est rendue possible que par la fixation des noms sur les fameuses tablettes ancestrales (ch. *shén wèi*).

⁹³ Cette distinction n'empêche pas que des esprits d'ascendants familiaux puissent être honorés conjointement à un ancêtre mythique collectif. Un tel cas se produit notamment lors de certaines fêtes calendaires (p.e. aux septième, neuvième et dixième mois du calendrier lunaire ainsi qu'au Nouvel an) (*infra* 2.2.5).

⁹⁴ La terminologie n'est donc pas suffisante pour établir une opposition ontologique entre les « génies » et les « ancêtres ». Ce n'est pas tant une différence de nature qui les distingue que les occasions au cours desquelles ces entités sont invoquées. Il s'ensuit qu'on ne peut opposer de manière systématique, dans l'ensemble cérémoniel lao, le « culte aux ancêtres » et le « culte aux esprits », ni sur un plan formel, ni sur un plan théorique, comme a pu le proposer par exemple Stanley J. Tambiah (1970:191).

Pour les Chinois, les parents défunts sont véritablement présents dans la tablette ; de là, ils peuvent observer et juger les agissements de leurs descendants (Groot 1886:548).

Chez les Lao, la place assignée aux ascendants défunts est le reliquaire (*dāt* < p. *dhātu* ou *ceḍī* < p. *cetiya*) qui abrite leurs cendres, d'ordinaire installé dans l'enceinte du monastère ou dans un cimetière forestier (*vāt pā₁*)⁹⁵. Le plus souvent, ces reliquaires sont attribués de façon exclusive à un parent ou à un couple de parents désignés. On observe cependant l'abandon des monuments funéraires au fil des générations et la propension à construire systématiquement de nouveaux *cetiya* pour abriter les cendres des morts les plus récents. Si, en Chine, les ancêtres lointains sont oubliés en tant qu'individus, la présence des tablettes évite, du moins diffère, leur délocalisation ; et lorsqu'un temple chinois est par trop encombré de tablettes, celles des défunts les plus récents sont déplacés vers un second édifice érigé à cet effet, si bien que les temples chinois gardent la mémoire de la lignée ou du clan sur de nombreuses générations (*ibid.*:552). À l'inverse, lorsque les Lao procèdent à un rite devant les reliquaires, ce n'est pas à la lignée toute entière qu'ils rendent hommage mais bien aux seuls parents dont les restes sont physiquement présents dans le monument.

À certaines occasions cependant, les Lao rendent hommage, ou accomplissent des offrandes, à l'ensemble de leurs ancêtres, par exemple au cours des cérémonies villageoises en faveur des morts aux neuvième et dixième mois du calendrier lunaire⁹⁶. Dans ce cas, ils situent la priorité de leurs offrandes selon des critères strictement générationnels : le père et la mère sont les premiers bénéficiaires ; viennent ensuite les grands-parents (que le donateur a pu connaître de leur vivant) ; enfin, les générations antérieures, regroupées dans la catégorie dépersonnalisée des « ancêtres » (*pū₁ yā₁ tā yāy*). Cette façon de procéder distingue les coutumes lao de celles de l'Inde par exemple, où les *Brahmaṇa* instaurent une hiérarchie qui subordonne l'ordre du sacrifice selon la position du défunt dans la parenté : en premier vient le père, suivi successivement du grand-père et de l'arrière grand-père ;

⁹⁵ Contrairement à sa signification littérale, le *vāt pā₁* n'est pas un « monastère de forêt » mais bien un cimetière ou un columbarium.

⁹⁶ Voir 3^e partie.

ensuite seulement seront évoqués les membres féminins : d'abord la mère, puis la grand-mère et enfin l'arrière-grand-mère (Shastri 1963:120). Ces différences sont, à l'évidence, le résultat de systèmes de parenté distincts : patrilinéaire chez les Indiens, cognatique chez les Lao. L'inflexion matrilineaire qui caractérise la société lao n'en est pas moins perceptible, notamment par la priorité donnée à la mère ou à la lignée matrilatérale dans un certain nombre de rituels (*infra* 1.1.3.4).

Il est donc manifeste que l'ancestralité lao, lorsqu'elle est définie par un culte personnel, ne concerne que les parents d'Ego, voire ses grands-parents. Pourtant, les textes lapidaires ou manuscrits font une référence régulière à sept générations d'ancêtres :

[4A]{2} (...) ກຸສະຣະບຸນທັງຫຼາຍຝູງມີ ມີມາກ {3} ກ້ວາງຫຼວງຫຼາຍ ກໍ່ຈົ່ງອຸດສະໄປຮອດ
ຈອດເຖິງ ມາຕາປິດຕາ ເຜົ່າພົງວົງສາ ພໍ່ແມ່ພີ່ນ້ອງ ມິດສະຫາຣຸແລະຄູ ອາຈານ {4} ເຈົ້າ
ກັບທັງລູກເຕົ້າຫຼານເຫຼ້ນແຫ່ງເຂົາເຈົ້າທັງຫຼາຍ ອັນບໍ່ຮະຄູດຈຸດຕິໄປສູ່ ບໍ່ຮະໂລກ ພາຣຸໜ້າ
ອັນໄດ້ ກຸ ເຊ່ນກະກຸນເປັນເຄົ້າ

Tous ces mérites ici [accomplis en offrande], en nombre immense, nous les adressons à notre père et à notre mère, à notre lignée, à notre parentèle, ainsi qu'à nos amis et à nos vénérables maîtres. Nous, qui sommes leurs enfants, leurs petits-enfants et leurs arrière-petits-enfants [les offrons] à tous ceux qui nous ont quittés et nous ont précédés dans l'au-delà, à tous nos ascendants dans la lignée sur sept générations (7 *jēn*, *kakūn*).

Formule de libation d'eau pour développer la bienveillance (Gvām yāt nāṃ phē mettā), Manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 5 ôles, daté 2518 E.B. (1975 A.D.), code PLMP: 06018509013_00.

Le *Mūla-kīṭ*, traité tai-lao relatif aux cas de malemort, prévoit symétriquement la ruine sur la parentèle descendante jusqu'à la septième génération si les prescriptions ou interdits ne sont pas respectés (Archaimbault 1973:169,181). Cette mention de sept générations d'ancêtres n'est pas propre au Laos mais se retrouve dans d'autres régions de

l'Asie du Sud-Est, notamment au Cambodge où elle figure à foison dans le corpus épigraphique, du préangkorien jusqu'aux inscriptions dites « modernes »⁹⁷ :

Puis, [le souverain] consacra les saintes reliques, transférant le fruit de ces œuvres royales aux quatre augustes aïeux, au défunt roi-père avant tout, en témoignage de reconnaissance et à tous les membres de la famille royale durant sept générations (*saptasantān*).

(IMA 3, 1579 A.D.)

C'est aussi à sept générations d'ancêtres que l'on se réfère de nos jours lorsqu'a lieu la transmission de mérites (p. *uddissa*)⁹⁸ lors de la pose des bornes rituelles pour la construction des monastères (CMC 1985[1950]:77). Les textes du *kammaṭṭhān* du Laos, comme ceux du Cambodge, enjoignent de leur côté le méditant à se remémorer les « legs des sept générations ascendantes » (*guṇa nātika 7 santān*) (Bernon 2000:190). Cette extension semble en vigueur en Birmanie également, puisque qu'elle figure dans la *Sāsanavaṃsa* ainsi que dans au moins une inscription, qui affirme qu'une femme est sans reproche sur sept générations du côté paternel et du côté maternel (Ray 2002[1946]:22)⁹⁹. Cette homogénéité qui prévaut sur le plan scripturaire présuppose-t-elle une notion partagée des limites générationnelles de l'ancestralité par ces différentes populations de la péninsule Indochinoise ? Rien n'est moins sûr. Tout porte à croire que la référence à sept générations d'ascendants familiaux tient davantage d'un emprunt formel – et donc purement rhétorique – aux traditions de l'Inde, où cette amplitude est en revanche considérée de manière très concrète puisqu'elle définit le groupe d'ancêtres à qui l'individu doit s'adresser lorsqu'il procède aux rites (Dumont 1980:22)¹⁰⁰. Cette conception y est au moins aussi ancienne que les *Lois de Manu* (sk. *Manusmṛiti*), qui assurent que les offrandes aux mânes

⁹⁷ Notamment K 127, 683 A.D., K 51 (env. VII^e s. A.D.), K 878 (896 A.D.), IMA 39 (1669 *śaka* = 1747 A.D.). Cf. également IMA 4, B, l. 3-12.

⁹⁸ La notion d'*uddissa* sera l'objet de la seconde partie de la thèse.

⁹⁹ A.S. Burma, *List of Inscriptions found in Burma*, n°259.

¹⁰⁰ « La relation de *sapiṇḍātva* s'étend jusqu'à la septième génération du côté paternel, jusqu'à la cinquième du côté maternel » (Kapani 1993:145).

conduites proprement satisfèrent les ancêtres sur sept générations (Manu III. §146)¹⁰¹. Selon toute vraisemblance, la formulation brahmanique est passée telle quelle dans les textes bouddhiques singhalais, puisque le *Vibhaṅgha* interprète l'expression « qui n'est pas sa parente » comme « n'ayant pas de lien de parenté remontant à moins de sept générations » (Gabaude 2010:363). Quant au *Majjhima-nikāya*, il qualifie le Buddha « d'irréprochable par sa naissance, de naissance pure du côté de sa mère et du côté de son père sur sept générations¹⁰² » (Maj.II.5.§95). Il semble que l'Inde ait transmis ce principe à la Chine, au moins formellement, puisque la mention de sept générations d'ancêtres figure dans des inscriptions votives et des textes bouddhiques tel que le *Sūtra sur la baignade [d'une statue de Buddha] et sur les offrandes* (ch. *Guān la jīng*) (Granet 1998[1922]:215 ; Cole 1998:47).

Pour ce qui concerne la péninsule Indochinoise, cette délimitation de la parentèle a vraisemblablement été apportée avec les textes canoniques indiens ou singhalais. C'est en tout cas en s'appuyant sur les écrits pāli de Ceylan que Sirimaṅgala chercha à donner le sens du mot *ñātaka* dans la *Maṅgalatthadīpanī* (Mg-d), qu'il rédigea au Lanna au début du xvi^e siècle et qui a connu une large diffusion au Laos et au Cambodge¹⁰³, sachant que le terme fait partie du lexique des langues vernaculaires :

[90] *ñātakā nāma mātito vā pītito vā yāva sattamā pītāmahayugā sambaddhāti idha vuttaṃ.*

Ce qu'on appelle « parentèle » (*ñātaka*) regroupe [les parents] du côté maternel, du côté paternel, et les ancêtres sur sept générations à partir [d'Ego]¹⁰⁴.

(Mg-d. V. §90)

¹⁰¹ Il semble même que cette amplitude générationnelle soit commune aux populations dites indo-européennes : l'Église catholique avait étendu au Moyen-âge l'interdit de l'inceste jusqu'au septième degré dans la parentèle. C'est le quatrième Concile de Latran qui ramena, au début du xiii^e siècle, le nombre des degrés prohibés de sept à quatre (Héritier 1994:109).

¹⁰² « *Bhavañ hi, caṅkī ubhato sujāto mātito ca, pītito ca, saṃsuddhagahaṇiko yāva sattamā pītāmahayugā akkhitto anupakkuṭṭho jātivādena* ».

¹⁰³ Il sera longuement question de ce texte plus loin (*infra* 4.2.1).

¹⁰⁴ Paraphrase du *Dānañcātigāthāvaṇṇanā* (Khu-a, VII).

Si Sirimaṅgala livre ce qui fut peut-être la première ébauche d'une étude de la terminologie de parenté d'une part du sous-continent indien, ses analyses sont biaisées dans la mesure où il s'appuie sur des notions (le patrilignage, la virilocalité, etc.) et une terminologie (*mātamaha*, « grand-père maternel », *mātula* « frère du père », *pitucchā* « la sœur du père », etc.) qui ne correspondent pas aux structures familiales des communautés tai-lao¹⁰⁵. Il est ainsi plus que probable que la circonscription de l'ancestralité dans la limite de sept générations se soit imposée en Asie du Sud-Est sous forme d'expressions idiomatiques par les textes religieux (hindouistes ou bouddhiques). L'aristocratie a pu aussi l'intégrer pour des besoins de légitimité : c'est dans cette optique, sans doute, que les souverains Khmers du XIX^e siècle ont senti le besoin de faire remonter leur généalogie à sept générations d'ascendants (Mikaelian 2011). Tout conduit à penser que ces références sont fictives d'autant que certaines mentions laissent perplexe, comme cette inscription moderne d'Angkor qui relate la visite d'un dignitaire aux membres de sa famille « sur sept générations » (*sec ñāt damñ 7 santān*) (IMA 39, 1669 *śaka*). D'ailleurs, le sens donné à cette expression varie selon les usages : désignant tantôt les générations ascendantes, tantôt, comme dans des textes bouddhiques du Cambodge « la génération des aïeux, des grands parents, des parents, la sienne propre, celle des enfants, des petits enfants et des arrière-petits-enfants » (Bernon 2000:190, n.2).

La mention des « sept générations » d'ancêtres est emblématique des modifications socioreligieuses que peut entraîner, au moins sur un plan formel, l'adoption d'une littérature allogène et considérée comme sacrée, c'est-à-dire porteuse de vérité absolue – les écrits canoniques étant « les mots des Écritures » (p. *pālivacana*) (Mg-d.V.Ś90) ou « les paroles du Buddha » (*buddhavacana*). Le fait qu'un érudit tel que Sirimaṅgala se pose la question de la définition du terme *ñātaka* (« parentèle », « famille ») n'est pas anodin. Il reflète une interrogation relative aux conceptions et aux pratiques en vigueur dans la

¹⁰⁵ Autre exemple, les « vingt catégories d'épouses » que détermine Sirimaṅgala à partir du *Vibhaṅga* pour composer sa section portant sur « la classification des épouses » (« *Dārasaṅgaha* » Mg-d.IV.Ś380 ff), semblent en total décalage avec la réalité sociale tai telle qu'elle apparaît aussi bien dans les mœurs actuelles que dans les traces historiques (textes lapidaires et littéraires). De même, la partie sur les « cinq devoirs des épouses envers leur mari » (*bhāriyā paccupaṭṭhitā pañcahi ṭhānehi sāmikaṃ anukampati*) (Mg-d. IV.Ś388) renvoie à un contexte social indien qui ne peut s'appliquer à celui des Tai-Lao.

société tai-lao du xvi^e siècle et qu'il convenait d'harmoniser avec la Doctrine. Dès lors qu'une nomenclature indienne, patricentree, s'imposait à une société obéissant à des normes différentes, le bouddhisme ne pouvait manquer, sinon de modifier, au moins de perturber, l'ordre social.

1.1.3.3 Les ancêtres dans la maison

Comme c'est le cas parmi beaucoup de populations de la péninsule Indochinoise, qu'elles soient bouddhiques ou non, les Lao pensent que leurs ascendants défunts peuvent devenir les génies protecteurs de la maisonnée¹⁰⁶. Les « esprits des parents défunts » (*phī bā₁*, *phī mē₁* ou *phī jīa₂*), notamment, sont censés résider dans les coins de la demeure familiale, raison pour laquelle on les désigne dans certaines localités comme étant les « génies des angles » (*phī cē₁*, *phī dām₂* ou *phī mum*) (SVTI:2799)¹⁰⁷.

Les croyances lao sont issues d'un fonds de culture commune partagé par les populations chinoises et indochinoises¹⁰⁸. Dans la maison paysanne chinoise, les esprits des ancêtres vivent confusément dans un « coin sombre » autour du lit domestique (Granet 1998[1922]:102) tandis que chez les Tai Dam du Laos et du Vietnam, les esprits vitaux issus de la tête des parents défunts siègent dans l'un des coins de la maison (Prachan Rakpong s.d.:2,4). Ce qui va distinguer les Lao des groupes tai non bouddhistes, c'est l'orientation matrilatérale de ces entités : alors que chez les Tai Dam, organisés selon une filiation patrilinéaire, ce sont les défunts du lignage du père qui sont censés incarner les esprits de la maison (*ibid.*:9), les *phī bā₁* *phī mē₁* (ou *phī jīa₂*) des Lao sont des ascendants défunts de l'épouse (précisément les grands-parents de la propriétaire, *cf. infra*), laquelle est idéalement l'héritière de la maison (*supra* 1.1.2.5). Par ailleurs, contrairement aux Chinois

¹⁰⁶ Pour cette croyance parmi les populations austro-asiatiques du Laos, voir Évrard 2006:163.

¹⁰⁷ La circulation de cette croyance au Lan Xang au milieu du xvii^e siècle est attestée par la relation du Père Léria : « les âmes après leur séparation et qu'elles sont sorties du corps, se retirent dans un coin de la maison » (Marini 1990[1666]:395).

¹⁰⁸ Il est intéressant de constater que les « angles » revêtent également une dimension funèbre en Birmanie, mais d'une manière différente : la coutume était, selon la légende, d'enterrer vivant des individus aux quatre coins d'une ville qui venait d'être bâtie. Les esprits des défunts devenaient les gardiens tutélaires de la cité (Taw Sein Ko 1883:160-161).

dont l'autel ancestral abrite plusieurs générations d'ancêtres en lignée patrilinéaire (Granet 1998[1922]:48-49), les Lao n'identifient leurs esprits protecteurs de la maison qu'à un seul couple personnalisé, restriction qui se répercute dans l'expression *phī bā₁ phī mē₁* (litt. « esprit du père, esprit de la mère ») et qui recoupe ce que nous avons dit au chapitre précédent à propos des reliquaires. Dans certaines localités toutefois, par exemple à Nakhon Phanom, à Sakhon Nakhon ou à Mukdahan (sur la rive droite du Mékong), les familles évoqueront plus volontiers les « esprits de la (matri)lignée » (*phī jīia₂* ou *phī vōngs'*)¹⁰⁹; mais même dans ce cas, les ascendants ne sont guère identifiés au-delà d'une ou deux générations, c'est-à-dire ceux que l'individu a pu connaître de son vivant.

Les Lao conçoivent aussi que ces génies familiaux cohabitent avec d'autres entités invisibles, tels que l'esprit du lieu, les esprits des différentes composantes de la demeure (portes, pilier, foyer, etc.) et les esprits de trépassés extérieurs à la famille (anciens propriétaires le cas échéant) (Zago 1972:189 ; Pottier 2007:29), cet ensemble formant la catégorie plus large des « génies de la maison » (*phī hīian*)¹¹⁰. Les *Quatorze devoirs* (*grān sip sī*), ensemble de règles de conduite à l'usage des villageois, prescrivent de leur « demander pardon » (*sōmmā*) à des échéances précises : il faut demander pardon au foyer car on le frappe pour allumer le feu, à l'escalier car on le piétine, à la porte car on la claque et qu'on lui enfonce des clous. Les esprits familiaux (*phī bā₁ phī mē₁* ou *phī jīia₂*) sont honorés devant un autel spécifique, distinct de l'« autel aux génies de la maison » (*hā phī pān₂*). Sur ce point, les Lao ne se distinguent pas vraiment des groupes tai qui n'ont pas été touchés par le bouddhisme (Tai Dam, Tai Dèng, Sek, etc.). Ces derniers installent également à domicile un autel en bambou dans lequel résident les « esprits de la maison » (*phī, pī* ou *fī hōn*), incarnation des ascendants défunts et devant lequel le chef de la famille accomplit des

¹⁰⁹ Cette restriction générationnelle pourrait s'expliquer par l'absence dans certaines localités, du fait de leur histoire, de familles dotées d'un héritage foncier vieux de plusieurs générations. Une ville comme Vientiane, par exemple, fut entièrement détruite au xix^e siècle et ce n'est que par l'intervention coloniale que la ville fut repeuplée. D'autres villes, telles que Paksé, Savannakhet ou Thakkhèk sont, dans leurs limites actuelles, des constructions du vingtième siècle. Il est donc probable que la distinction entre *phī bā₁, phī mē₁* (père et mère) et *phī jīia* (lignée) est avant tout de nature conjoncturelle et que leur fonction, ainsi que leur place dans les structures socioreligieuses, sont équivalentes.

¹¹⁰ On trouve aussi des génies dont la parenté avec les propriétaires est d'ordre formel : ceux-ci sont les « mères » qui résident dans certains éléments de la demeure.

offrandes (Reinach 1911:143). Des spécificités sont perceptibles selon les systèmes de parenté ou d'organisation sociale – certains groupes à système patrilinéaire distinguent par exemple un étage supérieur pour les ascendants masculins et un étage inférieur pour les ascendants féminins – mais le principe reste le même dans l'ensemble du monde tai.

C'est surtout la pratique de l'incinération, propre aux bouddhistes, qui a modifié certains éléments rituels et conceptuels. Chez les Lao, après la crémation et l'accomplissement d'un certain nombre d'actes rituels spécifiques (cf. *infra* 2.2.3), les restes des parents défunts sont inhumés dans des reliquaires installés au monastère ou dans les cimetières forestiers (*vāt pā*). Certaines familles, en particulier parmi les notables (*phū₂ hyai*), conservent à la maison une partie des cendres dans un récipient¹¹¹. Les cendres ne sont en règle générale pas conservées sur plusieurs générations ; lorsque c'est le cas, elles sont mélangées sans plus de formalité à celles des défunts les plus récents. Le récipient contenant les cendres rejoindra les statues du Buddha et les effigies de la Déesse-Terre (*Mē₁ dāraṇī*)¹¹² ou de la Déesse-Riz (*Mē₁ khōsōp*), ou encore toutes sortes d'objets que les propriétaires considéreront comme sacrés, sur l'autel familial¹¹³. Ces objets sont considérés par les Lao comme étant les « entités protectrices » (*khāṇ hāksā*)¹¹⁴ de la maison et font l'objet de dispositions particulières. Cet autel familial peut être situé soit à l'extérieur, soit à l'intérieur de la maison, selon le choix de chacun ou les usages locaux¹¹⁵. Dans le premier cas,

¹¹¹ Ceci n'est pas sans rappeler les rites chinois : « Quand le mort s'est désincarné, enterré d'abord dans le sol de la maison, on va réunir son corps aux corps des Ancêtres dans le cimetière familial. On l'enclot définitivement dans la terre et, par des gestes convenables, on ramène à la maison son [*hún*] ; on le fixe sur une tablette qu'on associe à celle de son grand-père. Alors, sous le patronage de ce dernier, commence pour le défunt une sorte d'apprentissage de la vie ancestrale. Quand le deuil est fini, l'Ancêtre est fait ; son culte commence » (Granet 1998[1922]:108). Les Birmans ne procèdent guère autrement : après la crémation, ils recueillent les cendres de leurs parents qu'ils déposent dans un récipient devant lequel ils accompliront désormais leurs offrandes (Taw Sein Ko 1883:159).

¹¹² < sk. *Dharaṇī*. Nous reviendrons plus loin sur la figure de la Déesse-Terre (*infra* 2.2.1.3).

¹¹³ Des photos représentant les défunts peuvent également être disposées parmi ces objets.

¹¹⁴ < sk. *rakṣā*.

¹¹⁵ Selon Andrew Turton, les familles qui ont installé l'autel à l'extérieur de la maison sont celles qui sont établies depuis longtemps sur le territoire (mais que signifie « longtemps » ?), tandis que celles qui ont opté pour une installation *intra muros* seraient celles installées depuis peu. Cette hypothèse est difficile à vérifier, d'autant que certaines familles possèdent deux autels, un à l'extérieur, l'autre à l'intérieur (Turton 1972:227 et n.9). Chez les Tai Lü du Nord-Laos, les autels situés à l'extérieur de la maison sont, en revanche, attribués aux *phī* des parents défunts (communication personnelle de Grégoire Schlemmer).

il devra être installé à proximité de l'angle nord-est de la maison et parallèlement à la travée principale de la maison (Turton 1972:227). Dans le second, l'autel sera accroché à la tête du lit conjugal sur le mur de la chambre des parents, devant là aussi occuper le coin nord-est de la bâtisse. Dans certaines maisons traditionnelles, il est possible d'aménager un espace à part qui leur est réservé (*hān₂pōn*) ; celui-ci doit alors être situé à l'Est de la maison (direction du levant, auspiciouse). L'espace réservé à la fille et au gendre (*hān₂swām₂*) se trouve à l'Ouest, juste en face de celui des parents, ces deux espaces n'étant séparés par aucune cloison et formant à eux deux la « pièce à coucher » (*hān nān*) (cf. Tambiah 1970:20-21)¹¹⁶. Les « entités protectrices » (*khān hāksā*) ne doivent pas sortir de la chambre parentale ou franchir la frontière invisible qui sépare les deux espaces. Elles ne doivent pas non plus être manipulées par les enfants des maîtres de maison, encore moins par leur gendre ou leur bru et moins encore par des individus extérieurs à la famille. Toute transgression de ces règles serait une « offense à l'égard des génies » (*phit phī*)¹¹⁷.



Autel des « entités protectrices » (*khān hāksā*) installé dans le coin Nord-Est de la chambre parentale

¹¹⁶ Dans les maisons lao traditionnelles, les pièces ne sont pas séparées par des cloisons comme dans les maisons modernes. Cela n'empêche pas que les espaces y soient délimités, en l'occurrence par les piliers qui créent des « compartiments » (*hān₂*) invisibles mais aux frontières strictes.

¹¹⁷ Les « offenses aux génies » peuvent également concerner l'esprit de l'ancêtre du village (*phī pū, tā*) ou d'autres génies fonciers.

Les « esprits des parents », parce qu'ils sont les protecteurs de la maisonnée, doivent être vénérés et « nourris » (*liān₂*) à l'occasion de cérémonies domestiques, faute de quoi ils pourraient manifester leur courroux. Lorsqu'une famille construit une nouvelle maison ou emménage sur une terre qui n'est pas celle de ses ancêtres, elle doit procéder à un rite par lequel elle expulse les esprits des anciens occupants éventuels, lesquels continueront néanmoins de siéger dans l'autel aux esprits (*hā phī pān₂*) installé en façade. Ensuite, elle devra procéder à une « cérémonie d'invitation des esprits de la lignée à monter dans la demeure » (*bidhī jōn phī jīia khīn₂ hīian*)¹¹⁸. L'autel pour accueillir les esprits des parents ou de la lignée aura été préalablement confectionné avec du bambou ou du rotin et installé dans le coin Est de la maison (la place allouée à la chambre des parents). On fait appel pour cette « invitation » à un maître de cérémonie (*hmā bān*) dont les prérogatives sont d'entrer en contact avec le *phī* ou le *vinyān* (p. *viññāṇa*) du ou des ancêtres du propriétaire. Il les enjoint de venir résider avec ses descendants, leur rappelle les liens de parenté et d'alliance (*gvām kīav₁ dān*) qu'ils partagent avec les futurs habitants, quitte à les « présenter » (*jōn*) un à un. Une fois ces formalités remplies, on « accueille les esprits dans la maison » (*hāp phī khīn₂ hīian*), phase marquée par une série d'offrandes.

Bien que la coutume soit tombée en désuétude, la tradition lao recommande d'accomplir des offrandes aux premier, neuvième et quinzième jours de la lune croissante de chaque mois. Les esprits des parents et de la lignée ne se repaissant pas de nourriture salée (STBI:2803), ces offrandes sont constituées de mets sucrés rassemblés sur un plateau déposé soit devant chaque coin de la demeure, soit devant l'autel abritant les « entités protectrices » (*khān hāksā*). De telles offrandes sont renouvelées à l'occasion du Nouvel an (*pīhmae₁*), qui a lieu au cinquième mois du calendrier lunaire (cf. *infra* 2.2.5.2).

¹¹⁸ Rite auquel ne devront participer que les membres de la maisonnée. D'autres rites auspicioseux, qui auront lieu plus tard dans la journée, pourront rassembler des individus extérieurs à la famille (voisins, chef du village, etc.).



Offrandes aux « génies des parents » déposées dans un coin de la maison
(Village Bōn Sī Nwān, Vientiane)

Outre ces rituels organisés à date fixe, les membres de la maisonnée doivent encore témoigner leur déférence aux esprits ancestraux dans un certain nombre de circonstances. Selon les traditions anciennes, parfois encore respectées en milieu rural, lorsque le gendre ou la bru rentre des champs, il ôte son couvre-chef avant de monter à l'étage, en signe de respect à l'esprit de la lignée. Il doit également, le cas échéant, déposer son couteau ou tout autre objet coupant (serpe, etc.) avant de pénétrer dans la maison pour ne pas contrarier les esprits. Plus généralement, lorsque les membres de la maisonnée, en particulier le gendre, commettent une faute vis-à-vis des mœurs ou une violation des rites domestiques (*hīt pān₂ gāñ mījan*), les Lao disent qu'il y a « offense aux génies » (*phit phī*), ce qui arrive notamment dans les cas suivants :

- Lorsque le gendre touche une femme (ne serait-ce que d'une caresse de la main) qui n'est pas son épouse ;
- Lorsque les parents prennent en faute le couple non marié (la seule présence du jeune homme dans les espaces non autorisés de la maison est suffisante) ;
- Lorsqu'un membre de la maisonnée va apprendre la magie (*vijā-āgōm*) ou les sciences occultes (*vēd-mōntr'*)¹¹⁹ sans en avoir au préalable informé rituellement les ancêtres ;
- Lorsque la bru ou la petite-belle-fille marche trop bruyamment à l'étage supérieur de la maison ou tape du pied sur le plancher¹²⁰ ou encore lorsqu'elle frappe un pilier, un mur ou une autre composante de la maison ;

¹¹⁹ Littéralement « les Vedas et les Mantras ».

- Lorsque le gendre manque de respect à ses beaux-parents ou aux autres ascendants de son épouse ;
- Si un étranger passe le seuil de la porte sans qu'on en ait informé le génie ou s'il pénètre dans la pièce contenant les « entités protectrices » (*khān hāksā*) ;
- Lorsque les « entités protectrices » sont sorties de la chambre des parents ou franchissent la frontière invisible qui sépare les espaces ou lorsqu'elles sont manipulées par les enfants du maître de maison, son gendre ou sa bru ou, pire encore, par des individus extérieurs à la famille ;
- Lorsque des festivités sont organisées sans qu'on en ait informé le génie ; cela est valable pour tout évènement qui sort de l'ordinaire ;
- Lorsque l'un des membres de la maisonnée s'absente du domicile pour une durée inhabituelle sans en avoir informé les génies, etc.

Le courroux des esprits des parents ou de la lignée se manifeste souvent par la maladie qui vient frapper l'un des membres de la famille (Pottier 2007:14)¹²¹. Quand les causes d'une maladie ne peuvent être déterminées, elle est imputée à l'action d'un *phī* familial offensé et une « cérémonie de demande de pardon » (*bidhī sōmmā dōs*)¹²² doit être organisée en guise de réparation (*bidhī sīa phī* ou *bidhī phāk phī*). Elle consiste à faire une série d'offrandes et à préparer un repas qui sera présenté aux mânes : alcool, poulet bouilli, œufs et « coupe des cinq » (*khān hā₂*), appelée ainsi car elle contient les cinq éléments coutumiers donnés en offrande au génie (fleurs, cierges, encens, noix d'arec, tabac) (Aymonier 1885:186, 196 ; STBI:2799 ff). Si le gendre est rendu coupable d'adultère, il doit s'acquitter du versement de « dommages et intérêts » (*sin hmae*) dont le montant est laissé à l'estimation de ses beaux-parents ; l'argent, après avoir été offert formellement au génie, sera conservé par les beaux-parents qui le partageront éventuellement avec d'autres

¹²⁰ Dans les maisons traditionnelles bâties sur pilotis, l'espace d'habitation est situé à l'étage supérieur. L'étage inférieur (c'est-à-dire sous la maison) est réservé à des activités domestiques telles que l'élevage de basse-cour ou le tissage. Dans une telle configuration, c'est donc à l'étage supérieur que résident les esprits des parents.

¹²¹ L'interprétation qui fait de la maladie une conséquence de la transgression sociale est en vigueur dans de nombreuses sociétés, mêmes celles qui ont adopté le bouddhisme, tels les Khumbo du Népal, qui appellent « l'ombre » (*dip*) cette rupture de l'équilibre tacite entre les vivants et les esprits (Diemberger 1998:270).

¹²² *bidhī* < sk. *vidhī* ; *dōs* < sk. *doṣa*.

membres de la matrilignée de l'épouse¹²³. C'est également le gendre qui s'acquittera des dépenses imputables aux offrandes pour honorer les esprits offensés. Dans le cas où les jeunes gens sont surpris en faute alors qu'ils ne sont pas mariés, un « mariage pour raison de consommation » (*jū*) devra être organisé, lequel se distingue du mariage commun par la tenue d'un rite de « réparation envers les génies » (*sīa phī* ou *phāk phī*).

Les esprits des ascendants n'agissent donc pas seulement en tant que protecteurs de la famille mais aussi comme garant de la moralité et des bonnes mœurs ; avec la faculté, en cas de contrevenance de la part de leurs descendants, de leur nuire terriblement¹²⁴.

1.1.3.4 Cultes aux esprits et « matrifocalité »

Le mode de filiation des Lao, nous l'avons dit, est indifférencié, tout en faisant valoir une certaine inflexion en faveur de la branche matrilatérale, notamment en ce qui concerne l'aspect foncier et patrimonial (*supra* 1.1.2). La marque de cette « matrifocalité » (ou « matrifocalisation ») transparaît dans les adages populaires :

ເຊື້ອນັ້ງຕໍ່າ ຢ່າໄຕ້ນັ້ງສູງ
ເຊື້ອລູງຕາ ໃຫ້ຢ່າປານແກ້ວ

Issu de la lignée des gens qui s'assoient en bas, ne vous assoyez pas en haut.

La lignée maternelle, il faut la respecter comme une pierre précieuse.

Leçons du grand-père à ses petits-enfants (Pū₁ sān hlān) in: Reinhorn 1975:173

¹²³ À mettre en parallèle avec le « prix payé aux génies » (*gā₁ khun phī*) avant les noces (*cf.* chapitre suivant).

¹²⁴ Ces derniers ne sont donc pas toujours, comme l'affirme Pierre-Marie Gagneux, « familiers et amicaux ». On doit aussi contester les propos de Stanley J. Tambiah lorsqu'il nie l'existence d'un culte aux ancêtres chez les Lao, au motif qu'ils n'auraient pas à craindre des sanctions de leur part (Tambiah 1970:191).

L'inflexion matrilatérale qui caractérise la société lao est encore perceptible dans plusieurs aspects de la vie sociale. Elle a, notamment, des répercussions importantes sur le rapport à l'ancestralité et la façon dont sont gérés les cultes afférents. Tout d'abord, si la tradition est respectée et que la résidence est transmise en lignée matrilineaire, les esprits protecteurs de la demeure doivent, en toute logique, incarner les ascendants défunts de l'épouse et non ceux du chef de famille. Les « génies des parents » ou « de la lignée » (*phī bā₁*, *phī mē₁* ou *phī jī₁*) sont, comme on l'a expliqué, les ascendants défunts de la femme du couple propriétaire. C'est sans doute la raison pour laquelle le *Dhammasāt* ordonne à l'épouse de s'occuper de ses ancêtres avant ceux de son mari. La matrifocalité est encore marquée par le fait que les esprits ancestraux, lorsqu'ils sont tenus pour responsables des maladies frappant les membres de la maisonnée (*supra*), puniront en préférence les femmes (Turton 1972:235), en l'occurrence la matrilignée. Sachant qu'en s'installant dans la demeure de son épouse, le gendre doit considérer ses beaux-parents comme ses « nouveaux parents » (*supra* 1.1.2.5), on peut considérer qu'il abandonne ses ancêtres au profit de ceux de sa femme qui deviennent, en quelque sorte, les siens¹²⁵. Cette substitution est formalisée au cours des noces, lorsque le prétendant prend la tête d'un cortège qui chemine vers la demeure de ses beaux-parents où il prendra résidence. Dès lors que le jeune homme passe le seuil, il doit « vénérer les ancêtres » (*hvae₂ phī*) de la maison, aux côtés de celle qui va devenir son épouse, en leur offrant un tribut déposé dans une coupe (Deydier 1952:30 ; Zago 1972:129). De cette manière, les « génies de la maison » (*phī hī₁*) acceptent le nouveau gendre et lui accordent sa protection. Le « prix payé aux génies » (*gā₁ khun phī*) est le pendant du « prix de la fiancée » payé aux parents vivants et participe de la dot (*gā₁ tā₁*) que le garçon doit verser (*supra* 1.1.2.4)¹²⁶. Ce qui s'apparente à un changement de lignée est formulé de manière explicite dans les prières de rappel des âmes (*sū₁ khwā₁*) prononcées pendant les cérémonies de mariage :

¹²⁵ Il laissera à ses sœurs, dont l'une d'elles aura repris la demeure parentale, la responsabilité de l'organisation des rites dans sa famille d'origine. L'abandon n'est cependant pas total ; l'homme prendra une part active, notamment, aux funérailles de ses parents (*cf. infra* 2.2.3).

¹²⁶ À ceci près que, contrairement au « prix des noces », le tribut offert aux ancêtres n'est pas récupérable par le mari en cas de divorce (Ngaosivathana 1995:71).

ເພິ່ນຊ່າເຈົ້າບຸນກວ້າງສູ່ພາບ ມີລູກຊາຍໃຫ້ໄດ້ຜູ້ປະເສີດ ໃຫ້ໄດ້ລູກແກ້ວເກີດຮ່ວມ ອຸທອນ
ໃຫ້ເຈົ້າຟັງຄໍາສອນຕາຍາຍພໍ່ແມ່ ໃຈແຜ່ກວ້າງພີ່ນ້ອງວົງສາ...

Le beau-père fait connaître l'étendue des mérites [du gendre]. Il dit que le fils qu'il a acquis est précieux, qu'un fils de valeur est entré dans sa parenté. Tu dois désormais écouter les recommandations de tes [nouveaux] parents et grands-parents maternels (*tā yāy*), avoir un coeur généreux envers ta [nouvelle] lignée (*voṅsā*)...

Formule de rappel des esprits vitaux des jeunes mariés (Sū₁ khwǎn phwa mīa), in: Philavong 1967a:100¹²⁷

À dire vrai, plutôt qu'à changer véritablement d'ancêtres, le mariage revient surtout, pour un homme, à inscrire ses futurs enfants dans la lignée de son épouse. Ce sont en effet les esprits des ascendants défunts de leur mère (*phī bā₁ phī mē₁* ou *phī jīia₂*), et non de leur père, que ses descendants devront vénérer en tant que génies protecteurs. Cette situation restera inchangée si l'époux devient veuf, d'autant plus s'il se conforme à la coutume et se remarie, si son âge le lui permet, avec une sœur de sa femme¹²⁸. En somme, le sororat permet à l'époux non seulement de conserver un certain nombre de droits et de privilèges qu'il a « achetés » par le versement de la dot mais aussi de maintenir sa propre position dans la lignée maternelle de son épouse, qui est aussi celle de ses enfants.

La façon dont les usages concernant la résidence et l'héritage peuvent orienter l'ancestralité apparaît ici de façon manifeste¹²⁹. Mais ce n'est pas tout. Dans les familles lao, on envisage la possibilité que le nouveau-né soit la réincarnation d'un membre défunt de la parentèle (Somphone 2007:72)¹³⁰. En théorie, il pourra s'agir aussi bien d'un ascendant de la

¹²⁷ Marcel Zago a proposé une traduction de la formule complète (in: Zago 1972:230-234). La nôtre, sur ce passage, diffère sensiblement.

¹²⁸ Andrew Turton, qui fait des observations similaires pour les Yuon du Nord de la Thaïlande, précise que les enfants ayant perdu leur mère peuvent choisir, en cas de remariage de leur père, soit de conserver leur place dans la lignée, soit de rejoindre celui de leur belle-mère (Turton 1972:223).

¹²⁹ L'inverse est aussi envisageable : la matrilocalité viendrait pallier l'absence d'une idéologie de la filiation.

¹³⁰ La rapport enfant-parent peut alors s'inverser, puisque l'enfant peut être la réincarnation d'un parent défunt. Cette conception agit tel un contrepoids dans le rapport hiérarchique entre aîné et aîné, ou plus largement entre générations.

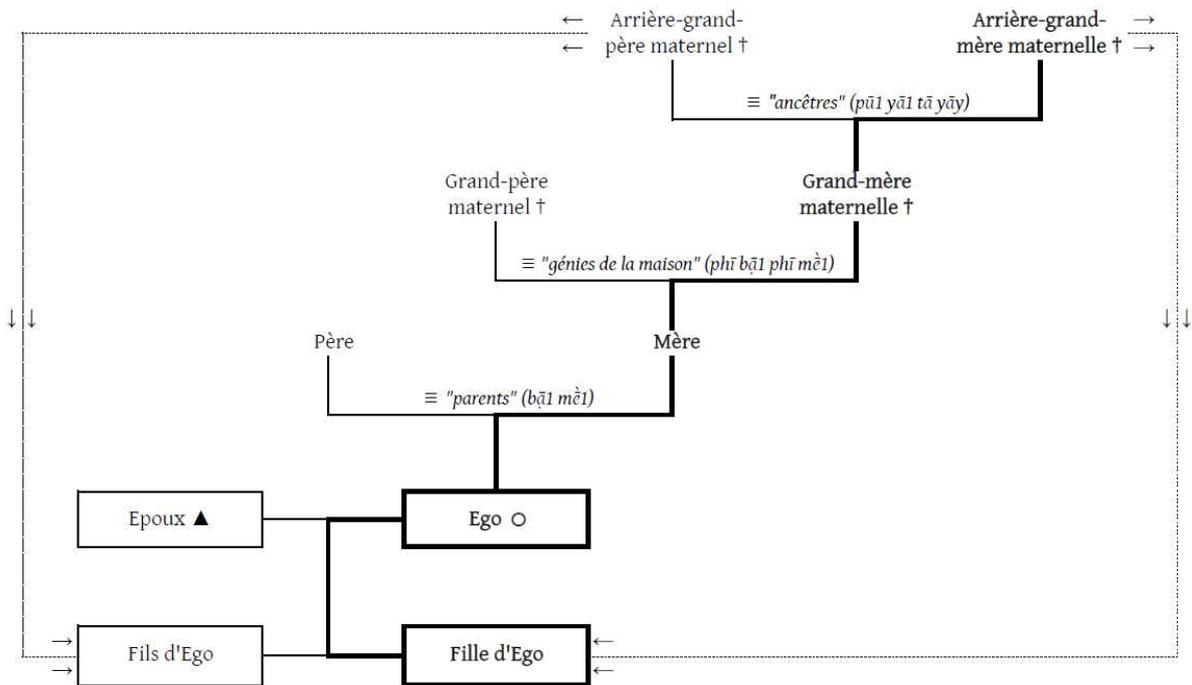
lignée du mari que de celle de son épouse. En observant ces rites chez les Yuon cependant, Richard Davis a constaté que la méthode de divination par laquelle est déterminée la nature de l'ascendance était biaisée et qu'en réalité la majorité des naissances était identifiée à des cognats maternels (Davis 1976:60-61). Autrement dit, même lorsqu'il s'agit d'un individu de sexe masculin se réincarnant dans un descendant lui aussi de sexe masculin, il suit la matrilinee¹³¹. Pour une femme, ce schéma corrobore la transmission du bien foncier en circuit fermé : si la demeure reste habitée par une même lignée et que sont respectées les coutumes de transmission immobilière matrilatérale, on verra naturellement se constituer une lignée matrilineaire d'esprits ancestraux. Prenons le cas idéal d'une femme benjamine de sa fratrie (Ego). Immédiatement après son décès, Ego devient provisoirement, en accord avec les croyances, un *phī* ; lorsque plus tard surviendra la mort de sa dernière fille, Ego remplacera sa propre mère dans le statut de génie protecteur de la maisonnée (*phī bā*, *phī mē*₁ ou *phī jīa*)¹³² ; à la mort de la dernière fille de sa fille (cette dernière devenant à son tour génie tutélaire), Ego entrera enfin dans la catégorie des ancêtres dépersonnalisés (*pū*₁ *yā*₁ *tā yā*) ; à la génération suivante, Ego pourra éventuellement se réincarner au sein de la matrilinee. Les filles cadettes des générations suivantes suivront le même cheminement. Dans ce processus, chaque femme prend successivement la place de son ascendante à la mort de celle-ci dans une série de statuts prédéterminés :

¹³¹ Il ne pourra pas cependant prolonger la lignée maternelle car une fois marié, les enfants qu'il aura avec son épouse s'inscriront dans la descendance de leur mère. La matrilinee, par définition, ne sera perpétuée que par des descendants féminins. Voir page suivante.

¹³² Selon ce schéma, il apparaît que les « génies des parents [défunts] » (*phī bā*, *phī mē*₁) sont les grands-parents d'Ego (Ego étant l'épouse propriétaire ou la chef de famille) et non, comme le laisse entendre l'expression vernaculaire, son père et sa mère.

	Décès de la mère d'Ego	Décès d'Ego	Décès de la fille d'Ego
Sa grand-mère (†)	→ $phī\ bā_1\ phī\ mē_1$	→ $pū_1\ yā_1\ tā\ yāy$	→ renaissance
Sa mère (†)	→ $phī$	→ $phī\ bā_1\ phī\ mē_1$	→ $pū_1\ yā_1\ tā\ yāy$
Ego (○)	→ chef de famille	→ $phī$	→ $phī\ bā_1\ phī\ mē_1$
Sa fille	→ enfant	→ chef de famille	→ $phī$
Sa petite-fille	→ (à naître)	→ enfant	→ chef de famille

Dans ce processus, tout individu change de statut à chaque génération (*i.e.* au décès de son descendant immédiat). Il est remarquable que si la lignée est organisée en filiation matrilineaire, la terminologie indique que les statuts générationnels vont par paire ($phī\ bā_1\ phī\ mē_1$ = génie du père *et* génie de la mère ; $pū_1\ yā_1\ tā\ yāy$ = génies des grands-parents paternels *et* des grands-parents maternels). C'est donc un groupement mixte d'ascendants qui incarne à chaque fois le statut ancestral. En somme, l'ancestralité est matrilineaire dans l'axe vertical (d'une génération à l'autre) mais cognatique dans l'axe horizontal (sur une même génération) :



Il va de soi que ce schéma indique un idéal théorique et qu'il ne représente pas la totalité, ni même peut-être la majorité, des situations¹³³. La tendance générale vers la matrilinearité se vérifie toutefois hors de cet idéal ; ainsi, les filles qui n'ont pas hérité de la maison familiale ne sont pas exclues du domaine tutélaire régi par les parents défunts puisque l'usage veut qu'elles reçoivent une part des terres et qu'elles s'installent non loin de la demeure parentale. Il est entendu qu'un état des lieux exhaustif exigerait une étude plus poussée qui prendrait en considération, sinon tous les cas de figure, du moins les critères les plus généraux (homme/femme, aîné/cadet, etc.). Ces quelques remarques visent seulement à mettre en évidence l'existence d'une structure logique dans ce qui apparaît, à première vue, comme une organisation anarchique. Les Lao n'ont pas conscience de ces règles, qui ne cessent d'être opaques qu'à la suite d'une observation systématique. C'est, en somme, une forme de raison pratique qui impose une inflexion matrilineaire à l'organisation familiale là où les discours laissent supposer un mode cognatique.

La tendance est encore perceptible dans la gestion et la transmission des terres agricoles, quoique que dans une moindre mesure du fait de la souplesse des règles lao en matière d'héritage. Dans beaucoup de sociétés, la terre agricole est un autre lieu par lequel un individu entretient un rapport avec ses ancêtres (selon des règles de filiation qui leur sont propres), notamment avec l'idée que « la chair des morts, en se décomposant, fertilise le sol, lui apporte de la "graisse" et se retrouve dans les plantes cultivées que les hommes vont consommer » (Godelier 2010:422)¹³⁴. Au Laos, ce rapport est symbolisé par la figure du « génie tutélaire du premier semis » (*phī tā hēk*) que le paysan considère comme ayant été, dans une vie passée, le premier propriétaire de la rizière (Zago 1972:260-262). Il doit s'affranchir de ses devoirs envers lui qui reste le maître du sol et lui fournit le produit de sa subsistance¹³⁵. L'expression *phī tā hēk* est fondée sur un jeu de mot qui repose sur la

¹³³ Cf. note 63.

¹³⁴ C'est le cas notamment en Chine (Granet 1998[1922]) ainsi que dans d'un certain nombre de populations mélanésiennes (cf. Godelier 2010:157).

¹³⁵ Un parallèle peut être établi entre le « génie du premier semis » lao et les *kut* du Champa : « [Les *kut*] sont considérées comme représentant les ancêtres : c'en est la pétrification. Mais en même temps, il est essentiel d'observer que ces *kut* familiaux sont rituellement placés au centre de la rizière sacrée de chaque famille (...). En même temps que l'ancêtre, ils matérialisent le dieu du sol, de qui dépend la prospérité de l'établissement.

polysémie du terme *tā* pouvant signifier « semis » aussi bien que « grand-père (ou grand-oncle) maternel ¹³⁶ », cette dernière acception pouvant indiquer que le « premier propriétaire » est un ancêtre de l'épouse (en accord avec la transmission du patrimoine foncier en filiation matrilineaire). Le fait que le *phī tā hək* soit de sexe masculin ne remet pas en cause cet état de fait : l'ancestralité fonctionnant, au niveau horizontal, de manière cognatique (ce qu'illustre la terminologie « par paire »), le *phī tā hək* n'occupe sa position de premier occupant que parce qu'il fut l'époux de la véritable propriétaire initiale. C'est donc bien à l'ancêtre *maternel* de son épouse que le paysan lao doit rendre hommage. Par ailleurs, si la rizière a été partagée entre plusieurs sœurs, c'est au même *phī tā hək* qu'elles rendent un culte, conjointement et avec leurs époux respectifs.



« Maison » du Génie du premier semis (*hā phī tā hək*)
(Vang Vieng, Laos)

Qu'il s'agisse des lieux de résidence ou des terres agricoles, il existe chez les Lao un lien indéfectible entre la propriété foncière et l'ancestralité. Ce phénomène est loin d'être spécifique à cette population. Il s'inscrit notamment dans les prérogatives des traditions indiennes : le *Vinaya* pāli comme les *Dhārmasāstra* hindous stipulent que la personne qui préside aux rites funéraires est celle qui affiche son droit à l'héritage (Langer 2007:108). La situation lao contraste par contre avec les sociétés à filiation patrilinéaire en accordant aux

Nous savons à présent que ce ne sont pas là deux évocations distinctes. L'insaisissable dieu du sol est figuré, sous les yeux de la famille, par la pierre de l'ancêtre qui le fixe et le spécifie au bénéfice de ses descendants. La pierre réalise la communion du dieu et du groupe : c'est un contrat » (Mus 1937:379).

¹³⁶ Une autre acception de *tā* est « œil », ce qui a conduit Charles Archaimbault à traduire fautivement *phī tā hək* par « yeux du riz », voire par « *phī* à œil unique » à la suite d'une seconde confusion entre *hək* (« initial ») et *ēk* qui désigne le chiffre « un » (< sk. *eka*) (cf. Archaimbault 1973b:235).

femmes la responsabilité de la conduite des rituels qui visent à « nourrir » (*liān₂*) les esprits ancestraux. Dans la société chinoise par exemple, c'est au fils aîné, devenant à la mort du père responsable de la lignée, que revient la responsabilité des sacrifices ancestraux en même temps que l'héritage familial (Sing Ging Su 1922:37). De même, les codes juridiques traditionnels du Vietnam réservent au garçon aîné de la fratrie un patrimoine destiné à financer le maintien des rites (Do-Lam 1998:35)¹³⁷.

L'inflexion matrilineaire, qui implique un engagement particulier de la part des femmes dans la vie religieuse, ne contrebalance que dans une certaine mesure la domination masculine qui prévaut dans la société lao qui reste, dans son ensemble, hypergamique¹³⁸. Par de nombreux aspects, c'est l'homme qui, au Laos, est au sommet de la hiérarchie sexuelle. Dans les rapports conjugaux, c'est lui l'« aîné » (*āy₂*) tandis que sa femme est sa « cadette » (*nān₂*), indépendamment de leur âge réel¹³⁹ et c'est lui qui, dans une certaine mesure, détient l'autorité sur le couple. Les *Quatorze préceptes* (*Gāñ sip sī₁*) enseignent que la femme doit être au service de son mari, qu'elle doit se coucher après lui, se lever avant lui, etc. Le Code civil moderne ne semble pas avoir infléchi les normes traditionnelles : il stipule que si l'épouse se rend coupable d'adultère, l'époux peut obtenir le divorce alors que l'inverse n'est pas vrai (sauf si la faute a été commise à l'intérieur du domicile conjugal) (ch. III, article 23). Dans l'ensemble, les hommes lao sont les détenteurs des formes d'autorité et de prestige social, d'autant plus que les fonctions et les titres se transmettent en ligne paternelle. Dans une société matrilocale cependant, si l'autorité est masculine, elle se transmet de beau-père à gendre (Rhum 1994:22) et non en ligne directe (de père à fils) comme dans la société chinoise par exemple, ce qui en limite sensiblement la portée. Là encore, le sororat trouve sa justification en ce qu'il permet à l'époux de ne pas

¹³⁷ Le système lao est peut-être moins strict vis-à-vis de l'exercice de la responsabilité rituelle qui, comme en Chine ou dans la Rome antique, échoit exclusivement à l'aîné. Chez les Lao, si la fille héritière de la maison est normalement l'instigatrice des cérémonies d'hommage, c'est toute la fratrie qui y participe.

¹³⁸ Le mode de filiation n'est pas, par essence, lié à l'autorité et il n'est pas rare qu'une société à filiation matrilineaire soit en même temps « patriarcale » (Deliège 1996:10).

¹³⁹ Phénomène qui recoupe l'interdiction pour un homme d'épouser une femme plus âgée que lui ou issue d'une branche maternelle ascendante (*supra*, 1.1.2.4). Il y aurait, dans ce cas, un conflit dans les termes d'adresse.

changer de beau-père et de conserver sur sa seconde épouse l'autorité que ce dernier lui avait concédée sur la première.

Enfin, en matière de culte, la matrifocalité ne s'exerce que dans ceux qui sont destinés aux esprits familiaux. Les cultes rendus aux esprits de la communauté du village (*pān₂*) ou de la principauté (*mīian*) sont, au contraire, l'apanage des hommes¹⁴⁰. Les Lao considèrent en effet qu'il est impossible pour une femme d'être initiée aux pratiques chamaniques car leur « caractère mou » (*cae ān₁*)¹⁴¹ les rend incapable de contrôler les esprits (Pottier 2007:128) et, dans certains villages, la charge de chamane (*hmā cām₂*) se transmet aux hommes dans la patrilignée (*sīp dāt dān sāy trakūl*) (SVTI:2820), même si l'esprit lui-même ressort d'une lignée indifférenciée¹⁴².

1.1.3.5 Bouddhisme : la domination masculine ?

Il est désormais admis – l'abondante littérature des « gender studies » est là pour le rappeler – que la plupart des systèmes religieux maintiennent, renforcent ou légitiment la domination masculine au sein des sociétés dans lesquelles ils se sont imposés. Le bouddhisme, sur ce point, ne fait pas exception¹⁴³. Si le Buddha a souhaité élaborer une doctrine qui s'écarterait de certains principes du brahmanisme, ce n'est pas sur l'émancipation des femmes qu'il concentra ses efforts. De même que, dans la religion brahmanique, les femmes ne pouvaient prétendre avoir accès à la révélation ou à la délivrance, pas plus qu'à la présidence des rites (Biardeau 1995:62)¹⁴⁴, celles-ci demeurent,

¹⁴⁰ Il existe des exceptions. C'est le cas du village étudié par Michael Rhum au Nord de la Thaïlande, où le culte au génie tutélaire du village est transmis dans un groupe de descendance matrilineaire (Rhum 1994).

¹⁴¹ Les femmes peuvent en revanche accéder au statut de médium (*hmā dīam*) dont le caractère passif (la possession par un esprit) serait compatible avec l'esprit féminin. Richard Pottier précise que « nombre d'interdits qu'ont à observer les [*hmā*] renvoient à l'idée sous-jacente d'une impureté "essentielle" de la femme » (*id.*). Ces vues sont semblables à celles qui prévalent en Inde où la femme est perçue comme étant davantage que les hommes sujettes à la possession, en raison de leur « esprit faible » (*ibid.* 2007:130-131).

¹⁴² Voir *supra*, 1.1.3.1

¹⁴³ Le sujet de la place des femmes dans le bouddhisme a fait l'objet de nombreuses études anthropologiques, dont Karma Lekshe Tsomo 1999, Esterik 1996, Blackstone 2000, Masatoshi 2001, Cabezon 1992, etc.

¹⁴⁴ Déjà les *Lois de Manu* privent les femmes de véritable vie spirituelle en leur déniaient l'accès aux textes sacrés et aux sacrifices ainsi que la possibilité d'acquiescer des mérites par elles-mêmes (Dewaraja 1999:68).

dans le bouddhisme, considérées comme étant « des êtres moralement inférieurs, impurs, voire dangereux » (Faure 2008:96)¹⁴⁵. Cette vision négative de la femme est exprimée, dans les textes du *theravāda*, par le Buddha lui-même, notamment lorsqu'il fait part de sa réticence à admettre la consécration des femmes et à établir l'ordre des *bhikkhūṇī* par crainte de la disparition anticipée de la Religion (Vin. IV.10.)¹⁴⁶. Dans la vision du monde proposée par le bouddhisme, la condition masculine est considérée comme plus méritoire que la condition féminine, raison pour laquelle l'individu doit souhaiter renaître en tant qu'homme plutôt qu'en tant que femme (Dh-a. III, 9). D'un autre côté, les écrits canoniques tiennent en d'autres endroits une position ambivalente sur la question ; et il faut admettre qu'en Asie les femmes des sociétés bouddhistes bénéficient d'une autonomie (y compris dans les pratiques religieuses) et d'une position sociale dont elles sont souvent privées ailleurs (Evans 1999:131, Harris 1999:49).

Cette ambivalence se retrouve chez les bouddhistes lao et plus largement parmi les populations bouddhisées de la péninsule Indochinoise occidentale. D'un côté, dans une société dominée par le pouvoir masculin, le bouddhisme reste l'apanage des hommes et la condition de femme est perçue comme étant inférieure à celle de l'homme. Les textes vernaculaires illustrent cet état d'esprit : *La Célébration du gruau de riz* énumère par exemple les actes méritoires à accomplir pour éviter de renaître en femme¹⁴⁷ tandis que le *Mūl kammaṭṭhān* et le *Yāt kammaṭṭhān* affirment que les femmes ont moins de mérites que les hommes, recoupant en cela les vues canoniques. Cette vision des choses a justifié l'exclusion des fidèles féminins de certains domaines de la vie religieuse, par exemple l'accès à des lieux saints ou à des parties spécifiques du monastère : en dehors de la salle commune (*sālā*), les autres bâtiments (*sim*, *uposatha*, *kuṭi*, bibliothèque, déambulatoire autour des grands reliquaires, etc.) sont normalement interdits aux femmes.

¹⁴⁵ Le bouddhisme chinois, loin de nuancer cet aspect, lui a donné une dynamique nouvelle dans la littérature apocryphe. Pour ne prendre qu'un exemple, un passage du *Sūtra sur la piété filiale* (*Fó shuō xiào zǐ jīng*) exhorte le fidèle à se défier des femmes au prétexte qu'elles peuvent l'écarter de ses devoirs filiaux (Cole 1998:74).

¹⁴⁶ D'après le *Vinaya*, l'ordre des *bhikkhūṇī* commence avec la consécration comme moniale de Mahāpajāpatī, la mère nourricière du Buddha.

¹⁴⁷ *Slān khao yāgū*, manuscrit du Vāt Nā Jai, Vientiane, 1 fascicule, 14 ôles, non daté, cote TFJ n° 01-03-07-0937.

Le fait que seuls les hommes soient autorisés à recevoir la consécration (*pabbajjā* et *upasampadā*) est l'exemple le plus patent d'une division sexuée opérée localement par la Doctrine. Bien qu'elles soient parfois mentionnées dans les textes, les *bhikkhūṇī* n'ont peut-être jamais fait partie du paysage religieux tai-lao et les « femmes en habit blanc » (*mē₁jī*) ne peuvent espérer obtenir une sacralisation conférée par l'ordination¹⁴⁸. Parallèlement aux raisons historiques (la rupture de la lignée d'ordination des *bhikkhūṇī*) aujourd'hui avancées pour la justifier, cette restriction pourrait aussi résulter de considérations sociales visant, comme dans beaucoup de sociétés traditionnelles, à distinguer et à séparer les univers masculins et féminins, séparation qui se cristallise par un ensemble de rites conditionnant le passage à l'âge adulte et, parallèlement, le droit de se marier (*supra* 1.1.2.4)¹⁴⁹. En ce sens, l'entrée au monastère, réservée aux garçons et par laquelle ils recevront une instruction spécifique (lettres, sciences, savoirs divers), s'apparente à des rites initiatiques qui, souvent, restent une affaire d'hommes et contribuent à asseoir la domination masculine dans l'ordre des choses¹⁵⁰. La notion bouddhique de *karma* (p. *kamma*) vient en renfort de ce discours qui disqualifie les femmes : la condition féminine est interprétée comme étant la conséquence d'un *karma* défavorable (ce qui les prédispose notamment à être vulnérables aux attaques des *phī*) tandis que les hommes, pieux bouddhistes, n'ont rien à craindre d'eux (Pottier 2007:456). Sur ce sujet, loin de s'opposer, les discours « animistes » et « bouddhistes » s'accordent et se confortent mutuellement.

Malgré tout, la domination masculine inhérente au bouddhisme se heurte à la matrifocalité qui transparaît dans un certain nombre d'aspects de la vie des Lao, y compris dans le domaine religieux avec les cultes aux esprits familiaux. Nonobstant l'infériorité de la condition féminine admise localement, les Lao émettent souvent le souhait d'avoir une fille, et non un garçon, pour être certains que quelqu'un prendra soin d'eux lorsqu'ils seront

¹⁴⁸ Cf. *infra*, 4.5.2.2. L'émergence à Bangkok des *bhikkhūṇī* est un phénomène assez marginal et, en tout état de cause, très récent.

¹⁴⁹ Par exemple, chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, les garçons sont, entre l'âge de neuf ans et de vingt-deux ans, séparés de leurs parents pour être placés dans des maisons communes sous la tutelle collective de leurs aînés masculins par lesquels ils seront « initiés » (Godelier 2010:179)

¹⁵⁰ C'est aussi le cas de la tradition chamanique qui, comme on l'a vu précédemment, exclut les femmes de l'initiation, au motif d'une infériorité ontologique (*supra*, 1.1.3.4).

vieux, ce qui contraste avec les traditions indienne et chinoise. Les valeurs indo-bouddhiques qui accordent la primauté à l'homme s'opposent donc à d'autres discours, ceux-là concédant à la femme une place importante dans la société. Cette confrontation explique que les femmes ne sont pas, chez les Lao, exclues de la vie cérémonielle bouddhique. Au contraire, comme le remarquait déjà Henri Mouhot au milieu du XIX^e siècle, « c'est certainement parmi cette moitié du genre humain que les talapoins [*i.e.* les bonzes] trouvent le plus solide appui de leur institution » (Mouhot 1999[1868]:244).

Le rôle actif rempli par les femmes dans le bouddhisme lao est lié au fait que beaucoup de rites faisant intervenir les moines sont en rapport avec la parenté et l'ancestralité, lesquelles penchent du côté de la matrilignée. En effet, parallèlement aux offrandes aux *phī* ancestraux qui s'effectuent dans un cadre privé, les Lao s'appuient aussi sur le *saṅgha* pour gérer leurs rapports avec leurs ascendants familiaux défunts, lui attribuant un rôle d'intermédiaire entre les morts et les vivants (Abhay 1956:926). De ce fait, le bouddhisme, en milieu lao, n'est pas en contradiction avec le culte aux esprits des ascendants mais se propose au contraire d'apporter des moyens supplémentaires pour garantir son efficacité. Les actes méritoires qui, dans la pensée bouddhique orthodoxe, conditionnent les renaissances auspicieuses (parmi les divinités ou parmi les humains), sont susceptibles d'être offerts aux parents défunts au même titre que n'importe quelle offrande. Dans ce cas, et contrairement aux oblations pouvant être adressées directement à l'esprit du mort, le fidèle devra impérativement faire appel au *saṅgha* pour lui « dédier les mérites » (*udit pun kusōn* < p. *uddissa puñña kusala*) (cf. 2^e partie). De même qu'elles étaient en charge des rites ancestraux dans le cadre domestique, les femmes sont aussi les principales « promoteurs » (*mūlasaddhā*) des rites d'offrande (ou de « dédicace ») de mérites.

Les funérailles des parents sont peut-être l'exemple le plus évident de cérémonies bouddhiques marquées par la matrifocalité : comme nous l'avons évoqué, il incombe naturellement à la fille benjamine de la fratrie d'organiser et de conduire les solennités puisque c'est elle qui s'est occupée de ses parents avec qui elle partageait la maison, dont

elle hérite de surcroît si le défunt était déjà veuf avant de passer à trépas¹⁵¹. C'est elle qui, dans ce cas, devient la maîtresse de maison en charge du culte aux *phī bā₁ phī mē₁*, changeant *de facto* de statut et de position dans la matrilignée (*supra* 1.1.3.4). Un autre exemple est la « Fête du riz tiré au sort » (*pun khao₂ salāk*), célébrée annuellement au dixième mois du calendrier lunaire lao. Il s'agit d'un culte à dimension agricole rendu annuellement par chaque famille à ses ascendants défunts. Des offrandes de nourriture et de « mérites » leur sont adressées pour leur apporter un soutien, matériel et spirituel, dans l'au-delà¹⁵², en échange de quoi une récolte abondante est escomptée. Un élément essentiel des préparations est le *salāk* (p. *salāka*), c'est-à-dire la pièce de feuille de palmier – ou, en milieu urbain, la feuille de papier – sur laquelle est inscrite la dédicace que chaque maisonnée adresse à sa parentèle défunte. Bien que cela ne semble pas faire l'objet d'une règle stricte, ni relever d'une pratique consciente, cette « dédicace » est normalement adressée aux membres de la lignée de la maîtresse de maison, même si c'est souvent le mari qui conduit cette phase rituelle :

ສະຫຼາກເຂົ້າຮົ່ອຂອງພໍ່ຜູ້ບຸນເລີ່ມ ແມ່ກອງແກ້ວ ພ້ອມລູກຫຼານ ທານໄປຫາຕວງວິນຍານຂອງ
ພໍ່ເຖົ້າບຸນງັນແມ່ເຖົ້າບຸນເຫຼືອ ສາທຸ ສາທຸ ອະນຸໂມທາມິ

« Ce « paquet de riz tiré au sort » est offert par Père Bunleum et Mère Kongkèò, ainsi que par les enfants et les petits-enfants. Il est offert pour « l'esprit précieux » (*ḍwāñ vinyān*) de Grand-père Boun-ngan et Grand-mère Boun-leua, *sādhu sādhu anumodāmi* !¹⁵³

¹⁵¹ Les rites funéraires seront abordés plus loin dans le détail (*infra* 2.2.3).

¹⁵² Cette cérémonie fera l'objet d'une étude détaillée dans la troisième partie de la thèse.

¹⁵³ « Qu'il en soit ainsi ! Nous nous réjouissons ! ». Propos recueillis en septembre 2007 dans la demeure du chef du village de Dõn Phõn (Vientiane).



Inscription de la dédicace lors de la Fête du riz tiré au sort
(Village Dõn Phõn, Vientiane, 2007)

L'examen de cette cérémonie confirme ce qui a été dit précédemment : en venant s'installer sur les terres de sa belle-famille, le mari a en quelque sorte changé de lignée en adoptant (et en se faisant adopter par) les esprits protecteurs de la maisonnée, ancêtres de son épouse en lignée matrilinéaire (*supra* 1.1.2.5 et 1.1.3.4). Si la Fête du riz tiré au sort peut être considérée comme « bouddhique » (elle se déroule en partie au monastère), elle présente des similitudes avec d'autres rites célébrés chez des groupes Tai qui sont restés à l'écart de l'indianisation. Ainsi les Tai Dam ont-ils coutume d'inscrire le nom des défunts sur une feuille qu'ils placent dans l'autel (appelé *kalā hāñ*) et qu'ils lisent, à la manière des Chinois, lors du culte annuel rendu aux ancêtres (STBI:2804). Dans cette population patrilinéaire et virilocale, les noms inscrits sont ceux des ancêtres de l'époux, à l'inverse donc de ce que l'on observe chez les Lao. D'un autre côté, bien qu'il se situe dans un contexte socioreligieux marqué par la matrifocalité, le monastère tend au Laos à « masculiniser » les rites. Par exemple, les phases cérémonielles de la « fête du riz tiré au sort » qui se déroulent à l'intérieur du *vāt* incombent aux hommes et, lors de la proclamation des noms des bénéficiaires défunts, ce sont les époux qui sont appelés quand les femmes demeurent cantonnées au rôle de donatrice.

Les représentations embryologiques qui sont au cœur du bouddhisme lao (*supra* 1.1.2.1) ne sont pas non plus sans ambiguïté : le père et la mère sont, comme on l'a vu, tous deux mis à contribution pour fournir les parties du corps (p. *ākāra* ou *koṭṭhāsa*) de l'enfant mais la référence à la terminologie pāli permet de maintenir (et de justifier) les valeurs normatives en vigueur dans la société. Si ces normes attribuent dans la conception de l'individu un rôle équivalent au père et à la mère, voire à leur lignée (*fāy₁*), la répartition

n'est pas tout à fait équitable : selon cette tradition, le père transmet à sa progéniture les vingt (ou vingt-et-un) « constituants corporels solides » (p. *paṭhavī-dhātu* ou l. *dhāt ḍin*) tandis que la mère lui apporte les douze « constituants corporels liquides » (p. *apo-dhātu* ou l. *dhāt nām₂*). D'une part, cette embryogénèse attribue à la mère un nombre de « legs » (*guṇ*) moins important qu'au père (douze contre vingt ou vingt-et-un) ; ceci est d'autant plus significatif que le sens premier de ce terme polysémique (*guṇ*) est « vertu » ou « mérite », ce qui revient à admettre que le père a davantage de « mérites » (*pun guṇ*) que la mère, conformément à l'idée que le *kamma* d'un homme est par essence plus favorable que celui d'une femme (*supra*)¹⁵⁴. D'autre part, le fait que les constituants attribués à la mère soient « liquides » alors que ceux du père sont « solides » confère à ces derniers une supériorité ontologique sur les premiers, ce qui fait écho au « caractère mou » (*cae ān₁*) attribué à la femme dans les discours traditionnels. Ces représentations sont, à l'évidence, révélatrices de structures sociales « porteuse[s] à la fois de la légitimation des rapports de pouvoir au sein de la parenté et de la légitimation de la domination générale des hommes sur l'ensemble des femmes » (Godelier, Panoff 1998:xx). Elles reprennent à leur compte, en effet, un ensemble d'oppositions établies sur une base sexuée (et sexiste) qui « permettent de produire des jugements éthiques, esthétiques, cognitifs » en associant le masculin à des figures ou des adjectifs avantageux (le soleil, l'ouest, le dur, le solide, la droite, le fort, etc.) et le féminin à d'autres qui le sont moins (la lune, l'est, le mou, le liquide, la gauche, le faible, etc.) (Bourdieu 1998:112). La littérature anthropologique fournit une multitude d'exemples qui illustrent ces oppositions dans des sociétés très éloignées les unes des autres, tant géographiquement que culturellement¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Ce déséquilibre a troublé le lettré lao Mahā Silā Viravongs qui a consacré un opuscule pour rendre justice aux « *guṇ* » de la mère (cf. Viravongs 2003 [1961] et Kourilsky 2011). Quant à la notion de *guṇ*, elle sera développée plus loin (*infra*, 4.3).

¹⁵⁵ Pour les Trobriens et les Ankave de Nouvelle-Guinée, le corps des femmes est froid, mou et liquide alors que celui des hommes est chaud, dur et solide (Bonnemère 1998:101) ; dans la théologie mazdéenne de la Perse ancienne, la semence féminine est associée au « froid » et à « l'humide », tandis que la semence masculine possède la vertu du « chaud » et du « sec » (Godelier 2010:517) ; pour les Orokaiva au Nord de la Papouasie, les femmes naissent femme car elles reçoivent le « sang faible » de leur mère alors que les hommes bénéficient d'un « sang fort » hérité de leur père (Schwimmer 1969:132-133). Dans certains cas, plutôt rares, les rapports sont inversés : chez les Khasi de l'Inde, les parties « dures » du corps (*i.e.* les os) proviennent de la mère tandis que les parties « molles » sont données par le père (Barley 1995:100, 107).

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la propension des Lao à faire valoir que « le côté gauche est le côté "mou", féminin et réceptif, comparable à une porte qu'il est facile d'ouvrir, alors que le côté droit est le côté "dur", masculin, et difficile à franchir comme une porte bien verrouillée » (Pottier 2007:494-495)¹⁵⁶, ce qui renvoie aux prédispositions, évoquées plus haut, de la femme à être sujette aux possessions par des esprits (*phi*)¹⁵⁷. Il existe une multitude d'oppositions de ce type, qui ne se comprennent que dans un rapport normatif entre les sexes : ainsi la direction de l'est (*i.e.* du levant), auspiciuse, et la main droite sont rapportées au genre masculin, tandis que la direction de l'ouest (*i.e.* le couchant) et la main gauche, associées à l'impureté et à la mort, représentent le genre féminin (Tambiah 1970:20-21). Certaines formules d'exorcisme ou de rappel des esprits vitaux font valoir d'autres signes distinctifs quant au sexe du nouveau-né lors de l'accouchement :

ເຕືອນທຸກໆເຕືອນແລະວຽງ ລຸ້ນບາເຕືອນໆບອິນຸ້ນ ໃນຮູ້ແບບຂາ ໄຂ ໄ ເຊີ ວ ເຊີ ຂ ເ
ຊີ ຊີ {4} ທຸບທາໄຂ ຂ ເຊີ ວ ເຊີ ຄ ເຊີ ຊີ ອຽງໄຂ ຕ ເຊີ ລ ເຊີ ອ ເຊີ ອິ ທຸ ບາທຸ້ງອຸ້ນ
ເບັບຊາທຸ້ງດາງເບັບ [5A]{1} ພິວິນາງບຸຊາງ

[Les divinités] font descendre du Ciel [le nouveau-né]. Celui-ci prend naissance et s'incarne dans le ventre de la mère. Au cours des quatre premiers mois, il prend forme ; pendant les trois mois suivants, il continue de croître ; après dix mois, il finit par sortir. S'il tombe du côté droit, ce sera un garçon ; s'il tombe du côté gauche, ce sera une fille !

Conjurer les parents d'une vie antérieure (Kè₂ bā₁ kao₁ mē₁ hlǎñ), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule (dans une liasse), 8 ôles, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 06011419008_04

¹⁵⁶ Les Indiens parlent également du caractère « impur » de la main gauche ; quant aux Chinois, ils distinguent un « bon » côté droit et un « mauvais » côté gauche (Lewitz 1971:93).

¹⁵⁷ Ce dualisme intervient jusque dans les typologies médicales traditionnelles que prendront en compte les médicastres pour localiser puis soigner les tumeurs ou autres maladies (Brun, Schumacher 1994:74-75).

ເຈົ້າຈິ່ງມີມາຈາກທ້ອງແມ່ມາຮດາ ເປັນຜູ້ຍິງເຈົ້າຕົກຫງາຍ ເປັນຜູ້ຊາຍເຈົ້າຕົກຂວ້າ

« Au sortir du ventre maternel, si on est une fille, on sort face vers le ciel [*i.e.* les pieds en premier]; si on est un garçon, on sort face renversée [*i.e.* la tête la première]¹⁵⁸ ».

« Formule de rappel des esprits vitaux pour l'accouchement » (Sū,
khwǎn mē, āk kām) in: Thongkham 2003:135-136

Les procédés normatifs qui distinguent les attributs masculins et féminins, réservant une connotation positive (ou forte) pour les premiers, négative (ou faible) pour les seconds, apparaissent d'une façon tout à fait analogue dans les textes bouddhiques indochinois. Ainsi du *Mūl nagar khmer* (dont le *Kāya nagār* constitue le pendant lao) qui associe la lune et le soleil respectivement à la femme-gauche et à l'homme-droit (Bernon 2000:379). Le *Pwārabāndh'* décrit de son côté une embryogénèse reposant sur une polarité sexuée des narines par lesquelles l'être nouveau pénètre dans la matrice :

[20A]{1} (...) ເຜີ້ເວົ້າບາເຕີ້ຊື້ ຍິ່ງາຍຸພິ ບູ້ເວົ້າອຸອບູ້ແບເບີ້ດງ ດໍ່ຢື້ໃດຊື້ແບ ເບີ້ດງ
ລີ {2} ຍິ່ງາຍຸດງບູ້ ເວົ້າອບູ້ແບເບີ້ອຸງາບູ້ ດໍ່ຢື້ໃດຊື້ແບເບີ້ອຸງາລີ

Au moment de notre naissance, si l'on est une fille, on entre par la narine gauche de la mère et on prend place dans le ventre maternel du côté gauche. Si l'on est un garçon, on entre par la narine droite de la mère et on prend place dans le côté droit du ventre maternel.

Pwārabāndh', op.cit.

¹⁵⁸ La femme lao accouche, de manière traditionnelle, en position debout.

Des métaphores similaires, même si elles sont parfois inversées, se retrouvent dans les textes bouddhiques chinois : ainsi le *Fǎ yuàn zhū lín* (époque Tang) admet que, dans le ventre maternel, les fils sont installés du côté gauche, le visage vers l'intérieur de la matrice et les filles du côté droit, le visage tourné vers l'extérieur (Cole 1998:124-125)¹⁵⁹. En opérant une symbiose entre ces expressions symboliques de subordination (et de domination) et les Enseignements du Buddha, la tradition du *kammaṭṭhān* n'est donc pas tout à fait originale. En Chine encore, certains écrits affirment qu'après consommation, les os des hommes sont blancs et lourds tandis que ceux des femmes sont noirs et légers, différence que le Buddha explique par le fait que les hommes vont au monastère et récitent les *Sūtra* et le *Vinaya* tandis que les femmes ont peu de capacité intellectuelles (*ibid.*:219)¹⁶⁰. Du côté du Japon, une tradition syncrétique remontant au XII^e siècle rapproche d'un côté l'homme du Buddha et du *yang*, de l'autre la femme de l'Enfer et du *yin* (Stein 1988:69). En Inde enfin, le bouddhisme n'a guère remis en question l'opinion selon laquelle le mauvais *karma* est transmis, par le biais des éléments impurs, presque exclusivement par la mère (donc par la femme) (O'Flaherty 1980:22-23).

En bref, il faut comprendre que toutes ces évocations du corps ou des parties du corps (substances, constituants, organes, etc.), associées au masculin ou au féminin ou encore aux figures paternelles et maternelles, « mettent en œuvre, et en évidence, les formes et les mécanismes de la domination d'un sexe sur l'autre, en l'occurrence des hommes sur les femmes » (Godelier 2010:114) ; et, qu'en soi, celles-ci ont peu à avoir avec un dogme religieux particulier. Il n'en demeure pas moins que la religion joue un rôle fondamental dans le maintien et la diffusion de modèles de rapports sociaux, notamment les rapports de domination et de hiérarchie, mais aussi de parenté, d'ascendance et de descendance. Elle est une force puissante pour déterminer ce qui est convenable et ce qui ne l'est pas, ce qui est autorisé et ce qui est interdit.

¹⁵⁹ Un autre parallèle qu'il est possible de faire entre les conceptions lao et chinoises est l'analogie entre d'une part le masculin et le Ciel, d'autre par le féminin et la Terre. Les Lao parlent ainsi des « Pères céleste » (*bā thèn*) mais de la « Mère du riz » (*Mē, khōsōp*).

¹⁶⁰ Notamment *Le Sūtra sur la difficulté de payer de retour les parents pour leurs bienfaits* (ch. *Fù mǔ ēn zhòng nán bào jīng*) de Kumārajīva (*id.*).

La question se pose de savoir dans quelle mesure un système religieux allogène – en l’occurrence le bouddhisme pour les Lao – est à même de modifier les structures sociales traditionnelles. À cet égard, il est remarquable que la tendance à la matrilinearité qui caractérise les sociétés tai bouddhisées (Lao, Phouan, Siamois, Yuon, Lü) ne se retrouve pas parmi les Tai n’ayant pas adopté la doctrine du Buddha. Chez les Tai Dam (« Tai noirs ») par exemple, la résidence est virilocale et va de pair avec un culte aux ancêtres en lignée patrilinéaire dont la responsabilité échoit au mari¹⁶¹ (Onozawa 1998:1298). Les Tai Dèng (« Tai rouges ») sont quant à eux répartis en clans exogamiques, de statuts différenciés, correspondant à des lignées patrilinéaires (Robert 1941:39). Or on sait que l’adoption des « grandes » religions (bouddhisme, confucianisme, islam) par les populations d’Asie du Sud-Est fut concomitante à l’élargissement de l’espace social, au moment où l’autorité de la famille ou du clan diminuait au profit de celle de la principauté, de la royauté et, plus tard, de l’État (Pottier 1998:894). D’une manière plus générale, un certain nombre d’études ont montré que des religions monothéistes comme le christianisme ou l’islam avaient pu provoquer d’importants bouleversements dans les sociétés d’Afrique ou d’Asie, où les rapports de parenté ou d’alliance se trouvèrent transformés selon les principes du Coran ou de la Bible tout en conservant, parallèlement, des caractères traditionnels (Goody 1985:216). Il est donc légitime de s’interroger sur l’influence qu’a pu exercer l’adoption du bouddhisme sur l’organisation de la parenté et de la filiation en péninsule Indochinoise : pourquoi les Tai bouddhisés connaissent-ils une inflexion matrilatérale dans leurs mœurs et leurs pratiques religieuses quand les autres (Tai Dam, Tai Dèng, Sek, etc.) fonctionnent au contraire sur un mode patrilinéaire ? Est-ce la « matrifocalité » intrinsèque à ces populations qui a favorisé l’adoption du bouddhisme ou, au contraire, le mode de filiation s’est-il métamorphosé sous l’action du bouddhisme ? Dans la seconde hypothèse, les transformations des structures socio-familiales sont-elles liées au fait que les hommes, renonçant temporairement au monde en revêtant l’habit du moine, renoncent *ipso facto* aux biens terrestres et donc à la possession du sol ? On sait qu’en Chine, ceux qui entraient en

¹⁶¹ Il est intéressant de relever que les Tai Dam pratiquent comme les Lao l’uxorilocalité mais que chez les premiers, elle est transitoire. Le gendre doit passer un temps déterminé sur les terres de ses beaux-parents pour y travailler et payer « le prix de la fiancée ». Sitôt fait, il emmène son épouse chez lui, et continue de vénérer ses ancêtres en lignée patrilinéaire (*id.*)

religion se voyaient priver de ce droit du fait qu'ils quittaient leurs familles (MacDonald 1956:95). Les faveurs dont jouissent les femmes lao en matière d'héritage seraient-elles la conséquence naturelle de cet abandon masculin du foncier ?

Tenter de répondre à ces questions sortirait du cadre de cette étude¹⁶². Il est néanmoins possible d'affirmer qu'avec l'enceinte du monastère (*ārāma*), l'homme dispose d'un espace clos (du moins partiellement) et qu'il se réserve l'accès au sacré et à son décorum. Occupés, au moins pour un temps, par les affaires monastiques, les hommes ont pu laisser incidemment aux femmes la charge et la responsabilité de certaines activités mondaines. Aux hommes l'instruction, le savoir, le statut sacré du moine ; aux femmes les affaires pécuniaires, la gestion foncière et les cultes afférents. Cette séparation, établie d'abord sur une base sexuée (masculin/féminin) avant que de l'être sur des bases religieuses (rites monastiques/cultes domestiques), est encore perceptible aujourd'hui avec la notion d'impureté qui touche les êtres et les choses : ainsi la gestion de l'argent du couple, dont le contact physique est jugé inconvenant, est laissée à l'épouse ; il lui sera inversement interdit de manipuler la statue du Buddha de la maisonnée qui devra, le cas échéant, être déplacée par son mari. L'interdit de fouler les lieux sacrés du bouddhisme qui touche les femmes (*supra*) peut, enfin, être mis en parallèle avec l'accès restreint de l'homme à la propriété.

¹⁶² Andrew Turton a tenté d'expliquer l'inflexion matrilineaire des Yuon par un certain nombre d'avantages qu'elle procure dans leur mode d'existence (mobilité des hommes, réquisition, corvées, etc.) (Turton 1972:230). Cela aurait un sens si ce mode d'existence était spécifique à cette population ou si les groupes au mode de vie similaire (en terme d'habitation, de moyens de subsistances, etc.) suivaient de façon systématique le même principe de matrifocalité, ce qui est loin d'être le cas. En réalité, les considérations pratiques ne sauraient à elles seules déterminer les règles de parenté.

1.2 LES ESPRITS, LES ANCÊTRES ET LE BUDDHA

1.2.1 « Bouddhisme » et « animisme »

Il a été montré que le bouddhisme lao s'exprime, par ses textes, ses rites et ses préceptes moraux, sur la parenté et l'ancestralité ; et qu'à l'inverse, les rapports que les Lao entretiennent avec leurs ascendants familiaux s'appuient sur le *saṅgha*. Parenté, ancestralité et bouddhisme sont donc imbriqués dans la vie sociale. Ce constat conduit à relativiser l'existence dans les structures religieuses lao de « deux pôles », que sont d'un côté le monastère et de l'autre l'édicule des génies (*phī*), identifiés par certains anthropologues (Zago 1972:171 ; Condominas 1980:182)¹⁶³. Même si cette bipolarité est davantage envisagée comme une cohabitation heureuse que comme un antagonisme entre deux systèmes religieux, la distinction entre ce qui relève du bouddhisme et ce qui relève de ce qu'on qualifie d'animisme, n'apparaît pas comme une évidence¹⁶⁴. D'une part, il n'est pas rare de voir des éléments « animistes »¹⁶⁵ intervenir dans un cadre *a priori* strictement bouddhique ; le culte que les moines rendent au *phī khun vāt*, génie tutélaire du monastère, est un exemple parmi d'autres (cf. Condominas 1998:62). Inversement, des éléments bouddhiques (termes, notions) sont constamment invoqués au cours d'événements de la vie sociale qui ne sont pas proprement bouddhistes comme le mariage ou les rites agricoles, pour lesquels un chapitre de bonzes est souvent requis à des fins auspicieuses. Le riche corpus des « formules de rappel des esprits vitaux » (*sū, khwān*) est emblématique de la symbiose qui peut rassembler dans un même contexte des croyances animistes et des

¹⁶³ Alain Forest identifie lui aussi deux « pôles » dans la structure religieuse du Cambodge contemporain : le monastère bouddhique d'une part, le culte aux *anak tā* d'autre part (Forest 1992:16).

¹⁶⁴ Le cas du village du Nord de la Thaïlande étudié par Michael Rhum est révélateur de la perméabilité entre les « pôles » : le génie du monastère est appelé « Seigneur-père Khattiya » par les habitants (Rhum 1994:138), nom qui dérive de toute évidence du terme pāli *khattiya* (sk. *kṣatrya*) et qui peut renvoyer dans les textes canoniques au Buddha lui-même (p.e. Vin. II.161).

¹⁶⁵ En théorie, les conceptions et les pratiques peuvent être dites « animistes » lorsqu'elles se retrouvent presque à l'identique chez d'autres populations tai, austro-asiatiques, miao-yao, etc. Le problème est que la réalité est plus complexe, dans la mesure où ces dernières, sans adopter formellement le bouddhisme, n'ont pas été totalement imperméables aux influences indiennes (Pottier 1998:888). Ainsi, les Tai Dam usent d'une écriture basée sur un modèle indien, tandis que la notion de « rétribution des actes » n'est pas étrangère aux populations Tai Dèng (Robert 1941:39).

notions bouddhistes, auxquelles peut s'adjoindre l'invocation de divinités brahmaniques, tout en jouant sur un lexique multilingue (lao, pāli, sanskrit).



Autel du génie tutélaire d'un monastère (*phī khun vāt*)
(Vāt Thèn, Luang Prabang – Fonds Charles Batteur-EFEO)

Marcello Zago fut l'un de ceux qui furent les plus intrigués par cette apparente cohabitation de plusieurs systèmes religieux qui pouvait parfois aboutir à des comportements allant « dans le sens contraire du bouddhisme canonique » (Zago 1973:130)¹⁶⁶ ; c'est, d'après lui, l'existence d'une hiérarchie tacite, selon laquelle l'animisme est subordonné au bouddhisme, qui permet de résoudre ces contradictions :

Le bouddhisme peut délivrer des anxiétés « essentielles » ; il est orienté vers une modification du *samsāra*, du cycle des renaissances, vers une élimination du mal par le mérite ; il se situe donc dans l'ordre moral et psychologique. L'animisme, par contre, avec ses pratiques ne modifie pas le *samsāra*, n'est pas dans l'ordre du mérite ou du démérite (...). Le bouddhisme atteint la loi du *kamma*, l'animisme seulement les lois temporelles. Le culte des esprits s'oriente vers les réalités de ce

¹⁶⁶ Alain Forest parle quant à lui des conceptions autochtones cambodgiennes comme « quelque chose qui a posé problème au regard de la stricte doctrine bouddhique » et évoque le « langage de conciliation » dont a dû faire preuve le bouddhisme pour s'enraciner en profondeur dans la société cambodgienne (Forest 1992:22).

monde, est lui-même mondain (*lokiya*) ; la pratique du bouddhisme va vers ce qui est au-delà du mondain, tendue vers l'extra-mondain, lui-même extra-mondain (*lokuttara*) par son intention. Il est voie de salut, religion (*sāsanā*) proprement dite, l'animisme est technique, « science » (*vidhi*). Les deux sous-systèmes sont donc complémentaires dans leurs fonctions, c'est pourquoi ils fusionnent, se compénètrent dans la pratique.

(Zago 1972:380).

Cette analyse, pour séduisante qu'elle soit, repose sur un principe structurel selon lequel la religion des Lao serait constituée de deux composantes distinctes (les « deux pôles ») qui répondraient à des finalités différentes tout en reposant sur des pratiques spécifiques. Or cette distinction ne se vérifie pas dans les faits. Pour les Lao, il n'y a qu'un seul système religieux : le leur. De plus, la croyance en l'existence des génies (*phī*) n'est pas en totale contradiction avec l'Enseignement du Bouddha. Le *Tipiṭaka* singhalais, de même que ses commentaires, évoque régulièrement toutes sortes d'êtres surnaturels : « fantôme cochon » (Dh-a:20.6), fantômes de corbeau et de serpent (Dh-A.5.12a,b), « fantôme-enclume » (Dh-a:5.12), « fantôme-squelette » (Dh-a:22.2), génies sylvestres (*rukkha-devatā*) (Pv-a. I.1, cf. Vin iv.34; J ii.385, J i.168, 322; ii.405, 438 sq. 445; iii.23; iv.308; DhA ii.16, etc.), etc. Les *bhūta* et les *peta* (« esprits affamés ») qui hantent nombre de récits pāli sont d'autres créatures inquiétantes qui peuvent constituer une menace pour les vivants. Le Buddha lui-même, dans l'*Āṭānāṭiyasutta*, a prescrit aux moines forestiers la récitation de stances pour vaincre leur crainte des génies de la forêt (Prapod 2010:152). De même le *Metta-sutta*, en préconisant la bienveillance envers tous les êtres « visibles et invisibles » (p. *diṭṭhā vā yeva adiṭṭhā*) (Khu.V.§147), sous-entend que les esprits peuplent l'imaginaire du bouddhisme *theravādin*. Les créatures surnaturelles font, plus largement, partie d'un fonds commun au monde indien ; en témoigne l'obligation pour le pratiquant hindou d'accomplir, parmi les cinq oblations journalières, le *bhūtajajña*, spécialement adressée aux démons et génies (sk. *bhūta*) habitant des lieux ou des objets de la vie quotidienne (lit, jarre, mortier, etc.) (Renou, Filliozat 1985[1947]:361).

Le folklore indien partage en outre avec de nombreuses populations la croyance que les morts qui n'ont pas été convenablement honorés, par exemple si les offrandes funéraires ont fait défaut ou si le mort a été délaissé, reviennent hanter les vivants sous des formes

plus ou moins effrayantes. Dans ce cas, ils deviennent des âmes en peine, appelées *preta*, « errant de par le monde à l'entour des demeures humaines, sujettes à mal faire, à s'insinuer par exemple dans un cadavre, dans le corps même du vivant pour le posséder, s'introduisant à la faveur du sommeil » (*ibid.*:554). Toutes ces entités sont également présentes dans le bouddhisme ; simplement, à l'instar de l'ensemble des êtres vivants, elles sont soumises à la loi des morts et des renaissances (p. *saṃsāra*). De ce point de vue, le « génie » (*phī*) des Lao peut être considéré comme une incarnation du mort dans l'une des sphères inférieures de l'existence (p. *gati*), celle des enfers ou du monde des « esprits errants » (*preta*) (*infra*, 1.2.5). En milieu lao, les discours religieux (homélies, formules, prêches) assimilent, de la même façon, beaucoup de catégories traditionnelles à d'autres qui sont issues des mythologies indiennes. Ainsi du *Culajayapakaraṇa*, récitation propitiatoire qui place les « esprits de la lignée » (*phī jīia*) sur le même plan que des divinités du panthéon indien (Nārāyana, Parameśvara, Brahma, Yama, Indra, les Nāga, etc.)¹⁶⁷ ; ainsi également du *Sūtra de Mahā-Moggallāna*, dans lequel les morts sont tour à tour qualifiés de *phī* et de *preta* (*phū khā dān hlāy ān pēn phēt pēn phī*, [5B]{3})¹⁶⁸. La *Traibhūmikathā*, cosmologie siamoise (XIV-XV^e s.) qui s'appuie sur plusieurs écrits singhalais, assimile sans difficulté les *phī* aux entités de l'imaginaire indien (*devatā*, *petā*), tout en véhiculant des enseignements du bouddhisme classique¹⁶⁹ :

¹⁶⁷ Pour une édition du texte en lao moderne, cf. *Hnāṅsījī desnā sahlān tān tān 50 kān*, vol. 2, p. 32-41.

¹⁶⁸ *Mahāmogallā-sūḍ*, manuscrit du Vāt Hmae, Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 15 ôles, daté 1061 c.s. (1699 A.D.), code PLMP : 06 01 14 02 60 04.

¹⁶⁹ On trouvera un processus analogue en Birmanie avec le *Tathāgatha-vidāna*, biographie locale du Buddha dans laquelle les *devatā* des textes pāli deviennent des *nat*, êtres surnaturels du folklore birman, comparables aux *phī* des Lao. Un passage reprend par exemple l'épisode du *Dhammapada-aṭṭhakathā* dans lequel le Bienheureux monte au ciel des Tāvatiṃsa pour prêcher le Buddha à sa mère : « Quand Bouddha était au siège de Tawadeintha, tous les *nat* [= *devatā*] de plus de dix mille mondes se présentèrent à lui, mais l'éclat qui toujours environne leur corps était éclipsé ou disparaissait entièrement devant celui de la personne du Buddha. Sa mère, une fille des *nat* [*devaputta* dans le texte pāli], vint au siège de Thoulhita [*i.e.* Tusita] voir son fils et entendre ses instructions » (Bigandet 1878:207 et *infra* 4.4.1). L'assimilation du panthéon des *nat* aux divinités du Tāvatiṃsa (p. *deva* ou *devatā*) remonterait au règne d'Anawratha (1044-1081) et résulterait d'une volonté du souverain à asservir leur culte au bouddhisme (Brac de la Perrière 1989:17).

Quelques *preta* se cachent dans les grands arbres ; quelques uns demeurent près des plaines et font leur nourriture habituelle de choses mauvaises (...). Quelques uns faisant partie des [*phī sija₂*] (génies gardiens)¹⁷⁰ vivent dans les arbres [=rukha-devatā] et font du riz leur nourriture. Les [*phī sija₂*] qui appartiennent au groupe dont la renaissance « procède de trois causes » connaissent la doctrine des quatre vérités saintes. Et tous les *phī* qui vivent dans la terre des démons se dissimulent.

(in: Archaimbault, Coedès 1973:53)

Les bouddhistes tai-lao peuvent donc aisément faire coexister dans leurs textes comme dans leurs pratiques le culte des génies et les notions canoniques empruntées au *theravāda*. Même lorsque l'orthopraxie n'exige pas que le rituel ait lieu au monastère ni même que les bonzes interviennent, il transparait toujours dans l'exercice religieux une inspiration bouddhique, ne serait-ce que par le recours au pāli dont aucun rite ne semble pouvoir faire l'économie. Ainsi des innombrables *sūt* qui, même lorsqu'ils consistent en des formules d'expulsion de génies, sont considérés, comme leur nom l'indique, en tant qu'enseignements du Buddha (< p. *sutta*)¹⁷¹. Beaucoup d'entre eux contiennent même des extraits canoniques ou paracanoniques, comme c'est le cas de la « formule pour chasser les esprits de la maisonnée » (*Sūt thāḍ phī hīian*), prononcée lorsque des *phī* sont tenus responsables d'une maladie dont souffre l'un des membres de la famille et qui reprend textuellement des passages du *Mahāvagga-aṭṭhakathā* (§150)¹⁷². Le contenu littéral des passages en pāli n'est pas toujours en rapport direct avec le contexte ; c'est la dimension sacrée et magique de la parole du Maître qui leur confère une efficacité rituelle. À dire vrai, l'empreinte du bouddhisme reste souvent limitée à l'emploi d'une terminologie qui ne

¹⁷⁰ À ne pas confondre avec les *phī jija₂*, « génies de la lignée ».

¹⁷¹ Le sens du terme lao *sūt* est en réalité plus proche du sens donné en sanskrit (*sūtra*) car en pāli *sutta* a le plus souvent le sens de « récit », « narration », renvoyant en général à « ce qui a été entendu » par un fidèle de la bouche du Buddha (« *evam me suttam...* »). Le siamois et le khmer modernes orthographient d'ailleurs *sūtr* et l'étymologie sanskrite se retrouve régulièrement dans les textes lao manuscrits.

¹⁷² [1A] {1} *Suṇātu me, bhante, saṅgho...pe... āvikatā hissa phāsu hotī'ti imaṃ nidānaṃ uddisitvā "uddiṭṭhaṃ kho āyasmanto nidānaṃ, tatthāyasmante pucchāmi kaccittha parisuddhā. Dutiyaṃpi pucchāmi...pe... evametaṃ dhārayāmi* (*Conjurer les génies de la maison (Sūt thāḍ phī hīian)*, manuscrit du Vāt Vijayārām, Phonthong, Champassak, non daté, 6 ôles comprises dans une liasse de 35 feuillets recto-verso, gravées sur 6 lignes, code PLMP: 16061909001_00).

remet pas véritablement en cause les conceptions traditionnelles. Lorsque les Lao invoquent, au cours de certains rites, les figures de Rāma, Nārāyaṇa (Viṣṇu) ou Ísvara (Śiva), il est évident que l'image qu'ils en ont est toute différente de celle qui prévaut dans l'imaginaire indien. Plutôt qu'une symbiose entre deux courants religieux, ces évocations témoignent davantage d'une appropriation formelle du vocabulaire indo-bouddhique. Il est fréquent par exemple de voir les génies tutélaires des principautés (*phī mīian*) confondus avec des divinités d'origine indienne (Dharaṇī, Mekhalā) ou encore les Esprits célestes (*phī thèn*) identifiés aux gardiens des quatre monde (*lokapāla*) – et leur chef (*phayā thèn lwañ* ou *phī fā*), au dieu Indra¹⁷³. Certaines formules de rappel des esprits vitaux (*sū₁ khwǎn*) assimilent de leur côté le « monde d'en haut » (*mīian thèn*) au ciel des *Tusita*, l'un des étages supérieurs de la cosmologie bouddhique :

ศรี ศรี มื้อนี้แม่นมื้อดี มื้อดีถึงกุมารมาเกิด แสนประเสริฐมากคุณเขื่อน นับสิบเดือน ทศ
มาสเจ้าหาหม้ออยู่ในครรภ์ ตั้งดวงจันทร์มาเกิด ลูกประเสริฐมาดอมเพลลา เบิ่ง เลาคี
งอยู่ส้อยล้อยส้อยล้อย เจ้าอ่อนน้อยมาแต่ถน มาแต่แมนเมืองฟ้า พระหน่อหล้า จอม
ไตร ภูวนัยตกแต่ง มาแต่แห่งดุสิต

Śrī! Śrī! Aujourd'hui est un jour faste, le jour faste où l'enfant est né ! Auspicieux le jour où la maison est exaltée. Après dix mois de souffrance passés dans la matrice, telle la lune l'enfant éminent apparaît dans l'allégresse, regardez son corps, eui eui ! Le précieux et tendre bambin vient [du monde] des Divinités célestes (*thèn*), il vient de la contrée céleste (*mīian fā*) (...), le petit dernier nous arrive du Ciel *Tusita* !

Formule de rappel des âmes du nourrisson (Sū₁ khwǎn đək nāy₂) (in: Saving 2006:453)

¹⁷³ C'est le cas notamment de *La chronique de Khun Bolom (Nidān khun param)* (Deydier 1952:30).

Il est d'ailleurs légitime de se demander comment le rôle que la mythologie tai attribue aux Esprits célestes (*phū, thèn*) dans la conception de l'être humain a pu être concilié avec la croyance bouddhique en la transmigration des âmes (p. *samsāra*). Dans le bouddhisme, on le sait, l'individu ne cesse de mourir et de renaître, passant sans cesse d'une existence à l'autre dans le cycle éternel du *samsāra*, seul l'idéal du *nibbāna* permettant à l'individu d'en sortir. Les conceptions tai-lao, du moins telles qu'elles apparaissent dans les innombrables rites de « rappel des esprits vitaux » et dans les récitations qui les accompagnent, se démarquent de cette philosophie en supposant que l'essence vitale de celui qui vient au monde descend directement des « contrées célestes » (*mīiān thèn*), c'est-à-dire du Ciel, lieu mythique de l'origine humaine (*supra* 1.1.2.3) ; ce sont les Esprits célestes (*phayā thèn* ou *phū, thèn*) qui dirigent l'incarnation de l'esprit vital (*khwǎn*) du nouveau-né dans le ventre maternel, lequel devra regagner le monde céleste après la mort et devenir un ancêtre (Prachan Rakpong s.d.:2). Est-il possible d'accorder une vision éternaliste de l'ancestralité avec la nature transitoire qui est à la base de la doctrine du Bienheureux ?

1.2.2 Ancestralité et transmigration

Paul Mus avait soulevé la contradiction, perceptible dans l'ensemble de la péninsule Indochinoise, entre la croyance bouddhique d'après laquelle « l'âme, après un jugement, descend aux enfers, erre par le monde ou s'incarne dans un dieu, un homme, une bête, selon ses fautes et ses mérites » et l'existence ancestrale soumise à la félicité ou à l'errance selon que les rites sont ou non accomplis par leur descendance (Mus 1931:138). De fait, une incompatibilité substantielle semble résider, non seulement au Laos, mais dans toutes les communautés bouddhiques d'Asie, entre la nature cyclique des morts et des renaissances et celle, perpétuelle, de l'ancestralité. En Inde, le *paṇḍit* Pandurang Vaman Kane (1880-1972), qui fit connaître à l'Occident l'immense littérature des *Dharmasāstra*, avait de son côté souligné l'incohérence, en termes idéologiques, entre les rites orthodoxes adressés aux morts et les notions de *karman* et de renaissance (Dumont 1966:338, n.22). Les sinologues ont également été longtemps perturbés par la contradiction qu'ils percevaient entre le bouddhisme et le culte aux ancêtres, central en Chine, l'idée même de la renaissance se plaçant en porte-à-faux avec la définition de l'ancestralité : peut-on logiquement vénérer un ancêtre quand il est censé s'être réincarné en un être nouveau (Teiser 1988:219) ? Sur ce

sujet, les textes canoniques du *theravāda* ne sont pas non plus exempts d'ambiguïté. Dans le *Sīṅgalasutta* (Dī.III.§167), le Buddha, loin d'interdire d'honorer les morts, inscrit le culte au défunt (p. *dakkhiṇānuppadāna*) parmi les cinq voies à suivre pour honorer ses parents (Strong 1983:173). Les bouddhistes singhalais pensent donc suivre les recommandations du Maître lorsqu'ils accomplissent des rites à des échéances précises en l'honneur de leurs aïeux ; mais si les morts doivent renaître (ici-bas ou dans un autre *gati*), comment pourront-ils recevoir les hommages et les offrandes qui leur sont adressés ?

Pour comprendre comment les bouddhistes lao s'accommodent de ce type de contradictions, il faut d'abord rappeler que la notion de réincarnation n'est pas propre au bouddhisme, ni même aux religions de l'Inde. La littérature anthropologique donne de nombreux exemples de populations, de l'Afrique à la Mélanésie, en passant par les Inuits, où la naissance est assimilée au retour du défunt parmi les vivants (cf. CRHR 1965 ; Godelier 2010:323). Les Grecs de l'Antiquité, avec Socrate et Platon, concevaient tout autant la possibilité du retour des morts ici-bas après un séjour passé dans l'au-delà¹⁷⁴. Ce n'est pas non plus le bouddhisme qui imposa à la Chine l'idée de la réincarnation. Avant même la diffusion de l'Enseignement du Bienheureux, on considérait dans l'Empire du Milieu qu'un nouveau-né « n'était pas autre chose qu'un ancêtre qui, après un séjour dans la Terre-mère, substance commune des aïeux maternels, reprenait une vie individuelle et réapparaissait dans la portion vivante de la famille » (Granet 1998[1922]:49-50). Les bouddhistes chinois n'ont pas eu besoin de renoncer à ces croyances, simplement de les aménager pour les accorder au *dhamma*, admettant désormais que le défunt demeure à l'état d'ancêtre pour une durée déterminée de quatre générations avant de s'incarner à nouveau dans la génération suivante (*ibid.*:88). Cet aménagement fut accepté sans peine et il est même envisageable qu'*a contrario* le bouddhisme raviva, en Chine, le culte des ancêtres (Groot 1886:706).

¹⁷⁴ Dans le *Phédon*, Platon s'exprime, par la bouche de Socrate, sur la destinée *post-mortem* des êtres : après un séjour passé dans les mondes souterrains, les morts reviennent parmi les vivants, en passant par l'Achéron, fleuve qui relie le monde des vivants et le lac Achérousiade, lieu de purification. La *République* décrit également le parcours des âmes après la mort : celles-ci, après avoir accompli leur temps au ciel ou dans le monde souterrain, reviennent pour revivre sur la terre.

Il existe d'autre part une certaine familiarité, lorsqu'il est question de la transmigration, entre les textes bouddhiques indochinois et d'autres mythologies appartenant à des cultures totalement étrangères au monde indien. C'est le cas par exemple de l'allégorie des « enfants de l'esprit » (*Cittakumārā* et *Cittakumārī*) présente dans les textes du *kammaṭṭhān*, « principe psychique qui transmigre d'une existence à l'autre (...) sans lequel l'embryon dans le sein maternel ne naîtrait pas » (Bizot 1976:113). Ces « enfants de l'esprit » (ou « la jeune fille-esprit » selon certains textes¹⁷⁵) vont cheminer jusqu'au Jambudvīpa (le monde des hommes selon la terminologie bouddhique) où ils vont renaître suite à une « agrégation » (p. *paṭisandhi*) de plusieurs éléments dans la matrice. Il est déjà remarquable que c'est aussi sous la forme d'« enfants espiègles » que sont dépeints dans les discours traditionnels lao les « esprits vitaux » (*khwǎn*), lorsqu'ils cherchent à regagner le monde céleste (*mījañ thèn*) d'où ils se sont incarnés (*supra* 1.1.2.2); mais surtout, une allégorie comparable se retrouve dans l'imaginaire d'autres populations très éloignées de l'aire culturelle indochinoise. Aux îles Trobriand, il est dit qu'après la mort l'esprit de l'individu accomplit un séjour dans le monde d'en-dessous où il mène une existence semblable à la vie terrestre; lorsque l'esprit désire revenir sur terre, il remonte sous la forme d'un « enfant-esprit » et doit trouver le chemin qui le mènera vers le pays Boyowa, c'est-à-dire les îles Trobriand. L'enfant-esprit ne parvient pas seul à trouver son chemin: il a besoin de l'intervention d'un agent supra-mondain¹⁷⁶ et c'est l'esprit d'un ancêtre qui va le transformer en embryon dans le sein de sa future mère, laquelle devra appartenir au même clan que lui (Malinowski 1930:104). La notion d'« enfant-esprit » se rencontre encore chez les Aborigènes d'Australie et chez les Nzema du Sud du Ghana (Godelier 2010:347,357). Dans tous les cas, ces allégories induisent la préexistence de l'individu (qui réside dans le monde des morts, des esprits, des ancêtres, etc.) avant même la conception, et débouchent sur un processus de gestation intra-utérine au cours duquel l'« esprit-enfant » se transforme en fœtus par l'effet des rapports sexuels entre son père et sa mère qui lui apportent chacun des éléments corporels distincts (*supra* 1.1.2.1). Un principe analogue est véhiculé par le récit du parcours effectué par le ou les « enfants-esprits » (*cittakamārā-cittakumārī* ou *lūk ḍwañ cit*

¹⁷⁵ *Nāñ Cittakumārī* (cf. Lagirarde 1994:66-67).

¹⁷⁶ Comme c'est le cas dans la plupart des fictions religieuses illustrant la conception (*supra* 1.1.2.3).

« enfant-précieux-esprit ») de la tradition indochinoise, décrits comme venant du monde des esprits pour prendre forme dans la matrice ; d'abord sous la forme d'une goutte d'huile de sésame, c'est sous l'impulsion du *dhamma* (ou de l'*Abhidhamma*) et suite au mélange des « eaux des passions » du père et de la mère que le fœtus se développera jusqu'à devenir un corps humain (*supra*, 1.1.2.3). Bien qu'elle apparaisse dans des textes « bouddhiques », l'allégorie des « enfants-esprits » doit donc être mise en perspective avec les représentations stéréotypées partagées par d'autres sociétés traditionnelles.

Le fait de combiner des notions-clés du bouddhisme indien avec des schémas métaphoriques en rapport avec la lignée, le clan ou la parenté n'est pas non plus propre à l'Asie du Sud-Est. Les bouddhistes chinois sont aussi parvenus à intégrer les croyances traditionnelles relatives à l'ancestralité dans leur bouddhisme, de façon à maintenir l'idéologie de la filiation confucéenne : sur les deux catégories d'âmes que conçoivent les Chinois, seule l'« âme-souffle » (ch. *hún*), provenant du père, continue sa route dans le *saṃsāra* et se réincarne dans la lignée paternelle, tandis que l'« âme animale » (ch. *pò*) disparaît dans la terre (Granet 1990[1953]:196). Les Khumbo du Népal, pasteurs et agriculteurs de l'Himalaya, ont opéré une symbiose entre des cultes à des divinités territoriales et claniques et le bouddhisme Nyingmapa (tib. *rNying-ma-pa*) venu du Tibet. Cette symbiose a, comme au Laos, abouti à des représentations hybrides de la naissance et de la gestation, qui font valoir d'un côté les apports respectifs du père et de la mère dans la formation du fœtus, métaphore des organisations claniques (sang du côté de la mère, os du côté du père), de l'autre l'intervention d'un « principe de conscience » (tib. *rnam-shes*) qui n'est autre que le *viññāṇa* bouddhique, support des actions qui vont maintenir le corps dans le *saṃsāra* et qui transcende les frontières entre clans et communautés (Diemberger 1998:271-272). Les deux catégories d'officiants des Khumbo répondent à la gestion des deux catégories d'« âmes » issues de cette symbiose : les Lama, maîtres bouddhiques, s'occupent du *rnam-shes* tandis que les *lhaven*, officiants laïcs, sont chargés de gérer le « principe vital » (tib. *bla*) qu'ils « rappellent » par des rituels mais qui quitte le corps définitivement à la mort (*ibid.*:270, n.3). C'est une répartition des tâches comparable que l'on observe au Laos où les maîtres de vœux (*hmā bān*) « rappellent les esprits vitaux » (*sū, khwān*) au cours de rites spécifiques tandis que les bonzes se préoccupent surtout du salut du *vinyān* (p. *viññāṇa*) des fidèles par la tenue d'autres cérémonies.

Déduire que ces deux notions (*khwān* et *vinyān*) relèvent, en milieu bouddhiste lao, de deux champs religieux distincts, serait cependant abusif. Il est vrai que de prime abord, les vues traditionnelles selon lesquelles l'être humain héberge une pluralité d'« esprits vitaux » (*khwān*), qui sont la base de son principe de vie (*supra* 1.1.2.2), s'accordent difficilement avec la doctrine bouddhique. Leur conception exclut en effet tout principe individualisant puisque les *khwān* sont pluriels et relativement autonomes. À la mort de l'individu, ceux-ci se dispersent et, s'ils sont susceptibles de se réincarner, c'est pour recomposer à chaque fois une nouvelle individualité (Pottier 1998:891). La théorie du *saṃsāra* suppose au contraire un *kamma* individualisé associé à un « principe vital » (p. *viññāṇa*) qui transmigre après la mort (Saṃ I.122 ; Saṃ III.124). Pour Marcel Zago, les deux notions apparaissent là encore comme étant non seulement distinctes, mais antinomiques :

La notion de [*khwān*] se différencie nettement de celle du [*vinyān*]. Celui-ci est dans la ligne bouddhiste et peut se traduire par conscience (...). Il est un des cinq groupes de l'existence (*khandā*), un des quatre aliments (*ahāra*) de l'illusion créatrice, et marque l'impermanence de l'être. [*Khwān*] au contraire est un terme t'ai et chinois qui indique consistance, permanence, ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, ce qui continue toujours malgré les apparences et de la faiblesse, ce qui peut avoir aussi une existence indépendante.

(Zago 1972:141)¹⁷⁷

Ces deux ontologies s'accordent pourtant sur un point : toutes deux admettent, quoique selon des modalités différentes, le principe de la transmigration. Selon les textes du *theravāda*, c'est le *viññāṇa* qui est au cœur de ce principe, présenté comme l'individu en substance, intégrant un nouveau corps à chaque naissance (p. *viññāṇassa avakkanti*) (Dī II.63, Saṃ II.91). De leur côté, les croyances indochinoises traditionnelles s'accordent à considérer que seule une partie des « âmes » ou « esprits vitaux » constituant l'individu est destinée à

¹⁷⁷ Cette opinion peut être partagée par certaines élites locales lorsqu'elles tentent (ou feignent de tenter) de débarrasser le bouddhisme de ses « superstitions » qui seraient les stigmates d'une culture archaïque. Ces discours se fondent apparemment davantage sur des objectifs idéologiques (p.e. le « développement ») que sur de véritables opinions personnelles. Quant aux populations rurales, elles « n'ont, quant à elles, aucune conscience de l'hétérogénéité de leurs croyances » (Pottier 1998:891).

subsister après le décès. Les groupes austro-asiatiques et les Tai non bouddhisés pensent en effet qu'un groupe de ces « esprits vitaux » intègre la demeure familiale et devient l'entité ancestrale protectrice de ses descendants, tandis que l'autre groupe rejoint le monde des morts (Évrard 2006:163). En général, cette répartition est établie entre les esprits vitaux rattachés à la tête ou à ses composantes (front, nuque, etc.) et ceux qui sont associés à d'autres parties du corps. Pour les Tai Dam par exemple, les *khwǎn* du sommet du crâne et des mains restent à la maison pour protéger les descendants tandis que les autres esprits vitaux demeurent sous la terre ou rejoignent les cieux (Zago 1972:137). Les Tai Dèng conçoivent de leur côté que les quatre-vingt-dix âmes de la tête retournent au Ciel en attente d'une prochaine incarnation tandis que les trente âmes du corps vont dans le monde inférieur pour devenir des ancêtres (Robert 1941:38). Pour les Tai Khao et les Tai Neua, ce sont les âmes de la nuque qui se transforment en ancêtres, celles du front retournant au Ciel (Pottier 2007:47). Ces répartitions sont analogues à celles des représentations chinoises évoquées plus haut selon lesquelles, après la mort, une « âme-souffle » (ch. *hún*) rejoint les ancêtres au ciel (et s'incarnent pour les rites dans la tablette votive) tandis qu'une « âme animale » (ch. *pò*) descend dans la terre ; de même, les Vietnamiens distinguent les *phach*, « âmes grossières » qui s'enfoncent dans le sol, des *hôn* qui retournent au ciel après la mort pour devenir des ancêtres (Mus 1931:135)¹⁷⁸.

Quant aux populations indochinoises qui ont adopté le bouddhisme singhalais, elles considèrent également que seule une catégorie d'esprits vitaux est destinée à devenir un ancêtre avant que de renaître mais ils l'ont assimilée au *viññāṇa*, principe transmigrant de l'Enseignement du Buddha. C'est ce qu'ont fait les Birmans pour lesquels seule subsiste, après la mort, « l'âme-papillon » (b. *leikpya*) qui survit à l'être sous la forme d'un esprit avant que de se réincarner selon les principes des morts et des renaissances (Brac de la

¹⁷⁸ Cette division ontologique des composants spirituels reposant sur une séparation entre une entité ancestrale qui survit à l'homme et une autre, plus personnelle, qui s'évanouit dans le cosmos, n'est pas propre à l'Asie orientale. Les Melpa de Nouvelle-Guinée distinguent chez tout individu son *noman*, siège de la pensée et qui disparaît à la mort, le *min*, esprit ancestral qui vient s'implanter dans le fœtus qui lui survivra pour s'incarner de nouveau (Godelier, Panoff 1998:xiv). Ces conceptions imprègnent tout autant la théologie chrétienne médiévale où le *corpus* (part matérielle et périssable de l'Homme) est constamment opposé à l'*anima* (part immatérielle et éternelle) (Schmitt 1998:339).

Perrière 1989:92). C'est aussi ce qu'ont fait les Khmers qui distinguent, parmi leurs dix-neuf *brah liñ*, « le grand esprit vital » (kh. *braliñ dham*), « principe immatériel et immanent qui transmigre, monte aux cieux ou descend aux enfers » (Aymonier 1984:86). Chez les Lao et les Yuon, nous savons déjà que les trente-deux *khwǎn* sont susceptibles d'être appréhendés dans un cadre bouddhique puisque ce nombre résulte de la réinterprétation qui les fait correspondre aux trente-deux constituants du corps des textes canoniques (p. *dvattiṃsākāra*) (cf. *supra* 1.1.2.2). Ils ont cependant imaginé une astuce supplémentaire pour harmoniser la Doctrine à leurs propres conceptions : ils assimilent le *viññāṇa* (l. *vinyān*) au *khwǎn* de la tête (i.e. le siège de la conscience) ou encore au « cerveau » (p. *matthaluṅgam*), le dernier des trente-deux constituants de la liste (Pottier 2008:500). Alors que les autres *khwǎn* ont le loisir de se promener dans le monde céleste ou dans celui des génies (*phī*) – raison pour laquelle il faut de temps à autre les « rappeler » (*sū*) – celui de la tête est vital et ne saurait quitter le corps de l'individu sans provoquer sa mort. Lorsqu'on meurt, pensent les Lao, l'esprit vital de la tête (i.e. le *vinyān*) est le seul qui subsiste tandis que les autres « esprits vitaux » s'évanouissent dans la nature ou regagnent des sphères supraterrrestres. Le principe transmigreur du mort (qu'on l'appelle *khwǎn* ou *vinyān*)¹⁷⁹ s'incarne en un *phī* et va séjourner dans le monde vaguement défini des esprits (*mīṅṅ phī*), parfois identifié aux enfers bouddhiques où d'innombrables châtements et récompenses sont subies (Turton 1972:251 et *infra* 1.2.4). Une question se pose alors : le défunt devient-il un ancêtre, selon les croyances locales ou poursuit-il son chemin dans le cycle des morts et des naissances (p. *saṃsāra*) selon la doctrine bouddhique ?

Comme cela a été expliqué, les ascendants défunts incarnent, de manière provisoire et successive, différents statuts qui sont autant de catégories de « génies » (*phī*) particuliers (*supra* 1.1.3.4). D'abord, ils deviennent à leur décès un *phī* errant ; à la génération suivante, ils incarneront les « génies des parents » (*phī bā_i phī mē_i*), protecteurs de la maison ; remplacés par leurs descendants, ils deviendront enfin des « ancêtres » (*phī pū_i yā_i tā yāy*), plus ou moins désindividualisés. Ce n'est qu'ensuite qu'ils pourront éventuellement prendre

¹⁷⁹ L'identification du *khwǎn* et du *vinyān* est encore largement admise. Le *Dictionnaire lao* du Comité littéraire édité par Sila Viravongs, par exemple, glose *khwǎn* par *vinyān* (Viravongs 2006 [1960]).

le chemin de la renaissance et se réincarner dans une matrice humaine (idéalement dans la même matrilignée), de la même manière que le fait le *viññāṇa* dans un processus décrit dans les textes pāli (p.e. Vsm 548, 659)¹⁸⁰. Suivant ce principe, l'ancestralité est temporaire. À ce titre, elle ne contrevient pas à la notion bouddhique de *samsāra*. Le même raisonnement peut être appliqué au monde des Esprits célestes (*mīṇāṇ thēn*), d'où les êtres sont censés descendre pour s'incarner dans le ventre maternel (*supra* 1.1.2.3). Si le monde des *thēn* est assimilé, comme on l'a vu précédemment, à un étage supérieur de la cosmologie bouddhique (*devaloka*, *Tuṣita*, *Tāvatiṃsa*) et si le séjour en son sein n'est pas éternel, les représentations traditionnelles peuvent s'harmoniser avec celle du bouddhisme : il suffit d'envisager qu'après un séjour au paradis l'être, du moins son principe transmigrant, vienne renaître dans le monde des humains (*manussa-lōk*).

Les conceptions vernaculaires et la notion de transmigration, à la base des Enseignements du bouddhisme, ne sont donc pas antinomiques. Il est même concevable que la place centrale que tient la transmigration dans la Doctrine ait favorisé son accueil par des populations qui ne partageaient en rien, à l'origine, les schémas culturels du monde indien. Sur ce sujet, le bouddhisme ne s'est pas opposé aux croyances autochtones comme a pu le faire, par exemple, le christianisme partout où il s'est imposé (Godelier 2010:383). Il demeure néanmoins un aspect important qui sépare les deux « traditions » : la dimension morale de la loi de la rétribution des actes (p. *kamma*), qui détermine les conditions des existences dans le bouddhisme canonique, ne semble pas avoir d'équivalent dans les représentations traditionnelles. Les « esprits vitaux », du fait de leur principe autonome et non individualisant, sont en effet dépourvus de tout statut éthique (Pottier 1998:890). Cette contradiction peut éventuellement être résolue si l'on admet l'identité de « l'esprit vital de la tête » (*khwān hwa*) et du *viññāṇa* (*supra*) et que c'est la nature des actes accomplis par un individu qui déterminera la destination de ce *khwān* particulier. Ce raisonnement paraît malgré tout un peu forcé et ne correspond que dans une très faible mesure à l'idée que se

¹⁸⁰ Bien que le cerveau et le crâne (*matthake matthaluṅgaṃ*) fassent partie des « constituants hérités du père » (*guṇ bā*), les Lao ne rapportent donc pas le principe transmigrant à une filiation en lignée paternelle (comme le font les Chinois et les Tai animistes). Ceci met en évidence l'aspect purement formel de certaines analogies avec les termes et les notions bouddhiques.

font les Lao de la destinée *post-mortem*. Bien que « bouddhistes », ils demeurent relativement attachés à la cosmologie traditionnelle, selon laquelle la condition de l'ancêtre dans les « contrées célestes » est d'abord conditionnée par la bonne tenue des rites funéraires¹⁸¹. De même, l'être transmigrant (quelle que soit sa qualification : *phī*, *khwǎn*, *vinyān*) ne semble pas, au moment de se réincarner dans le monde des Hommes, soumis à l'implacable loi du *samsāra* puisqu'il est censé choisir lui-même ses propres parents, sachant qu'idéalement l'enfant à naître sera un membre défunt de la matrilignée (*supra* 1.1.3.4). Cette dimension endogène de la transmigration, si elle se retrouve dans d'autres populations bouddhistes (Chinois, Khumbo), est évidemment étrangère à la Doctrine primitive. De fait, dès lors que le rôle de la réincarnation est d'abord de garantir la continuité du clan ou de la lignée familiale (Malinovski 1930:137), elle minimise forcément les implications morales des actes. Enfin, les Lao sont d'autant moins préoccupés par la portée morale de leurs actions (la notion locale de « mérite » restant à définir) que leur sort quotidien paraît dépendre avant tout du jugement que les esprits des morts portent sur eux. Or, la satisfaction ou le courroux de ces derniers est, encore une fois, tributaire de l'accomplissement ou de la négligence des rites, au respect ou à la violation des tabous. Même si les obligations à l'égard des ascendants défunts peuvent induire des normes éthiques, la question se pose de savoir dans quelle mesure la notion bouddhique de *kamma* peut structurer la vie religieuse des Lao et si elle peut trouver sa place dans ce monde des esprits qui imprègne leur imaginaire.

¹⁸¹ Cette idée est partagée par les Birmans, selon lesquels l'« âme-papillon », qui quitte le corps après la mort, peut venir hanter les vivants si les rites funéraires n'ont pas été proprement accomplis (Spiro 1967:33).

1.2.3 Les génies et le *kamma*

Comme cela a été évoqué, les Lao pensent que beaucoup de malheurs – maladies, calamités, accidents, etc. – sont occasionnés par des génies, en premier lieu les esprits ancestraux qui manifestent leur courroux après qu’une « infraction » (*phit phi*) ait été commise aux traditions ou aux bonnes mœurs, c’est-à-dire à l’ordre social (*supra* 1.1.3.3). Cette perspective étiologique peut paraître contredire la loi du *kamma* qui seule devrait déterminer l’état heureux ou malheureux d’un individu. Pour les Lao cependant, il n’y a pas matière à contradiction¹⁸² :

Tout ce qui arrive de déplaisant à l’Homme et à l’animal, une partie est due aux fruits des actes (*kām*) accomplis dans les existences passées et dans la vie présente ; une autre part est due aux contingences (*hēt paccāy*) ; encore une autre naît des actions des esprits qui sont dissimulés, invisibles à l’œil nu, comme les divinités (bienfaites ou malfaites) et surtout les « esprits créanciers » (*cao₂ kām nāy vēn*) qui nous haïssent ou nous en veulent¹⁸³.

(Vithun, s.d.:6-7)

Les « esprits créanciers » (*cao₂ kām nāy vēn*) sont généralement des membres défunts de la parentèle envers lesquels une « dette » est restée non acquittée de leur vivant. Il s’agit le plus souvent d’une dette morale ou du manquement à une obligation provoquant la « rancune » (*vēn*, < p. *vera*) de la part du défunt¹⁸⁴. L’existence de ces entités relève à la fois de la croyance aux génies et à l’acceptation de la loi du *kamma* (l. *kām*), comme l’illustre la notion de « *karma* de rancune » (*kām vēn*) que les Lao évoquent lorsqu’ils subissent les

¹⁸² Les bouddhistes de Sri Lanka conçoivent aussi, contre l’orthodoxie, que les esprits des morts ont le pouvoir de provoquer des maladies s’ils sont délaissés par leurs progénitures (Tillakaratne 1986:130).

¹⁸³ Traduit du lao.

¹⁸⁴ C’est la raison pour laquelle, lorsqu’un individu est sur le point de mourir, ses descendants veulent à tout prix entendre de sa bouche qu’aucune faute n’a été commise à son égard et qu’il ne leur garde pas rancune (*infra* 2.2.3.1).

conséquences du courroux de ces « esprits créanciers » (Pottier 2007:54-60,455)¹⁸⁵. Parmi ces derniers se distingue en particulier la figure de la « Mère créancière » (*mĕ̄, kām mĕ̄ vĕn*) – et parfois celle de son équivalent masculin, le « Père créancier (*bā̄, kām bā̄ vĕn*)¹⁸⁶ – à qui est imputée la responsabilité de certaines maladies. La dette en question peut avoir été contractée aussi bien dans l’existence présente du malade qu’au cours de l’une de ses vies antérieures. Lorsque la maladie est causée par ce « karma de rancune », il est inutile de se soigner car le mauvais karma fera naître aussitôt une autre maladie (Vithun, s.d.:22, 24). La guérison définitive ne pourra advenir que si le génie obtient réparation et si le mauvais kamma est « coupé » (*tāt*). Pour ce faire, un officiant laïc spécialisé (*ācān* ou *hmā*) est requis pour identifier l’origine du mal puis conduire un rite d’expulsion au cours duquel il tentera de négocier avec le génie perturbateur :

[1A] {2}{...} ខ្ញុំល្អបាឡាច្រា ១៣ ទើប្បា ក្នុងមុខាចារ្យ ឲ្យប្តីនិ ហើយទើប្តីនិ ឡើងលើ
ស្រែក្នុងប្តី ទើប្តីនិ ១៤ ក្នុង ក្នុងប្តីនិ ១៥ ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ [1B] {1} ចំពូន
ព្យាប្តីនិ ទំពេញខាងលើប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ (...) [2A]{4}{...} វិហាហើ
ពុំប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ [2B]{1} ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ
ឲ្យប្តីនិ ឲ្យប្តីនិ

¹⁸⁵ Etienne Aymonier mentionne des vues analogues au Cambodge : « Le mot *khmoc* signifie : le cadavre, le défunt, le mort, les revenants, les esprits qui proviennent des trépassés. (...) Celui qui n’obéit pas aux prescriptions suprêmes du mort qui avait autorité sur lui, est dit : *Jambāk’ pantām khmoc*, endetté, entravé dans les recommandations du défunt. (...). Ce sont des fautes graves de laisser prolonger ces états, de ne pas s’acquitter ce que l’on doit aux morts (Aymonier 1984[1883]:85). Les Vietnamiens craignent quant à eux « l’enfant-créancier » qui vient hanter ceux qui ont contracté une dette envers lui dans une existence antérieure et dont il faut s’acquitter pour s’affranchir du mauvais karma (Do-Lam 1998:183). Les bouddhistes coréens considèrent également que « les maladies découlent d’une violation de tabous ou l’attaque d’un esprit malveillant. Par conséquent, la recherche d’une cause est inévitablement la quête de ce qui peut avoir créé un sentiment d’amertume ou de rancune » (Rhi Bou-yong 2005[1970]:211).

¹⁸⁶ Pris ensemble, ils deviennent les « parents créanciers » (*bā̄, kām mĕ̄, vĕn*).

Puissiez-vous descendre prendre toutes les offrandes, toutes ces nobles choses déposées ici en cet instant. La douleur et la fièvre ont pris naissance dans mon être, maintenant la maladie et l'infection gagnent mon corps souffrant. Cette maladie trouve sa cause dans une existence antérieure. J'implore les neuf augustes divinités (*devatā*) de venir « couper » [le lien avec] la Mère créancière. (...) Puissions-nous tous être coupé [de nos liens] avec la Mère créancière, à qui nous sommes liés [par une dette] depuis une existence antérieure, la mère qui nous a fait naître jadis, notre mère d'une autre vie.

Conjurer la Mère Créancière (Kè mè kām mè vèn), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule (dans une liasse), 7 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 06011419008_04

Au cours du rite, l'officiant coupe un fil de coton symbolisant le lien qui rattache le malade à son génie créancier. Après quoi, le fil de coton est déposé dans une marmite recouverte d'un tissu blanc puis déposé au monastère ou abandonné au fil de l'eau (Phone Pha Nao 1967:43). Les cérémonies de conjuration des esprits créanciers sont, tout comme les rites de « rappel des esprits vitaux » (*sū*, *khwān*), colorées d'éléments bouddhiques, en premier lieu l'usage de formules ou de récitation qualifiées de *gāthā* ou de *sūtra*, parfois empruntées au *Tipiṭaka*. C'est ainsi qu'au moment de « couper le *kamma* de rancune » (*tāt kām tāt vèn*), l'officiant prononce une formule extraite du *Dhammapada* :

*Na hi verena verāni, sammantīdha kudācanaṃ;
Averena ca sammanti, esa dhammo sanantano' ti.*

Assurément, en ce monde jamais haine n'apaise haine,
Mais absence de haine le fait : loi éternelle¹⁸⁷.

(=Dh.§5)

¹⁸⁷ Traduction de Jean-Pierre Osier (1997:54).

Certains traités de méditation relevant de la tradition du *kammaṭṭhān*, tel que le *Maggapālimut* (Mg-p) attribué au moine siamois Suk Kai Theun (1733-1822), préconisent également, en sus de la récitation de *mantra* (A RA HAM, etc.), la dédicace de mérites pour apaiser les « esprits créanciers » (th. *cao₂ karm nāy vēr*) et mettre ainsi fin aux troubles (Mg-p [A 8.31]). Le *Braḥ Dhām sām tai* enjoint de son côté « l'ascète en habit blanc » (*tāpaḍ phā₂ khāv*), c'est-à-dire le méditant non ordonné qui « pratique les exercices spirituels » (*yogāvacar*), à diriger sa méditation non seulement vers lui-même mais aussi vers ses ascendants en les suppliant de ne pas leur attacher de « karma de rancune »¹⁸⁸. Pour les Lao, le rapport aux « génies créanciers » fait donc partie intégrante de la vie religieuse au même titre que les activités entreprises autour du monastère. Ils ne voient pas de contradiction entre l'intervention des *phī* et les fondements de la Doctrine telle que la notion de *kamma* :

Ces manifestations [de la part de génies malveillants] sont assimilées à du *kām* (« démerite », < p. *kamma*, « acte »). Quand on a du *kām*, des esprits viennent nous perturber et il faut les expulser. Le moine charismatique est celui qui est capable de les conjurer. La terminologie bouddhique recouvre une croyance dans la puissance des esprits. Les deux conceptions ne sont cependant pas totalement incompatibles puisque ces esprits sont des *cao₂ kām nāy vēr*, des êtres qu'on a offensés par le passé, tandis qu'ils étaient encore de ce monde. Tout au plus le bouddhisme a-t-il marqué ces croyances par un allongement dans le temps de ces malédictions qui peuvent alors s'étendre sur de nombreuses existences. [En tout état de cause,] il faut « résoudre le *kām* » (*kē₂ kām*), c'est-à-dire payer la dette¹⁸⁹.

(Vithun s.d.:2-3)

L'auteur du passage ci-dessus, un lettré du Laos contemporain, poursuit en expliquant que la permanence du cycle des morts et des renaissances implique qu'il est impossible de trouver quelqu'un en ce monde qui n'ait été un jour de sa parentèle, de ses

¹⁸⁸ *Braḥ dhām sām tai*, manuscrit du Vāt Pathōmma Bōsī, Vientiane, 3 fascicules, 57 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 01061103015_02. Le passage en question (3^e fascicule, [13B]{1}-{2}) sera cité plus loin *in extenso* (*infra* 4.5.2.2).

¹⁸⁹ Traduit du lao.

relations, quelqu'un auprès de qui on n'a pas contracté de dette, si bien qu'« il existera toujours quelqu'un ayant des motifs de nous en vouloir (*hae₂ kōt gvām gyat gēn₂*) » (*ibid.*:6). Peut-être sans le savoir, il rejoint ici les textes du *theravāda* selon lesquels « il n'est pas facile de trouver un être qui n'ait pas été sa mère, son père, son frère, sa sœur, son fils ou sa fille à une époque antérieure » (*Saṃ* II.137-142 ; *Vsm* IX 36)¹⁹⁰. Le bouddhisme canonique évoque d'ailleurs, par endroits, la relation qui lie le fidèle à ses parents d'existences précédentes. Dans un récit du *Dhammapada-aṭṭhakathā* par exemple, une ogresse (p. *yakkhini*) bénéficie des mérites produits par le fils qu'elle a eu dans une autre vie (*Dhp-a* IV, 18ff) (*Langer* 2007:172). C'est aussi le comportement envers les anciens géniteurs d'un individu qui peut expliquer un aspect de son existence ou un trait de son destin : la mort terrible de Mahā-Moggallāna, a expliqué le Buddha, fut la conséquence du parricide dont il s'était rendu coupable dans un lointain passé (*Jā.V.Ś125* ; *Dh-a.III.Ś65*). Le Bienheureux lui-même évoque les parents de ses vies antérieures et il leur a rendu hommage par la récitation du *Jarā-sutta* (*Khu*, V. 4, §810-819). À plusieurs reprises, la littérature pāli nous apprend aussi que Mahā-Mayā fut la mère du *bodhisatta* au cours de nombreuses existences avant de donner naissance à Siddhattha Gotama.

Partant de ce constat, il n'est pas surprenant qu'une autre figure importante de la vie religieuse des Lao, les « génies des parents d'une vie antérieure » (*phī bā₁ kao₁ mē₁ hlāñ*), puisse tout autant s'accorder aux préceptes bouddhiques. Ces entités sont supposées être le père et la mère défunts qu'un nourrisson a eus dans une vie passée, raison pour laquelle ils sont parfois appelés « parents de la naissance » (*bā₁ mē₁ kāṃnōt*) ou encore « les divinités des anciens parents¹⁹¹ » (*pubba-devatā kē₁ pita māḍā*). Les Lao attribuent souvent à ces génies l'origine des maladies touchant les nouveau-nés et à leur désir de récupérer l'enfant qui fut jadis le leur. Les Tais non bouddhisés conçoivent également qu'un esprit ancestral, la « Mère céleste », est à même de provoquer la maladie chez les enfants (*Pottier* 2007:376) ; mais cette notion existe aussi en Inde où les « Mères » (sk. *mātrkā*) emportent les enfants en bas-

¹⁹⁰ « Na so, bhikkhave, satto sulabharūpo, yo na mātābhūtapubbo, yo na pitābhūtapubbo, yo na bhātā, yo na bhaginī, yo na putto, yo na dhītābhūtapubbā' ti ».

¹⁹¹ Cf. *Mātikā pēt* [8A-B] (*supra* 1.1.2.3). Richard Pottier évoque encore le nom de « Grand-père janōk » (< p. *janaka*, « père ») et de « Dame māṇḍā » (< sk. *mātra*, « mère ») (*Pottier* 2007:376).

âge (Filliozat 1949:1-19). Une fois encore, les Lao n'ont pas eu à accomplir de tour de force pour faire coïncider leurs croyances avec celles du monde indien.

Pour les Lao, il est possible d'anticiper l'action de ces génies dès l'accouchement, en procédant à une cérémonie de rappel des esprits vitaux (*sū₁ khwǎn*). L'officiant récite alors une formule stéréotypée par laquelle il s'efforce d'attirer le (ou les) *khwǎn* transmigrant(s) en exaltant la vie qui attend le nourrisson auprès de ses nouveaux parents. Avant tout, il enjoint les esprits vitaux à ne pas retourner chez ses « parents d'une vie antérieure » (*phī bā₁ kao₁ mē₁ hlǎñ*) :

ว่ามาเยอ ขวัญเอย ขวัญเจ้าอย่าได้ไปเนาค้างสวรรค์ทองปราสาท ขวัญเจ้าอย่าไป
ประมาทเล่นน้ำเค็มเก่าหลัง ว่ามาเยอ ขวัญเอย ขวัญเจ้าอย่าได้ไปอยู่ ยั้งนำแม่เก่า
เจ้าเตื่อ ขวัญอย่าได้ไปนอนเปลอนาพ่อเก่า ขวัญเจ้ามาฮีฮัก-ฮีฮัก จ่งมาพักกินนม
หวาน แม่เจ้ามีน้ำนมให้ดื่ม แม่เจ้าดื่มแพร่ลาย แม่เจ้ายายผ้าอ้อม แม่เจ้าป้อมแพร่
ไหม แม่เจ้าหาอุ้ให้เจ้า อยู่นอนเว็น...

Viens donc, ô esprit vital ! Ne reste pas dans le palais doré au monde céleste ! Ne va pas, je t'en prie, batifoler avec les vestiges du passé ! Viens donc, esprit vital, Ô ! Ne t'en va pas résider auprès de ta mère [d'une vie] précédente, je t'en conjure ! Ne va pas t'endormir auprès de ton père [d'une vie] précédente ! Viens par ici, ô esprit ! Viens donc t'abreuver de lait sucré ! Ta mère [actuelle] a du lait à te donner, de la soie patronnée pour te couvrir, un berceau pour te faire dormir...

Formule de rappel des esprits vitaux du nourrisson (Sū₁ khwǎñ dēk nāy₂) (in: Saving 2006:455)

Les Parents des vies antérieures ne sont pas volontairement malveillants mais leur amour est dangereux pour l'enfant car « avant de renaître sur la Terre, les âmes doivent obtenir leur accord. Selon cette croyance, les enfants que les [*bā₁ kao₁ mē₁ hlǎñ*] font tomber malades sont précisément ceux qui sont venus renaître sans leur autorisation » (Pottier 2007:468). Pour les amadouer et les faire partir, les parents accomplissent sous la conduite d'un exorciste (*hmā phī*) une cérémonie d'offrandes (alcool, œufs, encens, etc.) au cours de laquelle sont invoqués, en plus des « parents d'une vie antérieure », des êtres surnaturels tout droit issus du fonds mythologique tai tels que les Esprits célestes (*phū₂ thèn*) :

[1B] {3} ကာဝုဗုဒ္ဓံဇာတိဗျူဟိတံကုဗ္ဗိ ကုဝာဂ္ဂဘူတိ ဗုဒ္ဓဗျူဟိတံ ဂြဟိတံ
ဂုဗာ ကာဝုဗုဒ္ဓံ

Le maître (*ācān*) qui va procéder à l'expulsion doit se placer au milieu et lire un *gāthā* ; après sa psalmodie (*sūt*), il sollicite la Puissance (*siddhi*) des vénérables bonzes (*braḥ gūpā ācān cao*).

Conjurer les parents d'une vie antérieure (Kē₂ bā₁ kao₁ mē₁ hlāñ), op. cit.

Les moines seront encore appelés à contribution si la maladie frappe le nourrisson aux premiers mois suivant la naissance : une stratégie consistera à changer son prénom pour tromper les génies et l'intervention des bonzes est alors indispensable pour en choisir un nouveau, en fonction de critères astrologiques. Le décorum mis en place pour les rites d'expulsion est lui aussi caractéristique de ce mélange des genres, avec la confection d'effigies du Buddha, de bannières, de parasols ainsi que de deux boulettes de riz censées matérialiser la présence des « parents d'une vie antérieure », habillées l'une d'un morceau de jupe (*sin₂*) pour symboliser la mère, l'autre d'un morceau de vêtement monastique (*civān* < p. *civara*) pour figurer le père (Pottier 2007:380). Enfin, les maîtres recommandent aux parents (actuels) de l'enfant malade d'organiser une cérémonie supplémentaire au monastère pour « dédier des mérites » (*udit pun kusōn* < p. *udissa puñña kusala*) aux *bā₁ kao₁ mē₁ hlāñ*, surtout si les rites d'expulsion traditionnels n'ont pas fonctionné (*ibid.*:377). Presque toujours en effet, lorsqu'un *phī* prend possession de quelqu'un, des mérites lui sont dédiés pour l'amadouer et, pour le chasser, l'officiant a recours à des formules telles que les « commémorations » des trois joyaux (*Buddhānussati, Dhammānussati, Saṅghānussati*) (Vithun, s.d.:22, 24). La « dédicace de mérites » fait partie d'un contrat établi entre la famille participante et les génies : en échange de ces offrandes (matérielles et spirituelles), les parents du malade escomptent obtenir en retour que les « génies des parents d'une vie antérieure » libèrent leur enfant.

Les figures des « génies créanciers » et des « parents d'une vie antérieure » démontrent encore une fois que des notions-clefs du bouddhisme canonique, telles que le *kamma* et le *saṃsāra* peuvent s'avérer compatibles avec les modes de représentation et les pratiques des traditions locales. L'allusion aux existences passées satisfait les exigences bouddhiques tout en maintenant un lien avec les croyances autochtones qui font des

parents des « génies » (*phī*) invisibles mais néanmoins actifs. Cependant, le *kamma* semble ici d'abord la conséquence de dettes non acquittées, de créances réclamées, de fautes devant être réparées. Celles-ci n'influent sur la destinée de l'individu que dans la mesure où les esprits des défunts, en général un parent ou un ancêtre, leur en font grief. Il n'y a pas de cause à effet systématique comme le voudrait une lecture orthodoxe du *kamma* et du *samsāra*.

1.2.4 Où sont les ancêtres ?

D'autres conceptions hétéroclites, qui peuvent tout autant sembler contradictoires que les précédentes, sont admises par les populations tai bouddhisées. Ainsi de celles relatives à la représentation de l'univers, où paraissent s'opposer les idées traditionnelles et celles empruntées au monde indien. En dehors des traités cosmologiques savants tels que la *Traibhūmikathā* ou la *Lokapaññati* qui reprennent les nomenclatures complexes de l'univers des textes singhalais, les traditions tai-lao décrivent un monde limité à trois sphères d'existence en lieu et place des cinq (ou six) *gati* du bouddhisme *theravāda* (p. *pañcagati* ou *chagati*) : le monde des divinités (p. *devaloka*), celui des humains (p. *manussaloka*) et, enfin, les enfers (p. *narakaloka*). Cette vision et cette organisation du monde correspond en réalité à la cosmologie des Tai non bouddhisés selon laquelle, proche en cela des conceptions chinoises, le monde est divisé en trois niveaux : le « pays d'en haut » (*mījañ dɔŋ* ou *mījañ sūñ*), où vivent les êtres célestes (*phū₂ thèn* < ch. *tiān* « ciel ») ; « le pays en surface¹⁹² » (*mījañ byāñ*), où vivent les humains ; et « le pays d'en bas » (*mījañ lum*), où résident notamment les ancêtres (Maspero 1971:254-267 ; Pottier 2007:20-21). Les représentations khmères les plus anciennes – donc antérieures aux premiers témoignages des civilisations tai – sont de la même teneur,

¹⁹² Les Tai se rapprochent encore des Chinois lorsqu'ils représentent ce « pays de surface » sous la forme d'une plaque carrée et le Ciel sous celle d'une voûte hémisphérique, ce qu'illustre l'expression « Maître de la surface de la terre » (*cao₂ phèn ðin*) : la surface est le monde des hommes, par opposition aux mondes du dessus et du dessous où vivent les ancêtres et les autres divinités telles que les *nāga* et la Mère Dharaṇī (Turton 1972:245). Henri Mouhot a de son côté établi un parallèle entre les pratiques des populations montagnardes du Cambodge (les Stiêngs) et celles des Chinois, consistant à répandre du riz sur le sol pour alimenter les âmes des ancêtres qui résident dessous (Mouhot 1999[1868]:158-159).

sauf que la perception du cosmos fût, au Cambodge préangkorien et angkorien, largement inspirée des conceptions hindouistes et brahmaniques. Cela est manifeste dans l'épigraphie du Cambodge où le monde est décrit, avec une terminologie sanskrite, comme étant tripartite (sk. *tribhuvana*), régi par Śiva et composé du ciel (sk. *svarga*), de la terre et des enfers (sk. *naraka* ou *niraya*) (Pou 1994:396). Le passage au bouddhisme comme religion dominante vers le XII^e siècle ne changea pas cet état de fait. L'épigraphie du Bayon, qui relève du *mahāyāna*, comme celle, plus tardive, de la période moyenne au cours de laquelle le *theravāda* commença à dominer la région, attestent de la stabilité de cette vision du monde en trois parties qui, si l'on se fie aux fresques les plus contemporaines qui ornent les murs des monastères du Cambodge, mais aussi du Laos et de Thaïlande, n'a guère changé depuis. À dire vrai, il semble que cette représentation tripartite de l'univers, qui correspond aux normes éthiques (le bien, le mal, le réel), soit relativement universelle et qu'elle se retrouve aussi bien chez les populations « animistes » que dans les mythologies des grandes civilisations telles que celles de l'Inde et de la Grèce antique. De la même façon que pour les notions de transmigration ou de *kamma*, les Indochinois n'ont donc pas eu besoin de bouleverser leur vision de l'univers pour s'accorder avec les normes indiennes. Si celles décrites dans le *Tipiṭaka* sont plus subtiles, il n'est pas indispensable de se les approprier littéralement pour se prétendre bouddhiste.

Les conceptions bouddhiques de l'univers se heurtent cependant aux cosmologies indochinoises traditionnelles sur un point : le rôle et la nature du monde souterrain. Pour les Tai, nous l'avons dit, « le pays d'en bas » (*mījan lum*) est le lieu où résident les ancêtres, comme c'est le cas pour beaucoup de populations animistes indochinoises qui pensent qu'à la mort l'âme des défunts part rejoindre celles des aïeux sous terre (cf. Condominas 2003 [1957]:124, 136). Ceci reste vrai pour celles qui ont adopté le bouddhisme comme les Lao. Ainsi, lorsque le bouddhiste lao accomplit des offrandes au profit de ses ascendants défunts, c'est « vers le monde du bas » qu'il dirige sa dédicace, même s'il peut faire appel dans ce contexte à une rhétorique inspirée des textes du *theravāda* (ici le *Petavatthu*) :

ອຸປມາຕັ້ງນ້ຳຝົນຕົກລົງມາທີ່ສູງໄຫຼໄປສູ່ທີ່ລຸ່ມສັນໃດ
ທານທີ່ຍົກໃຫ້ແຕ່ມະນຸດໂລກນີ້ຍ່ອມສຳເລັດແກ່ເຜດທັງຫຼາຍສັນນັ້ນ

De même que l'eau de pluie tombe et s'écoule vers le bas,
les dons que les fidèles accomplissent dans le monde des Hommes atteignent les
trépassés¹⁹³.

Célébration du Rite du linceul pour les défunts (Slān pāṅsakur hā phū₂ tāy)
in: Hnāṅsijī desnā sahlāṅ tān tān 50 kǎn, tome 2, p. 51

Situer les ancêtres dans « le pays d'en bas » (*mīṅān lum*) peut poser un problème pour les populations converties à la Doctrine puisque, dans la cosmologie bouddhique, les mondes souterrains renvoient aux sphères inférieures de l'existence, en l'occurrence les enfers (p. *naraka*). Or, selon la loi du *kamma*, les enfers sont réservés aux individus ayant mal agi de leur vivant où ils doivent payer leurs fautes pendant une durée déterminée ; y placer les ancêtres revient nécessairement à en faire des êtres en souffrance, coupables et en besoin de rédemption¹⁹⁴. C'est ce qui explique pourquoi les Lao identifient, du moins dans certains contextes, leurs parents défunts à des « êtres infernaux » (*sāt narōk < p. narakasatta*)¹⁹⁵. Ils ne sont pas les seuls à devoir faire cet amalgame : les Birmans assimilent eux aussi le monde souterrain, où l'individu se rend après sa mort, aux enfers (Taw Sein Kaw 1883:157). Quant aux bouddhistes chinois, c'est bien parce qu'ils imaginent tous leurs ascendants en enfer et en quête d'une renaissance sous de meilleures auspices qu'ils leur apportent des oblations et des vêtements au cours des rites annuels du *yúlānpén* (Cole 1998:48 et *infra*, 3.6). Du strict point de vue de l'éthique bouddhique, la question se pose de savoir ce qu'ont donc bien pu faire les ancêtres pour souffrir d'une condition si peu enviable. Cette contradiction est à mettre en relation avec celle soulevée plus haut entre d'une part la notion bouddhique de *kamma*, qui suppose que la destinée de l'âme après la mort est

¹⁹³ Cet extrait est la traduction en lao de deux stances du *Tirokuḍḍapetavatthu* (*yathā vārivahā pūrā paripūrenti sāgaram/ evam eva ito dinnam petānam upakappati* = Pv. §20-21), sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir.

¹⁹⁴ La crainte des enfers est attestée au Cambodge dès le VII^e siècle de notre ère par l'épigraphie (K.54, 628 A.D. ; ISC, 59, B:3,4.). Le royaume de Yama est même mentionné dans certaines inscriptions non datées mais peut-être plus anciennes encore (Pou 1994:396).

¹⁹⁵ C'est le cas par exemple lors des cérémonies annuelles pour les morts, célébrées au neuvième et au dixième mois du calendrier lunaire (cf. *infra* 3.2, 3.3).

tributaire des mérites et des fautes, d'autre part l'idée d'une ancestralité reposant sur des rites qui doivent être accomplis par la descendance. Face à ce paradoxe, les Tai bouddhisés se sont efforcés de faire coïncider leur représentation traditionnelle de l'univers avec la notion de rétribution des actes en assimilant les *devatā* aux Esprits célestes (*phū₂ thēn*) et les « génies » (*phī*) aux habitants des mondes inférieurs. Ainsi, les bonnes actions conduisent à renaître dans le monde céleste (*mīiān thēn*), les mauvaises en enfer sous la forme de créatures misérables, de génies (*phī*) ou encore d'esprits errants (*phēt*, < sk. *preta*) (STBI:1225). Cette perspective est d'autant plus acceptable que le renouvellement cyclique générationnel implique une durée limitée pendant laquelle les défunts occupent les différents statuts d'ancestralité : « esprit errant » (*phī*), « génie des parents défunts » (*phī bā₁ phī mē₁*) puis « ancêtre » (*pū₁ yā₁ tā yāy*) (*supra*, 1.1.3.4). Ce n'est donc que provisoirement que le défunt séjournera dans le monde des esprits (*mīiān phī*) et, une fois qu'il aura purgé ses fautes, il pourra renaître dans le monde supérieur avant une éventuelle renaissance dans celui des humains.

Il faut néanmoins reconnaître que l'identification du monde des *phī* avec les enfers ne permet que jusqu'à un certain point d'accorder la cosmologie traditionnelle avec la notion de *kamma* ; car s'il existe bien des *phī* misérables (morts de malemort, etc.), d'autres évoluent dans des conditions plus favorables (génies protecteurs, génies tutélaires, etc.) et ceux-ci ne peuvent être considérés comme étant des êtres en souffrance. Surtout, la croyance selon laquelle les ancêtres familiaux sont les génies protecteurs de la maisonnée (*phī bā₁ phī mē₁* ou *phī jīiā₂*) (*supra* 1.1.3.3) n'est apparemment pas compatible avec leur localisation en enfer, fût-il bouddhique. En somme, nous avons bien affaire à deux conceptions distinctes des mondes souterrains : celle des cosmologies tai, dépourvue de considération étiologique, selon lesquelles les *phī* résident sous le sol ; celle des écrits bouddhiques, qui repose sur un principe éthique et selon laquelle il est un lieu de punition. Les Lao sont d'ailleurs embarrassés lorsqu'ils sont interrogés sur la raison qui les pousse à croire que leurs ancêtres sont en enfer. La réponse qu'ils donnent le plus souvent est

« qu'on ne sait jamais » et que c'est à toutes fins utiles que les offrandes sont accomplies¹⁹⁶. Cette incertitude relative à la nature des ancêtres et à leur lieu de résidence n'est pas propre à la religion des Lao. Madeleine Biardeau notait que le brahmane indien non plus « ne sait plus très bien où situer ses ancêtres », tant les croyances qui sous-tendent le rapport entre les vivants et les morts sont aussi nombreuses que variées et donc difficiles à concilier (Biardeau 1995[1981]:99)¹⁹⁷.

1.2.5 Les « esprits errants »

Il arrive aussi que les défunts soient au Laos qualifiés de *phēt* ou de *phī phēt*, expressions qui dérivent du terme sanskrit *preta* (p. *peta*). C'est le cas notamment lors des funérailles et des rites calendaires du neuvième et du dixième mois du calendrier lunaire, spécifiquement dédiés aux ancêtres et sur lesquels nous reviendrons en détail (cf. 3^e partie). Le *preta* est d'abord une notion de l'Inde ancienne : en contexte brahmanique, le mot *preta* signifie littéralement « trépassé »¹⁹⁸ et désigne un mort de fraîche date ; en ce sens, il s'oppose au terme *pitṛ* (litt. « père »), celui-ci employé pour qualifier le parent ayant acquis le statut d'ancêtre, en général suite à l'accomplissement des rites funéraires (sk. *śrāddha*). Tant qu'il demeure à l'état de *preta*, le défunt reste potentiellement dangereux pour les vivants, en particulier pour ses descendants (Langer 2007:17). Le *śrāddha* vise donc à transformer le *preta*, « esprit vague et méchant, [en] un ancêtre fort et amical » (Renou, Filliozat 1985[1947]:367)¹⁹⁹.

¹⁹⁶ C'est aussi l'explication généralement donnée à Sri Lanka (Rita Langer, communication personnelle).

¹⁹⁷ Les *Upaniṣad* affirment la dissolution de l'ancêtre dans le cosmos ; les *Ṛg-veda* le font renaître en *pitara* (« père ») qui veille sur sa descendance ; la doctrine des *śunyata*, de son côté, enseigne le cycle des morts et des renaissances. D'autres cosmologies védiques, proches en cela des représentations tai-lao, situent le monde des morts sous la terre (Renou, Filliozat 1985[1947]:334).

¹⁹⁸ *Preta* (pp.) < *pre-*, « partir » (cf. Huet 2011:343 et Langer 2007:17).

¹⁹⁹ Les *preta* semblent absents des Veda, qui enseignent que l'individu devient un *pitṛ* immédiatement après sa mort (Shastri 1963:ii,1). La notion de *preta* n'apparaîtrait que dans la littérature sanskrite plus tardive (par exemple le *Pretakaḥpa*, inclus dans le *Garuḍa Purāṇa*) (O'Flaherty 1980:17).

La figure du *preta* est passée dans le bouddhisme indien mais avec un sens différent. La distinction entre l'état de « trépassé » et celui d'ancêtre, en premier lieu, est absente des textes canoniques en sanskrit et en pāli dans lesquels le *p(r)eta* peut tout aussi bien désigner un mort récent qu'une personne décédée depuis très longtemps (Horner:lvii-lviii). Surtout, dans la mythologie bouddhique, celui-ci correspond d'abord à l'une des six conditions d'existence (*p. gati*) des êtres cheminant dans le cycle des morts et des naissances (*p. saṃsāra*)²⁰⁰. Les textes les dépeignent comme étant des esprits errants, vivant dans une sorte de purgatoire provisoire (*p. paraloka*) en attente d'une meilleure renaissance (Gehman 1998[1942]:x). Les traits généraux des *preta* sont brossés de manière plutôt homogène dans les différentes traditions ou écoles bouddhiques, en particulier dans des collections qui leur sont spécifiquement consacrées telle que le *Pretavastu* (*p. Petavatthu*), connu dans ses versions pāli, sanskrite, tibétaine et chinoise (Feer 1979[1891]): « un ventre énorme, une bouche très petite, une faim insatiable et une soif inextinguible » (Feer 1979[1891]:161). Les textes lao livrent des descriptions similaires :

ມີຮ່າງກາຍຊົ່ວຊ້າລາມົກ ຕີນໃຫຮ່ວ້ມືໃຫຮ່ວ້ ຫົວໃຫຮ່ວ້ ປາກນ້ອຍເປືອຍ ກາຍອິດ ຢາກອາຫານ
ທ່ຮ່ວ້ຢູ່ຕາມຂູກຂູມພຸ່ມໄມ້ ແອບອີງຢູ່ ໃນຕ່າຮາວ່າ ເຂົາຄິດ ຊະກູດເປັນເມືອງເຜດ ທີ່ສະແດງ
ມານີ້ດ້ວຍ

Ils possèdent un corps vil, grossier et souffreteux, des pieds et des mains énormes, une grosse tête, une bouche étroite, vaquent nus en manque perpétuel de nourriture ; ils se cachent dans les buissons et se réfugient dans toute sortes d'endroits ; les textes disent que le Pic des Vautours (*Gijjhakūta*) est le monde des *preta* et que c'est là qu'on les rencontre²⁰¹.

*Célébration du vêtement de rebut pour les défunts (Slāṇ pāṇsakūr hā phū,
tāy), in: Hnāṅsij desnā sahlāṇ tān tān 50 kǎn, tome 2, p. 50*

²⁰⁰ La condition humaine (*p. manussakāya*), la condition divine (*p. devakāya*), la condition animale (*p. tiracchānabhūmi*), la condition infernale (*p. nirayakāya*), la condition de « fantôme affamé » (*p. petavisayabhūmi*), la condition des démons (*p. asurakāyabhūmi*), les quatre dernières étant les niveaux inférieurs (*p. apāya*).

²⁰¹ La *Traibhūmikathā* siamoise offre une description semblable des *preta* : des êtres qui « ne peuvent rien introduire dans leur bouche, ni ingurgiter le moindre grain de riz, la moindre goutte d'eau » (*in: Archaimbault, Coëdès 1973:4*).

Contrairement à la tradition brahmanique, les écrits du bouddhisme *theravāda* ne réduisent pas le *petā* à un ascendant familial²⁰², même s'il arrive que ce soit le cas comme dans certains récits des *aṭṭhakathā* du *Petavatthu* et du *Vimānavatthu* relatant les efforts accomplis par des fidèles pour venir en aide à leurs parents tombés dans cette condition (*infra* 2.1.1)²⁰³. Dans la pratique cependant, les bouddhistes singhalais, tout comme ceux du Laos, ont tendance à assimiler le *petā* à un membre de la parentèle défunte, respectant peut-être en cela des usages plus anciens qui pourraient remonter aux temps védiques (Langer 2007:17,98)²⁰⁴. Enfin, les conceptions bouddhiques s'écartent encore de celles du brahmanisme en considérant les *preta* comme des êtres en souffrance et non pas comme des entités à vénérer (p. *pūjā*)²⁰⁵ ni même, puisqu'ils sont inoffensifs, à amadouer (Law 1923:85)²⁰⁶.

Dans la mesure où c'est la littérature pāli qui a servi de base à la diffusion de la Doctrine en Indochine occidentale, les *preta* (ou *petā*) devaient, en toute logique, y être représentés conformément aux écrits du *theravāda*. Il est en tout cas établi que le *Petavatthu* et son commentaire (Pv-a) ont inspiré les compilateurs locaux, les collections ayant largement circulé sous forme d'adaptations et de traductions, comme en témoigne la présence de nombreuses copies manuscrites dans les bibliothèques monastiques (*cf. infra*, 2.1.3). Par certains aspects cependant, la conception indochinoise des *preta* semble, curieusement, plus proche de celle de la tradition brahmanique que de celle véhiculée par

²⁰² En théorie le *preta* peut être, même dans la tradition brahmanique, l'incarnation de n'importe quel individu. En pratique cependant, le terme renvoie exclusivement aux défunts de la parentèle, ce qui pourrait s'expliquer par une proximité linguistique entre *preta* et *pitara* (« père », « ancêtre ») (Gombrich 1971:208).

²⁰³ Notamment l'*Uttaramātipetavathuvaṇṇanā* (Pv-a:II.10), le *Sāriputatherassamātu*^o (Pv-a: II. 14), l'*Ambavana*^o (Pv-a. IV.12) ou encore le *Sānuvāsi*^o (ou *Sānavāsi*^o) (Pv-a.III.2).

²⁰⁴ Le *Dictionary of the Pali Language* de Robert C. Childers relaie cette ambivalence : le terme *petā* y est défini comme « l'esprit d'une personne décédée [ou] un membre défunt de la parentèle ("the manes or spirit of a dead person, a departed relative") » (Childers 1875:378).

²⁰⁵ Sauf exception, tel le *Siṅgālasuttaṃ* dans lequel le Buddha énonce, parmi les différentes formes d'hommage que le fidèle doit rendre à ses parents, les aumônes à accorder aux *petā* : « *Atha vā pana nesam petānam kālaṅkatānam dakkhiṇam anuppadassāmi* » (« Par ailleurs, je leur fournirai des aumônes, après leur mort, lorsqu'ils seront devenus des *petā* ») (Dī. III. §267).

²⁰⁶ Là encore, le bouddhisme singhalais dans sa pratique peut s'écarter de l'orthodoxie *theravādin* : les bouddhistes de Sri Lanka, nous l'avons dit, considèrent que les *preta* peuvent provoquer des maladies chez leurs descendants s'ils s'estiment délaissés (*supra*, note 182).

les textes du *theravāda*. Il est significatif, d'abord, que les terminologies siamoise et khmère fassent usage d'une étymologie sanskrite (*prēt*, th. ปรေត, kh. 𑄢𑄣𑄧) plutôt que pāli, sachant que le mot sous sa forme sanskrite (*preta*) est employé de façon courante pour désigner les ancêtres dans l'épigraphie du Cambodge brahmanique (par exemple K 561, VII^e s. A.D. et K 70, X^e siècle A.D.)²⁰⁷. Quant au terme lao *phēt*, il dérive lui aussi du sanskrit : l'aspiration de la palatale sourde (/p^h/) provient en effet de l'élision de la vélaire /r/ (/pre:ta/ > /pre:t/ > /p^he:t/). Cette étymologie laisse supposer un emprunt au Cambodge (ou au Siam) brahmanique bien qu'on ne puisse l'affirmer avec certitude dans la mesure où le singhalais moderne orthographe également *prēt* (i.e. avec une étymologie sanskrite), sachant qu'à bien des égards le bouddhisme de Sri Lanka a lui aussi maintenu dans ses rites et ses discours des éléments hérités du brahmanisme (Langer 2007:185).

Il est un point sur lequel les conceptions lao s'accordent de façon encore plus évidente avec celles de l'Inde ancienne, en même temps qu'elles s'opposent aux normes du bouddhisme canonique. Dans la cosmologie du *theravāda*, le « monde des *petā* » (p. *petavisayabhūmi*) est distinct des enfers (p. *narakabhūmi*)²⁰⁸. Pour preuve, un *sutta* de l'*Āṅguttara-nikāya* enseigne qu'il n'est possible de faire des offrandes aux morts (p. *matakadāna*) qu'à la condition que le destinataire soit un *petā* ; s'il est aux enfers, précise le texte, elles n'atteindront pas le défunt (Gombrich 1971:210 ; Strong 1983:184). Pourtant, la tradition lao ne semble pas distinguer les deux *gati*, situant de façon presque systématique les *preta* dans les mondes infernaux. Il est remarquable que ce trait caractéristique resurgisse jusque dans les adaptations vernaculaires des textes canoniques, auxquels elles s'opposent sur ce point. *Le songe du roi Bimbisāra* (*Bayā Bimbisān fān*), adaptation lao du *Tirokuḍḍapetavatthu* (Pv-a. I.5), est à ce titre exemplaire. Il rapporte, comme son modèle pāli, les efforts de Bimbisāra, roi de Magadha et personnage récurrent dans la littérature

²⁰⁷ Une forme de *śrāddha* était vraisemblablement connue des Khmers, si l'on en croit l'épigraphie (p.e. K 669, B, 1-9, IC, I, p. 179 ; K 194). Les Khmers sacrifiaient aux morts devenus *pretas* après les rites funéraires pour leur donner un « corps » permettant de devenir *pitṛ* dans un *loka* divin (Dumarçay, Groslier 1973:207-208). Nous reviendrons en troisième partie de la thèse sur le *śrāddha* indien et la question de sa pratique en Asie du Sud-Est.

²⁰⁸ Ceci bien que certains textes pāli présentent Yama comme régnant également sur le monde des *petā* (p.e. Pv. §27, 36).

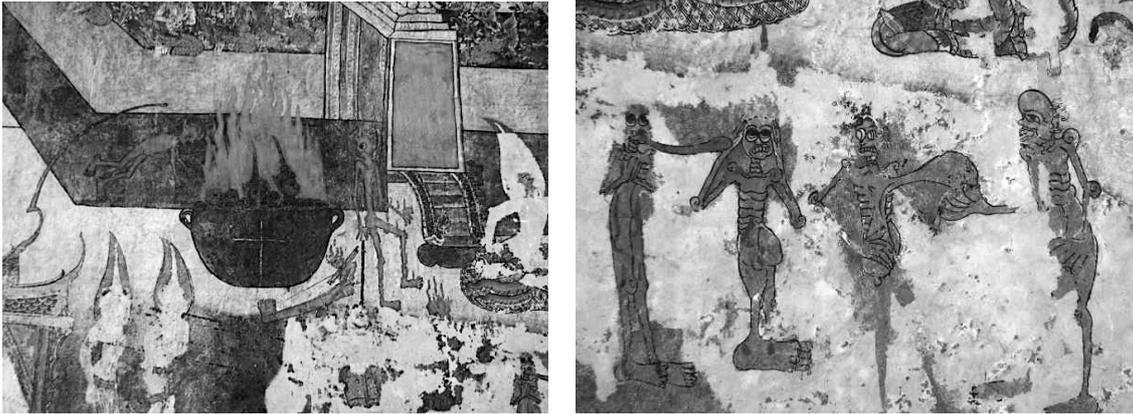
bouddhique, pour venir en aide à ses ancêtres devenus *preta*. Or, dans le texte lao, ces derniers sont situés en enfer (et s'adressent à Bimbisāra à travers un rêve) alors que le récit original les représente errant ici-bas, aux alentours de son palais. D'autres textes, tel le *Moggallāna interroge les preta* (*Moggalā thām phēt*) et la *Célébration de la fête du riz tiré au sort* (*Slān khao₂ slāk*) (*infra*, 3.3.2.2), situent également les parents défunts en enfer bien qu'ils se soient incarnés en *preta*. L'identification des *preta* avec les créatures infernales se retrouve jusque dans le corpus épigraphique lao : un trône en bronze, supportant un Buddha, daté 1063 c.s. (1701 A.D.), porte une inscription qui l'atteste :

L'homme qui a péché, après sa mort, qu'il aille dans l'enfer Avīci, pour renaître sous la forme de *preta* (*nae avicī nārok pēn sattirasān phēt avisai*), frappé d'interdit et classé parmi les sept démons.

Inscr. n° 256, ligne 4 (*in*: Gagneux 1975)

L'iconographie du Cambodge, du Laos et de Thaïlande révèle que cette assimilation est monnaie courante en Asie du Sud-Est. Les mondes infernaux sont depuis des siècles un sujet de prédilection pour les peintres dans leurs illustrations ou leurs fresques, dépeignant par des détails plus lugubres les uns que les autres les tourments endurés par ceux qui n'ont pas accompli suffisamment de mérites. Le plus souvent, les êtres de l'enfer sont représentés sous la forme de *preta*, avec les traits caractéristiques qui ont été énumérés plus haut²⁰⁹ : dotés d'un corps filiforme qui jure avec une forte proéminence ventrale et affublés d'une bouche trop petite pour laisser passer la nourriture, occasionnant chez ces pauvres êtres une faim constante.

²⁰⁹ Il y a bien sûr des exceptions. Le Vāt Phutudom de la province de Pathumthani (Nord de Bangkok), distingue les enfers (*naraka*) du monde des *preta* ainsi que de celui des *asura* (*Cf.* Reynolds 1975:35).



Preta aux prises avec le chaudron de l'enfer
(Détail d'une fresque du Vāt Jīaṅ Mwān, Luang Prabang)



Preta représentés dans un manuscrit siamois de la *Lokapaññati*

Cette identification du monde des *peta* avec celui des enfers va de pair avec la cosmologie traditionnelle des Tai. Nous avons dit que, sans jamais avoir totalement intégré la structure de l'univers en cinq ou six *gati* telle qu'il est décrit dans les textes bouddhiques indiens, les Lao avaient maintenu une représentation tripartite du monde avec le « pays d'en haut » (*mījaṅ dḥṅ* ou *mījaṅ sūṅ*) où siègent les entités célestes, « le pays en surface » (*mījaṅ byāṅ*) où vivent les humains et « le pays d'en bas » (*mījaṅ lum*) qui est celui des morts et donc des *phī* (*supra*). Nous avons vu aussi comment le « pays d'en bas » avait pu être assimilé aux enfers dans les discours religieux. Si l'on admet que les enfers sont, pour les

Lao, l'endroit où vivent les *preta*, il s'ensuit que les *preta* sont aussi des *phī*, du moins une sous-catégorie de cet ensemble. C'est pourquoi les Lao appellent *phī phēt* ces créatures²¹⁰. Le *phī phēt*, loin de remettre en cause la notion de « génie », vient s'ajouter à la très longue liste des autres *phī* qui peuplent l'imaginaire lao, au même titre que les *phī pāp* (« possédés »), les *phī phōn* (« génie mangeurs de chair ») ou autres *phī hlāk* (« revenant ») (cf. *supra* 1.2.1). En assimilant les *preta* à une sous-catégorie de *phī*, les conceptions lao s'éloignent encore un peu plus de celles des écrits du bouddhisme *theravāda* où les *preta* sont d'inoffensives créatures en prise avec le *samsāra*. Elles se rapprochent, à l'opposé, des vues brahmaniques selon lesquelles les *preta* sont des âmes en peine dont les rites funéraires n'ont pas été accomplis.

Comme nous l'avons évoqué, les rites funéraires indiens (sk. *śrāddha*) ont précisément pour but de faire passer le défunt de la condition de *preta* à celle d'ancêtre (sk. *pitṛ*), statut qui lui permettra de rejoindre le monde de Yama où il sera possible pour ses descendants de le nourrir ; faute de quoi, le mort demeure un esprit errant et présente un danger pour les vivants (Premasiri 1991:153). Les Lao de leur côté qualifient de « génie » (*phī*) le mort de fraîche date (ou le cadavre), au moyen d'expressions telles que *phī tāy* (litt. « génie-mort »), *phī phēt* (« génie-*preta* ») ou encore *phī dip* (« génie cru »), ce dernier terme renvoyant à la dualité cru-cuit évoquée précédemment (*supra* 1.1.2.4). Ce n'est que par l'accomplissement scrupuleux des rites funéraires, en particulier l'incinération, que le mort va « cuire », autrement dit qu'il sera domestiqué et qu'il pourra, désormais apaisé, entamer son chemin vers la transmigration. Les *phī* (ou le *phī phēt*) lao ressemblent donc aux *preta* de l'Inde brahmanique en étant des êtres potentiellement dangereux qu'il faut amadouer et auxquels il est impératif de faire accepter leur mort afin d'éviter qu'ils ne reviennent hanter les vivants. Il serait abusif, cependant, de considérer que les rites funéraires lao consistent, à l'instar du *śrāddha* indien, à assurer la transition du statut de *phī* à celui d'ancêtre²¹¹ car,

²¹⁰ Il ne s'agit pas ici d'une juxtaposition synonymique – dont abondent les lexiques tai – mais d'un nom d'espèce formé à partir d'un classificateur : dans ce cas, *phī* est le terme générique (déterminé) et *phēt* le déterminant. Les Siamois décrivent également les *preta* comme étant une variété particulièrement répugnante de *phī* (cf. Quaritch Wales 1931:234).

²¹¹ Comme l'affirment Stanley Tambiah (1970:313) et Marcel Zago (1972:252).

pour les Lao, cette « transformation » n'est pas immédiate : pour se hisser jusqu'à la catégorie des *phī bā₁*, *phī mē₁* (ou *phī jīa₂*), l'esprit du mort devra en effet attendre que ses enfants meurent à leur tour, selon le processus décrit précédemment (*supra* 1.1.3.4). D'ici là, il demeurera à l'état de *phī* errant plus ou moins domestiqué. Quant aux malheureux pour lesquels les rites n'ont pas pu être accomplis (morts de malemort, négligence de la part des descendants, etc.), ils subsisteront pour une période indéterminée à l'état de *phī phēt*.

1.2.6 *Ce qu'on offre aux morts*

Quel que soit le statut ou le nom qui leur est attribué (« esprit des parents défunts », « parents d'une vie antérieure », « esprit créancier », « *preta* », « ancêtre », etc.), les Lao admettent que les morts agissent sur l'existence des vivants. Ceci est particulièrement vrai des ascendants familiaux avec lesquels l'individu est non seulement attaché par les liens du sang mais aussi par les liens du sol, tant l'ancestralité est tributaire de la territorialité (*supra*, 1.1.2.5). Il est nécessaire de les ménager car s'ils venaient à soupçonner une négligence de la part des descendants à leur égard, ils en seraient fort contrariés. Pour se les concilier, il est donc indispensable de les respecter et de leur rendre un hommage régulier par des offrandes et des rites appropriés.

La relation avec les esprits des morts repose de toute évidence sur l'échange et la formule de Marcel Mauss, dans son célèbre *Essai sur le don* à propos de la relation que les sociétés traditionnelles entretiennent avec ces derniers, convient tout à fait aux communautés bouddhistes lao :

Ce sont eux [*i.e.* les morts] qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde. C'est avec eux qu'il était le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger. Mais, inversement, c'était avec eux qu'il était le plus facile et le plus sûr d'échanger.

(Mauss 2007[1925]:95)

Cette interaction semble à première vue en contradiction avec les écrits du *theravāda* qui s'écartent des traditions indiennes plus anciennes en rendant unilatérale la relation entre les vivants et les morts (Holt 1981:21)²¹². Ces derniers n'étant plus considérés comme dangereux pour leurs descendants, la notion même de « culte » (p. *pūjā*) aux esprits ou aux ancêtres est naturellement absente de l'Enseignement. Tout au plus la Doctrine concède-t-elle par endroit qu'il est possible de leur porter secours, à condition toutefois que certaines conditions soient remplies, notamment que le mort soit un *peta* (*supra*). Les Lao, au contraire, estiment qu'il n'y a pas de différence d'ordre ontologique entre des *esprits* qui seraient potentiellement malveillants et des *ancêtres* impotents et en mal de rédemption. Ils craignent tout autant, sinon plus, les foudres de leurs parents défunts que celles des autres entités maléfiques et ils ne les en respectent que davantage. En cela, les Lao ne se distinguent guère des populations pour lesquelles les cultes adressés aux ascendants familiaux constituent la base de la vie religieuse, notamment les Tai non bouddhisés avec lesquels ils partagent un fonds culturel commun mais aussi les Chinois, parenté qu'avait constaté, dès le xvii^e siècle, le diplomate Simon de la Loubère :

Tous ces peuples d'Orient [précisément les Chinois et les Siamois] ne croient pas seulement qu'ils peuvent être secourables aux morts (...); ils pensent aussi que les morts ont le pouvoir de tourmenter et de secourir les vivants; et de là vient leur soin et leur magnificence dans les funérailles, car ce n'est qu'en cela qu'ils sont magnifiques. De là aussi qu'ils prient les morts, et principalement les mânes de leurs ancêtres.

(La Loubère 1691:385)

²¹² Sur cette base, Christian Ghasarian distingue le culte des ancêtres du culte des morts. Dans le dernier cas, les défunts sont honorés mais n'interfèrent pas dans les affaires des vivants (comme par exemple dans l'Occident chrétien). Le culte aux ancêtres suppose au contraire une faculté d'intervention de la part de ces derniers en fonction du comportement de leurs descendants : bienveillants si les descendants ne transgressent pas l'ordre des choses, malveillants dans le cas contraire (en Chine notamment) (Ghasarian 1997:83).

La différence entre les systèmes religieux des sociétés dites animistes et le bouddhisme des Lao va reposer non pas sur le principe d'échange avec les ascendants familiaux défunts mais sur son procès. Pour les premiers, les moyens de se concilier les esprits ancestraux consistent presque exclusivement à accomplir des offrandes et des sacrifices par le truchement d'un officiant ou d'un chamane ; les seconds n'ignorent pas ces pratiques mais ils ont recours, parallèlement, à d'autres actes rituels qui s'appuient, au moins formellement, sur des conceptions bouddhiques et qui sont accomplis cette fois par l'intercession du *saṅgha* (dont le rôle n'est au fond pas très différent). Ces pratiques « bouddhiques » se superposent aux cultes traditionnels mais ne les remplacent pas. Ils ne remettent pas en cause le rapport aux esprits familiaux qui prévaut dans le cadre domestique mais viennent en renfort de ces derniers en offrant des moyens supplémentaires qui prennent la forme d'un décorum et d'une rhétorique bouddhiques. La spécificité des cultes « bouddhiques » réside aussi dans la nature de ce qui est donné : c'est ainsi que les Lao adressent aux parents défunts et aux ancêtres des « mérites » (*pun < p. puñña*) en sus des présents traditionnels (nourriture, alcool, objets usuels). En plus d'être un acte altruiste, la « dédicace de mérites » (*udis pun kusōn*) participe de la même finalité que les oblations ou les dons matériels, à savoir de remplir ses obligations filiales et prévenir toute animosité de la part des esprits des morts :

ພວກທີ່ບໍ່ໄດ້ເຫັນລູກຫລານເຮັດບຸນ ໃຫ້ທານອຸທິດສ່ວນບຸນກຸສິນໄປໃຫ້ ຕ່າງກໍພາກັນປ້ອຍດ່າ ດ້ວຍຖ້ອຍຄໍາມີປະການຕ່າງໆ ມີຄໍາວ່າ ສູ້ເຈົ້າທັງຫລາຍຈິ່ງປະສົບໄພອັນຕະຫຼາຍຕ່າງໆ ເຊັ່ນ ຊັບສິນທີ່ຫາມາໄດ້ຈິ່ງອັນຕະຫຼາຍສູນຫາຍໄປ ຄັນຕາຍແລ້ວຂໍໃຫ້ ພວກສູ້ເຈົ້າໄປຕົກ ໃນ ມະຫານະຣົກ ຫົນທຸກຂະເວທະນາຕະຫລອດກາລະນານ ເພາະຄໍາສູ້ເຈົ້າທັງຫລາຍບໍ່ໄດ້ ສິນໃຈ ເຮັດບຸນໃຫ້ທານ ຮັກສາສິນ ໕ ສິນ ຜູ້ ຈະເຮີນເມດຕາພາວະນາແຕ່ຢ່າງໃດ ເປັນຜູ້ປະມາດ ເມົາມົວ ແມ່ນຄໍາສັ່ງສອນຂອຄພຣະພຸດທະເຈົ້າ ກໍບໍ່ໄດ້ນໍາພາ

Ceux [parmi les défunts] qui ne voient pas leurs descendants accomplir des mérites, ni leur faire des offrandes, ni leur dédier une part des mérites, s'en vont en les maudissant, vociférant des mots terribles : « Ô, vous ! Puissiez-vous endurer toutes sortes de misères et de souffrances ! Puissiez-vous perdre tous vos biens, que votre fortune soit réduite à néant ! Nous souhaitons qu'à votre mort vous tombiez dans le pire des enfers, que vous éprouviez la douleur, la souffrance, pour l'éternité ! Car vous n'avez pas eu le cœur d'accomplir des actes méritoires, de faire des offrandes, d'observer les cinq ou les huit préceptes, de développer la

compassion par l'exercice mental. Au lieu de cela, vous êtes de ceux qui méprisent, qui dévoient l'Enseignement de l'Auguste Buddha. »

Célébration de l'accomplissement des mérites entre le premier jour et le quinzième jour de la lune décroissante du dixième mois (Slāñ Hět pun vǎn rēm̄₁ gām̄₁ đon 10 thoñ vǎn rēm̄₁ 15 gām̄₁) in: Slāñ tǎñ tǎñ, tome 2, p. 191

Les concepts bouddhiques peuvent donc être intégrés aux discours et aux rites traditionnels mais ne semblent pas remettre en cause le système dans sa structure et sa globalité. En ce sens, la « dédicace de mérites » en faveur des parents défunts et des ancêtres constitue le paradigme du processus d'harmonisation, en milieu lao, de la doctrine bouddhique et des pratiques autochtones d'échange avec les esprits des morts. Cette notion, qui occupe une place de premier plan dans la religiosité des Lao, va faire l'objet de la seconde partie de notre étude.

2 « Dédier les mérites » : aspects textuels et doctrinaux

2.1 LA NOTION D'UDDISSA

2.1.1 Données épigraphiques en Asie du Sud-Est

La coutume de dédier les mérites, en particulier aux membres défunts de sa famille, apparaît très tôt dans l'épigraphie indochinoise, aussi bien brahmanique que bouddhique. Le plus ancien témoignage à cet égard pourrait être l'inscription sur stèle du Vät Lwañ Kao (K 365), située dans la région du Vat Phu à l'extrême-Sud du Laos, qui remonterait à la deuxième moitié du v^e siècle, c'est-à-dire à la période pré-angkorienne (Coedès 1956:212). Rédigée en sanskrit, elle relate la tenue d'une « cérémonie méritoire » (*kuśalaviddhi*) organisée par un souverain au cours de laquelle il formula le vœu de « faire passer [par l'effet des mérites] tous les êtres hors de l'océan sans rivage de la transmigration » (*apārasaṃsārasāgarāt taraṇāya sarvvasatvan uddiśya*). Immédiatement postérieure, une inscription de Bhavavarman II (561 śaka = 639 A.D.) indique c'est « pour la délivrance de ses parents » (*pītāmātror vvimuktaye*) qu'un donateur fit ériger une statue (Coedès 1904:695-696). L'inscription sur stèle de Vät Prei Val (K 49, 664 A.D.), l'une des traces les plus anciennes de l'existence du bouddhisme au Cambodge et même dans la péninsule, mentionne aussi l'acquisition de mérites par des ascendants du donateur d'une fondation pieuse (ISCC:591).

Beaucoup de textes lapidaires ultérieurs mettent en évidence que leurs commanditaires avaient souvent à cœur de partager les fruits de leurs actes méritoires avec leur parentèle défunte, quelle que soit d'ailleurs l'obédience religieuse dont ils se réclamaient. C'est le cas par exemple de Jayavarman IV dressant un *liṅga* au Prasat Damrei afin « d'obtenir dans l'autre monde une situation juste pour son frère aîné » (K 677, IC 1, p. 61) (Dumarçay, Groslier 1973:207); de Yaśovarman instaurant des cultes « pour l'accroissement des mérites de ses parents » (K 323, §58-59, in: ISCC:408); de Rājendravarman pour le salut de son cadet et « l'augmentation du mérite » (sk. *dharma vṛddha*) de ses parents (K806, §cclxxx, cclxxxix) (Dumarçay, Groslier 1973:207). Plus tardive, l'inscription du Phimeanakas (K 484) montre que l'adoption définitive du bouddhisme à Angkor n'altéra pas cette dynamique en mentionnant que le culte du *bodhivṛksa* devait permettre au zéléateur de

gagner des mérites pour le compte d'autrui. Les inscriptions dites « modernes », qui témoignent de la religiosité des Khmers à l'époque moyenne, contiennent elles aussi de nombreuses allusions à des mérites « offerts » (kh. *ta oy phala*) ou « adressés » (kh. *jūn* ou *uddis puṇy*) aux ancêtres avec l'espoir de les délivrer de l'enfer (Lewitz 1971:94)²¹³. Les témoignages de ce type sont si nombreux qu'il est permis de supposer que le « culte des ancêtres fut un des pivots de la religion khmère » (Dumarçay, Groslier 1973:207) et que le don de mérites aux parents défunts « a toujours été, au Cambodge, le but essentiel poursuivi par les donateurs » (Cœdès, Dupont 1943:139).

Parallèlement aux civilisations préangkorienne et angkorienne, l'autre foyer du bouddhisme dans la péninsule Indochinoise est la culture môn dite de Dvāravatī (VI-XII^e s. env.) dont l'étendue géographique (qui se mesure à l'aune des vestiges matériels mis au jour) correspond à une zone aujourd'hui occupée par les Siamois (bassin de la Mèn Nam Chao Praya) et les Lao (plateau du Khorat). Les peuples tai doivent probablement l'adoption du bouddhisme à cette civilisation dont nous savons encore malgré tout peu de choses mais qui a laissé un grand nombre de témoignages archéologiques et épigraphiques témoignant des divers courants religieux qu'elle avait adoptés²¹⁴. Ceux-ci attestent qu'à Dvāravatī également, le partage des mérites était un élément important de la vie religieuse. Par exemple, une inscription remontant au VI^e siècle mentionne le souhait d'un souverain de transférer les mérites aux vivants et aux morts (Prapod 2010:87)²¹⁵. Dans la même veine, une tablette votive à l'effigie du Buddha, retrouvée aux alentours du site de Si Thep et datable du IX^e ou au X^e siècle de notre ère, porte une dédicace de mérites formulée en langue sanskrite et contenant probablement le terme *uddiśa* (in: Sathaphorn 2007:139)²¹⁶. Une inscription sanskrite gravée en écriture post-pallava sur une borne rituelle (th., l. *bae semā*) retrouvée à

²¹³ Cf. IMA 3, face B, l. 23, 24 : « S.M. transfère (*ūdis kusal*) le bénéfice de ces mérites aux dieux *mahāksetr* et aux troupes des Pères de ce monde (*pittaragan*), les priant de les délivrer (*lamtoḥ*) tous. »

²¹⁴ Dans leur majorité, ceux-ci témoignent que les habitants de Dvāravatī connaissaient plusieurs formes de bouddhisme, pluralité qui correspondait sans doute au fait que plusieurs cités de ce « royaume » figuraient sur un réseau de routes commerciales (Skilling 2009:121)

²¹⁵ Cf. *Charuk nae prateth thai*, vol. 2, p. 81, ou 42-47.

²¹⁶ À défaut de proposer une translittération de l'inscription, l'auteur donne sa traduction en siamois : « *pēn kār thvāy udiś svan, kuśal* » ([ceci] est une offrande dont une part du mérite est dédiée [à autrui]).

Yasothon (Nord-Est de la Thaïlande) indique qu'en 811 *śaka* un dignitaire a offert des joailleries et une forêt pour fournir des mérites à son père²¹⁷. Il semble donc que pour les Môn de Dvāravatī, les mérites, « loin de ne profiter qu'à celui qui a accompli les actes les suscitant, pouvaient bénéficier à l'ensemble de la communauté, voire à l'ensemble des êtres, vivants ou morts » (Chutiwongs 2009:70).

Les siècles suivants, qui virent naître les premiers royaumes tai (à partir du début du XIV^e siècle), sont eux aussi riches en témoignages épigraphiques. Dans leur finalité, les inscriptions des royaumes de Sukhothai, du Lanna, du Lan Xang, ne se démarquent guère de celles de toute la péninsule Indochinoise indianisée : elles ont pour fonction de commémorer un acte pieux, qu'il s'agisse de la fondation d'un monastère, de l'installation d'une statue de Buddha ou d'un édifice religieux (*cetiya*, cellules monastiques, etc.) entrepris par un fidèle, qui est souvent de rang princier. Il n'est pas rare que le donateur fasse part de son souhait d'en partager les mérites avec son épouse, ses enfants, une divinité ou, c'est le cas le plus fréquent, un ou plusieurs de ses ascendants. L'examen du corpus de Sukhothai, essentiellement bouddhique, met en évidence que l'offrande de mérite était presque systématique au XIV^e-XV^e siècles et que le bouddhisme tai était déjà de nature à s'harmoniser avec les croyances « animistes » qui prévalaient dans la région. Cette perméabilité est particulièrement manifeste dans l'inscription du Văt Jān₂ Lām₂ (EHS, 8), datée 1384 A.D., dans laquelle un dignitaire fait profiter aux « esprits » (*phī*) de sa parentèle défunte les fruits de ses actes méritoires :

[II. 31-37] De plus, il vint en aide aux esprits de ses père et mère défunts (*phī ba₁ phī mē₁*) ; il vint en aide à l'esprit (*phī*) de sa femme, la marâtre Det et aux esprits des membres de la lignée de sa mère ; il vint en aide à l'esprit de son frère aîné et à l'esprit de son frère puîné ; il vint en aide à l'esprit de sa sœur aînée ; il vint en aide à l'esprit des descendants et de ses ancêtres (*phī lūk phī hlān phū₄ thao₄ phū₄ kē hēn tan*) ; quant aux esprits de ses alliés [par mariage], il leur vint aussi en aide.

(EHS, 8)

²¹⁷ Inscription de Nōn Săñ, village Bịn Kè, district Mahā Jăy Jana, province de Yasothon (Cf. "The Inscriptions in Thailand Database", http://www.sac.or.th/databases/inscriptions/inscribe_detail.php?id=330).

Dans la même veine, on mentionnera les deux inscriptions de l'Asokārāma de Mahā-Dhammarājā II (1399 A.D.) dans lesquelles le souverain offre les mérites à son père ([l. 5-6] (*thvāy braḥ rājā kusanl kē bā*) (EHS, 1), à ses grands-parents et à sa parentèle (EHS, 2), ainsi que celle du Vāt Khemā (1536 A.D.) qui rapporte qu'un dignitaire dédia des mérites à ses « maîtres, parents, ascendants et à tous les membres de [sa] parentèle », en particulier ceux qui renaquirent en enfer, en tant que *preta*, ou encore en tant qu'animal ([II.13-18]) dans l'espoir de les arracher à leur triste sort (EHS, 15).

La volonté de faire participer les membres défunts de sa famille prévalait aussi au Lanna et au Lan Xang, les grandes principautés yuon et lao. Même si le corpus épigraphique, qui ne remonte pas au-delà du xv^e siècle, est beaucoup moins riche que celui du Cambodge²¹⁸, l'étude des stèles de monastères et des textes inscrits sur les socles de statues du Buddha révèle la vivacité de cette pratique. L'une des plus anciennes inscriptions lao de Luang Prabang (910 C.S. = 1548 A.D.), figurant sur la stèle du reliquaire du Vāt Mahā Dhāt, évoque ainsi une libation d'eau (*yād nām*) (l. 4) accomplie pour « sortir les êtres tombés en enfer » (*yāñ ao āk hai mǎn pai tǒk nai nārōk*) (l. 10). Ces manifestations d'empathie seront plus volontiers dirigées vers les ascendants familiaux du commanditaire :

²¹⁸ Si les inscriptions du Lanna ont fait depuis ces dernières décennies l'objet de publications documentées, le corpus épigraphique lao est encore largement méconnu. En dehors des travaux de Pierre-Marie Gagneux et ceux, plus récents, de Michel Lorrillard, les inscriptions du Lan Xang et des royaumes qui lui succédèrent n'ont été que peu étudiées. Nous examinerons ici succinctement le corpus épigraphique trouvé dans la plaine de Vientiane et étudié par P.M. Gagneux, ainsi que quelques inscriptions, encore inédites, de Luang Prabang que M. Lorrillard a bien voulu mettre à notre disposition. Les transcriptions de ces inscriptions inédites ont été réalisées par l'équipe EFEO de Vientiane. Les traductions proposées ici sont, en revanche, les nôtres.

ຈຸນລະສັກງາ ຮາຊາໄດ... ວຽງ ຕົວປຶ້ງຮ
 າຮ ສີເດືອນຈຽງຂຶ້ນ ໑໕...
 ... ມີເປົກສີແມຈົວຕໍາເມືອງ
 (ຄຸນ?)ມີບຸດຕະນັ້ງຕະພັນຫຼວງສາ ໃ
 ດ ພອມກັນສາງພູຫຼຽນ ໃກສອນ
 ຂໍໄຫໄດ ດັງຄໍາມັກຄໍາ ປາຖາດັງສຕູ
 ຄູ້ຫ້າເທນູາ... ຂໍໄຫໄ
 ປ ຮອນ ດຸນດູ້ຕາ ຝູງລະໄປພາຮ
 ໜາແດ ກໍຂາເຫຼີ ມີພານະປັດໃຈ
 ໂຍໂຫຕ ມີວໍ່ໍ່ ຂາເຫຼີ

En l'année *cūlasakkarāja* [12]18, l'année du Dragon,
 Le 15^e jour de la lune croissante du premier mois,
 (...) la mère, le novice conjointement avec son fils et toute la lignée
 Érigeons cette statue du Buddha, le Lion [des Śakya]²¹⁹.
 Que ce pesant d'or consacré en l'honneur de l'Omniscient,
 Qui a prêché [la Doctrine], parvienne aux membres de notre parentèle
 ascendante (*ñāttikā bāy hnā*).
 Qu'il en soit ainsi ! *Nibbāna paccayo hotu niccaṃ* ! Qu'il en soit ainsi !

Inscription de Thām₂ Tiñ, Luang Prabang, écriture lao avec quelques lettres tham intercalées, datée 1218 c.s. (1856 A.D.)

Bien qu'il ne soit pas employé de façon systématique, le terme *udissa* se retrouve dans certaines inscriptions pour exprimer la dédicace ou l'envoi de mérites aux parents :

(l. 45) [Sa Majesté]²²⁰ a versé de l'eau pour envoyer les mérites (*tlwāt nāṃ ūddhisa pai gāṃ jū bra rāja pitā rāja māḍā*) à son père, à sa mère et à tous les êtres pris dans le cycle des transmigrations.

Charte de fondation du Vāt Sī Sakēt, Vientiane, stèle datée 1180 c.s. (1819 A.D.) (*in*: Gagneux 1975:325)

²¹⁹ *Kaisān* « le lion », i.e. le Buddha (« le lion des Śakya »).

²²⁰ Il s'agit du roi lao Anuvong (Anurudha-rāja) (1805-1828 A.D.).

Dans une majorité de cas, les inscriptions des principautés tai-lao septentrionales (Chiang Mai, Nan, Luang Prabang), qui relèvent d'un même ensemble culturel faisant usage de l'écriture tham (p. *dhamma*) (cf. introduction), sont commanditées conjointement par plusieurs membres d'une même famille et beaucoup comportent des dédicaces de mérites adressées aux défunts. Dans la plupart de ces textes lapidaires, on distingue un « commanditaire » (*mullasaddhā*), qui initie le don de la fondation ou de l'objet de culte, et un ou plusieurs bénéficiaires, généralement des membres défunts de sa parentèle (parfois qualifiés de *phī*). Les inscriptions yuon et lao dont on dispose sont dans l'ensemble assez brèves et stéréotypée dans leur rédaction :

ນໄຕ້ງຽງ ດໄວ້ຂ ທຸ່ງບຸ້ງຕູ້ຂຽນ ເຊີວັ ງເຜ້ງ
ມີພໍ່ເຖົາແມ່ເຖົາ ເຈົ້າອອຂກັບບຸູງາດຕາ
ຫຼໍ່ດູ່ອິນາ ນີ່ໃວໄນນຽນາຂຽນໄຕຕູ່ອຽງໄ
ຕຽງອິນາພູ ຕາງຕໍ່ເົາ ໕໐໐໐ ຕາວາ
ຂໍໄຫໄດຕັງຄໍາປາຖະໜາ

En l'année *culāsakkarāja* 1234, l'année du Cheval, la pleine lune du premier mois
Sont présents le grand-père et la grand-mère, laïcs, avec leur fils
Qui dédie (*udisā*) avec dévotion [les mérites acquis par] l'édification de la statue
du Buddha, pour préserver l'excellente Religion pendant 5000 ans

Inscription sur socle de statue de Buddha en bois, Vāt Braḥ Kè, Luang Prabang (1870 A.D.) (EFO n°41)

L'initiateur de ce don est Braḥ Kanchana qui a commandé cette image du Buddha pour que les mérites acquis soient mis au compte (*uddhisa*) [de son] père décédé et qu'il puisse en tirer profit dans l'autre monde. Cette personne s'appelle Ai Pheng. Qu'il puisse retenir ce « champ de mérite » qui lui permettra d'échapper aux lieux [où règnent] les difficultés, d'échapper à la douleur pour atteindre les lieux de bonheur. Même s'il est devenu *phēt* [*preta*] ou un [autre type de] « génie » (*pēn phēt pēn phī*), qu'il échappe à cette condition.

Inscriptions sur statuette de Buddha (WMM. 0092), Vāt Mījañ Mō, Phrae (1181 C.S. = 1819 A.D.) (in: Lagirarde, Buakhampan, Sattaphan 2011:141-142)

Il est donc manifeste que, dans toute la péninsule Indochinoise indianisée, les bouddhistes considèrent depuis plus d'un millénaire que les actes pieux peuvent influencer sur la destinée des morts et des ancêtres. Il en est de même pour les actions néfastes : un très grand nombre d'inscriptions khmères, depuis le préangkorien jusqu'à la période moderne, avertissent que celui qui aurait dans l'idée de porter atteinte à une fondation religieuse risque non seulement une renaissance aux enfers mais que cela vaut aussi pour ses ascendants²²¹, certaines admonestations faisant remonter la malédiction jusqu'à sept générations, selon la rhétorique consacrée (*supra* 1.1.3.2)²²². Mais ce n'est pas tout : les actes déméritoires peuvent encore peser sur les générations suivantes. Certains textes lapidaires menacent l'infidèle de tomber en enfer avec « ses enfants et ses petits-enfants » (K 451, 680 A.D. ; K 950, 949 A.D.), avec tous ses parents de la lignée (*sagoetraku[la]*) (K 741, 916 *śaka*), parfois là aussi jusqu'à la septième génération (*saputrapautrasantāna āsaptamakulād*) (K 54, K 55, 551 *śaka*). Ces admonestations se retrouvent, quoique peut-être moins fréquemment, dans l'épigraphie siamoise ou lao. L'inscription sur Buddha en bronze du Vāt 'Ōñ Tīj (Vientiane), datée 1019 CS (1657 AD) (N°204), exhorte ainsi les descendants du donateur à perpétuer le culte à la statue qu'il a commandité, faute de quoi ceux-ci devraient subir les pires tourments :

(l.2) Que tous les enfants, petits-enfants et arrière petits-enfants soient les serviteurs de cette (image) en cuivre du (Buddha) (...). Tous ceux qui viendront après moi, (l.3) s'ils ne respectent pas cet ordre, [puissent-ils devenir] des esclaves, ou des hommes ou des habitants d'en-bas, puissent-ils tomber immédiatement dans les quatre enfers.

(in: Gagneux 1975:266)

²²¹ K 451 (680 A.D.), K 561 (VII^e s. A.D.), K 726 (VIII^e s. A.D.), K 56 (VIII^e s. A.D.), K 950 (949 A.D.), K 444 (974 A.D.), K 659 (X^e s.); K 885 (960 A.D.), K 417 (970 A.D.), K 523 (1040 *śaka*), K 518 (?), IMA 36 (période moderne).

²²² K 127, 683 A.D., K 51 (pê VII^e s. A.D.), K 878 (896 A.D.).

Ces avertissements reflètent la conception selon laquelle la mort n'entraîne pas la rupture des liens de parenté. Mieux encore, et dans le prolongement de ce qui a été dit précédemment (*supra* 1.2.3), les bouddhistes indochinois ne conçoivent pas le *kamma* comme étant un destin individuel mais comme quelque chose qui relie le fidèle à ses parents ou à sa lignée. Cette croyance en l'interdépendance du sort des vivants et de celui des morts dépasse d'ailleurs les clivages sectaires. Les bouddhistes du Vietnam, adeptes du *mahāyāna*, conçoivent aussi un *karma* commun à la parentèle, « sorte de patrimoine familial dont les parents ont hérités (...) et qu'ils légueront, à leur tour, à leurs propres enfants » (Pottier 1998:895). La conception d'un *kamma* collectif et familial renforce de façon considérable le poids des mérites et des fautes accomplis par l'individu car celui-ci endosse non seulement la responsabilité de sa propre condition mais aussi celle de ses ascendants et, éventuellement, de ses descendants.

En définitive, la pensée religieuse la plus anciennement attestée en péninsule Indochinoise occidentale envisage que le *karma* d'un individu, positif ou négatif, est solidaire de celui de sa lignée. C'est pourquoi la coutume de produire des mérites pour ses parents défunts est totalement intégrée à la praxis du bouddhisme. Les multiples réformes qu'ont connues les *saṅgha* régionaux, jusqu'à la puissante vague moderniste instiguée au Siam par Rama IV (1851-1868) et poursuivie par ses successeurs, ne l'ont, semble-t-il, jamais remise en question²²³.

²²³ On prête au contraire au roi Mongkut la composition d'un certain nombre de « stances pour la dédicace de mérites » en pāli (cf. Vajirañāṇa 1989[1964]:76)

2.1.2 Une question d'orthodoxie

Les témoignages épigraphiques évoqués ci-dessus montrent que les bouddhistes indochinois, lorsqu'il s'agit de faire partager les mérites (notamment avec un ascendant défunt), utilisent régulièrement le terme *uddissa* (dont les formes orthographiques peuvent varier : *udit*, *udiḍ*, *udis*, *udis*, *uddis*, etc.). Ce même terme est encore employé aujourd'hui par les bouddhistes lao dans ce contexte, au travers d'expressions telles que *udis pun kusōn* (< p. *uddissa puñña kusala*, litt. « dédier les actes méritoires ») ou *udis swān₁ pun kusōn* (litt. « adresser une part de l'acte méritoire »)²²⁴. Il dérive plus ou moins directement du terme sanskrit *uddiśati* (« désigner », « indiquer », « prescrire »)²²⁵, employé très tôt en Inde dans cette acception, comme en témoigne l'épigraphie (par exemple les inscriptions d'Ajañṭā : *mātāpitaram uddiśya*, « pour le bénéfice de ses parents ») (Schopen 1984:118) ou encore le corpus des *Dharmaśāstra* (*mātaram pitaram vāpi bhrātaram suhrdam gurum yam uddiśya*, « pour le bénéfice de sa mère, de son père, de son frère, son ami ou son maître » (in: Wezler 1997:574.)). Le terme se retrouve en pāli sous la forme *uddissa*, gérondif du verbe *uddissati*, lui-même dérivé, selon toute vraisemblance, du verbe *disati* (« accorder [quelque chose à quelqu'un] », < p. *ud-disati*)²²⁶. Dans la littérature canonique et paracanonique, *disati* se trouve décliné de diverses manières : (*dakkhiṇam*) *ādisa* (Pv.Ś253), (*dānaṃ/datvā*) *anvādisati*, *uddassayī* (Pv, 2, 420), (*dakkhiṇam*) *ādise* (Dī.II.153 ; Khu. VIII.6.Ś76), *ādiseyya* (Mil.4.Ś4), etc. La forme *uddissa* apparaît notamment dans le *Pāthikasutta* (Dī.III.1.Ś2,3,4) et dans la *Paramatthadīpanī* (Pv-a), ce qui pourrait laisser croire que c'est au Commentaire du *Petavatthu* que les lexiques indochinois ont emprunté ces expressions. Cependant, l'étude du corpus épigraphique régional, qu'il soit rédigé en sanskrit, en môn, en khmer ou en siamois²²⁷, laisse supposer une origine sanskrite du fait de l'usage presque systématique de

²²⁴ Une autre locution est *ōn pun*, littéralement « transmettre le mérite ».

²²⁵ Le *Sanskrit-English Dictionary* de Sir M. Monier-Williams donne comme traduction pour *uddiś-* : “to show or direct towards (...) to mean, point at, take for; to aim at, intend, destine”. Pour *uddiśya* : “in the direction of; with reference to; towards; with regard to, for, for the sake of, in the name of”.

²²⁶ Étymologie donnée dans le *Pāli-English Dictionary* de la Pali Text Society (p. 135).

²²⁷ Les inscriptions en pāli sont rares dans la péninsule Indochinoise. Au Cambodge, on n'en compterait qu'une douzaine (Bernon 2006:21, n.1) tandis qu'il en existe plusieurs milliers en khmer et en sanskrit.

la sifflante palatale (ś), inconnue dans la phonologie pāli²²⁸. Il est difficile par contre d'expliquer la disparition de la géminée *dd* du sanskrit et du pāli dans les formes vernaculaires (*udis-/udis-* au lieu de *uddis-/uddis-*).

Des témoignages plus récents attestent aussi de l'emploi de l'expression d'origine pāli *pattidāna* (l. *patidān*, th. *pratidān*), notamment avec la formule *Sabbapattidāna-gāthā* récitée à diverses occasions. On retrouve le terme dans la *Maṅgalathadīpanī*, texte du Lanna dont il a déjà été question, dont le quinzième livre, le « discours sur le don » (*Dānakathā*), inclut le *pattidāna* parmi les huit formes de libéralité (p. *metta*) définies par l'Enseignement du Buddha (Mg-d. V.)²²⁹. Ce sont précisément ces termes (*patti* ou *pattidāna*) qui sont employés dans les textes canoniques les plus anciens pour désigner le don de mérites (Agasse 1978:311), même si ces occurrences sont rares et s'il s'agit d'en réfuter le principe.

La terminologie au moyen de laquelle les bouddhistes indochinois désignent la « dédicace de mérites » est donc d'origine indienne. La question de son orthodoxie cependant a été soulevée par beaucoup d'orientalistes car elle mettait à mal la justice induite dans le principe du *saṃsāra* (Gehman 1998[1942]:xi) et de la rétribution des actes méritoires, déméritoires ou neutres²³⁰. L'Enseignement du Buddha, dans la plupart des textes canoniques, dispose en effet que cette rétribution est exclusivement individuelle : les événements de la vie d'un individu étant les conséquences de ses actions – dans cette vie ou dans une vie antérieure –, il ne saurait être question, en toute rigueur, de « transmettre » des mérites ; et c'est bien ainsi que l'ont compris beaucoup de spécialistes européens :

²²⁸ La palatale apparaît dans les orthographes modernes siamoise (อุทิศ) et khmère (អុទិក), ce dont on ne peut rien conclure cependant puisque les Siamois et les Khmers ont adopté au début du xx^e siècle une orthographe étymologisante à partir du sanskrit, parfois de manière complètement artificielle. La question ne se pose pas pour le lao, puisque la sifflante palatale est absente de son alphabet.

²²⁹ Le don d'objets matériels (*vatthudāna*), le partage de connaissance littérale (*vidhayadāna*), de connaissance spirituelle (*dhammadāna*), le pardon (*abhāyadāna*), l'humilité (*apacāyana*), le service rendu (*veyyāvacca*), le transfert de mérite (*pattidāna*) et la réjouissance pour les mérites d'autrui (*pattānumodanā*).

²³⁰ Notamment Dickson 1884, Hardy 1894, Gehman 1947, Malalasekara 1967, Hara 1967-68, Bureau 1968, Gombrich 1971, Agasse 1978, Filliozat 1980, Holt 1981, Strong 1983, Schopen 1984, Williams 1989:208, Premasiri 1991, Bechert 1992, Kapani 1993:156sq, Wijayaratne 1994, Gombrich 1996, Langer 2007:166.

« L'être est seul responsable de ses actes et personne ne peut en rien troubler la rétribution de ceux-ci, soit dans un sens favorable, soit dans un sens défavorable [...]. Toute tentative d'accroître le bonheur ou la sécurité d'autrui autrement que par une aide directe, matérielle ou spirituelle, devrait donc être irrémédiablement vouée à l'échec. »

(Bareau 1968:25-26)

Il est permis de penser que si le bouddhisme a fasciné – et continue de fasciner – l'Occident, c'est avant tout par sa philosophie et son éthique appuyée par une rationalité quasi-arithmétique qui n'est pas si éloignée des conceptions occidentales²³¹. Outre leur intérêt pour une doctrine nouvelle et originale, les premiers orientalistes purent trouver dans le bouddhisme des valeurs et une forme de pensée qui, tout en revêtant un caractère exotique, ne leur était pas totalement étrangère. Plutôt que d'admettre que le bouddhisme comportait son lot de magie et de merveilleux, plusieurs savants ont redoublé d'efforts pour démontrer qu'il s'agissait d'interprétations, sinon impies, du moins dévoyées des véritables enseignements du Buddha tels qu'ils sont consignés dans les écrits canoniques. Les témoignages attestant du souhait des fidèles de faire bénéficier à leurs proches du fruit de leurs actes méritoires ne pouvaient être, à leurs yeux, qu'une hérésie ou, au mieux, une déformation des textes originaux. Parmi les inscriptions de Bhārut ou de Sāñci, qu'il jugea dans leur ensemble « strictement orthodoxe[s], c'est-à-dire conforme[s] à l'esprit du Buddha », Mgr Lamotte considéra comme une anomalie celles où le donateur déclare avoir consacré son œuvre pie pour le bénéfice de ses parents²³² :

[Les fidèles] savent que ces œuvres méritoires sont leur bien propre, leur héritage personnel (...) et qu'ayant été seuls à les accomplir, ils devront seuls en recueillir le fruit (Majj.III, p. 179). Il ne peut être question de transférer ce mérite à des tiers, ni même de formuler des intentions que le mécanisme de la rétribution des actes rendrait inopérantes.

(Lamotte 1976:456)

²³¹ L'immortalité de l'âme, le détachement, le devoir de ne pas craindre la mort, la conduite vertueuse, etc.

²³² Il est singulier qu'à partir du même corpus, Gregory Schopen allait, quelques années plus tard, tirer les conclusions absolument inverses (cf. Schopen 1984 et *infra*).

Certains savants ont voulu voir dans le phénomène que l'on appela « transfert de mérites » l'influence tardive de divers courants scholastiques (Bechert 1992:104) tandis que d'autres l'ont au contraire interprété comme une concession faite aux croyances anciennes (Wijayarathne 1994:83). D'autres encore, devant l'évidence de la pratique, ont préféré une explication sémantique en mettant en cause les traductions anglaises ou françaises du terme (« transfert » ou « transmission »), leur opposant celles d'« offrande » ou de « partage » du mérite » (Pou 1994:391, 403), voire de « production de mérite pour le compte d'autrui » (Wezler 1997:581). Il est vrai qu'il n'existe pas de véritable locution pāli pouvant être traduite littéralement par « transfert de mérite » (Langer 2007:166) qui semble être, dès lors, une interprétation abusive de la part des orientalistes. Jean Filliozat a, en conséquence, suggéré que la notion en elle-même ne se traduirait pas dans les faits²³³ :

Il n'y a donc pas nécessairement et toujours « transfert de mérites », comme a pu le faire penser en milieu occidental et dans la présentation du bouddhisme aux occidentaux, l'analogie avec la conception des « indulgences » qu'un fidèle peut obtenir pour les âmes du purgatoire. Assurément dans bien des cas (...), tout se passe comme si le bien accompli ou mérite réalisé par une personne était transférée d'elle à une autre. Mais, en fait, toutes deux ont individuellement et simultanément le bonheur résultant de leurs actes respectifs différents : d'incitation et d'exécution. L'un est la raison d'être du bien, l'autre son réalisateur.

(Filliozat 1980: 115)

George Coedès a lui aussi discuté la notion de transfert des mérites. Son étude de l'inscription sur stèle de Vāt Prei Val (K 49, 664 A.D.) est particulièrement représentative d'une orientation idéologique qui tend à contourner les problèmes dogmatiques en y apportant des réponses d'ordre rhétorique. Ainsi conteste-t-il la traduction qu'en avait donnée Auguste Barth (ISCC:591) et qui rendait compte de mérites acquis par des fidèles résultant d'actes pieux accomplis par leurs ascendants :

²³³ J. Filliozat traduit *pattidāna* par « don d'acquisition », admettant qu'il s'agit « d'acquisition de dispositions (*dharma*) essentiellement bonnes ou de *punya*, bonheur ou mérite » (Filliozat 1980:116).

La traduction de Barth « tout ce que ses ascendants avaient acquis par leurs mérites » [*i.e.* des descendants] ne me paraît pas conforme à l'esprit du texte. Ici, comme dans la stance suivante, *puṇya* doit avoir un sens beaucoup plus concret, celui de « fondation pieuse (génératrice de mérites) ». Ni dans le texte sanskrit, ni dans le texte khmer il n'est question d'une transmission de mérites mais d'une transmission de biens matériels, dont l'attribution au temple est d'ailleurs génératrice de mérites.

(IC, V:6ff)

La très libre traduction de *puṇya* par « fondation pieuse » permet à George Coédès de déjouer un problème d'orthodoxie – tout en précisant que la fondation est elle-même « génératrice de mérites ». La même orientation transparaît dans son étude de l'inscription K 604 de Sambor, contemporaine de la précédente, où *puṇyādhikāre* (litt. « bénéfice du mérite ») est traduit par « privilège de la fondation »²³⁴. Dans plusieurs de ses traductions, G. Coédès refuse de parler de « don de mérites »²³⁵, même pour traduire le terme *udicya* de la K 522 (Baray occidental, X^e s. A.D.)²³⁶. Plus récemment et dans le même état d'esprit, Saverous Pou traduit l'expression *camrôn puṇy*, figurant dans une inscription bouddhique moins ancienne (K 264, Prè Rup, 1606 *śaka*), par « clôturer la cérémonie » alors même qu'elle admet que son sens littéral est « transférer le *pun* » (Pou 1994:39, n.11)²³⁷. En vérité, ces efforts à

²³⁴ Ce qui donne d'ailleurs une traduction de la stance pour le moins alambiquée : « Et le privilège de la fondation ayant été fixé, le fondateur fut fait par le roi premier bénéficiaire du (dieu) Tamandara. » (IC, IV:18).

²³⁵ C'est pourtant George Coédès qui affirme, avec Pierre Dupont, que le transfert de mérites « a toujours été au Cambodge le but essentiel poursuivi par les donateurs » (Coédès, Dupont 1943:139 et *supra*).

²³⁶ *Dakṣiṇasyām udicyaṅ ca śaurer asmin nime nime sthāpayitvā pitṛpṛītyai prāsādān trīn imān vyadhāt* est traduit par G. Coédès « Ayant **fait ériger** ici pour la joie de ses ancêtres deux images de śauri au sud et au nord respectivement, il a érigé ces trois *prāsāt* » (IC, 5, 123).

²³⁷ Pour les cas où il est incontestable que les bénéficiaires des mérites ne sont pas le donateur, certains bouddhologues font appel à la notion d'*anumodana* (litt. « satisfaction »), substituant l'idée d'un *sentiment* altruiste de « réjouissance » (ressenti par les défunts) à celle d'un *acte* accompli en leur faveur (par le fidèle). Né de la participation des défunts à l'acte méritoire, c'est un état mental vertueux (la joie de voir un acte pieux accompli) qui produirait chez eux *ipso facto* des fruits positifs (Gombrich, Obeyesekere 1988:19). Cette gymnastique spéculative peine à convaincre et ne résiste pas à l'examen des faits, c'est-à-dire à l'observation des pratiques contemporaines et des témoignages laissés par l'Histoire. La notion d'*anumodana* est certes connue en Asie du Sud-Est mais elle ne se confond pas avec celle d'*uddissa* (voir par exemple l'extrait du *Pāli Mālai* cité *infra*, 2.1.4).

nier l'évidence en disent davantage sur l'idéologie qui anime les chercheurs que sur celle qui a guidé, en leur temps, les auteurs de ces inscriptions.

La notion de *karma*, on le sait, n'est pas née avec le bouddhisme mais fait partie intégrante de la pensée indienne telle qu'elle se manifeste dans l'hindouisme et le brahmanisme. De même, la question du « transfert » de *karma* – compris ici comme conséquence des actes et non pas comme étant l'acte lui-même – à une personne tierce est déjà présente dans ces courants religieux. Le *Mahābhārata* (3.127.1-20 ; 128.1-19 ; 128.13-16), les *Purāṇas*, les *Upaniṣads* (Cf. *Kauṣītaki Upaniṣad*, 2.15, *Chāndogya Upaniṣad*, 4.1.4.) relatent des cas de transmission de *karma* entre parents et enfants (O'Flaherty 1980:12, 35, n.112). La question fait parfois l'objet de longues discussions argumentées, comme c'est le cas dans certains textes de l'école de philosophie indienne de la *mīmāṃsā* (III^e s. B.C.) (Shastri 1963:340). Le vaste corpus des *Dharmaśāstra* fait lui aussi des mentions régulières de la production de mérites pour le compte des membres de la parentèle du dévot :

Celui qui se baigne pour le salut de son grand-père, de son frère, de sa grand-mère, de son oncle maternel, de son beau-père, bénéficiaire (?), gardien, précepteur, *guru* ou instructeur, ou pour le salut de ses épouses, celui de sa tante ou oncle maternels, obtient le huitième [des mérites produits]. S'il se baigne pour son père ou sa mère, il en obtient le quart²³⁸.

Smṛtyarthasāra, d'après la traduction de Richard Solomon, in: Wezler 1997:574

En Chine, les plus anciens *sūtra* chinois non seulement mentionnent mais exaltent la production et l'offrande de mérites en faveur des parents défunts, au point d'en faire une obligation filiale. Dans le bouddhisme chinois, « un fils pieux [peut] laver de leurs péchés ses parents, les sauver et les nourrir par le seul effet d'une offrande de vêtement et de nourriture faite aux *bhikṣu* » (Granet 1998[1922]:211).

²³⁸ Un tel partage arithmétique des mérites se retrouve dans le bouddhisme indochinois alors qu'il est absent des normes du Mahāvihāra. Ainsi dans le cas de l'ordination du *bhikkhu*, une moitié des mérites seulement est censée revenir à l'impétrant. Si le religieux n'est pas marié, l'autre moitié sera au bénéfice de ses parents ; s'il l'est, un quart ira aux parents et l'autre quart à son épouse (Zago 1972:54, n. 10 et *infra* 4.5.1.2).

Le fait de produire, de partager ou de transmettre des actes méritoires à des défunts est en réalité attesté dans les pratiques bouddhiques les plus lointaines, même si cela peut paraître contraire à la loi de la transmigraton (p. *saṃsāra*) et de la coproduction conditionnée (p. *patīccasamuppāda*). Certes, les inscriptions attribuées au roi indien Aśoka (273-232 BC), qui constituent jusqu'à présent les traces écrites les plus anciennes relatives au bouddhisme, ne font pas état de mérites produits en faveur des ancêtres ; tout au plus insistent-elles sur l'obéissance que le fidèle se doit de porter à ses parents qui, dans leur contexte, ne peuvent renvoyer qu'aux parents vivants²³⁹. Cependant, les inscriptions immédiatement postérieures ne manquent pas de témoigner de la réalité de cette pratique dans les communautés bouddhistes indiennes. Deux textes lapidaires de Ceylan (env. 200 avant notre ère) mentionnent une offrande de mérites, dont l'une est spécifiquement dirigée vers les parents du donateur (Langer 2007:180). Un grand nombre de stèles inscrites, sur le continent indien (à Barhut, Sarnath, Mathura, Bodhgaya, etc.), attestent également de la coutume d'offrir des mérites en faveur des parents (Schopen 1984:116-7), en particulier les inscriptions d'Ajaṅṭa dont presque toutes (19 sur 21) mentionnent le père et la mère du donateur comme étant les bénéficiaires du don :

Yad atra (pu)ṇyam tad bhavatu mātāpitro(h) sarva(sa)tvānāñ cānuttarajñānāvāp(t)aye

Ce mérite ici [produit], puisse-t-il profiter à mes parents et à toutes les créatures²⁴⁰

(in: Schopen 1984:118)

Parmi elles figurent quatre occurrences d'*uddiśya*, se rapportant à des actes pieux dédiés aux parents du fidèle (*mātāpitaram uddiśya*) (*id.*). Pour Émile Sénart, l'emploi du terme *uddiśya* dans ce contexte implique que les parents sont décédés et qu'ils ont acquis le statut d'ancêtre (Sénart 1905:64). Tous ces exemples montrent que l'acte de dédier les mérites aux parents était admis dans les pratiques bouddhiques des écoles « hinayāniques » les plus

²³⁹ Voir notamment les édits n°3 et n°11 in: Bloch 2007[1943]:96-97,120.

²⁴⁰ “what here is merit, may that be for the father and all living beings”.

anciennes (*mahāsaṅgika*, *sarvāstivāda*, etc.) et qu'il ne doit pas être attribué à un développement tardif du *mahāyāna*.

Quant à l'orthodoxie *theravādin*, elle est loin d'être univoque sur la question. La notion de transfert de mérite est niée explicitement dans certains passages du *Tiṭṭaka* tel que le *Kathāvatthu* qui la qualifie même d'hérésie (Premasiri 1991:157). À l'inverse, d'autres textes canoniques et paracanoniques la donnent pour légitime. Le Buddha lui-même affirme dans le *Mahāparinibbānasutta* (Dī.II.3) qu'il est possible de partager les mérites avec les divinités (Agasse 1978:313) tandis que son commentaire, la *Sumāṅgala-vilāsinī* (II, 542) laisse entendre que ce partage est encore envisageable avec la parentèle défunte (Gombrich 1971:207). L'*Aṅuttara-Nikāya* mentionne, par deux fois, l'accomplissement de mérites au profit des parents (par ex. Aṅ.III « *petānaṃ kālakatānaṃdakkhiṇaṃ anuppadassati* : « il dédiera le mérite de ses offrandes à ceux [de ses parents] qui sont morts et qui sont dans l'état de *peta* »] ») (Agasse 1978:313-314). Nous avons déjà dit que le *Siṅgala-sutta* (ou *Sigālovāda*^o) (Dī.III. 189, Aṅ.III.43) considère les offrandes aux parents décédés comme étant l'un des cinq devoirs que doit accomplir un enfant envers ses parents (*supra*, 1.2.2). Nous avons aussi mentionné le récit du *Dhammapada-aṭṭhakathā* relatant qu'une « ogresse » (p. *yakkhiṇī*) reçut des mérites parce que celui qui fut son fils dans une vie antérieure avait récité le *dhamma* (*supra*, 1.2.3). La question de l'adresse de mérites aux défunts est encore posée dans des textes plus tardifs tels que le *Milindapañha* (I^{er} s. AD) (Malalasekera 1967:89) ou les commentaires de Buddhaghosa et de Dhammapāla (V-VI^e siècles) (Bechert 1992:99-100), jusqu'à l'*Abhidhammatthasaṅgaha*, commentaire de l'*Abhidhamma* rédigé vers le XI^e siècle, qui parle du *pattidāna* comme d'une action vertueuse (Saddhātissa 1989:135).

Il faut bien sûr évoquer le *Petavatthu*, section du *Khuddaka-nikāya*, dont il a été question plus haut au sujet des *preta* (*supra* 1.2.5). En fait c'est surtout son Commentaire (p. *aṭṭhakathā*), composé par Dhammāpala, qui contient les allusions les plus explicites à l'offrande de mérites. Connue aussi sous le titre de *Paramatthadīpanī*, il est composé d'une

série d'historiettes construites à partir des stances de la collection canonique²⁴¹, dont la structure est relativement homogène²⁴² : un *petā* fait part de ses souffrances à un disciple ou un dévot du Buddha, qui rapporte à ce dernier ce qu'il a vu ou entendu. L'omniscient se livre alors à un récit de l'une des existences antérieures du *petā* au cours de laquelle il a commis un ou plusieurs actes répréhensibles l'ayant conduit à renaître dans cette condition misérable. Bien que cela ne soit pas toujours le cas, le *petā* peut s'avérer être un parent de l'auditeur. Dans l'*Uttaramātipetavatthuvaṇṇanā* (Pv-a:II.10) et le *Sāriputatherassamātu°* (Pv-a: 2. 14), ce sont les disciples du Buddha Uttara et Sāriputta qui tentent de délivrer leurs mères respectives de leur état de *petī*. Le *Tirokuḍḍa°* (Pv-a. I.5)²⁴³, déjà évoqué, est sans doute le récit le plus représentatif de cette thématique. Bimbisāra, pieux roi de Rājagaha, se trouve importuné par un groupe de *petā* affamés qui se révèlent être des membres défunts de sa parentèle (*supra*, 1.2.5). Pénétré de compassion, il tente de les reconforter en leur adressant des oblations mais ses efforts sont vains : l'eau et la nourriture disparaissent au moment même où les *petā* tentent de les ingurgiter. Bimbisāra expose le problème au Buddha qui lui explique qu'il est impossible d'adresser des offrandes aux morts par voie directe ; en revanche, poursuit le Maître, si celles-ci sont présentées à la Communauté des moines (p. *saṅgha*), les trépassés recevront le fruit des mérites produits par cette action pieuse et pourront, de ce fait, gagner une existence nouvelle placée sous de meilleures auspices.

C'est là, sans doute, qu'est la raison d'être du *Petavatthu* et de son *aṭṭhakathā* : promouvoir la libéralité des fidèles à l'égard du *saṅgha* en faisant valoir que, sans son intercession, les offrandes adressées aux morts n'atteindront pas leur but. En somme, la Communauté des bonzes s'impose comme étant le point nodal d'un circuit d'échange entre les vivants et les morts. Ici le Buddha non seulement confirme mais prescrit au fidèle la production de mérites pour le compte des membres défunts de sa parentèle, à la condition

²⁴¹ Du moins formellement. Les stances du *Petavatthu* demeurent en effet, sans leurs commentaires, d'un sens souvent obscur (Gehman 1998[1942]:x).

²⁴² Il existe aussi des histoires de *preta* regroupées dans des collections sanskrites, chinoises et tibétaines de ces récits, assez semblables à leur recension pāli (Feer 1979[1891]:18).

²⁴³ Le récit est reproduit, avec de légères variantes, dans le *Dhammapada-atthakathā* (Dh-a. I.8).

toutefois qu'ils vivent dans le monde des *petā*²⁴⁴. Bien qu'elle semble sur ce point se démarquer de l'orthodoxie, c'est principalement sur cette collection que les bouddhistes du Laos, de Thaïlande, du Cambodge (et même de Birmanie) se sont appuyés pour légitimer la pratique de l'*uddissa*²⁴⁵.

2.1.3 L'inspiration du *Petavatthu*

La présence de stances issues du *Tirokuḍḍa*^o dans la « Section des *preta* » de la *Lokapaññati*, dont la composition pourrait remonter au XII^e siècle, atteste de l'ancienneté de la circulation du *Petavatthu* en péninsule Indochinoise :

[Les *preta*] résident dans les lieux d'aisance des monastères, dévorant des excréments, nourritures immangeables, et faisant un son « *niddi* ». Là, certains pendant un grand nombre d'années, certains pendant des années, des mois, des demi-mois, des jours, des minutes, des fractions de minutes, des instants, affamés et assoiffés, endurent (une telle) souffrance. Si ce sont des *preta* vivant sur ce qui est donné par les autres²⁴⁶, parents et relations leur transmettent une offrande faite à ceux qui observent les préceptes. En conséquence, ayant obtenu des vêtements, des aliments, des boissons, des ornements, etc., [ces *preta*] sont alors libérés. C'est ainsi qu'il est dit dans la stance :

« Comme l'eau qui coule d'un lieu élevé s'écoule vers le bas,
« Ainsi ce qui est donné d'ici est bénéfique aux *preta*²⁴⁷ ».

(in: Denis 1967, II, §14)

²⁴⁴ Cette limitation apparaît à plusieurs reprises dans le corpus pāli (Añ. V§269 ff; Pv-a. 27). Le *Milindapañhā* est encore plus précis : le « résultat » (p. *vipāka*) est ineffectif pour les êtres infernaux (*nirayūpapannā*), les habitants des sphères célestes (*saggagatā*), les animaux (*tiracchānayanigatā*), mais aussi pour trois des quatre classes de *petā* (*vantāsika*, *khuppiāsino*, *nijjhāmatanḥikā*) ; seuls les *petā paradattūpajīvino* (« ceux qui vivent de ce que leur donne autrui ») reçoivent les fruits de l'*uddissa* (Shastri 1963:338 ; Langer 2007:169).

²⁴⁵ Il est significatif que les autorités religieuses de Bangkok, alors en plein effort de rénovation du bouddhisme, se soient refusées à intégrer le *Petavatthu* dans leur première édition imprimée du *Tiṭṭaka* en 1893 (Gehman 1998[1942]:xii). Ceci ne présuppose en rien l'absence de ce recueil dans le corpus manuscrit.

²⁴⁶ P. *petā paradattūpajīvino* (voir note 244).

²⁴⁷ *Thalatovudakaṃ vuṭṭhaṃ yathā ninnāṃ pavattati. Evameva ito dinnāṃ petānaṃ upakappatī ti* (= Khu.VII.5.§20).

Le *Petavatthu* est connu au Lanna dans sa forme originale depuis au moins le début du XVI^e siècle, comme l'atteste une copie manuscrite (en écriture tham) datée 876 c.s. (1514 A.D.) (Hinüber 1990:62). On relève par ailleurs, à la même époque, plusieurs références à cette collection dans la *Maṅgalatthadīpanī*²⁴⁸ (886 c.s. = 1524 A.D.), ce qui montre que l'idée de transmettre des mérites aux défunts n'était non seulement pas contestée, mais qu'elle était même encouragée par les *Sīhaḷabhikkhu*, les plus fidèles à l'orthodoxie singhalaise (Mg-d, 11 [338-351]) (*infra* 4.2.1).

Au Laos même, s'il est assez peu représenté dans sa rédaction originale en pāli, le *Petavatthu* est largement répandu sous la forme d'adaptations vernaculaires, déclinées dans plusieurs genres littéraires (*Nissaya*, *Jātaka*, *Nidāna*, *Ānisaṃsa*, etc.). Le *Vātthu-phēt*, par exemple, est une glose établie à partir d'une sélection d'extraits pāli. Le *Mahāvīpāk*, de son côté, est rédigé comme un sermon, de longueur variable d'une version à l'autre²⁴⁹. Parallèlement, un certain nombre d'histoires empruntées au *Petavatthu-aṭṭakathā* circulent de façon indépendante, le plus souvent sans référence explicite à leur source originale. C'est surtout à partir du *Tirokuḍḍa* (Pv-a. 1.5) que les Lao ont développé une littérature assez considérable, faisant du cas de Bimbisāra le point de départ de nombreux textes qui s'écartent plus ou moins de leur modèle. Nous avons déjà évoqué *Le songe de Bimbisāra* (*Bimbisān fān*) (*supra*, 1.2.5) mais il en existe d'autres, tels que *Le Seigneur Bimbisāra* (*Pānyā Bimbisān*), *La Célébration de la fête du riz tiré au sort* (*Slān khao₂ salāk*)²⁵⁰ ou *La Célébration de l'offrande de mérites aux preta* (*Slān hēt pun hae₂ phēt*). Ces textes reprennent parfois *in extenso* des stances du *Petavatthu* (encore une fois sans toujours en citer la source) :

Tirokuḍḍesu tiṭṭhanti, sandhisiṅghātakesu ca
Dvārabāhāsu tiṭṭhanti, āgantvāna sakaṃ gharaṃ
Pahūte annapānamhi, khajjabhojje upaṭṭhite
Na tesam koci sarati, sattānaṃ kammaṃpacayā ti [=Pv. §14-15]

²⁴⁸ Notamment au *Piṭṭhadhītalikapetavatthu* (Khu.VII.4) et au *Sīṅgālasuttaṃ* (Dī. III. §242-274).

²⁴⁹ *Le Grand Mahāvīpāka* (*Mahāvīpāk lwañ*), *Le petit Mahāvīpāka* (*Mahāvīpāk nāy₂*), *Le Mahāvīpāka des preta* (*Mahāvīpāk phēt*), *Le Mahāvīpāka chanté* (*Lām Mahāvīpāka*), etc.

²⁵⁰ Il sera question de ce texte plus loin (*infra*, 3.3.2.2).

Ils se tiennent devant le mur et à la croisée des chemins ;
Ils se tiennent devant les portes, ayant quitté leur propre demeure ;
Lorsque l'eau et la nourriture est servie, même en abondance
Celle-ci ne parvient pas à ces créatures, en raison de leurs actes [passés].

*La Célébration de l'offrande de mérites aux preta (Slāṇ hēt pun hae₂ phēt),
in: Hnāṅsijī desnā slāṇ tān tān 50 kǎn, tome 2, p. 286*

Parfois l'emprunt est plus difficile à identifier, comme par exemple pour *La Célébration du Rite du linceul* :

ໃນເປຕະວິໄສ ບໍ່ມີການລ້ຽງງົວຄວາຍ ເຮັດໄຮ່ໄຖນາ ການຄ້າຂາຍແລກປ່ຽນບໍ່ມີ ຜູ້ຕາຍໄປ
ແລ້ວ ຍ້ອນຍັງອັດຕະພາບ ໃຫ້ເປັນຢູ່ດ້ວຍທານ. ທີ່ຍາດອຸທິດໄປໃຫ້ແກ່ໃນໂລກນີ້ ຫຼືອາໄສບຸນ
ເກົ່າທີ່ທຳໄວ້ແກ່ເປັນມະນຸດ ຜູ້ຕາຍຈິ່ງຍັງ ອັດຕະພາບໃຫ້ເປັນຢູ່ ດັ່ງນັ້ນຈິ່ງສົມຄວນຍາດມິດຜູ້
ຢູ່ໃນມະນຸດໂລກ ຄວນທຳບຸນອຸທິດໄປໃຫ້ແກ່ເປຕະຊົນ ເພື່ອໄດ້ຮັບຜົນທານ

Dans le domaine des *preta*, il n'y a pas d'élevage de bœufs ou de buffles, pas d'essarts ou de rizières, pas de commerce ou d'échange ; les morts sont donc dépendants des dons que leur parentèle leur dédiera et leur enverra ou encore des mérites qu'ils auront accumulés de leur vivant. Ainsi les défunts dépendent-ils de nous pour vivre et les membres de la parentèle qui sont encore de ce monde doivent-ils accomplir des mérites qui devront être dédiés aux *preta* pour que ceux-ci puissent en recevoir les fruits.

*Célébration du Rite du linceul (Slāṇ pāṅsakūr hā phū₂ tāy) (in: Hnāṅsijī
desnā sahlāṇ tān tān 50 kǎn, tome 2, p. 51)*

Sans que le texte mentionne à aucun moment le *Petavatthu*, il s'avère que le passage ci-dessus est une paraphrase d'une strophe du *Tirokuḍḍa*^o :

*Na hi tattha kasī atthi gorakkh' ettha na vijjati
vanijjā tādisī natthi hiraññaṇa kayakkayaṃ,
ito dinnena yāpenti petā kālakatā taṃ.*

En effet, il n'y a pas, ici dans le monde des *preta*, de plantation ni d'élevage bovin, ni d'échange, ni de commerce monétaire en un tel lieu.

(Pv. §19)

L'épisode de Bimbisāra aux prises avec ses ancêtres devenus *peta* était suffisamment populaire aux dix-huitième et dix-neuvième siècles pour figurer sur au moins deux ensembles de fresques à Luang Prabang : celles du Vāt Jīaṅ Mwān (Thao Boun Souk 1973:83) et celles du Vāt Pā₁ Hwāk, cette dernière présentant l'originalité de figurer le roi sous l'aspect d'un dignitaire chinois (Rattanaovong, Siripapanh, Gay 2000:54).



Fresque représentant le roi Bimbisāra
(Vāt Pā₁ Hwāk, Luang Prabang)

Les récits lao de Bimbisāra et des *peta* s'écartent cependant sur plusieurs points de leur modèle canonique. Dans les versions lao, c'est en songe que le pieux souverain aperçoit ses parents défunts – comme l'indique le titre *Bimbisān fān* (litt. « *Bimbisāra rêve* ») – tandis que le texte pāli le fait réveiller la nuit par les *peta* rôdant autour de son palais. Une autre originalité des rédactions locales tient dans leur façon de définir le rapport entre les vivants et les morts. Alors que, dans le *Petavatthu*, Bimbisāra n'est motivé que par sa compassion pour ses ancêtres affamés, la littérature vernaculaire met en valeur la piété filiale qui l'anime lorsqu'il va au secours de ses parents. Le devoir de « gratitude » (*kataññu-katavedī*) et de « reconnaissance » (*kān hū₂ pun guṇ*) à l'égard des parents sont en effet des valeurs fondamentales dans le bouddhisme des Lao quand elles ne sont, au mieux, que marginales dans le bouddhisme canonique (cf. 4^e partie).

Malgré ces différences, la raison d'être des rédactions vernaculaires est la même que celle du texte pāli : mettre en évidence que le fidèle ne peut, par lui-même, rien offrir à ses ancêtres ; les offrandes doivent d'abord être « consommées » (*bhojana*) par les bonzes qui vont servir d'intercesseur et les acheminer jusqu'aux défunts :

Les trépassés ne peuvent profiter des offrandes qu'on leur fait directement. C'est pourquoi on a l'habitude d'effectuer des dons en faveur du *saṅgha*, lequel a le pouvoir de les transmettre aux défunts. Seulement dans ce cas ces derniers pourront recevoir les dons, comme [le montre l'histoire] du Roi Bimbisāra et de sa parentèle qui vivait en enfer depuis 91 *kalpa*. Celle-ci n'avait pu jouir des oblations offertes par Bimbisāra que parce qu'il avait accompli un acte méritoire en présentant au préalable les offrandes à cinq cents moines. Les offrandes avaient alors pu être adressées à ses ancêtres défunts. Après les avoir reçues, certains d'entre eux purent même renaître au Paradis²⁵¹.

(Philavong 1967a:67-68).

Même s'il existe des cultes aux esprits familiaux qui ne font pas appel au *saṅgha* (cf. 1^{ère} partie), le rôle du bonze, pour les Lao, est donc avant tout de servir d'intermédiaire entre les vivants et les morts (Abhay 1956:926)²⁵². Le fait qu'ils identifient les parents défunts à des *phī phēt* (i.e. *preta*) permet le recours à la terminologie du *Tipiṭaka* et à des textes canoniques tels que le *Petavatthu*, permettant la légitimation des cultes aux génies.

²⁵¹ Traduit du lao.

²⁵² Cette disposition fut précisément ce par quoi le bouddhisme put s'imposer en Chine (Teiser 1988:197).

2.1.4 La littérature apocryphe

Les récits dérivés ou inspirés du *Petavatthu* ne sont pas les seuls dans la littérature lao à évoquer l'offrande ou la dédicace de mérites aux parents défunts. Les compositions les plus anciennes des bouddhistes tai font déjà valoir l'importance de cette notion. C'est le cas par exemple de l'*Uṇhassavijaya*, texte d'origine sanskrite (sk. *Uṣṇīṣavijayagathā*)²⁵³, très populaire en péninsule Indochinoise occidentale (Laos, Thaïlande, Cambodge) et qui est connu des Lao depuis au moins le xvii^e siècle²⁵⁴. Ce récit narre les inquiétudes d'un *devaputta* qui prend conscience d'arriver au terme de son existence divine, fruit de ses bonnes actions antérieures, et qu'il devra bientôt payer ses actes moins vertueux par un séjour prolongé dans l'enfer Avīci (Finot 1917:74-75)²⁵⁵. Le *devaputta* demande conseil au Buddha qui lui recommande de réciter l'*Uṇhassavijaya-gathā* dont le pouvoir permet « de faire échec à la loi du *kamma* et d'assurer à quiconque le récite le bénéfice de la longévité » (*id.*). Le Maître poursuit en déclarant que les mérites accomplis par les actes et la pensée peuvent parvenir aux membres de la parentèle défunte, ce qui leur permet d'échapper à la souffrance et de jouir de la félicité (*in*: Wells 1960[1940]:208).

La dédicace de mérites apparaît aussi dans les écrits pseudo-historiques que les Tai-Lao appellent *Tāṃnān* et qui abondent dans les bibliothèques régionales. La *Cāmadevīvaṃsā*, chronique pāli composée au Lanna vers le début du xv^e siècle (Cœdès 1915:44), y fait

²⁵³ Dans le bouddhisme chinois, népalais et tibétain, *Uṣṇīṣavijayā* est une divinité émanant du *bodhisattva* Vairocana. Elle apporte longévité et sa dévotion procure des mérites, permettant de s'assurer une meilleure réincarnation. Le texte éponyme fut traduit du sanskrit en chinois par Yi-tsing (Finot 1917:74). Le passage en pāli du titre sanskrit a, chez les Lao, abouti à une confusion de sens. Le sanskrit *uṣṇīṣavijayā* est un terme composé qui signifie en effet « victoire du sinciput », en référence à la protubérance cranienne des Buddha dans l'iconographie. Une traduction exacte en pāli aurait dû donner *uṇhīsavijaya*. *Uṇhassavijaya*, en revanche, veut dire « victoire de (ou sur) la chaleur (*uṇha*, ici au génitif) ». On note que ce sens correspond tout à fait à l'utilisation locale du *gāthā*, récit par les médocastres lao pour vaincre la fièvre (*cf.* Pottier 2007:380).

²⁵⁴ La bibliothèque de Vāt Mahā Dhāt à Yasothon (Nord-Est de la Thaïlande), qui abrite un grand nombre de manuscrits rapportés de Vientiane après le sac des Siamois en 1828, contient un *Uṇhassavijāy* datée de la fin du xvii^e siècle A.D. On mentionnera une autre copie datée de 1070 C.S. (1708 A.D.) conservée à Pāk Lai (province de Sayaburi, Laos) au monastère Bōdarām (code PLMP : 08031509012_10).

²⁵⁵ Le *kamma* repose sur une logique cumulative et non pas compensatoire.

allusion à plusieurs reprises²⁵⁶. La mention de l'*uddissa* dans d'autres de ces chroniques laisse par ailleurs entendre que cette pratique remonte aux époques les plus reculées des principautés lao. L'*Histoire du Royaume de Sikhot* relate ainsi la fondation d'une principauté (*mīiān*) à l'emplacement de l'actuelle ville de Takkhèk (centre-Laos) et l'installation de cinquante-huit pagodes dans lesquelles « des fidèles hommes et femmes, petits et grands, qui présentaient des mets aux bonzes, transmettaient les mérites aux défunts » (*in*: Archambault 1980:75-76)²⁵⁷.

La littérature édifiante, en exaltant les vertus bouddhiques par l'exemple des saints (p. *thera*), offre d'autres exemples de la dédicace de mérite. Le *Māleyyadevatheravatthu*, rédigé en pāli au Lanna à la fin du xv^e siècle (Saddhātissa 1974:215) et qui a circulé au Laos sous le titre de *Pāli Mālai*, encourage la pratique de l'*uddissa* pour venir en aide aux êtres de l'enfer :

*So pana thero punappaṇaṃ niriye paccamānānaṃ nārakānaṃ pavutti[m] āharitvā tesam
ñātakānaṃ kathet[v]ā dānādīni puññāni kārāpetvā tesam **uddissa** puññānumodanena
laddhapuñña[pha]lana devalokaṃ nibbattanakaṃ karonto tatth'eva vihāsi²⁵⁸.*

Ainsi le *thera* [Māleyya] rapportait régulièrement des nouvelles des êtres résidants aux enfers, en faisait part à leurs parentèles et les enjoignait d'effectuer des actes méritoires au moyen de dons. La dédicace (*uddissa*) ferait renaître [les

²⁵⁶ Le texte énumère par exemple les actes méritoires accomplis par le fils de la reine Cāmadevī lors des funérailles de cette dernière : la présentation d'offrandes, l'observance des préceptes, la construction de reliquaires et la dédicace de mérites aux membres de la parentèle (Veidlinger 2006:22).

²⁵⁷ Si l'*uddissa* est en général accompli au bénéfice des défunts, il arrive qu'il soit dirigé vers d'autres entités supramondaines, telles que le Buddha ou Indra, ou même les *nāga*, comme c'est le cas dans l'*Uraṅga-dhātu*, autre chronique lao (*ibid.*:17).

²⁵⁸ Ce *Pāli-Mālai* de Luang Prabang présente peu de différences avec le *Brah Māleyyadevatheravatthuṃ* du Lanna étudié par Steven Collins (1993:65-96), également rédigé en « pāli indochinois », c.a.d. un pāli qui fait un usage peu scrupuleux des règles grammaticales et syntaxiques de la langue classique. Parmi les variantes entre les deux versions, on note par exemple *devalokaṃ nibbattanakaṃ* dans le texte lao au lieu de *devalokaparāyane* dans la recension yuon – ce qui n'en change guère le sens.

êtres infernaux] dans le monde divin au moyen des mérites acquis et de la réjouissance dans les mérites (*puññānumodanena*)²⁵⁹.

Pāli Mālai, manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule (dans une liasse), 14 ôles, langue pāli, écriture tham sur 4 lignes, daté 1221 c.s. (1859 A.D.), code PLMP : 06011404017_02

Ce personnage du *thera* Māleyya (ou Braḥ Mālai) pourrait avoir pris naissance dans la littérature singhalaise tardive mais c'est en Asie du Sud-Est qu'il a obtenu le plus de ferveur de la part des fidèles bouddhistes. Outre la Thaïlande et le Laos, ses exploits sont connus au Cambodge ainsi qu'en Birmanie où il apparaît dès le XIII^e siècle sous le nom de Malañ puis de *Shin Mālai*. Le *thera* a inspiré aux Tai-Lao une vaste littérature vernaculaire²⁶⁰ – dont il est difficile de dire si elle précède la recension pāli – qui rejoint, par son idéologie, la tradition littéraire développée à partir du *Petavatthu*. Il y est très souvent question des âmes tombées en enfer, généralement représentées comme des *preta*, qui chargent le saint de recommander à leurs descendants la pratique des bonnes œuvres qu'ils devront leur « dédier » (*udis*). Revenu sur terre, Braḥ Mālai exhorte les fidèles laïcs à accomplir des actes méritoires pour eux-mêmes et pour leur parentèle défunte. Plusieurs titres se sont développés sur ce thème, qui peuvent présenter des variantes narratives mais qui conservent une thématique semblable. On citera parmi eux le *Mālai sauve les êtres [des enfers]* (*Mālai phōt sāt*), *Le Mālai commenté (Ṭīka-Mālai)* ou encore *Le prêche du Saint Mālai (Debba-Mālai desnā)*. Dans la pratique, Braḥ Mālai est très souvent invoqué dans les cérémonies visant à libérer les ancêtres de leur mauvais *kamma*. Détail significatif, les drapeaux et les bannières que les Lao installent au cours des rites funéraires et post-funéraires, auxquels les défunts doivent se « hisser » et s'extirper des mondes infernaux (*infra* 2.2.4.1), sont justement désignés par l'expression *duñ Mālai*, c'est-à-dire « les bannières de [Braḥ] Mālai ».

²⁵⁹ Notre traduction diffère sensiblement de celle de Steven Collins dans la mesure où l'*uddissa* a ici, selon nous, pour fonction non de profiter aux donateurs – une renaissance dans le monde divin (*devaloke*) – mais aux trépassés (*tesaṃ*, en effet, renvoyant probablement à *nātakānaṃ*).

²⁶⁰ Louis Finot fut le premier à évoquer le personnage dans son étude sur la littérature lao (Finot 1917:64-66). Par la suite, Eugène Denis a consacré une thèse sur une version thaïe et une version pāli de Braḥ Mālai, cette dernière ayant fait l'objet d'une réédition critique par Steven Collins (voir note 258). Enfin, Bonnie Brereton a consacré un ouvrage aux récits vernaculaires siamois du Braḥ Mālai (Brereton 1995).



Braḥ Mālai, sauveur des enfers

(Fresque du Vāt Bān Yāng, Mahā Sarakham, Nord-Est de la Thaïlande)

Les Lao font aussi de Mahā-Moggallāna (l. Moggalā), l'un des plus fameux disciples du Buddha, un « sauveur des êtres de l'enfer », en invoquant les pouvoirs du *thera* (tels qu'ils sont décrits dans les textes canoniques) de voyager dans les différentes sphères d'existence. Un certain nombre d'écrits apocryphes, analogues aux récits de Braḥ Mālai, mettent en scène le saint en visite aux enfers. Là encore, les *preta* plongés dans la souffrance lui demandent de retourner sur terre et d'exhorter leurs descendants à accomplir des offrandes pour leur salut. Revenu au *Jambudīpa*, le *thera* se rend auprès du Buddha pour lui relater son périple, ce qui donne l'occasion au Maître d'exposer une nouvelle fois la Loi de rétribution des actes et de justifier ainsi la mauvaise renaissance des créatures infernales. Le Buddha (ou Moggalā selon les textes) enjoint en conséquence les fidèles à produire des mérites pour le compte de leur parentèle défunte, ce qui augmentera leur chance de renaître dans les étages célestes (*jān, fā*) :

[3A] {2} (...) ກເຊື້ອອ ອາໄຫຼ ບາທາເບດູລາດເອອເວົາ ທຸ່ ວິ ເວົາຕຸະ ກາດເຫາ
ດໍບາ ບຸຸນລາເຕະ {3} ແຫບຸຸນໂລຸເຊີດູ ຄຸອບາເອດໍອາ [?] ບາທາບິທູເອາ
ຍໍແລແບ ລຸ່ລາທູ່ຕາ ອຸ່ງາ ຕິດູ້ ລຸ່ທູງ ແທທູອາ ວຸ່ທູງ (...) [3B] {1} ທຸ່ ວິເວົາ
ຕູຸ່ເຊີດູ ນເຊື້ອນາມດໍ ພໍອຸງນຸ ກາຕຸ ຕາໍພໍ ວຸ່ທູອາທູ່ ດິນເຊື້ອນາ
ທູ່ຕາເພາແຕລາທູ່ຕິດູ້ຕໍ່ແບ ອຸ່ງາທູ່ຖືດູ້ ຄູດູ ດໍ {2} ອາເຊີ ນເຊື້ອນິເທາ
ຢື່ເອົາພໍນິເຊື້ອນາທູ່ ກາທູ ຕໍ່ແທທູອາທູ່ ຕາຕູ ວຸ່ທູເອົາທູ່ບຸລາດິ ພໍ

ບຸຣຸ້ທຸງ ັ {3} ອາຊຸ້ດິ ຈຸ້ມຸ້ລ ອຸ ບຸ້ເລຼົ ບາ ັ ທອຕຸງາຂີ້ໄທເອົາທຸ້ຄລຸ້ ອຕຸ້ເ
ຕອດິ ພຸ້ດິທຸງ ັ ອຸ ອຸດຸ້ພມຸອບຸອ

Bhante, vénérable ! Nous prions l'éminent Mahā-Moggallāna qui vient du monde des humains. Nous sommes le père, la mère, le parent de ceux qui vivent encore [dans le monde des Hommes]. (...) *Tvaṃ* Ô, toi, retourne leur dire à tous, à toute notre descendance, que leurs parents et ancêtres sont aux enfers ! Qu'ils accomplissent toute sorte de mérites, toute sorte d'offrandes et qu'ils nous les dédient (*uddissa*) !

Mahā-Moggallāna voyage aux enfers (Mahā Moggalāna pai dū nārōk), manuscrit de la Bibliothèque royale, Luang Prabang, 1 fascicule, 10 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 06 01 85 11 088 00

Parmi les récits lao de cette veine, on peut citer *Le sūtra de Mahā-Moggallāna (Mahā-Moggallāna-sūḍ)*, *Moggallāna voyage aux enfers (Moggalā pai narōk)*, *Le Vénérable Moggallāna va secourir les êtres de l'enfer (Mahā-Moggalā thera cao₂ pai phōt sāt narōk)*, *Moggallāna interroge les preta (Moggalā thām phēt)*, *Moggalāna s'égaré dans le monde (Moggalā hlōn dīp)*, etc. Ces titres trouvent souvent leur jumeau dans la littérature consacrée Braḥ Mālai, avec un contenu presque identique (*Mālai voyage aux enfers*, *Mālai questionne les preta*, *Mālai sauve les êtres*, etc²⁶¹). L'inspiration de ces textes n'est pas à rechercher dans le corpus canonique pāli où Mahā-Moggallāna, bien qu'on lui reconnaisse le pouvoir de voyager dans les différentes sphères d'existence, n'est jamais représenté dans les enfers. C'est par contre le cas dans la littérature apocryphe chinoise, avec les aventures de Mùlián, avatar du Mahā-Maudgalyāyana des textes sanskrits²⁶².

²⁶¹ Ce n'est le cas que pour les récits où Mahā-Moggallāna se rend aux enfers. D'autres textes mettant en scène le *thera*, tels *Le nibbāna de Moggallāna (Moggallānibbāna)* et *le Moggallāna convertit le nāgā (Moggalā sān nāg)*, sont adaptés de textes canoniques et n'ont pas leur contrepartie dans la littérature relative à Braḥ Mālai. Inversement, les *Mālai sēn* et *Mālai mīn*, inspirés des *Ānāgatavaṃsa* pāli (voir ci-dessous), n'ont pas d'équivalent dans le corpus des textes vernaculaires portant sur Mahā-Moggallāna.

²⁶² Nous reviendrons en détail sur cette possible parenté (*infra*, 3.6.4).

Certains textes présentent Braḥ Mālai comme étant le successeur de Mahā-Moggalāna, celui-ci ne pouvant plus être d'aucun secours aux vivants depuis qu'il a atteint le *nibbāna*²⁶³ :

Braḥ Mālai est célèbre par toute la terre, comme Moggallāna est célèbre dans les Trois Mondes. Moggallāna est déjà entré au Nirvāna et il a disparu. Reste Braḥ Mālai qui a pris sa place.

Lokapaññati (in: Denis 1963, II:110)

Ce préambule suggère une antériorité de la littérature relative à Moggalā sur celle de Braḥ Mālai (Finot 1917:65 ; Gifford 2003:75). Ceci n'est cependant pas certain puisque les copies manuscrites lao relatant les descentes aux enfers de Mālai sont plus anciennes (xvi^es) que celles qui concernent Moggalā (xix^es.)²⁶⁴. Par ailleurs, comme cela a été mentionné, des recensions pāli des aventures de Braḥ Mālai (le *Māleyyadevatheravatthu*) circulent depuis le xv^e siècle, qui n'ont pas leur équivalent dans la littérature consacrée à Mahā-Moggallāna. C'est aussi le cas des récits qui relatent l'ascension de Braḥ Mālai au ciel des « trente-trois [divinités] » (p. *Tāvatiṃsa*) pour rendre hommage au reliquaire *Cūlāmaṇi*²⁶⁵, dont le *Mālai sēn* (« Mālai [et la suite] des 100.000 [divinités]») et le *Mālai mīṇ* (« Mālai [et la suite] des 10.000 [divinités] ») sont les titres les plus représentatifs au Laos. Le *Mālai sēn* et le *Mālai mīṇ* n'abordent pas la question des ancêtres ni celle de la dédicace de mérites²⁶⁶. Les exploits de Mālai y sont plutôt prétextes à encourager la pratique de l'aumône et l'accomplissement d'actes méritoires pour renaître dans le monde céleste ou sur Terre au temps de la venue d'Ariya Metteyya, le Buddha des temps futurs. Le *thera* y converse avec des *devaputta* accompagnés de suites de *deva* (auxquelles les deux titres renvoient), ainsi qu'avec Ariya Metteyya qui dépeint le décor apocalyptique dans lequel l'humanité assistera à la

²⁶³ Quoique cette idée soit contradictoire avec la fin du *Braḥ Mālai*, où il est dit que ce dernier, également, a atteint le *nibbāna* (cf. Denis 1963,II:247).

²⁶⁴ Il existe notamment une copie du *Mālai sauve les êtres* (*Nissai Mālai phōḍ sāt*) datée de 2232 E.B. (1689 A.D.) (Manuscrit du Vāt Khokva Khun Visēt, Luang Prabang, 1 fascicule, 21 ôles, écriture tham sur 4 lignes, code PLMP : 0601511100108).

²⁶⁵ Celui-ci contient, selon la légende, les reliques du Buddha Gotama.

²⁶⁶ Au mieux est-elle évoquée de façon sommaire au début du récit.

disparition progressive de la religion bouddhique jusqu'à ce que lui-même ne vienne la diffuser de nouveau. Ces textes reprennent en partie les thématiques abordées dans les *Chroniques des temps futurs* (p. *Anāgatavaṃsā*), elles-mêmes inspirées du *Cakkavatti-sīhanāda* du *Dīgha-nikāya*²⁶⁷.

Dans un autre registre, *Le Sutta de Gavampati* prescrit un certain nombre d'actions pieuses que le fidèle doit entreprendre à la mort de son père ou de sa mère : participer à la construction d'un temple, planter un arbre de l'éveil (*bodhirukkha*) ou encore faire ériger un reliquaire, autant d'actes méritoires qui pourront être « dédiés » aux parents défunts :

[28A]{1} (...) ဘဒ္ဒကုမ္မာရကမ္မိဗ္ဗိန္ဒြေဉာဏ်တို့ကဲ့သို့ ဝါဒတော်တို့ကို ဝိသုဒ္ဓိ
ဗျူဟာပုဒ်တို့ကို ရေငြိမ်ဟေတုပထမအရံတို့ကို ဝိသုဒ္ဓိ ပုဒ်တို့ကို
ဧကရာဇ်မိမိ ဝိသုဒ္ဓိကုမ္မာရကမ္မိဗ္ဗိန္ဒြေဉာဏ်တို့ကဲ့သို့ ဝါဒတော်တို့ကို
ဝိသုဒ္ဓိပုဒ်တို့ကို ဝိသုဒ္ဓိပုဒ်တို့ကို ဝိသုဒ္ဓိပုဒ်တို့ကို ဝိသုဒ္ဓိပုဒ်တို့ကို
ဝိသုဒ္ဓိပုဒ်တို့ကို ဝိသုဒ္ဓိပုဒ်တို့ကို ဝိသုဒ္ဓိပုဒ်တို့ကို ဝိသုဒ္ဓိပုဒ်တို့ကို
ဝိသုဒ္ဓိပုဒ်တို့ကို ဝိသုဒ္ဓိပုဒ်တို့ကို ဝိသုဒ္ဓိပုဒ်တို့ကို ဝိသုဒ္ဓိပုဒ်တို့ကို

Sabbakusalakammaṃ gahetvā nous considérons tous nos actes méritoires, *phalaṃ denti tesam māṭāpitūnaṃ* et en dédions les fruits à nos père et à nos mère. *Puttā* les enfants *sace katvā* qui accomplissent *sabbakusalakammaṃ* leurs actes méritoires *udissa* pour les dédier à leurs parents, *evaṃ māṭāpitunaṃ dhammarakkhaṃ nāma* on dit de ceux-là qu'ils ont pris soin convenablement de leur père et de leur mère.

Le Sutta de Gavampati (Gavāmpati-sutta), manuscrit de la bibliothèque nationale, 1 fascicule, 50 ôles, écriture tham sur 4 lignes, daté 1059 c.s. (1697 A.D.), code PLMP : 01012902011_05²⁶⁸

²⁶⁷ Le *Mālai sèn* et le *Mālai miñ* présentent des similitudes avec d'autres textes tardifs comme le *Maleyyasutta*, qui aurait été composé en pāli à Ceylan en 1153 puis introduit en Asie du Sud-Est par un bonze de Birmanie (Brereton 1995:38).

²⁶⁸ Le *Gavampati-sutta* a fait l'objet d'une édition et d'une traduction en français par François Lagirarde (2001), qui nous a permis d'identifier ce passage. C'est cependant un autre manuscrit, plus ancien (daté 1059 c.s. = 1697 A.D.) que celui utilisé par M. Lagirarde (2459 E.B. = 1905 A.D.), qui est cité ici afin de remonter davantage dans le temps la pratique qui nous intéresse.

Il est encore possible d'évoquer *Le don d'un fils à sa mère défunte* (*Mē₁ tāy lūk dān hā*) récit édifiant relatant les mésaventures d'une mère de famille qui, après une vie ponctuée de mauvaises actions (*kāmm*), se réincarne en *peta* (*peta-nibbatti*)²⁶⁹. Voyant sa mère souffrir de faim et de soif, son fils fait des offrandes au Buddha dans l'espoir que les mérites lui parviennent et l'aident à sortir de sa condition misérable :

[4B] {3} ກູ້ອາແຕໄຕຕູງເວົ້າ ຕຸ້ມບໍລິເວນ ວິຣຸກຸ້ມ ດໍ່ຂີ່ໄທ {4} ບຸ້ຍລະກາ
ດີນີ ໂປຣກຸ້ມ ຈີ່ໄທໄປຮູ້ຊື່ໃບເຊີ່ແບບຸອາ ເຊີ່ໂປກຸດ ແບບຸອາດີ່ແບວີ ໄຂ່ບຸ້ຍຊຸ ເ
ບຸ້ນຸ້ {4} ດື່ງຫຼີ່ດຸ້ ດໍ່ຂີ່ໄທສົວກຸກອາດີ່ ຊື່ເອດບຸອາກຸ້ມ ໄຂ່ຕຸ້ງບຸອາໄທ
ອາວັດຊາວຸ້ວິ ເບຕຸກາ[5A] {1} ອາ ທາແບເຊີ່

Bhante! Moi, serviteur du Buddha! *Idaṃ phalaṃ dānaṃ*, puisse cette offrande produire des fruits et des avantages (*phalānisamsa*) en grand nombre! Puissent-ils atteindre ma mère [défunte]. En effet, ma mère a repris naissance en enfer, sous la forme de *peta*²⁷⁰. Puisse-t-elle être sortir de cette condition par le pouvoir des mérites que j'ai accomplis, que sont l'offrande ici présentée, l'observation des préceptes et la méditation sur la compassion.

Le don d'un fils à sa mère défunte (*Mē₁ tāy lūk dān hā*), manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 1 fascicule, 4 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1221 c.s. (1859 A.D.), ancien code BNL : 01-01-29-1358

À la fin du récit, la mère quitte immédiatement les enfers pour renaître dans un « palais céleste » (p. *vimāna*) sous la forme d'une *devaputta*²⁷¹.

²⁶⁹ L'offrande filiale pour le père défunt (*Lūk jāy dān hā bā₁*) constitue l'équivalent de ce texte, où le bénéficiaire est cette fois le père du donateur.

²⁷⁰ Rappelons que les Lao assimilent le monde des *peta* et celui des enfers, et ce contrairement aux sources canoniques, (*supra* 1.2.5).

²⁷¹ La renaissance au *vimāna* est un leitmotiv du *Petavatthu* et du *Vimānavatthu*, même si le texte n'a plus grand-chose à voir avec ces collections.

jusqu'à atteindre la béatitude céleste (*dibba-sampatti*), qu'elle soit encore cent fois, mille fois meilleure !

Libation d'eau et habillement [du moine] (Yāt nām₂ lē gāñ phā₂), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 2 fascicules, 72 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 06011409011_06

Il faut enfin mentionner un genre littéraire très populaire dans toute la péninsule Indochinoise occidentale : celui des *Ānisōñ* (p. *ānisaṃsa*, litt. « avantage »), que les Lao appellent plus souvent *Slāñ* (< kh. *chlañ*, litt. « célébration » ou « consécration »). Le terme pāli *ānisaṃsa* désigne les résultats, en termes de mérites, des actes pieux. Il est employé par les Tai bouddhisés et par les Khmers dans leurs imprécations orales ou lapidaires, notamment lorsqu'il est question de faire bénéficier du « fruit et des avantages » (*phalānisaṃsa*) aux parents défunts. Ces textes de prédication, souvent relativement courts, exposent la récompense que peut espérer retirer le fidèle, en terme de rétribution de mérites, d'une pratique religieuse telle que l'écoute du *dhamma* (*Ānisōñ dhāmm*), l'installation d'un reliquaire (*Ānisōñ cēḍīy*), la copie d'un manuscrit (*Ānisōñ hnāñ sī*), l'organisation d'une cérémonie particulière (*Ānisōñ paṃsukūl*, *Ānisōñ kaṭhin*, etc.) ou encore la construction d'un édifice religieux (*Slāñ sālā*, *Ānisōñ braḥ buddha simā*, *Ānisōñ hāñ nām₂*, etc.)²⁷². Parmi les nombreux titres répandus dans les bibliothèques monastiques lao, un certain nombre évoquent l'envoi de mérites à la parentèle défunte, ce qui permet d'avoir une idée des circonstances dans lesquelles les bouddhistes lao ont recours à l'*uddissa*. Voici quelques titres donnés en exemple :

²⁷² Les copies les plus anciennes et les inscriptions indiquent que le genre des *Ānisaṃs* était populaire dès le xvii^e siècle en milieu bouddhiste tai-lao. Un *Avantage de l'ordination mineure* (*Ānisaṃs pwaj*) daté 1028 c.s. (= 1666 A.D.) figure au catalogue de la bibliothèque du Vāt Hān₂ Chāt à Lampang (n° 03 06 004 05). Le corpus épigraphique khmer atteste par ailleurs de l'existence de ce texte au Cambodge (kh. *Ānisaṃs phnuos*) depuis le xviii^e s (cf. IMA 39, 1669 *saka* = 1747 A.D.). Voir aussi IMA 37 (1700 A.D.).

- Célébration des funérailles (*Slān sōb*)
 - Célébration de la crémation (*Slān jhāpana-kicca sōb*)
 - Célébration des sept jours [après les funérailles] (*Slān cēt vān*)
 - Célébration des cinquante jours [après les funérailles] (*Slān hā₂ sip vān*)
 - Célébration des cent jours [après les funérailles] (*Slān lāy₂ vān*)
 - Célébration du reliquaire (*Slān braḥ cēḍīy*)
 - Célébration des bannières de sable (*Slān duñ jāy*)
 - L'avantage du don de mérites en faveur des défunts (*Ānisōñ pun dī₁ dai₂ dān pai hā phū₂ tāy*)
 - Célébration du [Rite du] linceul (*Slān pānsukūl*)
 - Célébration des funérailles d'un novice (*Sōp braḥ sōñ sāmanēr*)
 - Célébration des funérailles d'une épouse par son mari (*Slān phwā phao sōp mīa*)
 - Célébration des funérailles d'un mari pour son épouse (*Slān mīa phao sōp phwā*)
 - Célébration des funérailles d'un enfant par ses parents (*Slān bā₁ mē₁ phao sōp lūk*)
 - Avantage des funérailles pour les indigents (*Ānisōñ phao sōp gōñ duk yāk*)
 - Célébration de l'acte méritoire accompli avant le rite funéraire (*Slān hēḍ pun tā₁ hnā₂ sōp*)
 - Célébration du riz ornant la terre (*Slān khao₂ praḍāp ḍin*)
 - Consécration de la fête du riz tiré au sort (*Slān khao₂ salāk*)
 - Consécration de la dédicace de mérites à l'intention des êtres du Saṃsāra (*Slān hēḍ pun udis hai₂ kē₁ phū₂ vāy jōñ*)
 - Célébration des mérites offerts aux preta (*Slān hēḍ pun hai₂ phēt*)²⁷³
- Etc.

L'acte d'adresser les mérites aux défunts est si souvent évoqué dans la littérature bouddhique lao qu'il serait vain de tenter de dresser la liste complète des titres en rapport avec ce sujet. D'après les textes qui ont été mentionnés, il faut retenir, d'abord, que l'*uddissa* est considéré pour les Lao comme un acte orthodoxe dont il n'est pas question de remettre en cause la légitimité. Pourquoi d'ailleurs le feraient-ils puisque cette coutume, même lorsqu'elle est mise en exergue dans des rédactions originales, tire sa légitimité de

²⁷³ Il existe des équivalents au Cambodge de beaucoup de ces titres. Par exemple, l'*Ānisañ prēt* (« Avantages [destinés à secourir] les démons ») est analogue, d'après le résumé qu'en donne Olivier de Bernon, à la *Célébration des mérites offerts aux preta* des Lao (Bernon s.d.:17).

références canoniques ? Ensuite, il a été mis en évidence qu'il s'agit d'une pratique multiséculaire en vigueur dans toute la péninsule et, dans une moindre mesure, en Inde. La dédicace de mérites était probablement une notion déjà présente dans la forme de bouddhisme que reçurent les Tai-Lao et les civilisations converties avant eux (Môn, Khmers, Birmans). Les Lao n'ont donc pas eu besoin de détourner la Doctrine pour l'accorder avec leurs cultes aux ancêtres ou aux parents défunts. Il leur a suffi d'insister sur certains discours et de privilégier certains textes pour développer une littérature originale qui, tout en pouvant prétendre demeurer fidèle à la parole du Buddha, correspondait mieux à leurs attentes et à leur conception de l'existence.

2.2 PRATIQUE DE L'UDDISSA

Au-delà des textes, l'*uddissa* est au centre de la pratique religieuse des bouddhistes Lao, à tel point qu'une description exhaustive du phénomène reviendrait presque à décrire toutes les cérémonies, ne serait-ce que parce qu'au cours de chacune d'entre elles, on procède au minimum à une dédicace de mérites à l'adresse des ascendants défunts.

2.2.1 *Offrandes au saṅgha, adresse aux défunts*

2.2.1.1 L'aumône

En milieu bouddhiste lao, tout acte religieux consiste peu ou prou à faire des offrandes. Si les modalités peuvent varier de manière considérable selon les circonstances, le don caractérise le lien entre la communauté des religieux (*saṅgha*) et celle des laïcs (*upasōk-upasikā*). Entre ces deux communautés, il est question en permanence de don et de contre-don, principe au cœur du fonctionnement des sociétés traditionnelles. La différence, comme nous l'avons suggéré, est que le *saṅgha* revendique le rôle de catalyseur indispensable dans le procès d'échange entre les humains et les êtres supramondains, qui ne peut fonctionner sans son intercession.

L'aumône (*piṇḍapāt* < p. *piṇḍa-pāta*) a cours dans toutes les cérémonies se déroulant au monastère, qu'elles soient de nature calendaire ou circonstancielle. Par ailleurs, elle a lieu à un rythme quotidien lorsque moines (*bhikkhu*) et novices (*nēn*) parcourent le village, aux premières heures du jour, afin de recueillir auprès des fidèles les dons qu'ils leur destinent. Cette quête matinale est nécessaire au *saṅgha* pour sa subsistance ; pour les donateurs laïcs, c'est l'occasion de produire des mérites (*hēt pun*) et d'en faire parvenir une part à leurs ascendants passés à trépas. Mais ce n'est pas tout : l'intention du donateur ne suffit pas pour que les mérites parviennent effectivement aux défunts. Seule la récitation de formules propitiatoires le permet, et encore celles-ci doivent-elles être prononcées par les bonzes. Le statut sacré et le pouvoir spirituel du moine sont en effet indispensables pour transcender la matérialité du don et en acheminer les fruits vers l'au-delà.

La position du religieux d'intercesseur entre les vivants et les morts, quoiqu'étrangère aux enseignements contenus dans le *Tipiṭaka*, est mentionnée sporadiquement, on l'a vu, dans les Commentaires (Pv-a) : la nourriture, l'eau ou les vêtements adressés aux trépassés ne peuvent les atteindre que lorsque l'offrande est dirigée vers un personnage sacré (le Buddha ou un moine). Cette idée est déjà présente dans la conception védique du *śrāddha* d'après laquelle le don devait être fait au profit d'un *brāhmaṇa* (ou à l'un de ses substituts) avant d'être transmis à un ancêtre (sk. *pitṛ*) (Law 1923:88 ; Prasad 1995:4). C'est aussi en se revendiquant d'un tel pouvoir que les moines bouddhistes purent s'imposer dans la Chine confucianiste au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne : leur état de « renonçant » qui les soustrayait de pratiquer eux-mêmes la pitié filiale n'empêchait pas qu'on leur accordât l'aumône qu'ils réclamaient car « c'étaient eux qui donnaient aux morts de quoi manger et de quoi être vêtus » et c'était eux encore qui « faisaient participer les défunts au salut que d'abord ils ne semblaient poursuivre que pour eux seuls » (Granet 1998[1922]:212). C'est un processus analogue qui est décrit au Laos dans les Annales (l. *Bōṛisavaḍān* < sk. *Vaṃsāvātāra*) lorsqu'elles relatent l'adoption du bouddhisme par Fā Ngum (1353-1374), le premier souverain du Lan Xang :

À cette époque le peuple n'était pas instruit dans la religion, on ne connaissait pas Pra-Put [c.a.d. le Buddha (*braḥ buddh*)]. On ne s'adressait aux prêtres en aucun cas, toutes les prières et les souhaits allaient vers les esprits des ancêtres.

Annales du pays du Million d'éléphants et du Parasol blanc (Bōṛisavaḍān lān₂ jān₂ hām khāv), in: Pavie 1898:32

Même si la véracité historique de ce passage est discutable²⁷⁴, le rôle ici attribué aux « prêtres » du *saṅgha* peut être envisagé, selon la théorie générale de l'aumône telle que la concevait Marcel Mauss, comme une étape dans l'évolution des droits et des religions au cours de laquelle l'humain s'impose, en tant que représentant des dieux et des morts, dans les rapports d'échange entre les hommes et l'au-delà (Mauss 2007[1925]:97-98). Dans les

²⁷⁴ Le fait que l'authenticité des événements rapportés dans les textes « historiques » lao (*Bōṛisavaḍān*, *Tāṃnān*, etc.) soit souvent douteuse ne remet pas en question leur dimension idéologique ; celle-ci n'en est, au contraire, que plus évidente.

sociétés tai non bouddhisées, les offrandes aux esprits s'effectuent dans la sphère privée par voie directe (devant l'autel des ancêtres de la maison pour les génies ancestraux) ; quant aux Tai bouddhisés (lao, yuon, etc.), ils pourront passer par le *saṅgha* et auront dans ce cas recours à des invocations du Buddha et du *dhamma* par le biais de formules pāli.

Cependant, que les offrandes soient formellement adressées aux esprits ou au *saṅgha*, il s'agira toujours pour les Lao de « nourrir » (*līān*₂) les récipiendaires. Les offrandes aux *phī* sont en majorité constituées de nourriture, dont ils absorbent l'odeur ou la « matière subtile » (*kin*₁). De même, c'est de la nourriture qui sera déposée au fond des sébiles (*pāḍ* < p. *patta* ou sk. *pātra*) des religieux ; celle-ci sera certes consommée par les moines, qui en ont besoin pour leur subsistance, mais la « matière subtile », elle, doit « nourrir » les esprits des morts car, comme le disent les textes, « dans le domaine des esprits, il n'y a pas d'élevage de bœufs ou de buffles, pas d'essarts ou de rizières, pas de commerce ou d'échange » (*supra* 2.1.3)²⁷⁵. C'est encore Marcel Mauss qui pourra réconcilier les conceptions traditionnelles, sinon avec celle du bouddhisme canonique, du moins avec celles de l'Inde classique :

[Dans le droit hindou], la nourriture donnée est de la nourriture qui reviendra en ce monde au donateur ; c'est de la nourriture, la même, pour lui dans l'autre monde ; et c'est encore de la nourriture, la même, dans la série de ses renaissances.

(Mauss 2007[1925]:201)

²⁷⁵ Il faut noter l'ambivalence du terme lao *līān*₂ qui signifie tout autant « nourrir » que « élever » (des enfants, des animaux). La polysémie n'est pas fortuite : on « nourrit » les parents et les ancêtres, qui eux aussi nous ont « nourris » (ou « élevés ») auparavant.

2.2.1.2 À propos de la libation

Au Laos, la plupart des cérémonies sont accompagnées d'une libation d'eau (*yāt nām*₂, litt. « verser de l'eau goutte à goutte »). Celle-ci peut avoir lieu plusieurs fois au cours du processus rituel mais c'est le plus souvent lors de sa clôture qu'elle intervient car elle marque l'accomplissement de tout acte d'aumône envers les religieux (*piṇḍapāt* < p. *piṇḍapāta*). Les Lao pensent aussi que c'est seulement à ce moment que les dons parviennent aux morts. Le versement de l'eau est toujours accompli par les fidèles laïcs, jamais par les moines dont le rôle se cantonne à la récitation des stances.



Les fidèles procèdent au don d'aumônes matinal...



... puis les moines récitent des *gāthā* en même temps que les premiers procèdent à la libation.

La libation d'eau dans un contexte bouddhique est attestée par l'épigraphie régionale dès l'époque de Pagan (Ray 2002[1946]:106)²⁷⁶ et à partir du xv^e siècle chez les populations tai par une inscription de Phayao (PY.1) datée de 1466 A.D dans laquelle figure l'expression consacrée « *yāt nām₂* »²⁷⁷. Beaucoup de textes religieux, anciens et modernes, s'expriment sur la signification et la finalité de ce geste :

[3A] {1} (...) [ຂ້າເວົ້າລຸ້ວ້ອນແຕ່ແບຕຸ້ງ ວິເວົ້າຄຸດຕບຸງເວົ້າຕຸ້ງຄິຊຸດຕແບ {2} ແ
ບຸເວົ້າເຊີ ບຸເວົ້າ ໄລຕາງເຊີຕຸ້ງເວົ້າຕຸ້ງບໍ່ໃບາວາກຸ້ໄຂ ເບາບາຕຸແບນຸ້ຖບຸໄບຕາງ ເວ
ວາງ {3} ວັດຖຸງາມືເບຕາງກາວນບາບາຕຸແບເຊີ ຖບໍ່ວິຕຸແບຄຸດພວິຕາ ດໍວັດ ດື້
ຄື ດໍວັດ ດື້ ດື້ ດື້ {4} ເວົ້າບິດາວິບໍ່ຕຸ້ງບຸໄບາວາກຸແບລີ ສູງຕຸ້ງ ວິເວົ້າ ບາ
ຕາງ ວິບຸ້ວລີ ດຸດຕໍ່ພໍ່ຂໍ້ຊື່ບຸງວາງຊື່ພີ [3B] {1} ເຊີວາ ບາບາຕຸແບເຊີ

Ô, mon fils ! *Tvaṃ*, puisses-tu remplir ton devoir et prendre en pitié ta pauvre mère de sang [passée à trépas] ! *Pubbe*, par le passé, je n'ai pas fait la moindre offrande. Même pas une seule fois, bornée que j'étais ! Tu dois observer les préceptes et méditer sur la compassion pour le compte de ta pauvre mère. *Ahaṃ*, et moi, *anussarivā*, je penserai à toi chaque jour, chaque nuit. Et toi, *tvaṃ*, ne manque pas de faire des actes méritoires en faveur de ta mère. Comment ? Eh bien *tvaṃ pātetvā*, tu devras verser, de ta main droite, *udakaṃ* de l'eau sur la terre et le don parviendra à ta mère bien aimée.

Le don d'un fils à sa mère défunte (Mē₁ tāy lūk dān hā), op. cit.

²⁷⁶ Inscription de Myaredi (XI-XII^e s. A.D.) (cf. *Ep. Birminica*, I, i). : Il y est question d'une offrande de la part du souverain, consacrée par une libation d'eau.

²⁷⁷ Verser de l'eau sur le sol n'est pas toujours un acte d'offrande. Ce geste peut consacrer un autre type d'acte rituel. Dans l'inscription de Ḍān, Jāy₂ (1563 A.D.), par exemple, le versement de « l'eau du serment sur la terre » (*fāy₁ kā hlañ₁ nām₂ saccodaka... nae mahā prathābī*) scelle un pacte frontalier entre les royaumes de Candapuri (Vientiane) et d'Ayutthaya (Finot 1915:30).

ເມື່ອຈະຢາດນ້ຳ ເພື່ອອຸທິດສ່ວນບຸນກຸສົນ ທີ່ຕົນໄດ້ເຮັດບຸນໄປແລ້ວນັ້ນໄປໃຫ້ແກ່ ພໍ່ແມ່ ຄຽບອາຈານ ແລະ ຍາດພີ່ນ້ອງເປັນຕົ້ນ ທີ່ໄດ້ລ່ວງລັບໄປຕລອດຈົນເຖິງສັດສິດທັງຫຼາຍ ເປັນປະເພນີມີມາແຕ່ໂບຮານການ ມີພິທີນິຍົມເຮັດດັ່ງນີ້ ຄືຕັ້ງຕົ້ນຕ້ອງຕຽມນ້ຳທີ່ໄສສະອາດ ໃສ່ຈອກແກ້ວ ໂອຂັນ ຫຼື ແກ້ວນ້ອຍໆ ກໍໄດ້ຢ່າງໃດຢ່າງນຶ່ງ ໃສ່ນ້ຳພໍສົມຄວນໄວ້ພຣະສົງ ອະນຸໂມທະນາ ຍະຖາສັບພິສູດແລ້ວ ກ່າວຄຳຢາດນ້ຳວ່າ ອິມິນາ ປຸນຍະກັມເມນະ ຯລຯ ກໍເຮັດຍາດນ້ຳໄປໂດຍຄວາມຕັ້ງໃຈ ນຶກອຸທິດສ່ວນບຸນກຸສົນສິ່ງໄປໃຫ້ແກ່ຜູ້ທີ່ລ່ວງລັບໄປດັ່ງກ່າວ ແລ້ວ ມືອວາຈັບແກ້ວນ້ຳ ຫຼື ຂັນໂອນ້ຳ ໃຊ້ມືຊ້າຍນົບ ແລ້ວຢາດນ້ຳລົງໄປໃສ່ຖາດຫຼືແກ້ວໄປຈົນ ໝົດນ້ຳໃນແກ້ວນັ້ນ ຖ້າຢາດນ້ຳລົງໃນຜິ້ນດິນ ກໍໃຫ້ຫາທີ່ສະອາດບໍ່ໃຫ້ສົກປົກຫຼືຖ້າຢາດນ້ຳຢູ່ ເທິງເຮືອນກໍໃຫ້ຫາວັດຖຸອັນສົມຄວນມີຖາດ ແລະ ຈອກແກ້ວເປັນຕົ້ນ ເມື່ອຢາດນ້ຳລົງໃນວັດຖຸ ນັ້ນ ແລ້ວກໍໃຫ້ນຳໄປຖອກຫົດຕົ້ນໄມ້ຫຼືຜິ້ນດິນທີ່ສະອາດ ຢ່າໃຊ້ຈັງຮຽງຫຼືພາຖາດທີ່ສົກປົກຮອງ ເປັນອັນຂາດ ເພາະນ້ຳທີ່ຢາດລົງໄປນັ້ນເປັນນ້ຳທີ່ສັກສິດ ແລະເປັນສັກອິພະຍານໃນການເຮັດ ບຸນກຸສົນຂອງຕົນດ້ວຍຈິດໃຈອັນບໍລິສຸດ ແລະສະອາດຈິງໆ ຈຶ່ງບໍ່ສົມຄວນຖອກນ້ຳລົງທີ່ພາຖາດ ອັນສົກປົກນັ້ນ.

Si nous procédons à la libation d'eau au cours des cérémonies, c'est pour transmettre une part des mérites à nos père et mère, à nos maîtres et à notre parentèle, voire à tous les êtres, partis dans l'au-delà. Cette coutume vient des temps anciens et un protocole strict doit être suivi : commencez par préparer de l'eau claire et propre ; mettez-la dans un verre ou bien dans une coupe ronde [pour les hommes] ou évasée [pour les femmes] (un autre petit récipient pourra faire l'affaire), qu'il faudra tenir prêt à servir. Après avoir récité la formule de « réjouissance » (*anumodanā*) et celle [commençant par] *yathā sabbī*, les bonzes commencent à prononcer la formule de libation d'eau : « *iminā puñña kamma...* »²⁷⁸. À ce moment précis, laissez couler doucement l'eau goutte à goutte sur le sol en fixant vos pensées sur les mérites que vous souhaitez faire parvenir aux défunts. La main droite doit tenir le verre ou la coupe remplie tandis que la main gauche doit rester levée en signe de prière. Ensuite, laissez l'eau s'écouler le long du plateau ou du récipient. Si la libation a lieu au-dessus de la terre, chercher un endroit propre pour ne pas salir ; si la libation a lieu dans la maison, cherchez dans ce cas des objets adéquats pour la recueillir et allez ensuite verser l'eau le long des piliers de fondation en bois ou sur le plancher, qui

²⁷⁸ À propos de cette formule, voir *infra*, 2.2.1.5.

devra être bien nettoyé²⁷⁹. Ne pas utiliser de crachoir ou de récipient vulgaire car l'eau qui s'écoule ici est de l'eau sacrée ; elle est un témoignage des actes méritoires que nous avons accomplis avec un cœur pur, immaculé.

(Phone Phra Nao 1967:170-171)

L'acte de verser l'eau sur le sol correspond à la croyance selon laquelle les morts résident sous la terre, dans le monde de Yama ou celui des *phī* (*supra* 1.2.4), et que la Mère Dharanī, déesse du sol, leur fait parvenir le fruit des mérites produits par leurs descendants. Dans beaucoup de textes relatifs à Braḥ Mālai ou à Mahā-Moggallāna, le Buddha, dans ses recommandations aux fidèles, prescrit la libation d'eau pour délivrer les parents défunts de la souffrance et des enfers (*supra* 2.1.4). Certains écrits par ailleurs, en élargissant à tous les êtres vivant dans les mondes souterrains le bénéfice possible de la libéralité de l'aumône matinale, relaient l'ambiguïté de la cosmologie lao consistant à identifier « le monde d'en-bas » (*mīiān lum₁*) aux enfers (*supra* 1.2.4) : la chronique de l'*Uraṅga-dhātu* rapporte ainsi le cas d'un souverain adressant, par des libations d'eau accomplies pendant l'aumône faite aux religieux, des mérites aux rois *nāga* (Archaimbault 1980:17), entités ophidiennes vivant sous le sol mais qui ne sont pas supposées vivre dans les enfers.

L'importance de la libation d'eau distingue la tradition des bouddhistes lao de celles des Singhalais pour lesquels ce geste, bien qu'il soit connu, n'est pas obligatoire pour la transmission de mérites (Langer 2007:127, n.6). La libation d'eau est, certes, mentionnée dans les textes canoniques : le pieux souverain Anāthapindika l'accomplit lorsqu'il fait don du Jetavana au Buddha (Cū.VI.4) ainsi que le *bodhisatta* lui-même à plusieurs reprises dans le *Vessantara-jātaka*²⁸⁰ ; cependant, les textes du *Tipiṭaka* ne disent pas qu'elle a pour but de faire parvenir les mérites aux morts. Si quelques stances du *Tirokuḍḍa-petavatthu* suggèrent un parallèle entre l'eau qui s'écoule et la transmission de mérites, la libation n'est pas évoquée en tant que telle – ce qui n'empêche pas les Lao d'y voir une justification de leur pratique (Zago 1972:128) :

²⁷⁹ Geste à mettre en relation avec la croyance selon laquelle les *phī* des parents ou de la lignée résident dans la maison (*supra* 1.1.3.3).

²⁸⁰ Notamment au cours de l'épisode fameux dans lequel le prince offre l'éléphant blanc aux brahmanes.

*Unname udakaṃ vaṭṭaṃ yathā ninnaṃ pavattati,
evam eva ito dinnāṃ petānaṃ upakappati.*

Comme l'eau tombe du haut des montagnes vers les plaines,
Puisse, de même, ce qui a été donné le soit pour le bénéfice du défunt.

(Pv. §20,21)²⁸¹

Cette idéologie, en réalité, trouve son origine dans la tradition hindouiste. *Les Lois de Manu* prescrivent ainsi aux « deux-fois-nés » une offrande aux ancêtres (sk. *pitṛyajña*) consacrée par la libation d'eau, faisant partie des cinq sacrifices quotidiens (sk. *yajña*)²⁸² :

Le sacrifice aux Vedas est l'enseignement ; le sacrifice aux ancêtres est la libation d'eau ; le sacrifice aux Dieux est l'offrande par le feu (...)

(Manu 3.70)²⁸³

Les écrits canoniques ont conservé un souvenir de ce quintuple sacrifice sans retenir le procès de libation. L'*Aṅguttara-nikāya*, en effet, énumère « cinq libéralités » (p. *pañcabali*), visiblement inspirés des *pañcayājña* des *Lois de Manu*: libéralité envers la parentèle (*ñātibali*), envers les invités (*atithibali*), envers le roi (*rājabali*), envers les divinités (*devatābali*) et envers les *preta* (*pubbapetabali*) (Añ.V. §41). Pour cette dernière, le texte pāli ne prescrit pas la libation d'eau mais seulement des « offrandes » (*dakkhiṇā*), sans autres précision (Shastri 1963:113-114). D'autres textes brahmaniques, dont les *Gṛhya-sūtra*, présentent le *tarpaṇa*, c'est-à-dire la libation d'eau, comme moyen d'accomplir le sacrifice aux mânes. La *Bhagavad-Gītā* évoque aussi la libation, associée à l'offrande de « boulettes de riz » (sk. *piṇḍa*) devant prévenir les ancêtres de tomber aux enfers (chant I, §42)²⁸⁴. L'offrande quotidienne

²⁸¹ C'est sans le savoir que Marcel Zago se fait le relai des stances du *Tirokuḍḍa*^o lorsqu'il écrit à propos de la libation d'eau au Laos qu'elle est « le signe de la transmission qui s'effectue à l'avantage des morts : *comme l'eau traverse la terre qui est le règne des morts, ainsi les mérites passent aux défunts* » (nous soulignons) (Zago 1972:128).

²⁸² En l'honneur des Vedas, des dieux (sk. *devā*), des esprits (sk. *bhūta*), des humains (sk. *manuśya*) et des donc des ancêtres (sk. *pitṛ*).

²⁸³ Cf. Olivelle 2004:48.

²⁸⁴ Rappelons que l'offrande de *piṇḍa* a, dans l'Inde brahmanique, pour vocation de transformer l'esprit du mort (sk. *preta*) en ancêtre (sk. *pitṛ*) (*supra* 1.2.5).

aux ancêtres préconisée par les Vedas et les *Lois de Manu* est appelée *piṇḍapitryajña*, littéralement « l’offrande de boulettes (sk. *piṇḍa*) aux ancêtres ». Si les textes canoniques singhalais n’ont pas maintenu la connexion des *piṇḍa* avec les morts de la tradition hindoue (le terme pāli *piṇḍapāta* signifiant simplement « l’aumône »), les populations d’Asie du Sud-Est ont, elles, conservé la coutume d’offrir dans certains rites des *piṇḍa* aux défunts (*infra*, 3^e partie). Est-il possible que, dans la tradition bouddhiste indochinoise, le bonze ait pris la place du brahmane comme récipiendaire du don destiné aux ancêtres (Manu 3.83)²⁸⁵ ? Il est difficile de l’affirmer avec certitude. Il est par contre très probable que la conception locale selon laquelle l’aumône consacrée par la libation d’eau profite aux morts fût inspirée des traditions hindoues (venues par exemple par le Cambodge)²⁸⁶. Elle ne vient pas, en tout état de cause, des textes du *theravāda*.

Au Laos, la libation d’eau n’est cependant pas conditionnée à la présence des moines : les Lao peuvent encore accomplir ce geste sans leur intervention lors d’offrandes privées accomplies au bénéfice des « esprits des parents » (*phī bā₁ phī mē₁*) ou des « esprits de la lignée » (*phī jī₂*) qui protègent la maison (*supra* 1.1.3.3). La notion d’*uddissa* ne sera invoquée, par contre, qu’au cours des rites conduits par des membres du *saṅgha*, jamais lorsque les familles sacrifient seules aux *phī* ancestraux.

²⁸⁵ “He should feed at least a single Brahmin for the benefit of his ancestors as part of the five great sacrifices” (Olivelle 2004:49).

²⁸⁶ L’emploi de conques (*sāṅkha*, sk. *śaṅkha*) dont on usait jadis à cet effet relève d’une même inspiration. D’un autre côté, il faut reconnaître que le terme *tarpaṇa* ne semble pas avoir été beaucoup employé en Asie du Sud-Est. On en trouve une occurrence au Cambodge, à la période moyenne, dans une inscription qui lie cet acte à l’offrande de *piṇḍa* pour les ancêtres (IMA 3 A, l. 70) mais le mot a disparu du khmer moderne (Lewitz 1970: 116, n.2).



Offrande et libation aux esprits des parents ou de la lignée, sans la présence des bonzes

2.2.1.3 Dharaṇī, la Déesse-Terre

Cette association qui lie la libation et l'envoi de mérites aux ascendants défunts est donc tributaire d'une double représentation : (1) celle des morts résidant dans les mondes souterrains ; (2) celle de la Mère Dharaṇī (l. *Mḗ, Dhāraṇī*), déesse du sol, qui réside sous la terre. Les Lao, en effet, invoquent la Mère Dharaṇī afin qu'elle prenne à témoin le don et transmette les mérites aux morts (Tambiah 1970:52, Zago 1972:128). Plus largement, Dharaṇī est invoquée dans toutes les cérémonies en rapport avec le sol, par exemple lorsqu'il s'agit de construire une maison, auquel cas on prie la divinité de bien vouloir « déménager » (*yāy*) de l'emplacement prévu pour les fondations.



Après s'être adressé à la Mère Dharaṇī, le maître de cérémonie verse l'eau sur le sol pour transmettre les mérites aux ancêtres (rite propitiatoire pour la construction d'une maison, Vientiane)

La Déesse-Terre est régulièrement mentionnée dans les textes lao. Les *Annales* du royaume du Lan Xang stipulent que c'est la Mère Dharaṇī, de concert avec la Déesse céleste, Demoiselle (*nāñ*) Mekkhālā, qui surveille les faits et gestes des vivants qui détermineront leur destination après la mort (Zago 1972:174). Les textes mettent régulièrement en relation la divinité avec la libation d'eau lustrale :

[La Mère Dharaṇī] habite à l'intérieur de la terre ; pour lui faire connaître qu'on lui fait de pieux sacrifices, il suffit de verser sur le sol l'eau consacrée par la prière ; elle y pénètre portant le message.

Annales du pays du Million d'éléphants et du Parasol blanc (Bõnsavaḍān lān jāñ, hām khāv), in: Pavie 1898:2

La Déesse-Terre est invoquée au moyen de stances spécifiques dont le *Gāthā Mē, Dharaṇī* en est un exemple :

Tassā kesīsato yathā gaṅgā sotam pavattanti māsen(ā) patitthātuṃ asakkonto palāyimsu. pārimānubhāvena mārasenā parijitā disodisaṃ palāyanti vidansenti asseto²⁸⁷.

Ce *gāthā*, glossolalie peu compréhensible, résulte de la déformation d'un passage de la *Paṭhamasambodhi*, biographie du Buddha d'origine indochinoise rédigée en pāli (*infra* 4.4.2). Il est issu de l'épisode fameux de la « victoire du Māra » (p. *Māravijaya*) au cours duquel le Buddha triomphe du Mal aidé de la Déesse-Terre (nommée Vasundhara dans le texte²⁸⁸) qui, tordant sa chevelure, inonde les armées de Māra. D'après la légende indochinoise, l'abondante quantité d'eau que contient la chevelure de Dharaṇī provient de toutes les libations que le Buddha a accomplies au cours de ses existences passées (Foucher 1942:159) :

²⁸⁷ Ce *gāthā* est aussi inscrit sur la base d'une statue de la déesse installée dans le quartier Sanam Luang à Bangkok (Guthrie 2004:172).

²⁸⁸ Vasundhara est le nom que donnent d'ordinaire les Birmans à la Déesse-Terre. Bien que ce nom ne soit pas totalement inconnu des Lao, ceux-ci lui préfèrent celui de Dharaṇī.

Tassā kesīsato yathā Gaṅgodakam sotaṃ pavattati. Atha te Mārasenā patitṭhātum asakkontā palāyimsu. Parāmitānubhāvena Mārasenā parājitā (...). Disodisaṃ palāyanti viddhaṃsetvā asesato ti.

De ses cheveux [l'eau] s'écoulait comme le flot des eaux du Gange. Alors, l'armée de Māra, incapable de tenir, prit la fuite (...). Par la puissance des Perfections (*parāmitā*), l'armée de Māra fut défaite. Ayant été détruit, elle se dispersa dans toutes les directions, sans qu'il n'en reste rien²⁸⁹.

(Paṭh-s, §181-182)

La figure anthropomorphe de la divinité, apparaissant sous les traits d'une femme (p. *itthisāmaññatāya*), est omniprésente dans la péninsule Indochinoise mais inconnue des textes singhalais dans lesquels il est seulement dit que la terre (p. *bhumi*) tremble pour témoigner de la victoire du Buddha²⁹⁰. En revanche, il se trouve en Chine, à Fen-yin, une antique statue de femme représentant la Terre, installée à la place de l'autel où la Terre Souveraine recevait jadis un culte (Granet 1998[1922]:160,163). De nos jours, il n'est pas rare que la Mère Dharaṇī soit confondue avec Guan Yin, représentation féminine du *bodhisattva* Avalokiteśvara dans la tradition sino-vietnamienne, dont les statues ornent de nombreux monastères, en particulier en milieu urbain, et qui font l'objet d'un culte particulier²⁹¹.

Cependant, ni la *Paṭhamasambodhi* ni le *gāthā* cité plus haut n'établissent de lien entre la Déesse-Terre et les morts. En Birmanie également, où la figure de Vasundhara tordant sa chevelure est connue, la déesse n'est pas invoquée lors des cultes aux défunts. Certains Birmans comprennent bien le rite de libation (b. *yeizetkya*) comme étant le moyen d'attirer l'attention de la déesse mais le partage des mérites se fait avec les *deva* et les *nats* et non avec les trépassés (Spiro 1967:46). Le fait que la déesse soit, au Laos, associée aux morts est vraisemblablement issu d'une double inspiration, sino-tai et indo-bouddhique. Sa résidence

²⁸⁹ Notre traduction.

²⁹⁰ Sur la figure anthropomorphe de la Déesse-Terre, voir Guthrie 2005 – qui propose néanmoins peu de réponses à l'énigme de l'origine de cette spécificité indochinoise.

²⁹¹ Par exemple, à Bangkok au Vāt Jetuphon ainsi qu'au croisement des avenues Sukhumvit et Asok Montri. Les deux statues de Guan Yin sont accompagnées de *gāthā* la désignant comme étant la Mère Dharaṇī.

sous-terrainne lui confère d'abord un lien direct avec les ancêtres qui y résident (la « terre d'en-bas – *mīṇāṅ lum₁* – des cosmologies sino-tai)²⁹². Il faut aussi rappeler qu'au cours des rites funéraires pratiqués dans l'Inde brahmanique, la première des six « boulettes de nourriture » (sk. *piṇḍa*) offertes pour s'assurer de la protection contre les esprits malfaisants est pour la Mère Terrestre (Langer 2007:79). Il est alors possible de reconstituer le cheminement qui pourrait avoir conduit les Lao à identifier la Mère Dharaṇī au messager des vivants auprès des morts : de la « Terre » (p. *bhumi*) des récits canoniques, la tradition môn ou birmane a façonné une « Déesse-Terre » (Vasundhara) anthropomorphe qui existait déjà dans le monde chinois ; à cette figure, les Tai-Lao ont surimposé une fonction que leurs représentations cosmologiques suggéraient et la « Mère Dharaṇī » est devenue la passeuse de mérites entre les vivants et les morts, résidant sous la surface du sol.

2.2.1.4 Les formules des laïcs

Les formules récitées au moment de transmettre les mérites aux défunts peuvent être réparties en deux catégories. La première rassemble les prières que doivent prononcer les laïcs au cours des cérémonies, la seconde regroupe le corpus des formules pāli récitées exclusivement par les religieux. Seule ces dernières revêtent un « pouvoir » (p. *siddhi*), activé par le caractère sacré des *bhikkhu*.

Les « récitations des laïcs » ne constituent pas un corpus limité mais se distinguent selon le contexte dans lesquels on y a recours. La récitation de *gāthā* ne saurait en effet suffire à assurer l'efficacité d'un rituel. Un « protocole religieux » (*bidikāṃ*, < p. *vidhi-kamma*) doit être scrupuleusement suivi, comprenant les actes (gestes, paroles) tenus d'être accomplis par les moines (*bidikāṃ khāṅ braḥ sōṅg'*, « protocole pour le *saṅgha* ») et par les laïcs (*bidikāṃ khāṅ gahāt*, « protocole pour les maîtres de maison »)²⁹³. Ces protocoles varient sensiblement d'un rite à l'autre : les Lao distinguent notamment le « protocole de

²⁹² Le couple que forme *Nāṅ Dharaṇī*, la Déesse-Terre, et *Nāṅ Mekhalā*, la Déesse céleste, peut être mis en parallèle à la dualité chinoise qui répartit les cultes du ciel (ch. *tiān*) et ceux du sol (cf. Granet 1998[1922]:72). Dans le bouddhisme Mahāyāna, *dhāraṇī* (avec un *ā* long) désigne d'abord une formule magique (parfois, justement, associée au nom d'une déesse, par exemple *Buddhoṣṇīṣa* ou *Vijaya*) (Stein 1988:6,8).

²⁹³ < p. *vidhi kamma* [...] *gahaṭṭha*.

révérence » (*bidikāṃ khāp hvai₂*), le « protocole pour les cérémonies (*bidikāṃ hēt pun*) et le « protocole pour les offrandes » (*bidikāṃ thvāy dān*) (Phone Phra Nao 1967:1). Les formules spécifiques pour le « protocole pour l'offrande » (*bidikāṃ thvāy dān*) sont qualifiées de « paroles d'offrandes au saṅgha et de dédicace » (*gāṃ thvāy saṅghadāna udis*). Il s'agit de courtes stances non canoniques et, comme souvent dans les formules rédigées en « pāli indochinois », les irrégularités grammaticales sont fréquentes :

Imāni mayaṃ, bhante, bhattānī saparivārāni bhikkhusaṃghassa oṇjayāma sādhuṇo, bhante, bhikkhusaṃgho imāni bhattānī saparivārāni paṭigganhātu, amhākañ c' eva mātāpitu ādinañ ñātakānañ ca, dhīgarattaṃ hitāya sukhāya.

Ô Vénérables, nous offrons cette oblation avec ce qui l'accompagne à la Communauté des moines. Puisse la Communauté recevoir cette oblation et tout ce qui l'accompagne, afin de contribuer durablement à mon bonheur, ainsi qu'à celui de mon père, de ma mère et de ma parentèle [défunts].

(in: Phone Phra Nao 1967:59)

Ces formules sont variées mais leur schéma est unique : selon l'offrande, seul le mot pāli correspondant est modifié dans la formule (par exemple *ticivarāni* remplacera *bhattānī* si l'offrande consiste non pas en une oblation mais en un vêtement monastique, etc.). Ces stances peuvent éventuellement être agrémentées d'une glose lao, au gré du maître de cérémonie (*hmā bān*). Traditionnellement, l'officiant (laïc) récite d'abord les stances pāli avant de poursuivre par la glose, qui prendra souvent une certaine liberté avec leur sens littéral. La mention des parents défunts (p. *c' eva mātāpitu ādhinañ ca ñātakānaṃ*) peut être omise, auquel cas il fera succéder une autre formule à celle du *saṅghadāna*, qui étend la dédicace à tous les *preta* :

Dānaṃ me, parisuttaṃ nibbānaṃ paramaṃ sukham, idaṃ me dānaṃ mātāpitunaṃ petānaṃ ñātikānaṃ petānaṃ sāmikonaṃ petānaṃ bhariyānaṃ petānaṃ grū upajjhā ācāriyānaṃ petānaṃ puttāputtīnaṃ petānaṃ sabbasattānaṃ petānaṃ, dakkhīnaṃ sukkhīnaṃ hotu.

La donation pure que j'ai accomplie ici, puisse-t-elle mener au *nibbāna* et à la félicité absolue : les père et mère devenus *peta*, la parentèle devenue *peta*, les époux et épouse devenus *peta*, les maîtres et enseignants devenus *peta*, les fils et filles devenus *peta*, tous les êtres devenus *peta*. Puissent ces offrandes les mener à la félicité.

Formule de saṅghadāna (in: Philavong 1967b:48)

Les formules du « protocole de révérence » (*bidīkām khāp hvai₂*), proprement appelées *yāt nām₂* (« libation d'eau »), sont exprimées en langue vernaculaire et sont de composition libre, quoique là encore très stéréotypées. Les officiants laïcs qui président aux cérémonies auront à cœur de briller par leur connaissance de formules longues et émaillées de mots pāli, tandis que les simples fidèles pourront se contenter d'une phrase rudimentaire. Contrairement aux *gāthā* psalmodiées par les religieux (*infra*), les récitations des laïcs n'ont pas vocation à assurer l'efficacité du rite mais plutôt à marquer l'« acceptation » ou la « réjouissance » (p. *anumodana*) du donateur. L'aspiration des fidèles à transmettre les mérites à leurs ascendants transparait cependant de manière évidente. Beaucoup de ces formules sont consignées dans les manuscrits, tandis que le florilège de manuels de récitations publiés localement au cours des dernières décennies en fournit de nombreux exemples :

[3A] {3} (...) ຈົ່ງ {4} ໃຫ້ມີທັງແທ້ຈິນຈັນເຫັດທ້ອນອາດສນາແກ້ວ ອ່ອນມີທັງໝອນລາຮສິວິ
ກາຮຊ້າງມ້າທັງຂັ້ນຂ້າໝູ່ບິງຊາຮ ຈົ່ງໃຫ້ມີທັງງົວຄວາຍຫຼາຮແສນຊໍາມີເຂົ້າທັງ [3B]{1}
ເຂົ້າ ນ້ຳຢູ່ສເວີຮ ເປັນທີ່ເຄີຮ ເຂົ້າສູ່ແຫ່ງ ທຸກດ້ານແຈ່ງວິມານ ຂຸມກ້ວາງແລະໂຍດເຕັມໄວ້
ໂສດຣວາຮເຮືອນ ດ້ວຮຕົ້ນ ກາຮະພິກເຫຼືອຫຼາຮ ມີທັງ {2} ນາງແກ້ວຊົມຊື່ນຍໍແຖນ
ຈົ່ງໃຫ້ມີທັງຍິງແຄມຊາຮຊົມຊ່ອງ ຈົ່ງໃຫ້ມີເຄື່ອງຍ້ອງແກ່ນໃສສົມ ຈົ່ງໃຫ້ຄໍແຄວນກົມສະແລ້ມ
{3} ຢູ່ຈາຮະຈາ ແມ່ນວ່າຝຸງຕາ ແລະພີ້ນ້ອງ ຢ່າໃຫ້ເຂົາຈົມກ້ອງດ້ວຍການທານ
ຈົ່ງໃຫ້ມີໃຈຫວານດັ່ງນ້ຳອັ ຄັ້ຢູ່ ກະທໍາພຮນ {4} ນັ້ນ ຈົ່ງຈັກມີທ່ຽງແທ້ດີຫຼື ກຸສະຣະ ບຸນຮາ
ທັງຫຼາຍຝຸງນີ້ ກໍ່ຈົ່ງອຸທິດສະໄປ ຮອດຈອດເຖິງ ຍັງນາງທໂຮະນິອິສວນ ນາງນີ້ແມກຂະຮາ
ແລະຄູດ [4A]{1} ຖວນທຸກພາກນານາກັບທັງ ເທັບພະບຸດແລະ ເທບພະດາ ອາກາສະ
ເທວະດາ ລໍາດັບຂັ້ນດາບ ຕໍ່ເທົ້າເຖິງໂສຣົດ ສະນະຫາພົມ ລວງກົມ {2} ມີອະນັນຕະຈັກກະວານ
ເປັນເຂັດ ພາຮລຸ່ມທ້າວຮອດພັນອະວິຈິ ເປັນທີ່ສຸດ ກຸສະຣະບຸນທັງຫຼາຮຝຸງນີ້ ມີມາກ {3} ກ້ວາງ
ຫຼວງຫຼາຮ ກໍ່ຈົ່ງອຸດສະໄປຮອດ ຈອດ ເຖິງມາຕາປິດຕາ ເຜົ່າພົງວົງສາ ພໍ່ແມ່ພີ້ນ້ອງ
ມິດສະຫາຮແລະຄູ ອາຈານ

Puissiez-vous obtenir du minerai chinois (?), du santal, amasser des bijoux, des coussins et des draperies bariolés, des palanquins (*sivikā*), des éléphants, des chevaux, des serviteurs ! Puissiez-vous obtenir des bœufs, des buffles en grand nombre, obtenir du riz en abondance ; puissent les oblations vous parvenir dans toutes les directions, dans chaque recoin du *Vimāna*, jusqu'à remplir des gouffres ! Que cette maison ornée de cet arbre fastueux, aux feuilles de monnaie vous parvienne ! Que la Demoiselle [Dharaṇī] invite les Divinités célestes (*thēn*) à vous accorder la félicité, puissiez-vous obtenir des objets de louanges précieux et dignes, puissiez-vous renaître dans une posture avantageuse. Grâce à nos dons, nous faisons en sorte que l'ensemble de nos ancêtres (*tā*) et de notre parentèle (*bī₁ nān₂*) ne sombrent pas vers l'abîme ; puissent-ils avoir un cœur doux comme le jus de canne à sucre, qu'ils aillent bien, nous nous appliquons [à cela] ! Puisse cela durer éternellement, vraiment ! Tous les actes vertueux et méritoires que j'ai accomplis ici, je les adresse pour qu'ils atteignent la Mère Dharaṇī, *Iśvāra* (*Isvān*), la Petite Demoiselle Mekhalā et le Garuda (*Guḍ*), toutes les catégories de divinités, mineures (*devaputa*), majeures (*devatā*), célestes (*ākāsa devatā*), depuis les sphères les plus hautes des seize étages du ciel de Brahma, de toutes les dimensions, de l'univers infini, jusqu'aux sphères les plus basses, avec l'enfer Avīci qui est le pire de tous. Tous ces mérites ici [accomplis en offrande] en grand nombre, en nombre immense, puissent-ils parvenir jusqu'à nos père et mère (*mātāpitā*), à notre lignée (*phao₁ bōn vōnsā*), à notre parentèle (*bā₁ mē₁ bī₁ nan₂*), à nos relations et à nos vénérables maîtres !

Formule de libation d'eau pour développer la bienveillance (Gvām yāt nāṃ phē mettā), manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 5 ôles, langue et écriture lao, daté 2518 E.B. (1975 A.D.), code PLMP: 06018509013_00

Enfin, le « protocole pour les cérémonies (*bidīkām hēt pun*) comporte également de nombreuses formules qui varient selon les circonstances. Celles dont la vocation est de transmettre les mérites sont employées lors des cérémonies funéraires et post-funéraires (*infra* 2.2.3, 2.2.4).

2.2.1.5 Les formules des religieux

Dans la péninsule Indochinoise, la langue pāli n'est pas d'un usage fréquent dans les textes à caractère dogmatique ou narratif²⁹⁴. Elle tient en revanche une place fondamentale dans la liturgie, sous la forme de formules propitiatoires que les Lao appellent *sūt* (ou *sūt mōn* < sk. *sūtra-mantra*), terme qui sous-entend que les paroles ont été véritablement prononcées par le Buddha (litt. « [qui a été] entendu »)²⁹⁵. Ces formules en pāli sont psalmodiées par les moines, mais aussi occasionnellement par les officiants laïcs. Certaines d'entre elles sont connues dans la région depuis près de 1.500 ans, comme l'atteste la présence, au Nord de l'actuelle Birmanie, des stances du *Maṅgala-sutta*, du *Ratana-sutta* et du *Mora-sutta* inscrites en écriture pyu sur des feuilles d'or datées du vi^e siècle de notre ère (Skilling 1997:152). On peut aussi mentionner le passage du *Tela-kaṭāha-gāthā* figurant dans un texte lapidaire khmer du vii^e siècle (Bernon 2006:22) ou encore les nombreuses stances dites « *ye dhamma* » attestées dans l'épigraphie des Mōn de Dvāravati (Skilling 1999). Au Laos comme au Cambodge et en Thaïlande, les stances pāli ne sont pas comprises littéralement par les récitants qui, dans leur immense majorité, n'ont qu'une faible connaissance de l'idiome canonique du *theravāda*²⁹⁶. Les récitants, cependant, connaissent l'usage pertinent de ces formules, que déterminent les circonstances dans lesquelles on les récite. Ils sont également à même de reconnaître une partie de leur vocabulaire, même si la grammaire leur échappe.

Ces formules pāli sont assez nombreuses. Il est toutefois possible d'en dégager certaines qui forment le répertoire commun des bonzes du Laos mais aussi ceux du reste de la péninsule Indochinoise indianisée. Certaines peuvent être récitées en toute occasion

²⁹⁴ À l'exception notable de la Birmanie centrale et de quelques cas particuliers comme le Lanna aux xv et xvi^e siècles (voir *infra* 4.2.1).

²⁹⁵ Sur le terme *sūt*, voir note 171.

²⁹⁶ L'étude du pāli, dans sa grammaire et sa syntaxe, n'a commencé à se généraliser en Thaïlande, puis au Cambodge, qu'à partir des réformes orchestrées par le roi siamois Rama IV (1851-1868) et perpétuées par ses successeurs (cf. Bizot 1993). Les régions placées, à la fin du xix^e siècle, sous le contrôle de la France coloniale (Laos, Cambodge, Kampuchea Krom) connurent également, sous le patronage des orientalistes français, un développement de l'apprentissage du pāli (pour le Cambodge, cf. Bernon 2003:39 ; pour le Laos, Kourilsky 2006:30-37). Celui-ci demeura, malgré tout, très marginal, sauf peut-être à Bangkok où le curriculum officiel (*pariya dharm*) connaît un certain succès.

rituelle, tandis que d'autres sont spécifiques à des cérémonies définies telles que la prise de robe, les funéraires ou encore les rites calendaires. Si beaucoup d'entre ces formules sont issues du *Tipiṭaka*, d'autres ne figurent pas dans le corpus canonique ni paracanonique, telles que l'*Uṇhassavijaya-sūt* (ou °*gāthā*), la *Paññāpāramī*, le *Mahāmūlanibbāna* ou le *Salākarivijjā-sūt*. Ces textes sont originaux autant par leur contenu que par leur usage qui les a rendus si populaires : prolongement de la vie, effacement des fautes commises, traitement thérapeutique et surtout partage de mérites avec les défunts. Il faut donc se garder d'assimiler de manière systématique l'usage du pāli avec l'orthodoxie *theravādin* : nous avons ici affaire à un fonds littéraire pāli commun aux régions indianisées de l'Asie du Sud-Est continentale (partant du Yunnan au nord et allant jusqu'au delta du Mékong au sud) qui présente des originalités vis-à-vis du corpus singhalais.

Ces récitations figurent le plus souvent dans des compendiums agencés de façon plus ou moins précise. Pour ne parler que du Laos, le *Sūt pōk*, par exemple, regroupe l'office de consécration des images de Buddha²⁹⁷. De nos jours cependant, elles sont réunies en trois collections très répandues, sobrement intitulées *Les Prières courtes (Sūt mōn nāy₂)*²⁹⁸, *Les Prières [de longueur] moyenne (Sūt mōn kāñi)* et *Les Prières longues (Sūt mōn hlwan)*²⁹⁹. Les stances pāli sont parfois accompagnées d'une glose (*nissaya*) en lao, auquel cas les textes portent le titre de *Nissai sūt mōn*. Ces « missels bouddhiques », qui circulaient jadis sous forme manuscrite, sont aujourd'hui diffusés par des livres imprimés. Dans ces collections sont reproduites les formules classiques de transmission de mérites qui doivent, nous l'avons dit, accompagner l'acte de libation d'eau – tout comme en Inde, le *tarpaṇa* est accompagné de la récitation de *mantra* (Prasad 1995:55)³⁰⁰. Parallèlement aux récitations vernaculaires données en exemple plus haut, quatre formules pāli sont reconnues comme étant particulièrement efficaces pour adresser les mérites aux ascendants défunts. Connues sous l'appellation de *Gāṃ yāt nāṃ₂*, signifiant précisément « paroles pour la libation d'eau », elles

²⁹⁷ *Iti pi so, Vāttaso, Pān tōn* et *Bodhisātt*. Le recueil est également connu au Siam (cf. Wells 1960[1940]:126-127).

²⁹⁸ Le recueil des « prières courtes » est parfois désigné sous son titre pāli, *Culla-paritta*.

²⁹⁹ En Thaïlande, ces recueils de prières sont connus sous le titre de *Cēt tāṃnān* et *Sip sāñ tāṃnān* (litt. « les sept textes » et « les douze textes »).

³⁰⁰ Les formules connues en Inde (qui débutent souvent par la syllabe *om*) sont cependant très différentes de celles que l'on recense en Asie du Sud-Est (cf. Prasad 1995:55-56).

sont désignées là encore par leurs longueurs respectives : la « formule courte de libation d'eau » (*Gāṃ yāt nāṃ₂ pēp sān₂*), la « formule concise... » (*Gāṃ yāt nāṃ₂ pēp hyā₂*), la « formule [de longueur] moyenne... » (*Gāṃ yāt nāṃ₂ pēp kāñ*)³⁰¹ et la « formule longue... » (*Gāṃ yāt nāṃ₂ pēp yāv*)³⁰² (Phone Pha Nao 1967:171).

La « formule courte » est une recombinaison de deux stances du *Tirokuḍḍa-Petavatthu* dont l'importance au Laos a plusieurs fois été rappelée. Cette formule est également connue à Sri Lanka où elle est récitée lors des rites funéraires (Langer 2007:64) :

*Idaṃ me ñātināṃ hotu (=Pv 8). Sukhitā hontu ñātayo (=Pv-16)*³⁰³

Puisse ceci parvenir à ma parentèle. Puisse celle-ci atteindre le bonheur !

La « formule concise de libation » (*Gāṃ yāt nāṃ₂ pēp hyā₂*) pioche également dans le corpus pāli, canonique et paracanonique. L'usage veut que ce soit le *bhikkhu* présidant le rite qui la prononce. Elle fait suite, dans la pratique, à la récitation, cette fois-ci par tous les bonzes présents, du *Mahājayamaṅgala-gāthā* (§12), une autre formule non canonique³⁰⁴. Les deux premières stances de cette « formule concise », récitées « au bénéfice des esprits [des morts] » (*hae₂ phī*), sont également tirées du *Tirokuḍḍapetavatthu* (Pv.§20,21) ; les deux suivantes, prononcées cette fois « au profit des humains » (*hae₂ gōñ*), sont une synthèse de quatre stances du *Dhammapada-aṭṭhakathā* (Dh-a.II.1) :

*Yathā vārivahā pūrā paripūrenti sāgaraṃ
Evam eva ito dinnāṃ petānaṃ upakappati.* } (= Pv.§20,21)

*Ichchitaṃ patthitaṃ tumhaṃ khippam eva samijjhatu
Sabbe pūrentu saṅkappā cando pannaraso yathā mañijotiraso yathā* } (= Dh-a.II.1)

³⁰¹ Ou °*sañkhēp*.

³⁰² Ou °*bistān*.

³⁰³ Variante : *Idaṃ me petānaṃ ñātināṃ hotu*, « Puisse ceci profiter à ma parentèle [devenue] *preta* ».

³⁰⁴ Appelé parfois simplement *Bāhum*, premier mot de la récitation. Pour la formule complète, voir *infra* 3.2.1.3.

Tout comme les eaux des rivières remplissent l'océan,
Puisse, de même, ce qui a été donné le soit pour le bénéfice du défunt.

Quel que soit le souhait, puisse-t-il se réaliser immédiatement,
Puisse tous les vœux imaginés être exaucés comme la lune un soir de pleine
lune ou comme un joyau irradiant.

(in: Thongkham 2003:230, 231)

Au Siam, cette formule est récitée pour la libation aux mânes au cours du rite de la tonsure pour les jeunes enfants (cf. Gerini 1976[1895]:46). Elle est surtout employée à Sri Lanka pour transmettre les mérites aux défunts au cours des rites funéraires (Premasiri 1991:157 ; Wijayaratne 1994:75), à ceci près que les Singhalais ajoutent deux vers du *Tirokuḍḍa*³⁰⁵. Là aussi, les extraits du *Dhammapada-aṭṭhakathā* qui les suivent de près sont récités pour partager les mérites avec les participants et non avec les défunts (Langer 2007:125). Les bonzes lao les font parfois suivre d'autres stances, également extraites de textes canoniques :

sabbītiyo vivajjantu, sabbarogo vinassatu
mā te bhavatvantarāyo (= Ja.I.§189), *sukhī dīghāyuko bhava*
abhivādanasilissa, niccaṃ vuḍḍhā pacāyino
cattāro dhammā vaḍḍhanti, āyu vaṇṇo sukhaṃ balaṃ (=Dha.§109)

La « formule de libation [de longueur] moyenne » (*Gāṃ yāi nāṃ₂ pēp kāṇ*) est un texte canonique, le *Tilokavijayarājapattidānagāthā*, figurant dans la collection des *Apadāna*. La récitation de ces stances en vue de transmettre les mérites est par contre spécifique au bouddhisme des Lao, des Tai du Nord et des Khmers ; une telle vocation semble en tout cas inconnue au Sri Lanka, en Thaïlande centrale et en Birmanie (cf. Langer 2012:12) :

³⁰⁵ *Unname udakaṃ vaṭṭaṃ yathā ninnaṃ pavattati, evam eva ito dinnāṃ petānaṃ upakappati* (« Comme la pluie tombe du haut des montagnes vers les plaines, que ce qui a été donné le soit pour le bénéfice du défunt »).

*Yaṃ kiñci kusalaṃ kammaṃ kattappaṃ kiriyāṃ mama,
kāyena vācāmanasā tidase sugataṃ kataṃ,
ye sattā saññino atthi ye ca sattā asaññino,
kataṃ puññaphalaṃ mayhaṃ sabbe bhāgī bhavantu te.
Ye taṃ kataṃ suviditaṃ dinnāṃ puññaphalaṃ mayā,
ye ca tattha na jānanti devā gantvā nivedayum,
sabbe lokamhi ye sattā jīvantāhārāhetukā,
manuññaṃ bhojanaṃ sabbe labhantu mamaṃ cetasā ti.*

Quel que soit l'acte méritoire, l'action qui doit être accomplie est la mienne. Au moyen du corps, de la parole et de la disposition d'esprit, l'acte a été accompli de manière adéquate à l'attention des Trente-trois [divinités].

Les êtres doués de conscience comme ceux qui en sont dénués, puissent-ils tous partager les fruits de nos actes méritoires.

Ceux qui sont avertis de ces actes, que le fruit du mérite leur soit donné ; ceux qui n'en sont pas avertis, puissent les dieux aller les informer.

Tous les êtres dans le monde qui vivent de nourriture, puissent-ils par le pouvoir de notre volonté recevoir la nourriture qui les rassasiera³⁰⁶.

(=Ap. I.4)

Bien que ces trois dernières formules de libation soient issues – avec plus ou moins de fidélité – du corpus singhalais, les bonzes lao les apprennent non pas à partir de copies locales de textes canoniques mais dans les compendiums dont nous avons parlé. Ces formules y sont présentées les unes à la suite des autres, sans mention de leur origine. Les Lao ont pourtant eu à cœur de les légitimer dans les textes vernaculaires qui justifient leur emploi. Le *Sermon sur la crémation (Jhāpana-kicca)* expose, par exemple, l'origine de la « Récitation concise » en s'appuyant – sans toutefois le citer – un récit des commentaires de l'*Apadāna* (Khu.XIII.§49) :

³⁰⁶ Notre traduction.

ເລື່ອງນີ້ຢູ່ວ່າ ພຣະເຈົ້າຕິໂລກະວິໄຊອມມະຫິດົນ ບໍຣົມມະຈັກກະພັດ ຊົງຟ້າເພັງກຸສິນ ແລ້ວ
ຕັດອຸທິດກຸສິນແກ່ສັບພະສັດ ດ້ວຍອຸທານຄາຖາວ່າ: "ຍັງກິນຈິ ກຸສະລັງ ກັມມັງ ກັດຕັບພັງ
ກິຣິຍັງ ມະມະ ກາເຍມະ ວາຈາມະນະສາ ຕິທະເສສຸ ຄະນັງ ກະຕັງ"

Cette histoire raconte comment le vénérable Tilokavijaya, maître suprême de la surface de la terre, le Premier souverain universel (*paramma-cakkavatti*), accomplit des actes méritoires puis fit parvenir les mérites aux êtres en prononçant cette incantation (*udāna-gāthā*): « *yaṃ kiñci kusalaṃ kammaṃ, kattabbaṃ kiriyaṃ mama, kāyena vācā manasā, tidase sukataṃ kataṃ* ».

Sermon sur la crémation (Jhāpana-kicca), in: Hnāṅsṛi desnā sahlāṅ tān tān 50 kān, tome 3, p. 98-102³⁰⁷.

La « formule longue » (*Gāṃ yāṭ nāṃ₂ pēp yāv*), enfin, est très répandue dans toute la région (Laos, Thaïlande, Cambodge)³⁰⁸. Si les moines y ont recours à diverses occasions, ils la récitent quotidiennement lors de la quête matinale (*piṇḍapāt*) :

<i>Iminā puññakammena</i>	<i>upajjhāyā guṇuttarā</i>
<i>ācariyūpakārā³⁰⁹ ca</i>	<i>mātā pītā ca ñātakā³¹⁰</i>
<i>suriyo candimā rājā</i>	<i>guṇavantā narā pī ca</i>
<i>brahma³¹¹mārā ca indā ca(tu)</i>	<i>lokapālā ca devatā</i>
<i>yamo mittā manussā ca</i>	<i>majjhataṭṭā verikā pī ca</i>
<i>sabbe sattā sukhī hontu</i>	<i>puññāni pakatāni me</i>
<i>sukhañ ca tividhaṃ dentu</i>	<i>khippaṃ pāpetha vo' matāṃ.³¹²</i>
<i>Iminā puñña kammena</i>	<i>iminā uddisena ca</i>
<i>khippāhaṃ sulabhe c'eva</i>	<i>taṇhuppādāna chedanāṃ</i>

³⁰⁷ Le même texte explique encore l'origine de l'usage de la récitation des stances *adāsi me*, prescrites par le Buddha lui-même dans le *Petavatthu* : *Adāsi me akāsi me ñātimittā sākā ca me petānaṃ dakkhiṇaṃ dajjā pubbe kata manussaraṃ* [=Pv.§22] (« [Celui-ci] a fait des dons à mon adresse, [celui-là] a fait des choses pour moi, et il était de ma parentèle, il était mon compagnon. Accomplissez des dons aux *preta*, en mémoire de ce qu'ils ont fait du temps où ils étaient encore humains »).

³⁰⁸ Les Khmers la connaissent sous le titre *Uddisanādhithānagāthā*.

³⁰⁹ Vidh-p : *ācāri upakārā*

³¹⁰ Vidh-p : (...) *piyā maṃmaṃ*

³¹¹ Vidh-p : *brahmā* (rend caduque la présence de *ca*/*tu* pour des raisons métriques).

³¹² Les versions siamoises (centre de la Thaïlande) consultées commencent directement à la strophe suivante.

<i>ye santānehinā dhammā</i>	<i>yāva nibbānato mamaṃ</i>
<i>nassantu sabbadā yeva</i>	<i>yattha jāto bhava bhava</i>
<i>ujucittaṃ sati paññā</i>	<i>sallekho viriyamhinā³¹³</i>
<i>mārā labhantu n' okāsaṃ</i>	<i>kātuñ ca viriyesu me</i>
<i>buddhādipavaro nātho</i>	<i>dhammo nātho varuttamo</i>
<i>nātho paccekabuddho ca³¹⁴</i>	<i>saṅgho nāthottaro mamaṃ</i>
<i>tesottamānubhāvena</i>	<i>māro 'kāsaṃ labhantu mā.</i>
<i>[dasa puñña kiriyānubhāvena</i>	<i>māro'kāsaṃ labhantu mā]³¹⁵</i>

Grâce à ces actes méritoires, [puissent] mes précepteurs à la vertu immense,
Mes maîtres bienfaiteurs, ma mère, mon père, ma parentèle,
Le Soleil, la Lune, le Souverain et tous ceux qui possèdent la vertu,
Brahma, Māra, Indra, les Quatre *lokapāla*, et les divinités
Yama et tous les êtres – mes amis, mes ennemis comme de simples connaissances
Puissent tous ces êtres atteindre la félicité. Que les mérites que j'ai accomplis
Soient donnés pour leur bonheur, qu'ils atteignent rapidement l'extinction.
Grâce à ces actes méritoires et à ces dédicaces,
J'obtiens instantanément la coupure de tout désir et tout attachement,
Ainsi que celle des mauvaises dispositions mentales, jusqu'à atteindre le *Nibbāna*.
Que disparaissent totalement les attaches de toutes les existences dans tous les
mondes.
Un esprit droit, sage et clairvoyant, et la pénitence sans relâche,
Doivent empêcher le Mal d'agir et me rendre fort.
Le Buddha, l'excellent refuge, et l'auguste *dhamma*, l'éminence même,
Les augustes *Paccekabuddha* et la noble assemblée qui maintenant parade
Avec cette majesté, que les forces du mal en aucune circonstance ne puissent
nous atteindre !
[Grâce aux dix puissances méritoires, que les forces du mal en aucune
circonstance ne puissent nous atteindre !]

³¹³ Vidh-p : *viriyam 'minā*

³¹⁴ Vidh-p : *pacceka-sambudho*

³¹⁵ Ce dernier vers, absent du Vidh-p, n'est pas systématique dans les récitations lao. Il n'apparaît pas, par exemple, dans la version éditée par Mahā Silā Viravongs (Viravongs 1939:122-124).

Contrairement aux textes précédents, la « formule longue » n'est pas issue du *Tipiṭaka* ni des Commentaires. On en trouve la trace dans le *Vidharśanā-pota*, dit *Manuel du Yogavācār* (cf. Rhys-Davids 1896:3-4), texte tardif, rédigé en pāli et en singhalais, qui a laissé perplexes les bouddhologues du fait de son originalité au regard des enseignements canoniques (*ibid.* et Woodward 1982). La présence de ces stances dans un texte singhalais ne permet pas de tirer des conclusions quant à l'origine de cette « grande formule de libation d'eau » car il est fort probable que le *Vidharśanā-pota*, proche des textes indochinois de la tradition du *kammaṭṭhān*, repose sur les techniques de méditations enseignées par des moines Siamois lors de leur venue à Ceylan au milieu du XVIII^e siècle et qui conduisit à l'établissement de la « souche siamoise » (*Syāmanikāya*) sur l'île (Crosby 2012:7-10). Par ailleurs, il est significatif que cette formule figure en incipit de certains textes lao de la tradition du *kammaṭṭhān*, notamment le *Lakkhaṇa*, manuel de méditation propre à cette tradition décrivant les stades successifs du parcours spirituel du *yogāvaca*³¹⁶. Il semble donc que la « formule longue » relève d'une tradition propre à la péninsule Indochinoise occidentale.

La récitation de cette formule est souvent suivie, au Laos comme dans le Nord de la Thaïlande, d'une autre série de stances pāli destinées à faire bénéficier « tous les êtres » (*sabbe sattā*), vivants ou morts, des mérites produits par l'acte rituel et qui rappelle les invocations que l'on retrouve partout dans l'épigraphie régionale :

*Sabbe sattā sukhitā hontu*³¹⁷, *sabbe sattā niddukkhā hontu*
Sabbe sattā averā hontu, sabbe sattā abyā(pajjha) hontu
Sabbe sattā anīghā hontu, sukhī attānaṃ pariharantu
*Sukhī sukhī [sabbe sattā, sabbadukkhā pamuñcantu]*³¹⁸ *asesato*
*Sabbe sattā laddha-sampattito, mā vigacchantu*³¹⁹ ...

³¹⁶ *Lakkhaṇa*, manuscrit de la collection du centre EFEO de Vientiane, 40 ôles recto-verso, écriture tham sur 4 lignes, diagrammes. Ce texte est le pendant lao du *Kpuon pak nimitt* (« manuel pour l'interprétation des signes ») des Khmers, décrivant l'ensemble des signes somatiques (p. *nimitta*) que doit reconnaître le méditant au cours de son initiation (Bernon 2000:22).

³¹⁷ « *sabbe sattā sukhitā hontu averā arogā abyāpajjā* » ti (Dī.III.8 : *Siṅgālasuttavaṇṇana*)

³¹⁸ Vdh-p, p. 87 (*sabbe sattā pamuñcantu*)

Puissent tous les êtres demeurer sans haine, délivrés de tout mal.

Puissent tous les êtres vivre sereins et heureux, prenant soin les uns des autres.

Heureux, joyeux, puissent tous les êtres qui respirent, ceux qui sont nés, tous les individus, tous ceux dotés d'individualité, qu'ils soient libérés de la haine, du mal, de la confusion et vivent dans la joie.

Contrairement aux précédentes, ces stances sont issues de sources canoniques ou paracanoniques. On les retrouve, quoique le plus souvent dispersées, dans le *Paṭisambhidāmagga* (Khu. xvi.), l'*Abhidhammatthavibhāvinītikā*³²⁰ (9.§24), le *Visuddhimagga* (Vsm. ix.§9) ou encore le *Vinayavinicchaya-ṭīkā* (§3133). Elles circulent également en Birmanie, où elles sont incluses dans les manuels de récitation, mais sans les stances du *Vidharśanā-pota*, texte apparemment inconnu des Birmans (cf. Nārada 2008[1963]).

2.2.2 La vocation funéraire des édifications religieuses

Nous avons souligné, au début de notre étude, la vaste étendue du champ des possibles pour « produire des mérites » (*hēḍ pun*). Entreprendre une fondation religieuse (bâtiments monastiques, reliquaires, statuaire, etc.) constitue l'une des façons les plus évidentes de faire œuvre pie. Pour les bouddhistes lao, cette entreprise est d'autant plus significative qu'elle est en rapport avec le sol et l'espace familial et, à ce titre, particulièrement propice au culte aux ascendants familiaux.

2.2.2.1 Témoignages historiques

Le monastère (*vāt*), c'est l'évidence, joue un rôle fondamental dans la vie religieuse des Lao. Résidence des moines, il est aussi le lieu de culte par excellence, celui où les villageois se rassemblent à toutes occasions pour célébrer les rites et les cérémonies, calendaires comme circonstanciées. Le monastère joue un rôle structurel dans l'espace et

³¹⁹ Vidh-p, p.86 (*Samādhi/ Dhammatiraṭṭhitikā*)

³²⁰ Commentaire de l'*Abhidhammasaṅgaha* d'Anuruddha (Hinüber 1996:162).

l'organisation sociale, notamment parce qu'un « village » (*pān₂*) se définit souvent par son *vāt* et que, dès lors qu'on construit un nouveau *vāt*, c'est souvent un nouveau village qui naît – ou du moins une entité communautaire qui se définit autour de son aire d'influence (Condominas 1998:37). Les villes elles-mêmes sont constituées d'un ensemble de *pān₂*, en sorte que l'urbanisation a jusqu'ici assez peu changé l'organisation spatio-religieuse. C'est la raison pour laquelle dans les villes lao, il n'y a pas, contrairement à Bangkok ou à Mandalay par exemple, de « grands » monastères. Chaque « village », en effet, a le sien. Dans la mesure où ces villages ne réunissent guère plus de quelques dizaines de maisons, le nombre de fidèles rattachés à un *vāt* est relativement restreint. Si certains monastères bénéficient d'un prestige plus important que d'autres, c'est en raison d'une histoire qu'ils incarnent, par exemple s'il contiennent en leur sein le pilier de fondation de la cité, comme c'est le cas du *Vāt Sī Mjjañ* de Vientiane, ou s'ils abritent un génie tutélaire important, tel le *Vāt Hmae₁* à Luang Prabang. Mais dans l'immense majorité des cas, les Lao accomplissent leurs actes religieux dans le monastère de leur « village » qui porte d'ailleurs, souvent, le même nom que celui-ci.

La fonction sociale du *vāt* lao a été très bien décrite par les anthropologues³²¹ mais sa fonction religieuse, paradoxalement, peu abordée. Sans doute les modestes édifices bouddhiques lao n'ont-ils pas la prestance de l'architecture monumentale d'Angkor ou de Borobudur et attirent-ils moins pour cette raison l'attention des spécialistes. Il serait fructueux, pourtant, de s'inspirer des riches et nombreuses études qui ont été effectuées sur les temples angkoriens (hindouistes mais aussi bouddhistes) pour tenter de comprendre la signification religieuse de ces monuments omniprésents dans le paysage des Lao. Si la khmérologie est citée ici en exemple, c'est en raison de certaines conclusions tirées par les historiens qui concernent précisément notre sujet. Ainsi George Cœdès qui, à la suite du Dr Bosh, pose-t-il comme évident le caractère funéraire du temple (viśnouïte) d'Angkor (Cœdès 1940:335). Bernard-Philippe Groslier, de son côté, parle de la « destination funéraire du Bayon » (ensemble bouddhique du XII^e s.) et ira plus loin en affirmant qu'« en pratique tous les monuments khmers (...) furent dressés pour les morts », à quoi il ajoute que « les temples

³²¹ En particulier Condominas 1998.

consacrés au culte funéraire de particuliers constituent en dehors des fondations royales (...) l'immense majorité des monuments khmers » (Dumarçay, Groslier 1973:266). Les temples angkoriens, que ceux-ci aient été érigés en l'honneur de divinités de l'hindouisme (Śiva, Viṣṇu, Harihāra, etc.) ou du bouddhisme Mahāyāna (Lokeśvara, Prajñāpāramitā, etc.), relèvent d'un culte funéraire à dimension familiale et instauré par la lignée pour le bénéfice des siens (*id.*). Cette conception semble avoir prévalu du début à la fin de la période angkoriennne : Indravarman (877-889), l'un des premiers souverain d'Angkor, dédia le temple du Preah Kô à la mémoire de ses ancêtres et son fils et successeur Yaśovarman (889-910 ?) l'imita en faisant bâtir le temple de Lolei (Giteau, Guéret 1997:8) ; quant au dernier grand roi d'Angkor, Jayavarman VII (1178–c.1220), il dédia le Preah Kan à son père et le Ta Prohm à sa mère qu'il figura sous les traits de Prajñāpāramitā, la mère de tous les Buddhas (Maxwell 2008:102). Pour les siècles qui séparent ces deux règnes, les exemples peuvent être multipliés sans peine.

La « dédicace de mérites » est donc une pratique courante dans la religiosité du Cambodge ancien, quelle que soit l'obédience du lieu et du moment. Dans les temples brahmaniques, le dieu est honoré par les fidèles qui attendent en retour une protection pour leur parentèle défunte et une amélioration de leur sort dans l'au-delà, idéalement la sortie du cycle des morts et des renaissances et l'accès à la sphère suprême (Dumarçay, Groslier 1973:206). Dans les monuments bouddhiques, si les termes ont changé et les statues de divinités remplacées par celles du Buddha ou de bodhisattvas, l'idéologie demeure et c'est le *nirvāna* qu'on souhaite pour ses ancêtres. Ces temples ne sont pas destinés à recevoir un culte aux défunts puisque c'est la divinité qui est honorée ; c'est cependant en leur faveur que le culte a lieu et c'est principalement la piété filiale qui animait les fidèles lors de leur édification.

Qu'en est-il des monuments tai ? Dès l'émergence des premières principautés historiques tai, celles de Sukhotai et du Lanna, les fondations religieuses semblent là aussi avoir été érigées au profit de la parentèle des donateurs. L'épigraphie du Centre et du Nord de la Thaïlande recèle quantité de témoignages sur la piété filiale que manifestaient les souverains à l'égard de leurs ascendants défunts par le biais de constructions d'édifices religieux. Il a déjà été question de l'inscription de Sukhothai du Vāt Jān₂ Lām₂ (EHS 8, 746 c.s. = 1384 A.D.) mentionnant un monastère commandité par un dignitaire qui offre les mérites

de son entreprise à plusieurs membres de sa parentèle, et de celles de l'Asokārāma de Mahā-Dhammarājā II (1399 A.D.), dans lesquelles le souverain offre les mérites à son père ([l. 5-6] (*thvāy braḥ rājā kusanl kē bā*) (EHS, 1), à ses grands-parents et à sa parentèle (EHS, 2). Plus au nord, l'inscription du Vāt Braḥ Dhāt indique que le roi construisit une bibliothèque monastique et offrit les mérites à son père à ses grands-parents défunts (Veidlinger 2006:89). À la jonction du Lanna et du Laos, l'ancien royaume de Nan a laissé des vestiges analogues, avec par exemple la stèle du Vāt Chang Kham dont le promoteur, qui a entrepris la restauration du sanctuaire, « offrit (*thvāy kē*) les mérites aux divinités (*devatā*), ainsi qu'à la lignée royale (*vañsā*), en premier lieu son père et sa mère, ses ancêtres (*pū yā tā yāy*), ses affins (*lūn pā nā ā āv*), sa famille (*bī nān*) et ses descendants (*lūk hlān*) » (Nān 3, 1549 A.D., face 2, l. 14-15)³²². Même en Birmanie où l'orthodoxie *theravādin* est supposée plus installée, l'épigraphie témoigne de quelques cas similaires. Un texte lapidaire mentionne un temple érigé conjointement par un moine et ses parents (Ep. Birm. III, 1, p. 70 ff, cité par Ray 2002[1946]:154) tandis qu'un autre, trouvé à Pagan, signale la dédicace de mérites d'une femme à ses grands-parents ainsi qu'à plusieurs membres de sa parentèle (*ibid.*:162).

Outre le fait d'être des monuments de commémoration en l'honneur des parents défunts, les monastères semblent aussi avoir été bâtis pour leur constituer une demeure, voire pour maintenir leur culte. George Coedès a mis en évidence que les monastères d'Ayutthaya étaient traditionnellement érigés sur l'emplacement d'une crémation princière ou la résidence royale d'un roi défunt (Coedès 1940:336)³²³. C'est le cas notamment du Vāt Braḥ Rām qui d'après les chroniques fut construit par Ramesuan (1369-1370, 1388-1395) sur le lieu de crémation de son père Ramathibodi, et du Vāt Buddhaisvarya, érigé en 1353 sur le site de la résidence royale à Vieng Lek. Il en est de même dans les régions septentrionales : si l'on en croit la *Jinakālamālī*, plusieurs édifices bouddhiques furent bâtis autour d'un complexe mortuaire, tel que le hall d'ordination du Vāt Pā₁ Dēñ, construit par Tīlokarāja sur le lieu de crémation de ses parents (Jkm, p. 141-142) ; quant à Braḥ Yot Chiang Rai, son petit-

³²² Notre traduction.

³²³ Le *dharma* du roi, ou du dignitaire fondateur d'un monument, « est la charge ou la tradition qu'il a héritée de ses ancêtres et ce qui reste de lui après sa mort, l'héritage qu'il laisse à ses successeurs légitimes » (Coedès 1940:330-331).

fils, il fit ériger un reliquaire et établir un culte pour son grand-père. En 1496, l'arrière-petit-fils de Tilokarāja fit construire le Vāt Kēt à l'endroit même où avaient résidé son grand-père et son père. En 1516-1517, la reine-mère Siri Yasavatī Devī construisit le Sudhammārāma sur l'emplacement de la résidence de son père et éleva un autre édifice, à Lampang, sur le site de sa crémation³²⁴.

Pour le Laos même (dans ses frontières actuelles), si l'on dispose de moins de sources archéologiques ou épigraphiques – du fait des destructions ainsi que du peu d'études qui y sont consacrées³²⁵ – il est néanmoins possible de faire des observations similaires. Les chroniques royales de Luang Prabang nous disent que, dans beaucoup de cas, les monastères furent établis pour conserver les restes d'un membre défunt de la lignée royale (Lorrillard 2003:188). Auguste Pavie, qui sillonna le Laos à la fin du XIX^e siècle, se fait l'écho dans sa *Mission* de témoignages qui évoquent l'existence de plusieurs vāt érigés sur des lieux de crémation, tels le Vāt Manorom que fit édifier Ram Kham Dèng (1417-1428) pour y déposer les cendres de son père Sam Sen Thaï ou, un siècle plus tard, les monastères de Pupphārām et de Jyāñ Kāñ, construits en commémoration à la lignée royale. Plus récents – la ville ayant été, par deux fois, détruite par les Siamois puis par les Hô avant que d'être reconstruite par les Français –, les monastères de Vientiane ne semblent pas s'écarter de cette tradition, comme l'attestent deux inscriptions tardives (XVIII^e siècle) : celle du Vāt Dhāt Khāv, dans laquelle le promoteur manifeste son souhait de voir bénéficier les résultats des mérites à son père, sa mère et sa parentèle (*piḍā māḍā yāti*) (n°262, Stèle en ardoise), et la charte de fondation du Vāt Si Sakēt (1180 c.s. = 1819 A.D.) qui rapporte que le roi Anouvong (r. 1805-1828) procéda à une « libation d'eau, pour transmettre les mérites à son père, à sa mère et à tous les êtres pris dans le cycle des transmigrations » (*tlwāt nām ūddhisa pai gām jū bra rāja pitā rāja māḍā*) (Gagneux 1975:325). Sans doute les résultats à venir des études épigraphiques lao fourniront-ils d'autres exemples.

³²⁴ Exemples donnés par G. Cœdès (*op. cit.*).

³²⁵ Cf. note 218.

En somme, dans les villes royales de la péninsule Indochinoise occidentale, « il y a peu de *vāt* dont le site ne coïncide pas avec l'emplacement d'une ancienne résidence princière ou le lieu d'une crémation » (Cœdès 1940:336)³²⁶. En est-il de même des monastères villageois ? Pour les temps anciens, il est difficile de répondre puisque le peu de traces conservées concernent les familles de haut rang, qui seules pouvaient prétendre rassembler les moyens pour bâtir de tels édifices³²⁷. Par ailleurs, les bâtiments religieux sont sans cesse soumis à des rénovations, d'autant plus que celles-ci sont elles-mêmes considérées comme des actes méritoires. Dans ce contexte, seules les entreprises royales, qui devaient être maintenues dans le temps pour entretenir le prestige de la lignée, devaient être gravées dans la pierre et s'il a existé des monastères dont la construction fut initiée par les gens du peuple, les témoignages relatifs à de tels ouvrages ont disparu du fait des restaurations et des destructions. Certains écrits laissent cependant entendre que, depuis au moins la fin du xvii^e siècle, construire un édifice religieux pour le compte de ses parents défunts était aussi une pratique populaire :

[27B] {2} (...) ບາຕາປິຕຸນຸໄ {3} ເຜີ່ແລລິຕໍລຽງ ກຸດິນບາເນລຸລິ ປູ່ດິດູ່ ດື່ງາຕາງ
ໄປ ນເອເທາຕິຜິລິ ປິຊັດຊຸ ບຸຕູາວິລຸລຽງນເອເຕຼດູ່ ຜິລິ ັຕຽງາ ນິລໍ ພຸ່ນິ ເອເ
ດູ່ ດິ່ນິ ທ {4} ອາດິ ພຸ່ນຸ ນພິ ຊື່ຕຸ ຕເອາດູ່ ດື່ງາມຸແບຕູດູ່ ພຸ່ນຸ ໄຕເວາຕູ່
ນເອເອເທດູ່ ຜິລິ ບຸ່ເອາດິຈຸດູ່ ພຸ່ນິບຸທາເກາດິດູ່ ນເອເຕເອດູ່ ຜິລິ ໄຂດູ່ມຸ
[28A]{1} ປູ່ດູ່ບຸພຸ່ນຸບຸບຸ ເອຊິດູ່ອິທາວິພຸ່ນິ ທາງ ໄທເບຸອຸດູ່

*Mātāpitusu jivamānesu sace hoti puttā sace rakkhanti silaṃ denti dānaṃ sayam karonti buddharūpaṃ sace ropenti bodhirukkhaṃ stupa-cedī vihāra*³²⁸ ; lorsque le père ou la mère ne sont plus en vie, les enfants doivent observer les préceptes, accomplir des dons, ériger des statues de Buddha, planter des arbres de l'Eveil ou bien faire

³²⁶ George Cœdès ajoute cette remarque : « Cette coutume explique comment, dans les villes qui sont demeurées longtemps capitales, les temples et les monastères ont fini par ronger la substance même de la cité, qui est devenue une sorte de nécropole d'où les morts finissent par chasser les vivants : c'est le cas d'Ayuthya et de l'ancien C'ienng Mai » (Cœdès 1940:337).

³²⁷ On verra qu'il en est autrement pour la statuaire (*infra*, 2.2.2.3).

³²⁸ Les termes *pāli*, épars dans le texte original, ont été regroupés ici pour une meilleure lisibilité.

ériger des reliquaires, ou encore des sanctuaires, tout cela constituant autant d'offrandes au bénéfice des parents.

Sutta de Gavampati (Gavāmpati-sutta), manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 1 fascicule, 50 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1059 C.S. (1697 A.D.), code PLMP : 01012902011_05

2.2.2.2 Le monastère lao contemporain

De nos jours, lorsque les Lao entreprennent la construction ou la restauration d'un monastère, ou simplement d'un bâtiment au sein d'un *vāt* déjà existant³²⁹, ils font appel à la générosité et à la dévotion (*saddhā*) des fidèles. Il peut aussi s'agir d'une initiative privée de la part d'un ou de plusieurs « promoteurs » (*mūlasaddhā*). Dans tous les cas, ces entreprises sont considérées comme des dons faits à la Communauté des moines (*sāṅgadān* < p. *saṅgha-dāna*) et donc comme des œuvres méritoires. Bien souvent le *vāt* garde « en mémoire » les noms des promoteurs, inscrits en toutes lettres sur les différents éléments architecturaux qui le composent : sanctuaire, hall d'ordination, bibliothèque, mur d'enceinte, tambour de pagode, lieux d'aisance, ou parfois même une simple tuile, plus largement de tout ce qui contribue à l'édification ou à l'entretien du monastère. Le mérite qui en résulte étant susceptible d'être dédié aux parents ou ascendants défunts, ces noms sont très souvent accompagnés d'une dédicace (*gāṃ udis*) rédigée à cet effet.

³²⁹ Un *vāt* est d'abord un enclos consacré (*ārām* < p. *ārāma*) dans lequel sont installés un ensemble d'éléments architecturaux répondant à des fonctions bien précises. Outre le sanctuaire (*sim* < p. *sīmā*), réservé aux actes monastiques accomplis par les bonzes (p. *saṅghakamma*) – tels que les ordinations, les confessions, les récitations rituelles du *Pātimokhā*, etc.) –, un *vāt* digne de ce nom comprend aussi une salle commune (*sālā*) qui permet d'accueillir les laïcs (c'est là que sont accomplies les offrandes), des cellules monastiques (*kuṭi*), une bibliothèque (*hā dhām*), une ou plusieurs chapelles contenant des images pieuses (Buddha, disciples, objets rituels), un promontoire bâti sur pilotis et abritant le tambour d'appel (*hā kāṇ*), un grand reliquaire (*dhāt cēḍi* < *dhātu cetiya*) censé renfermer une relique particulièrement charismatique (du Buddha, d'un Prince, etc.), et éventuellement d'un bâtiment spécialement dédié aux pirogues de courses utilisées annuellement pour la « fête des pirogues » (*pun jān ḥiia*) à la fin de la saison des pluies. Il existe également quelques monastères lao qui, à l'instar de la tradition en vigueur en Thaïlande, possèdent un hall d'ordination (*uposōt* < p. *uposatha*). Dans ce cas un *vihān* (p. *vihāra*) remplace le *sim* pour les autres cérémonies et les prières communes (voir note 331).



« Le vénérable père Kham Pao, avec ses enfants »
 (ḡuṇ bā₁ ḡāṃ pao₂ śrī jāy brām₂ putr dhitā)
 Dédicace inscrite au frontispice d'un monastère
 (Yasothon, Nord-Est de la Thaïlande)



Dédicaces inscrites sur des tuiles destinées à la réfection de la toiture d'un vihāra



Clocher de pagode, portant une dédicace :
 « Mademoiselle Anāñ Kavilā, conjointement avec les enfants
 descendant de la lignée Kavilā, dédie les mérites [de l'offrande]
 aux parents défunts de la lignée Kavilā³³⁰ »
 (Vāt Pān₂ Piñ, Chiang Mai)

³³⁰ Cao₂ Kavilā fut l'un des plus importants souverains de Chiang Mai, qui participa à la « renaissance » de la cité après des siècles de domination birmane.

Lorsqu'il s'agit de l'installation d'un sanctuaire (*sim* < p. *sīmā*), l'évocation des ascendants et la dédicace de mérites a lieu au moment précis de la pose des bornes rituelles (*bae sēmā* ou *sīmā*) qui délimitent l'espace sacré du bâtiment³³¹. Les bonzes procèdent à une libation d'eau (*yāt nām₂*) tandis que les fidèles récitent les formules appropriées par lesquelles les parents défunts doivent recevoir les fruits de l'acte. Dans les monastères lao où le hall d'ordination est distinct du sanctuaire (appelés dans ce cas respectivement *uposoth* et *vihān*), les cendres des ancêtres en l'honneur duquel a été construit l'édifice sont installées au pied des *bae sēmā*, accompagnées, dans les constructions les plus récentes, des photographies des défunts. Cette dimension funéraire et ancestrale des bornes rituelles est spécifique aux Lao. Sans doute peut-on rapprocher ce trait singulier par la présence, dans toute la zone qu'ils occupent aujourd'hui (rive gauche du Mékong au Laos et plateau du Khorat en Thaïlande), de centaines de *bae sēmā mōn*, remontant à l'époque de Dvāravatī, dont la vocation reste mystérieuse. Il est avéré qu'en plusieurs endroits les Lao ont récupéré les anciennes bornes laissées par les Mōn pour les utiliser comme *bae sēmā* dans l'édification des temples ou consacrer des sanctuaires dédiés aux ancêtres³³². Certaines hypothèses placent les *sēmā mōn* en ligne directe avec les vestiges de sépultures mégalithiques trouvées un peu partout dans la région (Quaritch Wales 1969 ; Phiromanukun 2009:103). Il est frappant, en effet, de constater que se trouvent parfois rassemblés sur un même site des restes humains de l'époque protohistorique (500 av. JC), des *bae sēmā mōn* de l'époque de Dvāravatī (VI-VII^e s.), des vestiges archéologiques de l'époque de Lopburi (XII-XIV^e s.) et, enfin, des temples bouddhistes lao. Le site du Nōn Mijjān Kao₁, dans la province de Nakhon Rachasima (Nord-Est de la Thaïlande), est emblématique de ces lieux occupés, peut-être à des mêmes fins funéraires, depuis des millénaires.

³³¹ En Thaïlande, c'est le terme *vihāra* qui désigne le sanctuaire, élément architectural séparé du hall d'ordination (*uposatha*) délimité par les bornes rituelles (p. *sīmā*). Au Laos, le *sim* (< *sīmā*), délimité par les bornes, réunit les deux fonctions (voir ci-dessous). C'est aussi le cas au Cambodge (Giteau 1969:7).

³³² Nous exprimons notre gratitude à Michel Lorrillard pour avoir attiré notre attention sur ce phénomène et l'importance des *bae sēmā* dans la région.



Sépultures des parents de fidèles voisinant les *bae semā* (ici de l'époque môn) de l'*uposatha*.
(Hall d'ordination du Vāt Mahā Dhāt, Yasothon, Nord-Est de la Thaïlande)

Au vu de tous ces éléments architecturaux dont l'installation est en partie motivée par la piété filiale, il semble bien que c'est le *vāt* lao dans son ensemble qui revêt un caractère mortuaire et familial. C'est cependant la présence de reliquaires familiaux qui révèle le mieux sa dimension funéraire. Le monastère lao contemporain, en effet, n'est pas seulement le lieu de résidence des moines et des cérémonies communautaires, il est aussi le lieu de conservation des restes des morts. Après le décès d'un individu, ses enfants font construire dans l'enceinte qui délimite l'espace sacré (p. *ārāma*) un reliquaire (*dāt* < p. *dhātu*) dans lequel seront enchâssées les cendres du défunt après la cérémonie de crémation (*infra* 2.2.3). En règle générale, les cendres des deux époux sont enfermées dans le même reliquaire, à moins que l'on en érige un nouveau à côté du premier. L'espace réservé aux reliquaires, généralement situé le long du mur ouest de l'enceinte de l'*ārāma*, est l'endroit par excellence où se manifeste le lien, de nature dévotionnelle, entre les fidèles et leurs ascendants familiaux. Le reliquaire n'est pas un mémorial mais, comparable en cela aux tablettes ancestrales des Chinois (ch. *shén wèi*), il incarne le « corps symbolique d'un défunt » (Mus 1933:396) qu'il s'agit toujours pour ses descendants de « nourrir » (*liān₂*) à des occasions relativement prédéterminées. Comme indiqué précédemment, la finalité du reliquaire lao est de n'abriter que les cendres du père et de la mère du fidèle, à la différence des tablettes chinoises par exemple qui rassemblent plusieurs générations d'ancêtres. Si le

dāt est ainsi personnalisé, c'est parce qu'il incarne la façon dont les Lao conçoivent leur ancestralité, ne considérant que les parents directs comme esprits individualisés et reléguant les générations antérieures à des « ancêtres » (*pū yā tā yāy*) (Zago 1972:252 et *supra* 1.1.3.2) :

1. ນາອຸໄ ບຸອາ
2. ໄຂບຸອຸ ລຸ້ດີ ອໍໄທຄຸ
3. ບຸນບຸອຸ ໄປຮູຂອ້ແບ
4. ດູບາກາວຸເວົ້າວຸ້ງພາຕິຕິດູ້ຜູ້
5. ອະວຸງາແບບຸອາ ກຸ້ທາງຕິກຸ້ບໍ່ທາງຕິກຸ້
6. ອໍໄທໄປຮູຂໄປເຊົ້າດູ້ແຂດໍ່ທາເຊົ້າ (...)

Sādhu ! Nous deux [*i.e.* mari et femme]

Avons érigé ce reliquaire, nous prions pour que tous

Les fruits et les mérites ici accomplis atteignent notre père et notre mère,

Nos vénérables maîtres (*gūpā-ācān cao*), ainsi que notre parentèle (*bī nāñ*)

Notre lignée (*vañsā*), ceux qui sont morts comme ceux qui sont encore vivants.

Nous prions que tout cela leur parvienne à tous. Puisse-t-il en être ainsi !

Inscription (fragment) sur reliquaire, Vāt Vijun, Luang Prabang, daté
1739 ou 1839 A.D. (1101 ou 1201 c.s.), lao et pāli, 19 lignes³³³

³³³ Transcription établie et fournie par Michel Lorrillard. Traduction par nos soins.



Reliquaires familiaux, installés le long du mur ouest de l'*ārām*

Plus encore que d'autres actes de libéralité, l'édification d'un monastère est, en milieu lao, une affaire de lignée qui met en cause les ascendants mais aussi les descendants actuels et futurs qui verront dans le présent promoteur, après sa mort, un ancêtre à honorer. Le rapport territorial dans lequel les Lao inscrivent leur pratique religieuse se traduit par le fait que plusieurs générations d'une famille donnée choisiront comme lieu de culte le même monastère, qui est celui de leur « village » de résidence : c'est là qu'ils célèbrent les cérémonies calendaires, qu'ils se font moines ou prennent l'habit blanc (*jī*) ; c'est là qu'ils déposent les reliques (*dāt kadūk*) de leurs parents défunts et qu'ils leur rendent un culte³³⁴ ; c'est encore là, enfin, que leurs propres cendres seront conservées lorsqu'à leur tour ils passeront à trépas. Cette dynamique est encore infléchie par la matrifocalité qui caractérise la société lao : c'est bien le lieu de résidence – et non de naissance par exemple – qui détermine le *vāt* duquel l'individu dépend, ce qui implique le rattachement régulier des hommes vers les monastères de leurs épouses. Tant que prévalent les règles traditionnelles de résidence matrilocale (*supra* 1.1.2.5), les cimetières regroupent, par voie de fait, des lignées matrilatérales et il est fréquent que les cendres des ancêtres d'une femme sur plusieurs générations soient rassemblées (dans des reliquaires distincts) à l'intérieur d'un même *vāt*. Un homme au contraire, pour rendre hommage à ses parents, devra retourner dans son village d'origine.

³³⁴ Si les reliques reposaient auparavant ailleurs, un rituel spécifique est requis pour leur déplacement.

2.2.2.3 Statuaire

Alors que la construction de temples et de monastères fut longtemps le fait des princes et des puissants, qui seuls disposaient des moyens humains et financiers suffisants pour de telles entreprises, il n'en est pas de même pour la statuaire³³⁵. Commanditer une statue de Buddha (ou, même si le cas est plus rare, d'autres figures bouddhiques) est en effet à la portée de tout fidèle. Les nantis auront à cœur de commander de somptueuses rondes-bosses en bronze quand les villageois plus modestes leur préféreront des figures de taille plus discrète en métaux moins précieux, en plâtre ou en bois. Les statues de Buddha sont innombrables au Laos. Chaque monastère en abrite plusieurs, parfois plusieurs dizaines, dont la taille peut varier considérablement – de plusieurs mètres de hauteur à quelques centimètres. Il est fréquent, également, que les laïcs en détiennent chez eux, bien que les plus anciennes soient désormais en possession du clergé ou des musées. Des fouilles n'ont de cesse de mettre au jour des séries de statues cachées pendant les crises ou les guerres.

Beaucoup de ces statues portent une inscription sur leur socle et mettent en évidence l'intervention de plusieurs acteurs en faisant figurer leur nom : d'une part celui du ou des commanditaires (*mūlasaddhā*), d'autre part celui de l'artisan de la statue et, enfin, celui du lapicide lorsqu'il se distingue du précédent. En outre, il est obligatoire que les religieux consacrent l'image pour qu'elle soit génératrice de mérites. Cette forme de sacralisation s'opère au moyen de récitations de formules (*sūt gāthā*), par lesquelles la statue sera « dotée de pouvoir » (*sāk siḍ < sk. śakti-siddhi*) (Gagneux 1977:99). Dès lors, celle-ci n'est plus un simple objet mais elle est animée et de ce fait considérée comme une entité vivante (Ladwig 2012:21). Les inscriptions, tout comme les statues elles-mêmes, ne sont presque jamais l'œuvre du commanditaire. On dit pourtant de ce dernier qu'il « érige »

³³⁵ Peu de spécialistes se sont intéressés à l'art du Laos. Deux travaux de référence y sont cependant consacrés, que l'on doit à Henri Parmentier et à Madeleine Giteau. Ces travaux, s'ils font la part belle aux édifices, accordent à la statuaire une part congrue (cf. Parmentier 1988[1954]:268-283 ; Giteau 2001:145-167). On pourra signaler l'ouvrage récent de Somkiat Lophetcharat (2000) consacré aux « Buddha lao » mais dont la rigueur scientifique ne répond pas aux attentes. Par ailleurs, ces publications, qui rassemblent des éléments historiques, stylistiques et iconographiques, se soucient peu de la dimension sociologique ou anthropologique de la culture matérielle des Lao.

(*sāñ*₂) la statue³³⁶. Si l'expression doit donc être comprise comme une forme causative, c'est parce que c'est bien le commanditaire qui bénéficie du mérite (*pun*) produit par l'entreprise dont il est l'initiateur. C'est pourquoi, s'il arrive que l'artisan fasse figurer son nom (ce qui sera indiqué par la mention *riccanā* < p. *racanā* « composé »)³³⁷, c'est presque toujours le nom des *mūlasaddhā* qu'on voit mentionnés sur les dédicaces.

Les inscriptions gravées sur les socles des statues de Buddha du Laos sont, pour ce qui est de leur contenu, relativement homogènes. Elles sont en général assez courtes et comportent des formules stéréotypées telle que la mention *nibbānaṃ paccayo hontu* ou celle qui souhaite à la religion de durer cinq mille ans. Contrairement à ce qu'il est possible de voir en Inde ou en Birmanie, les statues lao, qui ne remontent guère au-delà du xv^e siècle³³⁸, sont le plus souvent de taille relativement modeste. Les pièces en bronze sont évidemment les plus prestigieuses et leur diffusion dépasse rarement les cités historiques telles que Vientiane, Luang Prabang ou Thakkhèk. L'une des plus anciennes inscriptions sur Buddha, celle du Vāt Pāk Dāñ Hñija (Vientiane, n°255, datée 896 c.s. (1534 A.D.)), indique que le donateur fait participer sa femme, ses enfants et ses petits enfants à l'acte méritoire (cf. Gagneux 1975:86). Certains textes lapidaires présentent un intérêt anthropologique certain, comme cette inscription du xvi^e siècle dans laquelle ce sont les *parents de l'époux* qui érigent une statue au bénéfice *des parents de leur bru*, illustrant en cela les us lao en matière de dot et d'échange matrimonial :

³³⁶ Le sens premier de *sāñ*₂ est « construire », « bâtir », « fonder » (par ex. *sāñ gāp gvā*, « fonder une famille »). Pierre-Marie Gagneux fait justement remarquer que dans ce contexte *sāñ*₂ ne peut désigner l'acte en lui-même de « fondre une image du Buddha » mais qu'il prend « le sens moral de "bâtir (son mérite)", c'est-à-dire qu'on doit le traduire plutôt par "offrir" que par "construire" » (Gagneux 1977:93). Plus prosaïquement, le terme peut se comprendre avec le sens d'« entreprendre » ou, mieux encore, de « commanditer ».

³³⁷ Par exemple l'inscription n°243 (Buddha en bronze du Vāt Bung Khanhong, Vientiane, daté 1132 c.s.=1771 A.D.) indique qu'un dignitaire « a fait l'inscription [et] a fondu (*hlā*₁) cette image du Buddha en bronze » (in: Gagneux 1977:96).

³³⁸ La plus ancienne inscription sur Buddha connue à ce jour est datée 1494 A.D. (856 c.s.). Il s'agit d'un Buddha en bronze assis en *māravijaya* installé au Vāt Cūm Gāñ₂ à Luang Prabang (Gagneux 1977:93).

ພະທອງອົງນີ້ ພໍ່ຜົວແມ່ຜົວສາງຫາພໍ່ແມ່
ນ້ອງຊູຄົນໃຫ້ໄດ້ເຖິງສຸກຊູຄົນ

(l. 1) Cette sainte [image] de cuivre, les parents de l'époux l'offrent pour que les
parents de (l.2) la jeune femme atteignent tous le bonheur.

Buddha en bronze du Vāt Sī Sakēt (Vientiane), EFEO n°135, daté 913
c.s. (1551 A.D.)



Deux Buddhas en bronze et leurs dédicaces
(Vāt Sī Sakēt, Vientiane / Musée provincial, Takkhèk)

Même si, du point de vue artistique, les plus belles statues sont certainement en bronze, il ne faudrait pas négliger les milliers de sculptures sur bois qui sont l'œuvre non de familles princières mais d'artisans et de pieux villageois. Quoique plus récentes³³⁹, elles sont particulièrement intéressantes en ce qu'elles témoignent de l'idéologie qui sous-tend à la pratique populaire du bouddhisme. De nombreuses inscriptions figurant sur des modestes Buddha en bois comportent elles aussi une dédicace visant à transmettre les mérites aux parents défunts :

³³⁹ Selon Madeleine Giteau, rares sont les statues en bois qui remontent au-delà de la fin du XVIII^e siècle (Giteau 2001:162).

1. ອ ສັງກາງໄດ ຮົ ກຸ້ ຕົວປົກາເຣົາ... ເດືອນ ໔ ມີເພງແລ ພໍ່ແມ່ລູ
2. ກເມັຮພໍ່ມີສັດທາສາງພເຈົາອົງນີຂໍໃຫໃດເຖິງສັບພະຍຸດຕັນຍານຜູງະ ບຸນອັນນິຈົງໄ
3. ປຄໍາຊູ ພໍ່ແມ່ພິນອງໄດໄດ ຄລາງທຸກ ຈົງໃຫໃດເສວິຮຸສຸກ ມີ ປະການ ທຸກຄົນ໒ ກໍຂາເທິນ

En l'année [cūla]sakkārāja [mille] cent 75, l'année du Coq, la pleine lune du 4^e mois, le père, la mère, leur fils et son épouse manifestent leur dévotion par la commande de ce Buddha. Nous prions l'Omniscient de faire parvenir le fruit de ces mérites à tous nos pères, mères et membres de la parentèle, qui ont à se plaindre de la souffrance. Puissent-ils, tous autant qu'ils sont, jouir des trois félicités. Puisse-t-il en être ainsi !

Inscription sur Buddha en bois du Vāt Vijun, Luang Prabang, datée (1)175 C.S. (1814 A.D.) (EFEO Vientiane)³⁴⁰

1. ຕໍ່ນ... ເບັງລຸ້ ເຫາໄຂຕູບຕູ້ນຸ ໄຕເວົາຫຼີ
2. ດີໄວຕູ້ນາພູ ໄຕໂດຊື່ເວົາ ຕາງຕໍ່ເວົາ ໕໐໐໐
3. ໄຕ໐ນາ ຂໍໂຕນຸ້ຢູະບຸຣຸ້ໄຂນຸ້ນາຊຸ ຫຼີດີ ອໍໄທ
4. ໄບດຳຄູຕໍ່ນຸ ອໍໄທເລັງນຸ້ ດີຕູ້ນຸ້ ບຣບໍ່ນຸ້ຕູ້

Le père S..., son épouse et ses enfants, tous ensemble, ont érigé ce Buddha afin qu'il préserve l'enseignement du Vénérable Gotama pendant 5.000 ans. Nous demandons que les fruits et les mérites produits par l'installation de cette statue aillent dans leur totalité au père Syañ. Nous prions pour qu'il puisse jouir de la félicité, du *nibbāna*, du bonheur parfait (*paramaṃ sukkaṃ*).

Inscription EFEO n°85, sur statue de Buddha en bois, Vāt Jiāñ Dāñ, Luang Prabang, non datée³⁴¹

³⁴⁰ Transcription établie et fournie par Michel Lorrillard. Traduction par nos soins.

³⁴¹ *Idem*.

1. ອຸດຊັບໂຕ້ງ ດໂຕ້ລ ທັງປຶ້ເຜີ້ເຫົາເຊີວຽ ແລ ດນໍ ບີຊັເວັດ ຄ ລຸ້ວຂແລງ
 ພຽດັງຄາງທາງບີຊັແຕງມາດນໍປຶ
2. ຍິເຜີ້ຄູບຕັບທຸດຊຽຫຼີດີ ນັໄບທາຕໍດີວາ ຄຸອໍໃທຍະກາດິນຸ ດນໍຄຸອໍ
 ໃທຍຸຸອໍໃທໄຂເຊີນຸທຸບຽ
3. ດິຕຽ ເບີດີແລງ ຕໍອາເຊີ

En l’an 1289 de la Petite ère, l’année du Lièvre, le premier mois, le neuvième jour de la lune décroissante, est gravée ici cette inscription, un samedi, au moment de la matinée ; sont présents le *diḍ* Kèo³⁴², madame Khamboua, époux et épouse, ensemble, ont commandité la statue de Buddha ici présente. Ils l’ont commandée pour le compte du père [de l’épouse ?], nommé le *cān* Phu. Nous demandons à ce que les avantages et les fruits puissent lui venir en aide. Nous prions pour qu’il s’affranchisse de la souffrance. Nous prions pour qu’il puisse atteindre les trois sortes de félicité, dont le *nibbāna*. Puisse-t-il en être ainsi !

Inscription sur Buddha en bois, Vāt Nāñ Sī Khun Mijāñ, Luang Prabang, datée 1289 c.s. (1927 A.D.) (EFEO Vientiane)³⁴³

Dans un certain nombre de cas, des indications figurant dans la dédicace renseignent sur les liens de parenté qui lient le ou les donateurs avec le bénéficiaire défunt. Dans le dernier exemple, il est probable qu’il s’agissait du père de l’épouse du couple. C’est en tout cas la situation qu’on observe aujourd’hui dans la majorité des cérémonies d’offrande. Parfois il n’y a aucune ambiguïté, comme dans le texte de l’inscription contemporaine sur Buddha en bois du Vāt Nāñ de Luang Prabang (datée 1288 c.s. = 1926 A.D.) dans lequel les parents des deux époux font l’objet d’une dédicace simultanée : le texte témoigne de leur souhait de « faire parvenir les mérites de cette fondation à [leurs] parents à tous les deux » (*bā mē phū khā dāñ sāñ*), avant d’indiquer les noms des bénéficiaires. Le Nord de la Thaïlande est également riche en petites statues de ce type. Lorsqu’elles portent des inscriptions, elles ne diffèrent guère de celles que l’on trouve au Laos : une inscription sur Buddha en bois

³⁴² *Diḍ* (< sk. *paṇḍita*) est un titre honorifique pour ceux qui ont été *bhikkhu* par le passé. Ceux qui l’ont été plus de dix ans seront appelés *mahā*. Ceux qui n’ont été que novice n’auront droit qu’au titre de *jyañ*.
³⁴³ *Idem* note 340.

(datée 1181 c.s. = 1819 A.D.) de la province de Phrae mentionne par exemple que l'initiateur du don « a passé commande de cette image du Buddha [au profit de] la mère Then et de la mère Lang, [de] ses oncle(s) et tante(s), [de] tous les [laïcs] et [laïques], [de] tout le monde » (WMM. 0082) et une autre de la même collection fait part du souhait du commanditaire que le mérite aille à « son père, sa mère et sa famille (*ñāti bi nān bā mē*) » (in: Buakhamphan, Sattaphan, Lagirarde 2010:140).

Même lorsque la dédicace n'est pas explicitement adressée aux parents défunts, c'est presque toujours en rapport avec sa famille que le donateur entreprend l'acte de dévotion. Il est remarquable en effet que les inscriptions du Laos, à l'instar de celles du Nord de la Thaïlande, soient très souvent commanditées conjointement par plusieurs membres de la parentèle (époux, épouse, parents, enfants, petits-enfants, etc.) qui partagent les mérites de la fondation, espérant gagner le *nibbāna* ou plus modestement éviter une renaissance dans les enfers³⁴⁴. L'inscription n°111 sur Buddha en bronze du Vāt Sī Sakēt à Vientiane (1672 A.D.) porte ainsi la mention que « les fidèles, femmes et hommes, offrent pieusement [cette image], en compagnie de leurs enfants et petits-enfants (l.2) [espérant] que le *nibbāna* soit leur récompense et que se ferme pour eux la porte des enfers (*hae₂ hap phak tū aplāddhan*) » (in: Gagneux 1975:241)³⁴⁵. Pour les fondations coûteuses (une statue en bronze par exemple), plusieurs familles peuvent s'unir pour en partager les frais et, par conséquent, les mérites résultant de cette initiative. En vérité, rares sont les cas où le donateur agit uniquement pour son propre salut³⁴⁶ et il n'y a guère de différence sur ce point entre les prestigieuses statues de bronze et les modestes images de bois :

³⁴⁴ Voir notamment l'inscription sur socle de Buddha du Musée de l'Hermitage, Saint-Petersbourg (1818 AD) : « Statue consacrée par le *somdēc* Ok Na avec ses parents et sa famille » (*cao somdēc ān tā káp dān bā mē bī nān jū gon bām kan*) (in: Buakhamphan, Sattaphan, Lagirarde 2010:143). Deux petits Buddhas de la collection de Phrae (WMM. 0094 et 0089) portent une inscription dans laquelle l'initiateur joint sa famille à sa dédicace. Signalons encore l'inscription sur Buddha de Tōn Lwān de Chiang Rai (CR.2, 1496 A.D.) où le donateur fait participer sa mère à l'acte méritoire et celle du Vāt Śrī Suddhavasa de Chiang Rai (CR.5, 1502 A.D.), qui indique que plusieurs familles se sont associées pour l'édification d'un monastère.

³⁴⁵ L'inscription EFEO n°27 sur Buddha en bois du Vāt Jīaṅ Mwān, Luang Prabang, datée 1205 c.s. (1843 A.D.), est de la même teneur (transcription Michel Lorrillard).

³⁴⁶ C'est le cas de l'inscription n°205 sur Buddha en bronze paré du Vāt Cāndapūrī, dans laquelle le fidèle déclare qu'il a, « tout seul, construit (offert) ce Buddha dans l'espoir final du *nibbāna* » (in: Gagneux 1975:203).

ນ[ໂກງ ອາດາໄຂຕູ້ ຈັລນ ທັງບຸຣິດໄດ...
 ດູ່ ບືກຽ ໃວພຸດຣັ ດູ່ເອົາຊາດູທູດູ
 ... ເຜີລິລຸ່ເຜີລິບູດູຕູອຸດູວຸງ ... ອູບຕູ
 ນຸໂກເອົາບຸອຸດູດູໄດຕັງນາພຸາທຸງດູ
 ເອົາ ໕໐໐໐ ອຸພາດູຕູາດ[ໂປໃວໂພໂທຕູເດ

En l'année *cūlasakkarāja* 1093 (1193 ?), l'année du bélier [du cycle dénaire] et l'année du porc [du cycle duodénaire] (...)

Le 2^e jour, année du rat (*kāp-cae*), à midi (*dyañ*) ; en ce jour le Seigneur de Jambu, le [*cao*] *mijang*, conjointement avec ses enfants, son épouse, ses petits-enfants et toute sa lignée (*võñsā*)

Érige cette statue du Buddha pour qu'elle dure, autant que l'enseignement, encore pendant 5.000 ans. *Nibbāna pracayyo hotu no.*

Inscription EFEO n°26, Buddha en bois inscrit du Vāt Jīaṅ Dṅñ, Luang Prabang, datée 1093 C.S. (1731 A.D.) ou 1193 (1831 A.D.)³⁴⁷

Lorsque le donateur agit seul, il arrive néanmoins qu'il souhaite partager les mérites de l'acte dévotionnel non seulement avec ses ascendants mais aussi avec ses descendants. Il ne s'agit pas alors de « transférer le mérite » mais de mutualiser l'acte méritoire :

Tiao Pho et son épouse offrent (cette image) du Divin Maître (...). [Que cet acte] porte des fruits pour nous tous et nos parents, nos enfants, petits-enfants et arrières petits-enfants (*lūk hlān dañ hlāy*).

(in: Gagneux 1975).

Parfois au contraire, et comme cela s'est vu dans l'épigraphie du Cambodge (*supra*, 2.1.1), le promoteur voudra mettre en garde ses descendants (présents et futurs) et les menacera des pires tourments s'ils n'assurent pas la continuité du culte initié par leur aïeul :

Autre exemple, l'inscription n°40 (stèle du Vāt Yāḍ Kēv, estimée début xviii^e s.) faisant état du souhait du donateur d'« éviter le séjour aux enfers (*nārak*), puisque c'est [lui] qui a construit ce sanctuaire » (*ibid.*:239).

³⁴⁷ *Idem* note 340.

Que tous les enfants, petits-enfants et arrière petits-enfants soient les serviteurs de cette [image] en cuivre du [Buddha] (...). Tous ceux qui viendront après moi, s'ils ne respectent pas cet ordre, [qu'ils deviennent] des esclaves, des hommes ou des habitants d'en bas [*i.e.* l'enfer], puissent-ils tomber immédiatement dans les quatre enfers.

Inscription n°204 sur Buddha en bronze, Vät 'Öñ Tjī, datée 1019 c.s. (1657 A.D.) (*in*: Gagneux 1975:266)

Ce type de malédiction illustre le pendant du phénomène de transmission de mérites : ici le donateur se projette en futur ancêtre avec l'espérance que ses descendants pratiqueront la religion avec autant de dévotion que lui-même, autrement dit qu'ils accompliront des actes méritoires en sa faveur quand l'heure viendra. Aussi n'est-il pas rare de lire sur les inscriptions la volonté du donateur de voir ses descendants demeurer les « serviteurs » de l'image du Maître³⁴⁸

L'idéologie qui ressort de l'étude de ces inscriptions est univoque : il s'agit de produire des mérites, espérant gagner pour soi et sa famille une renaissance favorable tout en manifestant sa libéralité à l'égard de ses ascendants défunts. Le partage des mérites avec la parentèle, s'il n'est pas absolument systématique, est donc très souvent la raison d'être de la commande d'une statue religieuse. La tradition de consacrer une statue de Buddha à la mort d'un ascendant rend encore plus manifeste le lien entre la statuaire et le culte aux parents défunts. Il est ainsi possible d'apercevoir, dans certains monastères, une statue du Buddha – parfois de *Gavampati* (*cf.* Lagirarde 2001:218-219) – installée sur un réceptacle abritant les cendres du mort. Cette coutume est recommandée dans les textes, précisément le *Gavāmpati-sutta* qui fait figurer l'édification de statues de Buddha dans les actes à entreprendre au décès des parents :

³⁴⁸ Inscription n°129, Buddha en bronze du Vät Sī Sakēt (n°168), datée 1029 c.s. (1668 A.D.) (l.2) (« Que leurs enfants et petits-enfants soient les serviteurs de ce Divin maitre ») ; inscription n°128, Buddha en bronze, Vät Sī Sakēt (n°165), datée 1022 c.s. (1661 A.D.) (l.3) (« pour que ses petits-enfants, filles et garçons, ainsi que toute leur descendance, soient les serviteurs de cette image du Buddha »).

Mātāpitusu Lorsque le père ou la mère *jivamānesu* ne sont plus en vie, *sace hoti puttā* les enfants devront *sace rakkhanti* observer *silam* les préceptes, *denti dānaṃ* accomplir des dons *sayam* par eux-mêmes, *karonti* et devront ériger *buddharūpaṃ* des statues de Buddha...

Gavāmpati-sutta, op. cit.



Pavillon abritant la tombe du parent défunt, surplombée d'une statue de Buddha

L'épigraphie lao est encore trop mal connue pour qu'on puisse aujourd'hui être assuré de l'existence de cette coutume avant la fin du xvii^e siècle (date de la plus ancienne copie recensée du *Gavāmpati-sutta*) mais on dispose de textes lapidaires de Thaïlande qui témoignent qu'elle existait dès le xv^e siècle. On relève par exemple l'inscription du Hin Tǎn de Sukhothai (début xv^e s., EHS, 22, [1.20-25]) dans laquelle un dévot déclare avoir façonné une statue du Buddha à l'occasion de la mort de membres de sa famille. Les inscriptions khmères « modernes » IMA 37 (1622 *śaka*) et K 264 (1606 *śaka*) ont la même teneur, témoignant d'une conception similaire dans le Cambodge bouddhique. Le lien qui unit la confection des statues et l'ancestralité est encore mis en évidence chez les Khmers par l'habitude de consacrer (p. *abhiseka*) une statue de Buddha à l'occasion du *bhjuṃ piṇḍ*, rituel qui clôt la « quinzaine des morts », cérémonie calendaire organisée pour le bénéfice des trépassés (*infra* 3.4.1) : le dernier jour de la cérémonie, les fidèles récupèrent une partie des boulettes de riz (kh. *piṇḍ* < sk. *piṇḍa*) qui avaient été offertes aux mânes des ancêtres et, après les avoir fait sécher au soleil, les mélangent avec du méréak dans un mortier pour

produire une résine avec laquelle sera confectionnée une statuette à l'effigie du Bienheureux. Celle-ci sera présentée au monastère et fera l'objet d'offrandes (Leclère 1916:225, Bizot 1994:108-110). Une fois consacrée, la statuette figure désormais la présence de l'ancêtre.

Pour les périodes anciennes, c'est précisément dans le Cambodge brahmanique que la statuaire est le plus visiblement en lien avec l'ancestralité, notamment avec la tradition de dresser, lors de la construction d'un temple (dont la vocation funéraire a été rappelée aux chapitres précédents), des statues en l'honneur des parents défunts du fondateur (Coedès 1940:321). Les témoignages à cet égard remontent aussi loin que le début du VII^e siècle, avec l'inscription de Bhavavarman II (561 *śaka* = 639 A.D.) qui indique que fut établie une statue de divinité pour la « délivrance des parents » (*pītāmātror vimuktaye*) du donateur (Coedès 1904:695-696). Indravarman (877-890), premier roi d'Angkor, construisit le temple de Preah Kô pour abriter les images de son oncle Jayavarman II et de son épouse, et celles de ses parents et grands-parents maternels. Pour la période angkoriennne, il faut citer l'inscription K 286 (X^e s., IC IV, 92 :XXXII) dans laquelle il est dit qu'un homme a érigé des statues divines pour « l'augmentation des mérites de ses ancêtres » (*dharmavṛddhai (...)* *pitṛṇāñ...*) et l'inscription K 783 (X^e s., IC I, 143) qui indique qu'un brahmane de la cour de Jayavarman V a érigé les images de Maheśvara et d'Uma pour « l'augmentation des mérites de ses parents » (*pitror dharmavivṛddhaye*) (Pou 1994:400)³⁴⁹.

Outre les statues de divinités pour lesquelles le temple était bâti, des statues représentant les parents eux-mêmes étaient installées, devant servir de « support » (*sk. śarīra*) pour incarner leurs esprits. Une inscription indique par exemple que le constructeur de Ban Tat T'ông a érigé une statue de sa mère (*māṭṛsurūpakām*) (K 697, IC, VII) tandis qu'une autre atteste de l'installation, à côté d'images de divinités, de statues (*rūpa*) des deux parents du commanditaire (K693, B, 19-21, IC, V) (Dumarçay, Groslier 1973:207-208). Ces portraits sculptés allaient devenir objets de culte, au rôle analogue à celui du *cetiya* privé

³⁴⁹ Selon G. Coedès, ce culte « n'est pas particulier au Cambodge ; attesté dans l'Inde, on le retrouve florissant au Champa et dans d'autres royaumes de l'Inde extérieure » (Coedès 1940:322).

chez les bouddhistes de la péninsule. Ce qui rapproche encore cette tradition de celle qui nous intéresse, c'est que les parents étaient figurés pourvus d'attributs spécifiques qui les identifiaient à des divinités caractérisées. Fréquente en contexte brahmanique, cette tradition a marqué également les temples bouddhiques, notamment à partir du règne de Jayavarman V (X^e s. A.D.) au cours duquel le *mahāyāna* prit son essor. Mais c'est surtout sous Jayavarman VII, quelques siècles plus tard, que cette pratique a laissé le plus de témoignages. Ce souverain dressa par exemple au Ta Prohm une statue de sa mère sous les traits de Prajñāpāramitā, au Prah Khan une statue de son père sous les traits de Lokeśvara et, sur les tours du Prè Rup, des images associées à des ascendants familiaux (Cœdès 1940:321). Au Bayon, les parents d'un donateur sont figurés sous les traits de disciples agenouillés devant le Buddha (Dumarçay, Groslier 1973:214). D'après la grande stèle du Phimeananakas (K 485), la reine Jayarājadevī, épouse de Jayavarman VII, « érigea partout [des images de] son père, sa mère, ses frères, amis, parents et membres de sa famille » (st. XCIII). L'état des recherches ne permet pas de dire si, en dehors du Cambodge de Jayavarman VII, l'usage de représenter les parents défunts sous les traits du Buddha ou de figures bouddhiques (*bodhisattva*, *śrāvaka*, etc.) était répandue ; il existait en tout cas de telles figures en Birmanie, notamment avec les statues-portraits érigées au pied du Buddha dans le temple d'Ananda à Pagan (*id.*) et les images en or représentant la dynastie d'Alaungpaya (1752-1760) retrouvées dans la région de Mandalay, accompagnées d'un texte de prières utilisées dans l'exercice d'un culte qui leur était rendu par leurs descendants et successeurs (Taw Sein Ko 1883:159 ; Harvey 1925:327-328).

Les parents figurés à leur décès sous la forme de divinités (de l'hindouisme ou du bouddhisme *mahāyāna*) ont ainsi pu laisser place, avec l'adoption d'un bouddhisme d'inspiration singhalaise dépourvu de panthéon et pauvre en représentations autres que celle du Buddha, à la consécration de statue du Maître, dépouillée de toute identification avec le défunt. Certaines figures monumentales continuent cependant d'entretenir un lien

avec la mort. Ainsi la statue du moine ventripotent de Chiang Sène³⁵⁰ abrite-t-elle dans son socle des « images mortes » du Buddha et du moine lui-même (Lagirarde 2003:165), de la même façon qu'un reliquaire renferme les restes d'un individu. La coutume perdure, dans beaucoup de monastère du Laos, d'abandonner dans des remises les images des ancêtres avec les « Buddha morts » et autres images saintes rendues inefficaces (Lagirarde 2001:92, n. 9). La vocation qu'avaient les statues dans les traditions religieuses angkoriennes n'a donc pas totalement disparue avec le bouddhisme lao : elles continuent d'intervenir dans les cultes aux parents défunts, notamment parce qu'elles sont considérées comme un support, ou littéralement un « corps » (sk. *śarīra*), leur permettant de s'incarner au moment des cultes³⁵¹.

³⁵⁰ Située au bord du Mékong, la ville de Chieng Sène se trouve aujourd'hui en Thaïlande. La partie orientale de l'ancienne cité, cependant, s'étend sur la rive droite du fleuve, à l'intérieur des frontières du Laos moderne. Historiquement, Chiang Sène fut tour à tour sous la tutelle du Lanna et du Lan Xang (Lorrillard 2000:59ff).

³⁵¹ C'est aussi vrai pour d'autres populations de l'Asie du Sud-Est. George Cœdès avait suggéré un rapprochement des coutumes khmères avec les rites funéraires balinaï et la construction de statues-portraits (évoquées par W.F. Stutterheim) (Cœdès 1940:323-324) : l'âme du roi défunt s'incarne provisoirement dans un « corps-fleur » (*puṣpaśarīra*) qui contient ses cendres, lequel est ensuite brûlé tandis qu'une partie des cendres sont jetées à la mer (l'autre étant conservée). W.F. Stutterheim avait auparavant comparé ce rite au *śrāddha* indien où une portion du sol est consacrée pour y enfouir le coffret contenant les cendres, accompagné d'objets en métal sur lesquels sont gravées des syllabes désignant chacune une divinité. À l'endroit de l'enfouissement, une petite statue signifiant le mort était érigée, que voisinait un simili de temple indien appelé jadis *prāsāda*.

2.2.3 Les funérailles : rites, textes et liturgie

Un nombre important d'études anthropologiques ont abordé les rites funéraires des Lao (Deydier 1952:57-61, Zago 1972:140ff; Archaimbault 1973, Tambiah 1970:179-194, Ladwig 2003, etc.) mais aucune ne s'est penchée en particulier sur les rapports qu'ils entretiennent avec la parenté³⁵². Ces études n'ont, par ailleurs, prêté que peu d'attention aux textes récitatifs ou prescriptifs. Ce n'est donc pas tant la description de ces rites qui sera entreprise ici qu'une réflexion sur la manière dont les Lao inscrivent leur pratique religieuse dans un procès de maintien de la relation *post-mortem* avec leurs ascendants, tout en s'appuyant une liturgie qui leur permet de garantir que le rite funéraire ressort bien d'un « enseignement du Buddha » (*sāsnā buddh*).

Malgré la présence des bonzes et le recours à une liturgie en pāli, les coutumes mortuaires des Lao se démarquent de l'orthodoxie *theravādin* qui insiste sur le devoir des disciples du Buddha de se tenir à l'écart des funérailles (Bareau 1968:37 & 1975:185; Wijayarathne 1994:72)³⁵³. En revanche, elles se rapprochent, par certains aspects, de celles des Tai non bouddhisés et, par d'autres, de celles de l'Inde brahmanique. D'ailleurs le terme pour désigner les « funérailles » en lao (l. *sǒp*), en siamois (th. *sab*) ou en khmer (kh. *sab*), a une origine sanskrite (sk. *śavya*), l'expression usuelle pour les obsèques dans les écrits pāli étant *sarīra-kicca-mata* (ou *kicca-sarīra*). Cette étymologie sanskrite pourrait s'expliquer par le fait que les rites funéraires royaux étaient, et sont encore pour le cas de la Thaïlande et du Cambodge, conduits par les brahmanes de cour, témoins de la persistance de la culture

³⁵² Les rites funéraires de Thaïlande ont également fait l'objet d'une littérature anthropologique conséquente, notamment Terwiel 1994, Wells 1960[1940], Anuman Rajadhon 1961, Lagirarde 1998. Quant au Cambodge, les descriptions des rites funéraires commencent dès le XIII^e siècle avec le *Mémoire sur les coutumes du Cambodge* (ch. *Zēnlà fēngtǔ jì*) du voyageur chinois Tcheou Ta Kouan (*in*: Pelliot 1902:162-163). D'autres, bien plus tard, prirent la relève pour publier des études assez complètes (notamment Leclère 1916). Pour le Laos, la plus ancienne description connue date du milieu du XVII^e siècle avec la relation du père Léria (*cf.* Marini 1990[1666]:354-355). On dispose aussi, pour la même époque, du témoignage de Simon de la Loubère pour le Siam (La Loubère 1691:387).

³⁵³ La littérature canonique mentionne en quelque endroit le *saddha* (sk. *śrāddha*) mais c'est pour lui contester son efficacité (Añ. V 269 ff; Pv-a 27).

hindouiste en péninsule Indochinoise³⁵⁴. Un texte comme le *Mūla-kṛt*, commun aux Lao et aux Tai Lü, bien qu'il se réfère de façon régulière aux textes du *Tipiṭaka* et à ses commentaires (notamment l'*Abhidhamma-saṅgaha*), est bien à l'image des *Dharmaśāstra* hindous lorsqu'il donne la marche à suivre pour les rites funéraires, en particulier pour les morts de malemort (cf. Archambault 1973[1963]); son titre est, lui aussi, d'origine sanskrite (sk. *mūla-kṛt*)³⁵⁵. Dans la même veine, d'autres textes vernaculaires font figure de véritables manuels pratiques de l'organisation des rites, à l'encontre, donc, de ce que préconisent les textes du *theravāda*. C'est le cas du *Pwārabāndh* dont le premier livre expose les treize étapes obligatoires pour les funérailles (cf. Lagirarde 1998:60-71) et du *Kesā-saṃvega* qui, parallèlement à la description du processus de mort et de réincarnation, donne des indications sur l'incinération et la collecte des ossements par la parentèle³⁵⁶.



Illustration des funérailles de Jujaka dans le *Vessantara-Jātaka*
(Vāt Pān₂ Yāñ, Mahā Sarakham, Nord-Est de la Thaïlande)

(Image soumise au droit d'auteur)

³⁵⁴ Pour la crémation royale au Siam, cf. Quaritch Wales 1931:137-167 ; pour le Cambodge et le rôle des « bakou » (brahmanes de cour), voir Bernon 1996. Marcello Zago mentionne quant à lui l'existence, jadis, de brahmanes à la cour de Luang Prabang (Zago 1972:31).

³⁵⁵ La voyelle *ṛ* /u/ dans les mots tai d'origine indienne résulte en général d'une assimilation du « r voyelle » (*ṛ/ṝ*) sanskrit, inexistant en pāli. Par exemple : sk. *ṛṣi* > l. *ṛṣī*.

³⁵⁶ Le texte livre des détails plutôt terrifiants de ce que perçoit l'esprit du défunt après la mort ([5A] {2-3}) : celui-ci ne voit pas sa famille mais seulement des « oiseaux-esprits » (*nōk gao* et *nōk 'èk*) venir dévorer et emporter ses esprits vitaux (*khwān*) (*Kesā-saṃvega*, manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientinae, 1 fascicule, 17 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 01012910002_01).

L'idée selon laquelle, en milieu bouddhique, les rites funéraires seraient réduits à leur plus simple expression au prétexte que le sort futur du défunt ne dépend que de ses propres actions et non de l'accomplissement des rites (Dewaraja 1999:68), relève d'un bouddhisme idéalisé qui n'existe que dans les textes canoniques³⁵⁷. Dans l'ensemble des sociétés bouddhiques, y compris celles réputées suivre plus strictement la doctrine du *theravāda* (Ceylan, Birmanie), les rites funéraires ont pour objectif d'assurer au parent une existence meilleure dans l'au-delà (p. *paraloka*) tout en prévenant son retour parmi les vivants (Langer 2007:126-127 ; Spiro 1967:69 et n.3). Il en va de même pour les Lao qui souhaitent se prémunir du potentiel maléfique que le mort acquiert dès le moment du trépas lorsqu'il devient un « génie cru » (*phī dīp*), les funérailles consistant justement à le « cuire » (*suk*), autrement dit à le domestiquer (supra, 1.2.5)³⁵⁸. À la différence des Tai non bouddhisés, les Lao font intervenir dans ce processus les bonzes, en organisant à leur attention une « distribution de nourriture » (*cèk khao*), acte méritoire dont le fruit sera récolté par le défunt :

Pour écarter plus sûrement l'ombre importune du défunt, pour l'envoyer au Ciel afin qu'il naisse une nouvelle fois et le plus vite possible – car il n'est de pire condition que celle du *phī* condamné à une éternelle vie souterraine, enchaîné à l'Enfer sous la garde du féroce Phagna Nhomphibane [*i.e.* *Yāma-vipāla*] – et surtout pour qu'il ne vienne pas hanter les siens, sa famille, par l'entremise des bonzes, lui fait parvenir de la nourriture et des présents. Ces offrandes aux bonzes, ou [*cèk*], seront répétées aussi longtemps que les parents du défunt craindront qu'il tarde à renaître ou qu'il manque de quelque chose. Maudite est la famille qui, en omettant ces aumônes, laisserait un mort poursuivre son tragique destin d'ombre à jamais errante.

(Abhay 1956:27)

³⁵⁷ Dans cette perspective, c'est le bouddhisme canonique qui est singulier au regard des autres religions, de par la négligence dont il fait preuve à l'égard des défunts.

³⁵⁸ Sauf pour les cas de *malemort* (*tāy hui*) (accident, meurtre, accouchement, etc.) auquel cas les descendants ne pourront pas procéder aux rites habituels et seront donc dans l'incapacité de réaliser cette transition dans l'immédiat. Ils resteront alors particulièrement vulnérables aux agissements du *phī* de leur parent (STBI:821).

La faculté de nuisance des esprits des morts envers leur descendance et la crainte qu'ils inspirent est perceptible dans les textes. Le *Mūla-kīṭ*, évoqué à l'instant, avertit que la non-observance des rites funéraires provoquerait la ruine de la famille du défunt sur plusieurs générations (Archambault 1973:174 et *supra*, 1.1.3.2). Le caractère potentiellement dangereux de l'esprit des morts explique pourquoi les rites qui sont en rapport avec eux sont considérés par les Lao comme étant « non auspiceux » (*avamūṅgun* < p. *avamaṅgala*), par opposition aux autres cérémonies dites *muṅgun* (< p. *maṅgala*), même si se retrouvent, dans les deux cas, l'aumône accordée aux bonzes, la récitation de *gāthā*, la libation d'eau, ainsi que l'usage d'un ensemble d'objets rituels courants (fil de coton, arbres factices, bougies, baguettes d'encens, etc.). Les rites *avamūṅgun* sont reconnaissables à certains détails : l'invitation formelle des moines (p. *nimont'* < p. *nimanta*) revêt un caractère spécifique ; leur nombre doit être pair et non impair comme c'est le cas pour les rites « auspiceux » ; la coupe à aumône (*khān*)³⁵⁹ est proscrite ; il est malvenu d'entourer la demeure de fil de coton blanc (*fāy₂ muṅgun*) pour délimiter l'espace sacré comme les Lao le font au cours d'autres cérémonies (Phone Phra Nao 1967:18-19)³⁶⁰ ; enfin, les moines sont invités à réciter des prières qui ne sont pas employées dans d'autres circonstances.

2.2.3.1 Les « messagers des divinités »

Dès lors que sont manifestes les signes annonçant une mort prochaine, le processus funéraire commence, le mourant ne devant plus bouger de la couche où on l'a installé. Ses descendants prennent dès lors la responsabilité de l'accompagner dans son passage de cette existence à la suivante. Le principe vital de l'individu (*khwān* ou *vinyān*) étant supposé être venu du Ciel à la naissance (*supra* 1.1.2.3), il faut informer les « messagers des dieux » (*dūt khān devatā* < p. *devadūta*)³⁶¹ de la mort prochaine de l'ascendant, ce dont se charge l'officiant (*hmā bān*) en prononçant cinq *gāthā*, extraites du *Devadūtasuttaṃ* (Majj. 10.Ś262), au fur et à mesure du stade auquel il est parvenu :

³⁵⁹ Sauf pour le rite d'enchâssement des reliques. Cf. *infra*.

³⁶⁰ Dans le cas des funérailles, on utilise aussi un fil de coton mais celui-ci relie la tête du cadavre aux mains des moines et servira au rite du *paṃsukūl* (voir aux chapitres suivants).

³⁶¹ Parfois aussi désignés en tant que « gardiens de l'enfer » (*yōmmaṃpāl*, < p. *Yama-vipāla*).

[*Gāthā* 1 = lorsque le mourant est encore valide] : *Aham pi khomhi jātidhammo, jātiṃ anatīto. Handāhaṃ kalyāṇaṃ kāyena vācāya manasā karomi.*

[*Gāthā* 2 = lorsque la douleur devient plus intense] : *Aham pi khomhi jarādhammo, jaraṃ anatīto. Handāhaṃ kalyāṇaṃ kāyena vācāya manasā karomi.*

[*Gāthā* 3 = lorsque la fièvre gagne le mourant] : *Aham pi khomhi byādhidhammo, byādhiṃ anatīto. Handāhaṃ kalyāṇaṃ kāyena vācāya manasā karomi.*

[*Gāthā* 4 = lorsque la mort est imminente] : *Ye kira, bho, pāpakāni kammāni karonti te diṭṭh'eva dhamme evarūpā vividhā kammakāraṇā karīyanti, kimaṅgaṃ pana parattha.*

[*Gāthā* 5 = lorsque le décès est constaté] : *Aham pi khomhi maraṇadhammo, maraṇaṃ anatīto. Handāhaṃ kalyāṇaṃ kāyena vācāya manasā karomi.*

Ces « messagers », précise le *Pwārabāndh*, iront informer Yama, le roi des morts³⁶², faisant ici office de psychopompe tenant des registres dans lesquels sont consignés les actes des vivants, à partir desquels il sera décidé de leur destination *port-mortem*, vers le ciel ou les enfers³⁶³. Les *gāthā* prononcées au moment de la mort sont supposées infléchir son jugement. Dans le cas où il n'a pas été possible d'avertir les *devādūt* avant le décès, une feuille de palmier (du même type que pour les manuscrits) est placée dans la bouche du mort, sur laquelle sont inscrits des « arguments » (*sutvisāy*) devant le convaincre de consentir malgré tout à lui porter secours. Le jugement n'est cependant redouté que de manière formelle puisque, pour la famille, il ne fait pas de doute que le mort doit devenir un *phī*. Il s'agit par contre d'éviter que celui-ci ne demeure à l'état d'esprit courroucé ou « rancunier » (situation pouvant être assimilée à une mauvaise renaissance, s'il faut se conformer à la rhétorique bouddhique), c'est-à-dire dangereux pour les descendants. C'est d'ailleurs la raison d'être de la phase suivante, qui consiste à procéder à une « demande de pardon » ritualisée (*sommā*). Il faut, en effet, que la parentèle entendent de la bouche du mourant qu'ils n'ont commis aucune offense à son égard et qu'ils ne lui sont redevables

³⁶² « *Brayā yōmmabīpān cīn pai khāp dur brayā yōmmarāj* » (*Pwārabāndh*, Musée provincial de Luang Prabang, 3 fascicules, 62 ôles, pāli & lao, daté 2432 E.B. (1889 A.D.), code PLMP : 06018511032_00) (Fasc. 2 [13B]{4}).

³⁶³ La figure du juge supramondain est commune à de nombreuses cultures et civilisations : ainsi apparaît-il sous les traits du Rhadamanthos grec, du Yama indien, du Nga Thein des Chin de Birmanie ou de ces figures mythologiques chinoises qui, également, « tiennent les registres » des actes commis par les vivants.

d'aucune dette ; car si tel était le cas, l'esprit du mort pourrait revenir parmi les vivants réclamer son dû. Les formules d'hommage (p. *gārava*) sont adressées au mourant pour se prémunir contre ce risque (Pottier 2007:78).

2.2.3.2 L'indication du chemin vers le paradis

La phase suivante du rituel consiste à relier les mains et les pieds de l'agonisant avec un fil de coton blanc (*fāy₂ muṅgun*). Ses descendants lui apportent des fleurs, des bougies et de l'encens pour qu'il puisse les emmener avec lui au ciel Tusita et les déposer au pied du reliquaire Cuḷamaṇī, acte méritoire par excellence. Le mourant est censé emporter également dans l'au-delà un trousseau que la famille aura préparé pour lui, constitué d'un lit, d'un matelas neuf, d'un panier rempli de nourriture, d'un récipient à eau, de vêtements neufs, d'un couteau et d'une étoffe rouge destinée à couvrir la bière. En dehors de ce dernier élément, ces objets sont les mêmes que ceux qui constituent le trousseau du candidat à l'ordination (*kāṇ pwāj*) (*infra* 4.5.1). Ils seront, formellement, offerts aux moines mais le caractère factice du lit, trop petit et trop fragile pour être utilisé par un homme, révèle que son récipiendaire est *in fine* l'esprit du mort³⁶⁴.



Simili de lit offert au défunt, chargé d'objets divers qu'il « emportera » avec lui.

³⁶⁴ L'offrande d'un lit pour le défunt (sk. *vilakṣanā dāna*) fait également des rites brahmaniques (cf. Shastri 1963:349).

Le mourant est alors enjoint à « fixer son esprit sur les vertus » (*raḷīk gaṇ*) du Buddha, du *dhamma*, du *saṅgha* car on considère que les pensées survenant immédiatement avant la mort sont déterminantes pour la réincarnation. Les *buddhagaṇ*, *dhammagāṇ* et *saṅghagaṇ* sont des récitation évoquant les « vertus » des trois joyaux qui commencent par *iti pi so* et qui comprennent respectivement 14, 38 et 56 syllabes, totalisant le nombre auspiceux de 108. Si le malade est trop faible pour les prononcer lui-même intégralement, la répétition des trois syllabes A RA HAṀ (p. *arahaṃ*) en tient lieu et, dans le pire des cas, un proche peut les lui chuchoter à l'oreille (Wells 1960[1940]:211)³⁶⁵. Les Lao, par ces actions, souhaitent indiquer au mourant le « chemin vers le ciel » (*kār pāk dān svān*), expression attestée au royaume lao du Lan Xang dès le xvii^e siècle dans un témoignage du père Léria (cf. Marini 1990[1666]:354-355)³⁶⁶. Elle trouve son équivalent en sanskrit (sk. *divyagati* ou *svargamana*) dans l'épigraphie angkorienne, lorsque les souverains de foi brahmanique ou bouddhique érigeaient des monuments pour leurs parents défunts (Dumarçay, Groslier 1973:206 et *infra* 2.2.2.1). Selon une lecture indo-bouddhique, ces méditations incantatoires ont aussi pour but « d'emplir l'esprit du mourant de saintes impressions et de détourner son âme des pensées mauvaises qui l'enverraient renaître en enfer ou dans le corps d'un animal, selon l'inflexible loi de la Rétribution » (Mus 1931:116). Cependant, en dépit de l'usage d'une terminologie indienne (*svān* < sk. *svarga*), cette phase du rituel a son équivalent dans les rites funéraires des Tai non bouddhisés dans lesquels l'officiant indique au mort, d'une façon plus triviale, comment « rejoindre les sphères célestes » (t. *mījan fā*) au moyen d'une longue récitation décrivant le chemin à parcourir entre le village réel et le monde des morts, au-delà des forêts et des montagnes (cf. Siphanhxai 2004:59-63).

³⁶⁵ Cette coutume peut être comparée avec celle des adeptes de l'école chinoise de la Terre pure, qui récitent à tour de rôle devant le mourant le nom du Buddha Amitabha (« *Namo Ā mí tuó fū* ») afin de l'aider à maintenir un état d'esprit apaisé et à renaître dans la Terre pure (Yin Kuang 1930:9). La plupart des bouddhistes (Sri Lanka, Birmanie) partagent la croyance selon laquelle la récitation de formules ou de prière adéquates, qui font se concentrer le mourant sur le *dhamma*, l'aide à éviter une mauvaise renaissance (cf. par ex. Spiro 1967:53-54). Au Tibet, on récite l'incantation *om āḥ hūṃ svāhā* le plus grand nombre de fois possible. D'autres *tantra* prescrivent la concentration sur les syllabes A BHYA RGYA TAM KEM. Il s'agit dans tous les cas d'actes de purification au bénéfice du défunt (Germano 1997:490).

³⁶⁶ Le père Léria rapporte qu'à l'occasion des funérailles, les bonzes « emploient une grande partie du temps à débiter de certaines chansons spécifiées en ces occasions ; et par le moyen desquelles ils disent qu'ils enseignent à l'âme, *le chemin du Ciel*, afin qu'elle ne s'égaré point en ce pays inconnu » (*id.*) (nous soulignons).

2.2.3.3 Préparation du cadavre

Une fois le décès constaté, la première action à entreprendre par la descendance est la toilette de la dépouille (*kār āp nām₂ sōp*) afin de purifier le *vinyān* pour son passage dans l'au-delà³⁶⁷. Le plus souvent, les enfants du défunt se contentent de verser de l'eau parfumée sur le corps. Ils oignent ensuite de *curcuma* (*khmin₂*) le visage et les pieds du cadavre, ce qui leur donne une teinte jaune. La phase suivante consiste à prendre l'empreinte du visage et des pieds du mort en déposant des feuilles de papier, à leur tour jaunies par le *curcuma*. Ces empreintes seront conservées par les enfants pour être plus tard déposées dans une urne ou enchâssées dans un reliquaire. Le défunt est également coiffé, mais seulement sur la partie antérieure du crâne. Cela fait, le peigne est brisé puis jeté. Le mort est alors habillé avec deux couches de vêtements, la première mise à l'envers (le devant derrière, et vice-versa) pour symboliser la mort, la seconde mise à l'endroit, à la façon de s'habiller des vivants, signifiant la renaissance. Le défunt est ensuite recouvert d'un tissu blanc qui servira plus tard lors du « rite du linceul » (*pānsukūr* < p. *paṃsukūla*) (*infra*). Le corps étant placé la tête à l'ouest, c'est-à-dire le côté du couchant, les membres de la famille procèdent à l'ondolement des mains du défunt avec de l'eau lustrale (*nām₂ mōnt'*), ce qui scelle le « souvenir du mort » (*ralīk phū₂ tāy*).

Une pièce de monnaie ou une valeur en argent est placée dans la bouche du défunt, viatique devant lui permettre de passer les portes du paradis et de l'enfer. Dans certaines familles, on ajoute un fruit, afin que le défunt puisse se nourrir en route. On procède ensuite à la « fermeture des ouvertures » (*pit tā pit pāk*), ce qui consiste à obstruer les yeux et la bouche du défunt avec de la cire. Le but de cette opération est d'empêcher les esprits d'entrer dans le corps et d'en prendre possession³⁶⁸ ou, selon une autre interprétation, de prévenir l'intrusion par les « neufs ouvertures » (p. *nava dvārā*) des facultés sensorielles qui

³⁶⁷ Le rite de préparation du cadavre est entièrement décrit dans le premier fascicule du *Pwārabāndh* (cf. Lagirarde 1998:60-71). L'*Ariyapuggala* des Khmers donne, semble-t-il, des indications similaires (*ibid.*:58).

³⁶⁸ Dans une grande partie de l'Inde, également, on « ferme » le corps des morts : « pièces de monnaie fichées dans les orbites pour masquer les yeux, coton dans les oreilles, et [pour les femmes] bouse de vache dans le vagin ; il convient toujours de barrer la route au *pēy* qui tenteraient d'investir le cadavre » (Racine 1999:229).

entachent le *kamma* de l'individu³⁶⁹. Enfin, on fixe les « liens du cadavre » (*kān māt sōp*) en lui nouant un cordon autour du cou, des mains et des pieds, symboles des attaches de l'homme à ses enfants, à son épouse et à ses biens, dont il lui faudra se défaire (*infra* 2.2.3.6).

À l'exception des prières en pāli, les phases de ce rituel (conservation et toilette du corps, habillement d'un vêtement de coton, etc.) sont semblables à celles que l'on observe chez les Tai Dam (*cf.* Prachan Rakpong s.d.:3). Il est donc probable qu'elles soient inspirées d'un fonds de culture tai et non seulement d'une acculturation indienne.

2.2.3.4 La récitation de l'*Abhidhamma*

La famille, désormais en deuil, accueille les convives dans la maison du mort. Cette sorte de *prothésis* est appelée au Laos « maison heureuse (*hijjan dī*) car la tradition exige de se défaire de toute ostentation sentimentale. *La Célébration des funérailles* (*Slān sōb*) stipule qu'« aucun des participants ne doit pleurer » tandis que *Le sermon sur la crémation* (*Slān jāpanakit sōp*), à grand renfort de citations pāli issues du *Petavatthu* (« *adāsi me, akāsi me, ñātimittā sakhā ca me, petānaṃ dakkhinaṃ dajjhā pubbe katamanussaraṃ* »), recommande, « à la place des pleurs et des plaintes, la dédicace de mérites dont le fruit profitera au [défunt]³⁷⁰ ». C'est, en vérité, surtout la crainte de voir les lamentations retenir le mort parmi les vivants, sous la forme d'un *phī*, qui motive cette proscription. Le seul signe ostentatoire est la tunique blanche que porte la famille proche (limitée en général à la maisonnée), selon une coutume qui se retrouve, une fois encore, chez d'autres groupes tai non bouddhistes où le blanc est, comme dans les cultures sinisées, la couleur du deuil. Invité à recevoir des offrandes, un chapitre de religieux se rend à plusieurs reprises auprès du défunt. Sur le

³⁶⁹ Cette conception est illustrée par les représentations de figures divines ou ascétiques qui bouchent leurs orifices au moyen de bras multiples.

³⁷⁰ « (...) *kadāṃ pun udis phē₁ vipāk phōn hae₂ pai thōn dī kvā mā sīa cae hlān₂ hae₂ giḍ thō yū₁* » (*in: Nāngsij desnā slān tān tān 50 kǎn*, tome 1, p. 229). *La Célébration du [Rite] du linceul* évoque aussi l'inutilité des pleurs (*pā₁ mī payōt*) (*cf. Slān tān tān*, tome 2, p. 51). Cette recommandation est, une fois de plus, conforme à la tradition brahmanique (*cf. Prasad 1995:1*).

masque de cire qui recouvre en tout ou en partie son visage, l'un des *ācān* grave des caractères tham, qui sont autant d'acronymes de *gāthā* en pāli³⁷¹.

À cet instant intervient une étape décisive des rites funéraires : la « récitation des *mātikā* » (*sūt mātikā*), sept formules reprenant les « tables des matières » (p. *mātikā*, litt. « matrice ») qui constituent les stances liminaires de chacun des sept livres de l'*Abhidhamma-piṭaka* de la tradition du *theravāda* (Gethin 1992). Celles-ci sont aussi connues au Laos sous le nom de *Mātikā pāṇsukūr* ou *Sattapakaraṇa pāṇsukūr*, c'est-à-dire « les (sept) *mātikā* du linceul³⁷² ». La récitation doit normalement s'étendre sur sept jours, à raison d'une *mātikā* quotidienne, bien qu'il soit aujourd'hui fréquent de se limiter à la *Dhammasaṅgīnī-mātikā* et à la *Mahāpaṭṭhāna-mātikā* (appelée aussi *Yāt muk paṭṭhān*). Parallèlement, les moines ont la possibilité de réciter d'autres psalmodies (*Paññapāramī*, *Buddhagūṇ*, *Bāhuṃ*, etc.) ou de lire des sermons (*dēt* < p. *desanā*), ces derniers souvent choisis dans la collection des « Avantages » ou dans la littérature édifiante, tels que le *Brah Mālai* et le *Vessantara-Jātaka*³⁷³. Les *mātikā* cependant occupent une place centrale dans les rites funéraires car on leur prête la vertu d'effacer les fautes (*pāp*) commises par le défunt :

³⁷¹ La croyance en l'efficacité des formules (ou extraits de formules) pāli écrites est ancienne dans la région. L'inscription môn du Vāt Sen Khao Ho de Lamphun (XI^e s.) indique qu'un prince plaça dans un caveau, aux côtés d'autres objets, « une section du *paritta* » (*kaṇḍī parit*) (Halliday 1930:96). L'inhumation, en Chine, de *dhāraṇī* relève d'une idéologie similaire. En Asie du Sud-Est, les formules sont variables : elles peuvent par exemple contenir les réponses que doit donner le mort aux questions posées par les Gardiens des points cardinaux (*lokapāla*) (Archambault 1973:183) ou rappeler les « points de contact » par lesquels les sensations pénètrent le corps et chargent l'individu de *kamma* (*cakkhusamphassa*, *sotasamphassa*, *ghānasamphassa*, *jivhāsamphassa*, *kāyaphassa*, *manosamphassa*) (Flaugergues 1914:6-7).

³⁷² Voir plus loin les explications du terme *pāṇsukūr*. Notons que d'autres formules, appelées *Abhidhamma cēt gambhī* (litt. « les sept livres de l'*Abhidhamma* ») sont semblables aux *mātikā* à ceci près qu'elles sont beaucoup plus courtes et s'arrêtent aux premières stances. Elles font partie de l'office matinale des moines pendant les trois mois de la saison des pluies, et sont donc récitées en dehors de tout contexte funéraire – on ne les appelle jamais, dans ce cas, *pāṇsukūr*. Cette distinction est également de mise au Cambodge (cf. Bizot 1981:32).

³⁷³ Le décret de 1801 qui légifère au Siam la recitation de funérailles nous apprend que la légende de Brah Mālai, avant cette date, était racontée à l'occasion du décès (cf. Denis 1963:75). Curieusement, alors que les réformes avaient pour but de rendre à ces rites une orthodoxie supposée, le décret maintient la « récitation de l'*Abhidhamma* » (cf. Gethin 1992) alors que cette pratique est inconnue en dehors de la péninsule.

1^{er} jour : Braḥ Saṅgini³⁷⁴ → Effacer les fautes commises par les yeux :

Kusalā dhammā, akusalā dhammā, abyākatā dhammā, sukhāya vedanāya sampayuttā dhammā (...), anidassanāppaṭighā dhammā.

2^e jour : Braḥ Vibāṅgh → Effacer les fautes commises par les oreilles :

Pañcakkhandhā : rūpakkhandho, vedanākkhandho, saññākkhandho, saṅkhārakkhandho, viññāṇakkhandho (...)

3^e jour : Braḥ Dhātukathā → Effacer les fautes commises par le nez :

Saṅgaho asaṅgaho, saṅgahitena asaṅgahitaṃ, asaṅgahitena saṅgahitaṃ (...)

4^e jour : Braḥ Puggallapaññatti → Effacer les fautes commises par la langue :

Cha paññattiyo. Khandhapaññatti, āyatanapaññatti, dhātupaññatti, saccapaññatti, indriyapaññatti, puggalapaññatti (...)

5^e jour : Braḥ Kathāvatthu → Effacer les fautes commises par le corps :

Puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamatthenāti (...)

6^e jour : Braḥ Yamakavagg' → Effacer les fautes commises par l'esprit :

Ye keci kusalā dhammā, sabbe te kusalamūlā (...)

7^e jour : Braḥ Mahāpaṭṭhān (ou Yāt muk) → Effacer les fautes commises par la respiration :

Hetupaccayo, ārammaṇapaccayo, adhipatipaccayo, anantarapaccayo (...)

Cette vertu singulière des *mātikā* est liée à la tradition qui attribue à chaque livre de l'*Abhidhamma* la création d'une partie du corps humain (*supra* 1.1.2.3). Le processus de renaissance de l'individu et sa réincarnation dans la matrice sont ainsi liés aux Sept livres de l'*Abhidhamma*, qui « créent » les différentes composantes de l'embryon et assurent son développement³⁷⁵ :

³⁷⁴ [Dhammasaṅgaṇī]. Voir note 46.

³⁷⁵ L'analyse lexicologique du terme *mātikā* proposée par François Bizot est par contre discutable. Selon lui, les *mātikā* sont « ce qui appartient à la mère » (p. *mātika*) ; « En prononçant un sommaire des sept livres de l'*Abhidhamm*, les religieux transmettent ainsi au défunt, grâce au *bhūsayoṇ* (c'est-à-dire au linceul, linceul = matrice), les forces vivificatrices maternelles qui vont produire sa formation embryonnaire » (Bizot 1981:83-84). Cette interprétation paraît forcée dans la mesure où les textes canoniques appellent déjà *mātikā* les stances liminaires de l'*Abhidhamma* (cf. Gethin, *op. cit.*) et qu'il est assez peu concevable que les rédacteurs singhalais aient voulu établir un rapprochement sémantique entre ces « tables des matières » et l'incarnation

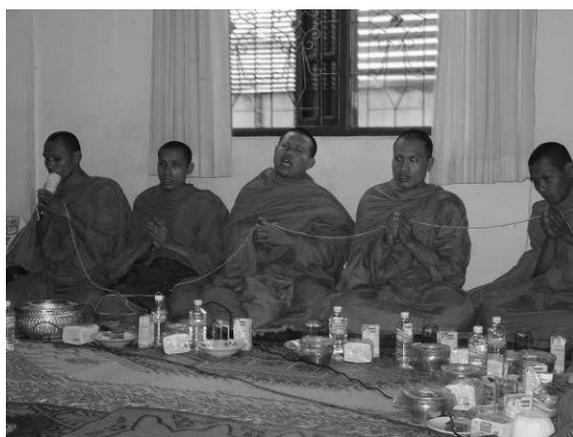
[7B]{1}{...} ສູນິພິເສດກິດທຳ ຄ ຕາກິດິດໍາບາແຫຼໄທເບັຊູ ເບັຊູເບັຊູໄທນທູໂຊ
 ຄູໂງຊູໂທລິ ໄທທູ້ {2} ໃບວໍໄໄໄກກຸ້ວ ວ ບໍ່ໃບທາງບໍ່ໄທສູ້ໂຕ ວິທາດູ ຕ
 ນິ ດທູບໍດິດໍາບາແຫຼໄໄໄກກຸ້ວ ດູບູໄທທາງລິ {3} ຊາກາກິດທຳບໍດິດໍາ
 ບຸຂ ດໍຕຳວັບທູເຕັຊູທາດູທາງພິລິ ມູໄຂໄຂດທູກິດທຳບໍດິດໍາໄຂກາດິ ມີ
 ໄນ ວິ ແນ ຄ {4} ທູ້ວິຕູບາງໆຕັງລິ ຕນິອິດໍາ ບາແຫຼໄທເບັຊູໄທໄຂຣູໄໄໄກກຸ້ວ ດ
 ມູໄທທາງໄຂຊາຕນິອິດໍາບາບຸຂດໍຕຳວັບທູເຕັຊູທູດູດໍາທາງ {5} ນັງລິ ມູໄຂ ໄຂ
 ດູໄຂກາດິມີຂໍແນຄູທູ້ວິຕູບາງໆຕັງລິ ຕນິດາຕູຕາບາແຫຼເບັຊູໄໄໄກກຸ້ວ ດ
 ງທາງຊາໄບດາຕູຕາບາບຸຂດໍຕຳວັບທູເບັຊູບາງ [8A]{1} ທູ້ໄທຕູ້ວິທູໄຂຊູໄທ ທາງ
 ນັງລິ ມູໄຂໄຂດທູກິດິ ໄຂກາດິມີຕູທູ້ວິຕູ ລິ ຕນິບຸລຸະບລຸທູ້ແຫຼໄທ ເບັ
 ສູ້ໄໄໄກກຸ້ວ ດູທາງຊາດທູກິດິ ບາ {2} ບຸຂ ດໍຕຳວັບທູເບັຊູທູເຕັຊູສູ້ ທາງ ນັງ
 ລິ ມູໄຂໄຂດທູກິດິ ໄຂກາດິ ມີຕູທູ້ວິຕູຕັງລິ ດທູດໍຕຳໂຕຕາວາວາວາ {3} ດູ
 ບາແຫຼໄຂຊູ ພັທູທູ້ໄໄໄກກຸ້ວ ດູທາງຊາຕນິໂຕຕາວາວາວາ ບາບຸຂ ດໍຕຳວັບ ບາ
 ງທູເຕັຊູທູທາງນັງລິ ບຸລຸະ {4} ດໍພິດາງພັດູ ບຸໄຂໄທ ໄຂດທູກິດິ ດໍໄຂ
 ກາດິມີ ຄ ທູ້ວິ ໄຕັງລິ ຕນິໂຕພບຸຕະບາແຫຼໄໄໄກກຸ້ວ {5} ດູບູ ດູ ທາງຊາ
 ດທູກິດິບາບຸຂ ດໍຕຳວັບທູເຕັຊູທູເຕັຊູໃບວິພິເສດ ຄາມູໄຂ ໄຂດທູ
 ດທູກິດິ] ດໍໄຂກາດິມີລທູ້ວິຕູບາງໆຕັງລິ [8B]{1} ລິ ຕນິໂຕ ກກິດທຳຄູ
 ຄ ຄູ້ວິທາບຄູບາວັດູວາລູທາໃບເອົາຕູແຫຼນທູໂຊລູວັບາວັ ໄໄໄກກຸ້ວ ດູ
 ທາງຊາໂຕພາໄບຄູບາບຸຂ ດໍຕຳວັບທູ {2} ທູ້ວັບັແລດູ້ວິໄໄໄກກຸ້ວ
 ອາຕູ ດໍທາງນັງລິ ບໍທູ້ເຕັຊູ ໃບທາງດໍຊາດທູບາບຄູບາ ບຸຂເຊີ້ {3} ດໍທາງ
 ເບັຊູບາບຕຳນັງລິ ບຸລຸະລູວັບຸໄຂໄຂດທູກິດິ ດໍໄຂກາດິ ມີນະໄແນຂໍທູ້
 ວິຕູຕັງລິ

de l'être dans le ventre maternel. Il faut encore préciser que le terme *mātikā* n'est passé, dans l'acception de « mère », dans aucune des langues de la péninsule Indochinoise.

Ce sont les Sept livres de l'*Abhidhamma* qui façonnent le corps et l'esprit de tous les êtres et qui fixent les six « facteurs des sens » (p. *ārammaṇā*), pour que ceux-ci ne se perdent ni ne s'oublient. *Cakkhu*, les yeux, le livre de la *Dhammasaṅgī* les conçoit le dimanche ; au moment de mourir, la faire réciter et les fautes commises par l'œil disparaîtront. Quiconque écoute le *dhamma* [contenu dans] la *Dhammasaṅgī* en tirera profit (*ānisōṅs*) pendant 376.000 éons (*kappa*). Le livre du *Vibhaṅga* vient concevoir les oreilles le lundi ; si quelqu'un meurt, le faire réciter et les fautes produites par les oreilles disparaîtront. Quiconque écoute le *Vibhaṅga* en tirera profit pendant 575.000 éons. Le livre du *Dhātukathā* vient concevoir le nez le mardi ; à la mort, faire réciter l'auguste *Dhātukathā*, cela fera disparaître les fautes commises par le nez. Celui qui écoute ce *dhamma* en tirera profit pendant 81.000 éons. Le livre de la *Puggalapaññatti* conçoit la langue le mercredi ; lorsque l'on meurt, la faire réciter fera disparaître les fautes produites par la langue. Quiconque écoute ce *dhamma* en tirera profit pour 88.000 éons. Le livre de l'auguste *Kathāvatthu* vient fabriquer la forme corporelle des êtres le jeudi. À la mort, faire réciter l'auguste *Kathāvatthu*, cela fera disparaître les fautes commises au moyen du corps. Tous les individus, hommes et femmes, qui écoutent ou font écouter ce *dhamma* en tireront profit pour 72.000 éons. Le livre du *Yamaka* conçoit l'esprit le vendredi ; si l'on meurt, [l'entendre] réciter effacera les fautes commises par l'esprit et par le cœur. Cela est la vérité ! Si quiconque l'écoute, il en tirera profit pour plus de 96.000 éons, c'est vrai ! Le dernier des sept livres de l'*Abhidhamma* s'appelle le *Mahāpaṭṭhāna*. Il maintient l'inspiration et l'expiration pour toutes les créatures de ce monde. Il le fait le samedi. À la mort, faire réciter l'auguste *Mahāpaṭṭhāna* et les fautes sorties de la bouche, telles que les mauvaises pensées ou les ressentiments qui s'en échappent, seront annihilés, il n'en restera rien ! Lorsque quelqu'un meurt, il faut vite faire réciter le *Mahāpaṭṭhāna* et les fautes et le [mauvais] *kamma* disparaîtront ! Quiconque écoute ce *dhamma* en recevra le bénéfice pendant 256.000 éons.

Quintessence des Sept livres de l'Abhidhamma (*Yāt abhidhāmma cēt gāmbī*), manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 1 fascicule, 21 ôles, pāli et lao, écriture tham sur 5 lignes, non daté, code PLMP : 01012905002_06

L'*Abhidhamma* est ainsi censé favoriser la renaissance du mort (Bizot 1981:83-84) et prévenir sa stagnation dans cette existence sous forme de *phī* maléfisant. L'*Abhidhamma rwām* de Thaïlande du Nord précise que, grâce à ces récitations, « lorsque la mère, le père, la parentèle, les frères et sœurs aînés et cadets mourront, ils ne renaîtront pas en enfer, sous forme de *peta*, d'esprits malveillants (*phī*) ou d'*asura* » et que pour cette raison « chacun devrait requérir le prêche des Sept livres de l'*Abhidhamma*, comme il a été dit par les disciples du Buddha dans le but de les délivrer de l'enfer » (in: Swearer 1995:341).



Récitation des *mātikā* chez un particulier
(Bān₂ Dhāt Khāv, Vientiane)

Les Lao partagent avec les Thaïs du Nord et avec les Khmers la croyance selon laquelle l'écoute de l'*Abhidhamma* est hautement méritoire (et pas seulement en contexte funéraire), davantage même que celle du *Vinaya* et du *Suttanta*³⁷⁶. Ce statut particulier de la troisième Corbeille est évoqué dans les *Dhammapada-aṭṭhakatha*, par un récit mettant en scène cinq cents chauves-souris qui, du fond de leur grotte, entendent deux moines réciter l'*Abhidhamma-piṭaka* avant que de renaître, par ce simple fait, dans le monde des dieux (Dh-a

³⁷⁶ Cette croyance est explicitée notamment dans les premiers feuillets des versions vernaculaires de l'*Abhidhamma* ou dans *Le Buddha paie de retour [la valeur du] lait maternel* (Brah cao₂ dēn nām₂ nōm mē₁) (cf. *infra* 4.4.4). La leçon khmère des *Sept livres de l'Abhidhamma* (kh. *Abhidhamma prām-bīr gambīr*) s'exprime dans les mêmes termes : « si l'on a entendu la doctrine approfondie (*Abhidhamma*), même sans la comprendre, l'on peut tout de même avoir le cœur plein de joie car on en obtiendra beaucoup de fruits, et même davantage qu'en écoutant la « Corbeille de l'enseignement » (*Sutta*) et la « Corbeille de la discipline » (*Vinaya*) bien qu'on en comprenne qu'une partie, qu'on n'en comprenne pas une autre partie » (Bernon s.d.:1).

III.223). Cet épisode a circulé dans la littérature bouddhique régionale³⁷⁷, notamment au travers des récits édifiants (cf. Wells 1960:277). Quant à la coutume de réciter des passages de l'*Abhidhamma* au cours des rites funéraires, la tradition littéraire lao la fait remonter aux funérailles de Gavampati, le disciple du Buddha (Lagirarde 2000:69), bien que ce détail ne figure pas dans les écrits pāli³⁷⁸. Cette coutume n'est attestée qu'en Asie du Sud-Est, et encore est-elle inconnue des Birmans. Les Siamois (Thaïlande centrale) ont pour habitude de réciter non pas l'*Abhidhamma* lui-même mais des passages de l'*Abhidhammasaṅgaha*, ouvrage qui condense en neuf chapitres l'enseignement de l'*Abhidhamma* (Martini, G. 1973:66)³⁷⁹. Le recours aux *mātikā* en ces circonstances semble donc être particulier aux Tai bouddhisés et aux Khmers³⁸⁰. On note cependant que les Tai Dam (non bouddhistes) ont aussi recours aux funérailles à une sorte de Livre des morts, qu'ils récitent pour « renvoyer les esprits dans la Contrée céleste » (t. *gām sōñ pī tāy mīja mījan fā*) (Prachan Rakpong s.d.:2). En ce sens, la coutume des Tai bouddhisés de réciter les stances de l'*Abhidhamma* en cette occasion rappellent les usages tai traditionnels, nonobstant le recours à la langue et à la terminologie du bouddhisme *theravāda*.

³⁷⁷ Selon leur tradition, les Birmans font renaître les chauves-souris parmi les *nats* (Migot 1954:483).

³⁷⁸ Il est d'ailleurs anachronique, puisque l'*Abhidhamma-piṭaka* ne fut constitué que bien plus tard (probablement entre le II^e siècle av. JC et le II^e siècle de notre ère) (Hinüber 1996:64).

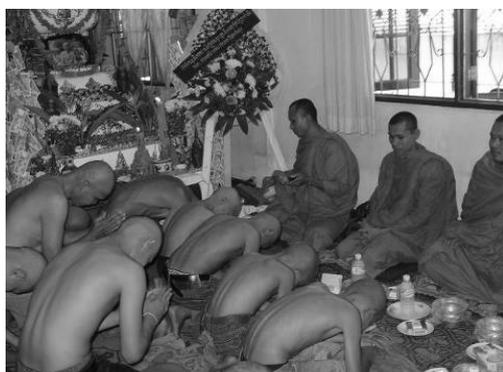
³⁷⁹ Il semble que les Siamois associent, sans craindre eux non plus l'anachronisme, ce commentaire rédigé au XII^e siècle aux funérailles de la mère du Buddha (McDaniel 2009:242). Le descriptif que livre Simon de La Loubère des funérailles siamoises au XVII^e siècle laisse supposer que l'*Abhidhammasaṅgaha* faisait déjà partie de l'office funèbre à cette époque : « Un *talapoin* qui va chanter, ou plutôt réciter, chez un mort pêche s'il ne fait réflexion sur la mort, sur ce que tout le monde doit mourir, sur l'instabilité des choses humaines, sur la fragilité de la vie de l'homme. *C'est en partie la matière de leur chant auprès des corps morts* » (La Loubère 1691: 443) (nous soulignons).

³⁸⁰ Les *Chroniques royales* du Cambodge révèlent que le *Sattappakaraṇābhidhamma* faisait partie de l'office funéraire dans le royaume au XVII^e siècle (cf. Mak Phoeun 1995:153), ce qui est confirmé par une inscription « moderne » d'Angkor qui évoque la « prédication des *mātikā* » et le « prêche de l'*Abhidhamma* » pour une série d'œuvres méritoires accomplies au bénéfice d'un dignitaire défunt (IMA 37, 1622 *saka* = 1700 A.D.).

2.2.3.5 Ordination des descendants

Les fils du défunt remplissent leur obligation envers leur père ou leur mère décédé en prenant la robe monastique pendant une période qui peut être très brève (parfois une seule journée)³⁸¹. Les filles peuvent également revêtir l'habit blanc mais le rite d'intronisation des « nonnes » (*mĕ₁jī*), malgré sa désignation (*pwāj [jī]*, < p. *pabbajjā*) n'est pas considéré comme une véritable « ordination », puisqu'il n'y a pas d'ordre de moniale en Asie du Sud-Est³⁸². Le vêtement blanc que porte les femmes à cette occasion est donc à la fois un signe de deuil conformément aux coutumes du monde sinisé (tai y compris³⁸³) et un écho à la prise de robe des *mĕ₁jī*, pendant de la consécration du descendant masculin.

Le cas échéant, un petit-fils, neveu, gendre, parfois même un individu extérieur à la famille (qui sera « adopté » pour l'occasion) se subtilise au véritable fils. La cérémonie de *pabbajjā* ou d'*upasampadā* (selon l'âge de l'impétrant) doit avoir lieu après la dernière récitation du *Yāt muk* (i.e. *Mahāpaṭṭhāna-mātikā*) qui clôt le service religieux. Une fois les réceptions d'usage effectuées, le descendant dédie (*udis*) au mort les mérites acquis par l'ordination au moyen de la formule *Iminā* (*supra* 2.2.1.5).



Prise de robe, ici collective, des descendants masculins du défunt...

³⁸¹ Le rapport de l'ordination avec la piété filiale fera l'objet d'une étude détaillée (*infra* 4.5.1).

³⁸² Mis à part la résurgence des *bhikkhūṇī* dans la Thaïlande contemporaine (*cf.* note 148).

³⁸³ Chez les Tai Dam, société patrilineaire, ce sont les hommes (fils et gendres du défunt) qui portent une tenue blanche pour signifier le deuil alors que les femmes doivent simplement procéder à un arrangement spécifique de leur chevelure (Prachan Rakpong s.d.:5).



... tandis que les femmes ont revêtu l'habit blanc.

Il incombe aux femmes (filles et épouse) d'assumer le rôle d'organisateur du protocole funéraire et d'endosser la responsabilité de l'organisation de l'événement. Les descendants masculins (ou le gendre) sont quant à eux coupés temporairement de toute affaire mondaine par leur intronisation. Cette primauté est tributaire des règles de résidence, d'héritage et d'ancestralité : c'est naturellement le propriétaire de la maison (l'épouse ou la fille héritière selon le statut du défunt), responsable de la terre ancestrale et des cultes afférents, qui est en charge de la conduite des rites³⁸⁴. Chez les Tai non bouddhisés, c'est au contraire l'aîné de la fratrie qui est le responsable du culte (Siphanhxay 2004:51),

La coutume de prendre la robe monastique à l'occasion des funérailles d'un parent est inconnue en Birmanie et à Ceylan, d'autant que le statut du moine y est pérenne : il est évident que seule une tradition autorisant la prise de robe temporaire permet l'existence d'un tel usage³⁸⁵.

³⁸⁴ Rappelons qu'en Inde également, celui qui préside aux rites funéraires est l'héritier en droit (Langer 2007:108 et *supra* 1.1.3.4).

³⁸⁵ Un écho à cette tradition existe par contre dans l'Inde brahmanique, où celui qui allume le bûcher funéraire, en général le fils du défunt, doit auparavant se raser les cheveux et se revêtir de vêtements blancs (Prasad 1995:45, Olivelle 1998:19). De même, le candidat à l'ordination se fait raser la tête et les sourcils et, avant de revêtir la robe monastique, porte une tunique de couleur blanche, la « tenue du *nāgā* » (*infra* 4.5.1.3).

2.2.3.6 La « coupure des liens de parenté »

Une fois prêt, le cercueil est porté dans la demeure du défunt. L'usage du catafalque, jadis réservé aux personnalités princières ou religieuses, s'est répandu dans les villes. Celui-ci (ou, à défaut, le cercueil lui-même) est décoré de guirlandes et de bannières colorées. Un repas est ensuite offert à l'esprit (*khwān* ou *vinyān*) du défunt juste avant la mise en bière. Le corps est alors installé à l'intérieur, en prenant soin de placer, de chaque côté, deux lattes de bois ainsi que des clous de longueur spécifique qui doivent permettre au mort de construire sa maison dans l'au-delà³⁸⁶.

Après quoi les descendants accomplissant le « rite de la coupure des liens de parenté » (*bidhī tāt ñāti cāk phū, tāy*) par lequel ils signifient au défunt que les liens qui l'unissaient au monde des vivants sont désormais rompus et qu'il doit accepter de se détacher des biens (maison, rizière, capital) et des personnes qui faisaient partie intégrante de sa vie d'humain³⁸⁷. Cette « coupure » est pour le moins formelle puisqu'il est manifeste que les structures religieuses lao n'ont d'autre but que de maintenir le lien entre ascendants et descendants au-delà de la mort. Une fois encore, il s'agit avant tout de s'assurer que le défunt ne reviendra pas hanter ses descendants :

พ่อหรือแม่ บัดนี้เจ้าตายเป็นผีหนีเผินแล้ว ฮั่นสวนไฮ่นางัวควย เอือนชาน ลูกหลาน
ทุกคน อยู่คนละภพละภูมิกับเจ้าแล้ว พวกเขาเป็นลูกพระพุทธเจ้า พระธรรมเจ้า พระ
สงฆ์เจ้า แล้วเจ้าผู้ตาย ก็ฮັบบุญที่เขาเฮ็ดหาแล้ว ไปเกิดดีถึงสุขสา บิให้ห้วง บิให้
แขน บิให้ติด บิให้ข้อง ให้ไปเกิดห้องเมืองสวรรคต สุขสำราญ トラบต่อเท่าพบ พระเจ้า
อริยมุตไต่ยเทือญ

« Père (ou mère), désormais vous êtes mort, vous êtes devenu un « génie » (*phi*) et vous devez partir. Les enclos, jardins et rizières, le bétail, la maison, les enfants et tous les descendants, cela appartient désormais à un autre monde que le vôtre. Nous sommes les enfants du Buddha, du *Dhamma* et du *Saṅgha*. Vous qui êtes mort,

³⁸⁶ Pour d'autres interprétations de cette coutume, déjà en vigueur chez les Môn, cf. Lagirarde 1998:54-55.

³⁸⁷ Le *Pwārabāndh* recommande la récitation d'une stance pāli (non canonique, bien que le texte la dit extraite du *Vessantara-jātaka*) : « *Putto gīve, bhariyā hatte, dhanam pāde* » (« L'enfant est [une attache] au cou ; l'épouse, à la main ; les biens ; aux pieds ») (in: Lagirarde 1998).

recevez les mérites que nous venons d'accomplir [à votre attention]. Qu'ils vous permettent de renaître dans des conditions heureuses. Soyez sans inquiétude, sans regret, sans attache, ne vous accrochez pas [à cette existence]. Puissiez-vous renaître au Ciel dans la félicité et rencontrer le Buddha Metteyya !

(in: Saving 2006 :549-550)

Pour faciliter ce détachement, un ensemble de vêtements et d'objets est déposé près du corps, que le mort pourra emporter avec lui. Ces objets, tout comme ceux qui constituent le trousseau, sont assimilés aux « sept nobles trésors » (*āriya-jāp cēt*)³⁸⁸ qui permettent de « payer de retour les bienfaits des parents » (*dēn guṇ bā₁ guṇ mē₁*) ou, quand il s'agit de la mère, de « rembourser [la valeur] du lait maternel » (*dēn nāṃ nōm mē₁*) (*infra* 4.3, 4.4). Il est impératif également de se prémunir de tout « karma de rancune » (*kām vēn*, cf. *supra* 1.2.3) qui pourrait subsister dans le cas où le défunt estimerait que ses descendants ne se seraient pas acquittés de leurs dettes. Il arrive qu'un membre de la famille place une petite somme d'argent sur le cadavre tout en proclamant à voix haute lui offrir une somme beaucoup plus importante, ceci afin que le mort ne se sente pas dépossédé de ses biens. La famille accomplit ensuite le rite de « demande de pardon à la dépouille » (*sommā sōp*) : le maître de cérémonie, se tenant avec la famille face au cadavre, prononce la formule « *Kāyakammaṃ vacīkammaṃ manokammaṃ ahosikammaṃ sabbapāpaṃ vinassatu* » suivie d'une glose en lao plus ou moins développée par laquelle il demande pardon au défunt des fautes commises à son égard « avec le corps, avec la parole, avec le cœur ». Pour finir, la parentèle dépose une coupe de fleurs sur la dépouille.

³⁸⁸ Malgré une terminologie sanskrite (*jāp* = *drāb* < sk. *dravya*), ces « sept nobles trésors » sont identifiés aux *satta ariyadhanāni* du *Tiṭṭaka* : *saddhādhanaṃ* (dévotion), *sīladhanaṃ* (moralité), *hiridhanaṃ* (conscience morale), *ottappadhanaṃ* (remord), *sutadhanaṃ* (apprentissage), *cāgadhanaṃ* (libéralité), *paññādhanaṃ* (sagesse) (Dī.Ś330).



Catafalque incorporant une image du défunt

2.2.3.7 Procession funèbre

Une échelle à trois échelons de bambou doit avoir été préparée pour descendre le cercueil de la maison en le faisant passer par la fenêtre. Le cadavre en effet ne doit jamais être sorti par la porte. Des stratagèmes sont mis en place pour que le mort ne retrouve pas son chemin ou lui signifier qu'il ne doit pas revenir dans la maison comme lorsqu'il était vivant. La fonction de l'échelle, selon une interprétation « bouddhique », est de lui faciliter l'accès au reliquaire *Cuḷāmaṇi*³⁸⁹ ; il doit cependant d'agir d'une coutume autochtone puisque certaines populations austro-asiatiques emploient, dans les mêmes circonstances, une « échelle de l'âme » par laquelle le cercueil est également descendu (Condominas 2003[1957]:315).

³⁸⁹ Selon une autre interprétation, les trois échelons symbolisent les Trois mondes, à savoir le « monde du désir sensuel » (*kāma**bhava*), le « monde de la forme » (*rūpa**bhava*) et le « monde sans forme » (*arūpa**bhava*), nomenclature canonique exposée notamment dans la *Traibhumikathā* (Cœdès, Archaimbault 1973:5).

La procession, qui emmènera la dépouille jusqu'au lieu de crémation, en général sur les lieux du monastère, peut commencer. Elle est conduite par les bonzes car ce sont eux qui sont censés guider le principe vital du mort (son *vinyān* ou son *khwǎn*) vers sa future renaissance (Tambiah 1970:313). Le descendant masculin qui a revêtu la robe du moine prend la tête du cortège et, relié au cercueil par un fil de coton blanc, guide le défunt en direction du bûcher³⁹⁰. Tout comme l'échelle de l'âme, il faut rapprocher ce lien de la « ficelle-guide » que certains peuples austro-asiatiques fixent au cercueil pour montrer la route à l'âme du défunt (Condominas, *op. cit.*). Arrivé au lieu de crémation, un dernier repas est offert au mort. Pour prévenir encore le « karma de rancune » (*kām vēn*), le chef de famille asperge d'eau lustrale le cercueil tout au long de la procession, en même temps que les moines entonnent des formules propitiatoires choisies parmi le répertoire des « prières courtes » (*Sūt mǝn nāy₂*) (*supra* 2.2.1.5), notamment le *Maṅgalasutta*, le *Ratanasutta* et le *Karaṇīyamettasutta*³⁹¹. Les descendants du mort auront soin également de « nourrir le cadavre » (*lyāñ₂ sǝp*) en jetant du riz soufflé (*khao₂ tāk tēk*) le long du chemin car son esprit est encore parmi les vivants sous forme de *phī* (rappelons qu'à ce stade le mort est encore un « génie cru » (*phī dīp*) et, comme les humains, a besoin de se nourrir).



Préparation du riz soufflé pour le mort devenu *phī*

³⁹⁰ Au Cambodge, celui-ci est appelé *lōk abhidhamm* (cf. Bizot 1981:32), ce qui rappelle la fonction salvatrice de l'*Abhidhamma* (*lōk* étant, en khmer, un titre d'honorabilité équivalent à notre « monsieur »).

³⁹¹ Ces trois *gāthā* sont aussi récitées à Sri Lanka mais avant la mort de l'agonisant (Langer 2007:11).

2.2.3.8 Incinération et Rite du linceul

Après avoir effectué une triple circumambulation, dans le sens inverse des aiguilles d'une montre (p. *appadakkhiṇa*), autour du lieu de crémation³⁹², la dépouille est installée sur le bûcher (*kāñ fān*), la tête à l'ouest, puis lavée de nouveau, cette fois avec de l'eau de coco.

Avant l'allumage, les moines accomplissent un « Rite du linceul » (*pāṇsukūr tāy*). En pāli, le terme *paṃsukūla* désigne un « vêtement de rebut » façonné à partir de haillons trouvés dans les cimetières dont les moines souhaitant pratiquer les ascèses (p. *dhutaṅga*) doivent se vêtir (Vin. I, 281 ; Vin. III, 58). En contexte funéraire khmer et lao, le *paṃsukūla* (l. *pāṇsukūr* ou *pāñjakūr*) désigne un simulacre de suaire ou de linceul devant être mis en contact avec le défunt avant que d'être offert aux religieux (Martini, G. 1973:62 ; Reinhorn 2001:1250). Par extension, les Lao appellent *pāṇsukūr* (ou *pāñjakūr*) le rite par lequel est faite cette offrande ainsi que l'acte de ramasser les restes du mort après la crémation (cf. chapitre suivant). Le Rite du linceul est accompli au bénéfice du mort et les mérites qui en résultent doivent le prémunir de « tomber en enfer » (*tōk narōk*), en d'autres termes de demeurer à l'état de *phī* errant et malfaisant³⁹³. Organisé selon des modalités analogues dans les communautés bouddhiques du Laos, du Cambodge et de certaines régions de Thaïlande, ce rite n'est pas mentionné dans le *Tipiṭaka*. Les bouddhistes singhalais peuvent pourtant, eux aussi, offrir un *paṃsukūla* au défunt avant la crémation mais cette offrande n'est pas obligatoire et son déroulement est plus rudimentaire qu'en Asie du Sud-Est (Bizot 1981:6 ; Wijayaratne 1994:77,82).

³⁹² D'après certains témoignages remontant à la fin du XIX^e siècle, il arrivait aux familles pauvres d'enterrer leurs morts. Cela cependant était fort rare, la règle étant la crémation (Tournier 1900:31). De nos jours, seuls les morts de malemort ne sont pas incinérés. Dans ce cas le cadavre est enterré ou jeté à la rivière. Si l'on se fie à la relation que fit Tcheou Ta Kouan à la fin du XIII^e siècle au Cambodge (alors que le royaume lao n'existait pas encore), c'est à cette période que les Khmers se mirent peu à peu à brûler leurs morts au lieu de les laisser dévorer par les animaux errants comme cela était leur coutume auparavant. Initialement, toujours d'après Tcheou Ta Kouan, c'était surtout les descendants des Chinois qui avaient recours à la crémation (cf. Pelliot 1902:163).

³⁹³ *Brah dhāṃ sām tai*, manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 3 fascicules, 71 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1216 c.s. (1854 A.D.), code PLMP : 06011403020_04 ([14B]{3}). Le *Compendium des Sept livres du Dhamma (Dhāṃ cēt gāmbīr lwām)* de Chiang Mai (TTL 48) s'exprime en des termes similaires ([8B]).

Plusieurs textes lao portent sur le Rite du linceul, jouant parfois sur les deux acceptions, pāli et vernaculaire, du terme *paṃsukūla* : la *Célébration du paṃsukūla* (*Slāñ pāñjakūr*) s’inspire des textes canoniques en reprenant l’épisode au cours duquel le Buddha offrit son « vêtement de rebut » au disciple Mahā-Kassapa (Saṃ.II.220)³⁹⁴ ; d’autres textes, comme *Le Sutta de Mahā Kāla*, qui constitue le premier livre du *Pwārabāndh*, placent le *paṃsukūla* en rapport direct avec les rites funéraires (cf. Lagirarde 1998:50).

Sur le lieu de la crémation, le Rite du linceul consiste d’abord à déposer sur la bière un tissu blanc, en guise de suaire (*būsa sūt jāk*). Ce tissu est rattaché à un fil de coton blanc (*fāy₂ sūt jāk*) dont l’autre extrémité est tenue par un bonze. Pendant la récitation de la formule du *paṃsukūla* (ci-dessous), le bonze va « tirer vers lui » (*jāk*) le cordon, ce qui a pour effet de faire glisser le « linceul » de la bière (l’opération peut avoir lieu plusieurs fois). Les deux premiers vers de la formule sont en fait la sentence canonique bien connue sur l’« impermanence » que les Singhalais connaissent précisément sous le nom d’*aniccā* (Dī.II.§221, Saṃ.I.§186, Khu.X.§115, Añ.I.§18, etc.) et que les Lao appellent *gāṃ jāk aniccā* ou *pāñsukūr aniccā* ; les deux derniers vers, en revanche, ne sont pas canoniques :

<i>Aniccā vata saṅkhārā, uppādavayadhammino ;</i>	}	(canonique)
<i>Uppajjitvā nirujjhanti, tesaṃ vūpasamo sukho.</i>		
<i>Sabbe sattā maranti ca marīṃsu ca marissare ;</i>	}	(non canonique)
<i>Tath’ evāhaṃ marissāmi n’ atthi me ettha saṃsayo</i>		

Les choses conditionnées sont impermanentes, leur nature est de naître et de disparaître.

Étant apparues, elles disparaissent, et leur cessation est heureuse.

Tous les êtres meurent, sont déjà morts [dans le passé] et devront mourir.

Ainsi, il ne fait aucun doute que moi aussi, je vais mourir.

³⁹⁴ Manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, daté 1216 c.s. (1854 A.D.), code PLMP : 06018506010_06.

S'ensuit la récitation d'une formule de libation d'eau (*yāt nāṃ₂*, cf. supra 2.2.1.5) entreprise pour transmettre les mérites au défunt. Le descendant qui a pris la robe pour l'occasion commence la crémation (*phao sōp*) en mettant lui-même le feu au bûcher. En même temps que le cercueil et le corps, les flammes consomment les objets offerts au mort (lit, matelas, vêtements, etc.) qu'il est censé emporter avec lui dans l'au-delà³⁹⁵. Lors de la crémation, la parentèle demeure près du bûcher pour y jeter régulièrement un peu d'eau lustrale tout en fixant son attention (p. *bhāvanā*) le *gāthā* (non canonique) suivant :

Idam udakaṃ mayhaṃ jhāpitasarīrassa ñātikassa dukkhaṃ vūpasametu.

Puisse cette eau [versée] par moi éteindre la souffrance de mon parent dont le corps est en train de se consumer.

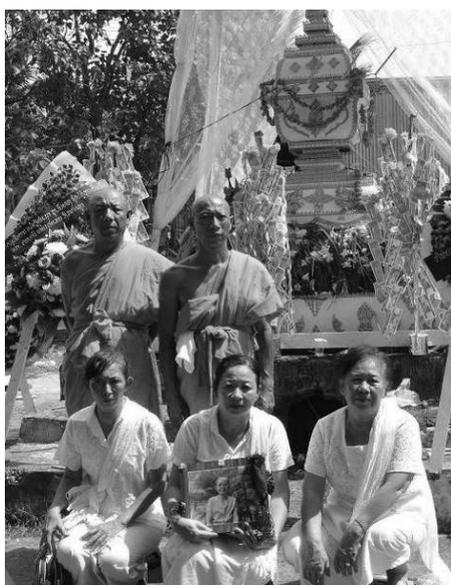
L'oraison se termine par le « lancer à la volée du don en monnaie » (*hvān₁ kālabīk*)³⁹⁶, qui consiste à jeter vers l'assemblée une grande quantité de billets et de friandises, sur lesquelles les enfants se précipiteront pour en ramasser le plus possible. Après l'incinération, il est encore possible d'accomplir un « don caché » au nom du défunt, qui consiste à déposer des objets ayant appartenu au mort dans un lieu saint (Condominas 1998:72). Cette offrande effectuée *in absentia* pour le compte du mort est également considérée par les Lao comme un *paṃsukūla*. La nuit tombée, un dernier repas est préparé à l'attention du parent, en prenant soin de choisir un mets de son goût, qui sera déposé devant son ancienne demeure pour que son *vinyān* vienne s'y repaître une dernière fois.

³⁹⁵ Comme les Chinois, les Lao pensent que la combustion des objets permet de les faire parvenir aux morts (cf. 3.6.2.4).

³⁹⁶ < p. *kāḷa* + sk. *vr̥kṣa*.



Aspersion du cercueil avec de l'eau de coco...



... puis pose des enfants du défunt pour la photo avant la crémation

2.2.3.9 Collecte des ossements

Entre trois et sept jours après l'incinération, les moines recueillent en présence de membres la parentèle du défunt les cendres et les ossements demeurés sur le bûcher ou dans le crématorium³⁹⁷. Ce sont les enfants de ce dernier, et en particulier la fille benjamine, qui sont les principaux acteurs de cette phase rituelle. Les os sont placés dans une sorte d'urne puis broyés avec un pilon jusqu'à devenir de la poudre. Quant à la cendre, elle sert à façonner, à même le sol, une effigie humaine symbolisant le défunt, dont la tête est orientée à l'ouest. Cette dernière phase rituelle semble spécifique aux traditions indochinoises³⁹⁸. En revanche, la séparation des os et des cendres au cours des rites funéraires est une pratique commune en Inde mais elle est établie sur une base sexuée, répondant à la distinction entre « la chair » et « l'os » selon une symbolique de la parenté (*supra* 1.1.2.1)³⁹⁹. Cette symbolique est absente des rites funéraires des Lao pour lesquels les os (*aṭṭhi*) ne sont pas, dans ce contexte, rapportés aux « constituants du père » (*guṇ bā,*) mais sont simplement envisagées comme des reliques. Les Lao ne considèrent pas non plus, au contraire des Singhais, que les cendres soient impures (Langer 2007:111). Quant à leur utilisation pour façonner une effigie du corps du défunt, elle est inconnue en Inde et à Ceylan.

³⁹⁷ Une telle pratique est connue en Inde sous le nom de *pitṛmedha* (Shastri 1963:31). Elle est attestée en Asie du Sud-Est (au Chenla) dès le VII^e siècle par des textes chinois, qui mettent d'ailleurs en évidence la continuité entre les pratiques brahmaniques préangkorienues et les rites bouddhiques contemporains : « Les funérailles se font de cette manière : les enfants du défunt passent sept jours sans manger, se rasent la tête en signe de deuil et poussent de grands cris... Le corps est brûlé sur un bûcher formé de toute espèce de bois aromatiques; les cendres sont recueillies dans une urne d'or ou d'argent qu'on jette dans les eaux profondes. Les pauvres font usage d'une urne de terre cuite, peinte de différentes couleurs. Il en est aussi qui se contentent de déposer le corps au milieu des montagnes, en laissant aux bêtes sauvages le soin de le dévorer » (Cœdès 1962:92).

³⁹⁸ Cette coutume existe ailleurs en Asie du Sud-Est. Chez les Kouï, qui vivent aux confins du Laos et du Cambodge, on reproduit également une figure humaine mais sans le recours aux bonzes ni aux récitations bouddhiques (Aymonier 1885:20). Pour les Lao, cette coutume fut la première fois décrite par le Lieutenant-colonel Tournier dans sa *Notice sur le Laos français* (Tournier 1900:35).

³⁹⁹ La crémation détruit totalement la chair du défunt, soit sa part féminine (maternelle), tandis que la part masculine-paternelle (ses os) est conservée, purifiée par la crémation, aboutissant à une nouvelle semence fertile qui ensemencera le fleuve. L'identification os/masculin et chair/féminin est absente des textes bouddhiques et plus largement des représentations singhalaises (Langer 2007:138).

Le trousseau, qui avait au préalable été constitué pour le mort et qu'il doit emporter avec lui (*supra* 2.2.3.2), est déposé près de l'effigie, laquelle est reliée par un fil de coton blanc au chapitre de moines venu procéder aux récitations. Ces derniers prononcent une nouvelle fois la *Dhammasaṅgaṇī-mātikā* (« *Kusalā dhamma, akusala dhammā...* ») suivie de la « formule sur l'examen des trente-deux topiques de méditation » (*Sūt bicaranā kammaṭṭhān ākār 32* ou *Dvāttiṃsākṣārapāṭho*) qui dresse la liste des « constituants » (p. *ākāra* ou *koṭṭhāsa*) solides et liquides du corps (*supra* 1.1.2.1), sans toutefois que soit explicitée l'identification avec les « constituants » du père et de la mère :

Atthi imasmim kāye : Kesā, lomā, nakhā, dantā, taco, maṃsaṃ, nhāru, aṭṭhi, aṭṭhimiñjaṃ, vakkam, hadayaṃ, yakanam, kilomakam, pihakam, papphāsam, antam, antagunaṃ, udariyaṃ, karīsam, pittam, semham, pubbo, lohitaṃ, sedo, medo, assu, vasā, kheḷo, siṅghāṇikā, lasikā, muttam, matthake matthaluṅgam.

Dans ce corps, il y a : les cheveux, les poils, les ongles, les dents, la peau, la chair, les nerfs, les os, la moelle, les reins, le cœur, le foie, le derme, la rate, les poumons, l'intestin, le mésentère, les aliments non digérés, les résidus alimentaires, le fiel, le phlegme, le pus, le sang, la sueur, la graisse, les larmes, le sébum, la salive, le mucus nasal, la synovie, l'urine, le cerveau dans le crâne.

Ce moment marque le départ du mort vers sa nouvelle existence et la dispersion de ses trente-deux « esprits vitaux » (*khwān*). Immédiatement après, l'officiant efface la figure de cendres ; il en confectionne une seconde, identique à la première sauf que la tête est placée à l'est, ce qui symbolise la renaissance du défunt, du moins son passage d'un état d'existence à un autre (Bizot 1981:63)⁴⁰⁰. Les moines récitent ensuite le *Paṭiccasamuppāda*, du nom de la chaîne de la « coproduction conditionnée » expliquée à maintes reprises par le Buddha dans le *Tipiṭaka* (p.e. Majj.Ś126, Añ.Ś92, etc.) :

⁴⁰⁰ Un semblable « retournement » a lieu dans les rites tamouls : « lorsque le palanquin ou la civière du cadavre, porté pieds en avant, l'atteint, les porteurs s'arrêtent, se retournent, font effectuer un demi-tour à leur fardeau et repartent la tête du cadavre vers l'avant. Cette inversion, comme toutes les autres de même type, indique clairement le passage d'un monde à un autre, du monde des vivants au monde des morts » (Moréchand 1975:58). Au cours du *śrāddha* indien, le brahmane en charge de la cérémonie opère un geste dont la symbolique est analogue : en faisant passer le cordon sacré placé sur son épaule droite (à l'inverse de l'usage courant) sur son épaule gauche, il marque l'accès du défunt au statut d'ancêtre (sk. *pity*) (Cœdès 1940:340).

*Avijjāpaccayā saṅkhārā saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ
nāmarūpapaccayā salāyatanaṃ salāyatanapaccayā phasso passapaccayā vedanā
vedanāpaccayā taṇhā taṇhāpaccayā upādānaṃ upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā
jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti.
Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*

De l'ignorance adviennent les formations mentales ; des formations mentales advient la conscience ; de la conscience adviennent le nom et la forme ; du nom et de la forme adviennent les sphères sensorielles ; des sphères sensorielles advient le contact ; du contact adviennent les sensations ; des sensations advient la soif ; de la soif advient l'attachement ; de l'attachement advient l'existence ; de l'existence advient la naissance ; de la naissance adviennent la vieillesse et la mort.

L'assistance creuse enfin un trou dans le sol, juste à côté de la nouvelle effigie, pour y placer l'urne contenant les os. Le cordon ayant servi au *paṃsukūla* est employé pour fermer le couvercle de l'urne. La seconde effigie est à son tour effacée et les cendres repoussées dans le trou jusqu'à ce qu'il soit comblé. L'un des bonzes saisit l'extrémité du cordon (dont l'autre est toujours reliée à l'urne) et le chapitre entreprend la récitation du *gāthā* du « Vêtement de rebut pour [le retour à] la vie » (*paṃsukū pēn*), tiré du *Dhammapada-aṭṭhakathā* (Dh-a I.321) :

*Aciraṃ vat' ayaṃ kāyo paṭhaviṃ adhisessati,
Chuddho apetaviññāṇo niratthaṃ va kaliṅgaram.*

D'ici peu ce corps sera étendu dans la terre,
Délaissé, sans conscience, comme un inutile morceau de bois.



Rite du vêtement de rebut pour [le retour à] la vie (*paṃsukū pēn*)
(Village de Bān Thōñ, Vientiane)

Le Rite du vêtement de rebut pour [le retour à] la vie (*pāṅsukūr pēn*) est le pendant du Rite du linceul dont la signification littérale est précisément « [Rite du] vêtement de rebut pour la mort » (*pāṅsukūr tāy*) : le premier fixe l'abandon de la dépouille présente tandis que le second permet de générer un nouveau corps par le renouvellement des organes, raison pour laquelle est récitée la liste des trente-deux constituants (p. *dvattiṃsākārā*). Si le *pāṅsukūla* « pour la mort » (*i.e.* le Rite du linceul) marque le terme d'une destruction du composé physique, celui « pour [le retour à] la vie » procède de la régénération d'un corps vers une nouvelle incarnation. Contrairement au premier qui est connu, dans une version *a minima*, à Ceylan, il n'y pas d'équivalent du « *pāṅsukūla* pour [le retour à] la vie » (*pāṅsukūr pēn*) dans la tradition bouddhique indienne⁴⁰¹.

Lorsque la formule du *pāṅsukūr pēn* a été prononcée trois fois, le bonze « tire vers lui » (*jāk*) le cordon, comme il l'avait fait lors de la crémation au cours du *pāṅsukūr tāy*. Le cordon se détache alors de l'urne enfouie et les descendants du mort le saisissent et, le levant au-dessus de leur tête, prononcent à trois reprises :

Idam me dinnadānaṃ petānaṃ nātinaṃ hotu.

Puisse cette aumône, donnée ici par moi, être au bénéfice de ma parentèle devenue *preta*⁴⁰².

Les offrandes sont présentées aux religieux qui entament un dialogue récitatif. Celui qui tient le cordon récite la « formule concise » de transmission des mérites aux défunts (*Yathā vārivahā...*) (*supra* 2.2.5), tandis que les autres moines lui répondent :

Sabbītiyo vivajjantu, sabbarogo vinassatu,

Mā te bhavatvantarāyo, sukhī dīghāyuko bhava.

Abhivādanasīlissa, niccaṃ vuḍḍhāpacāyino,

Cattāro dhammā vaḍḍhanti, āyu vaṇṇo sukhaṃ balaṃ.

⁴⁰¹ Il est par contre possible d'établir un nouveau rapprochement avec la tradition hindoue consistant, au cours des funérailles, à déposer les cendres du défunt dans une jarre recouverte d'un tissu (*cf.* Shastri 1963:32).

⁴⁰² Ce *gāthā* est apocryphe mais ressemble à la « formule courte » de dédicace des mérites (=Pv.Ś23) (*cf.* 2.2.1).

Puissent toutes les peines être évitées, toutes les maladies endiguées,
Qu'aucun danger ne m'atteigne, puissé-je vivre heureux pendant longtemps.
Celui qui fait preuve d'un comportement déférent, celui qui respecte ses aînés,
Développera les Quatre *dhamma* : longévité, beauté, bonheur et force⁴⁰³.

Les religieux terminent la cérémonie par une récitation de la deuxième strophe du *Tirokuḍḍa-sutta* (Pv.§22-25) par laquelle ils dédient les mérites (*udit pun kusōn*) au défunt, tandis que les participants versent l'eau lustrale sur le sol, à l'endroit même où reposent ses cendres et ses os :

'Adāsi me akāsi me, ñāti mittā sakhā ca me';
Petānaṃ dakkhiṇaṃ dajjā, pubbe katamanussaraṃ.
Na hi ruṇṇaṃ vā soko vā, yā caññā paridevanā;
Na taṃ petānamatthāya, evaṃ tiṭṭhanti ñātayo.
Ayañ ca kho dakkhiṇā dinnā, saṅghamhi suppatiṭṭhitā;
Dīgharattaṃ hitāyassa, ṭhānaso upakappati.
So ñātidhammo ca ayaṃ nidassito, petāna pūjā ca katā uḷārā;
Balañ ca bhikkhūnamanuppaddinnaṃ, tumhehi puññaṃ pasutaṃ anappakanti

Accomplir des dons aux *preta*, en mémoire de ce qu'ils ont fait du temps où ils étaient encore humains, pensant : « Celui-ci a fait des dons à mon adresse, celui-là a fait des choses pour moi, et il était de ma parentèle, il était mon compagnon ». Ni les pleurs, ni le chagrin, ni les lamentations, de la part de leur parentèle, ne profitent aux trépassés.

Mais cette offrande ici accomplie et semée dans la Communauté sera bénéfique pour longtemps, avec effet immédiat.

À présent la tâche de la parentèle a été indiquée et l'hommage éminent a été rendu en faveur des trépassés ; le pouvoir a été attribué aux moines, et les actes méritoires n'ont pas été accomplis à la légère.

(Pv.§22-25)

⁴⁰³ Les deux premiers vers sont identiques à une stance du *Mahājayamaṅgala-gāthā* (Rita Langer, communication personnelle) et inspirés des Commentaires (des *Jātaka*, des *Apadāna* et de la *Dhammasaṅgāṇī*) : *Sabbītiyo vivajjantu, soko rogo vinassatu. Mā te bhavantvantarāyā, phusa khippaṃ bodhimuttamaṃ*. Les deux suivants sont tirés du *Dhammapada* (=Khu.II.§109).

Même si d'autres récitation peuvent être faites, selon l'inspiration des bonzes ou la demande des laïcs, celle du Rite du vêtement de rebut pour [le retour à] la vie (*pānsukūr pēn*) est obligatoire car c'est elle qui consacre la renaissance du défunt (quelle que soit sa condition). En ce qui concerne les cendres, normalement enterrées avec l'urne, il est fréquent qu'une partie soit conservée dans la demeure familiale, auquel cas elles seront disposées sur l'autel où reposent les « entités protectrices » (*gān hāksā*) de la maison (*supra* 1.1.3.3). Certaines familles, cependant, préfèrent charger les bonzes de les jeter dans la rivière⁴⁰⁴. Dans certains villages, enfin, les cendres des défunts peuvent servir à fabriquer la poudre utilisée pour les fusées d'artifice lancées à l'occasion de festivités spécifiques.

2.2.3.10 Offrande du « palais de cire »

Pendant la période de deuil, la parentèle a construit ou commandé un « palais de cire » (*phāsāt phoñ*) ou une « maison d'étoffe » (*pun hīian phā₂*), réplique miniature de ce qui peut faire penser autant à une habitation qu'à un édifice religieux. En faisant confectionner cet édifice, le donateur entend offrir à son ascendant défunt un « palais » (*phāsāt* < sk. *prāsāda*)⁴⁰⁵ dans lequel il aura le loisir de résider lors de sa renaissance dans l'au-delà. Ce « palais » en modèle réduit – dont l'appellation reste mystérieuse puisqu'il n'est pas fait de cire ni d'étoffe mais de bois – doit être suffisamment grand pour que les bonzes puissent y pénétrer afin d'y réciter les prières. Il est décoré de manière élaborée au moyen de billets de banque suspendus à la charpente et rempli des divers objets (vêtements, vaisselle, nourriture, coussins, matelas, etc) constituant le trousseau qui avait préalablement été préparé à l'attention du mort (*supra*, 2.2.3.2). Il y a aussi une petite échelle imitant celle des maisons sur pilotis des Lao, et parfois même des fenêtres.

⁴⁰⁴ Cette pratique est également répandue chez les Tai Lü du Nord de la Thaïlande (Kang 2009:34). Ces phases rituelles sont inconnues des funérailles à Ceylan et en Birmanie mais on en trouve un écho dans les cérémonies funéraires balinaises : l'âme du défunt s'incarne provisoirement dans un « corps-fleur » (sk. *puṣpaśarīra*) qui contient une partie de ses cendres, lequel est ensuite brûlé tandis qu'une autre partie est jetée à la mer. On consacre ensuite une portion du sol pour y enfouir les cendres conservées dans un coffret avec des objets en métal, sur lesquels sont gravées des syllabes désignant chacune une divinité (Stutterheim 1935:22-24, cité par Coedès 1940:323-324).

⁴⁰⁵ L'aspiration de la labiale sourde en lao provient du groupe consonantique avec la vélaire /r/ en deuxième position (/pr/ > /ph/). Un emprunt au pâli aurait donné, en lao, *pāsāt* (p. *pāsāda*) au lieu de *phāsāt* (sk. *prāsāda*). Nous avons observé le même phénomène pour le terme sanskrit *preta* devenu *phēt* en lao (*supra* 1.2.5).



« Maison d'étoffe » (*hijian phā*), Luang Prabang
Photo : Patrice Ladwig (avec la permission de l'auteur)

L'usage veut que ce soit le fils ou le gendre du défunt qui soit chargé d'amener le « palais de cire » au monastère au moment où la fille préside de son côté au rite du *paṃsukūla* sur le site de la crémation (cf. chapitre précédent). La concomitance de ces deux rites va de pair avec l'identité de leur fonction : la dédicace et « l'envoi » (*udit sōñ hae*) au défunt de cet édifice factice symbolise, tout comme le *pāṃsukūr pēn*, sa renaissance dans le monde céleste : le « palais » sera sa nouvelle demeure. Cette signification est explicite dans un rite équivalent organisé au cours des funérailles royales au Siam, lorsque le corps du souverain défunt est transféré dans le « Grand Palais du Tusita » (*tusita mahā prāsāda*) ; le *prāsāda* représente la demeure princière qu'il occupera dans le paradis des Tusita, lui-même figuré par une pièce particulière à l'intérieur du (véritable) palais de Bangkok (Quaritch Wales 1931:141).

Au Laos, l'offrande du « palais de cire » est accompagnée, comme tout acte rituel, de formules pāli :

Mayaṃ, bhante, imaṃ saparivāraṃ madhupupphapāsādaṃ, imasmiṃ vihāre, bikkhusaṅghassa oṇojayāma sādhuno bhante, bhikkhusaṅgho, imaṃ saparivāraṃ madhupupphapāsādaṃ, paṭigganhātu amhākaṃ dhīgarattaṃ, hitāya, sukhāya.

Ô Vénérables, nous offrons ce palais de cire et de fleurs, avec les objets qui l'accompagnent, à la Communauté des moines. Puisse la Communauté recevoir ce palais de cire et de fleurs, ces objets divers. Que cela nous apporte des fruits et du bonheur pour longtemps !

En même temps que l'édifice et le trousseau qu'il contient, un dernier repas appelé *cèk khao*₂ (litt. « distribution de riz ») est offert aux bonzes. Le véritable destinataire, dans l'esprit des participants, est bien sûr le défunt lui-même ou son « principe vital » (*dwān vinyān*). L'offrande est, comme c'est l'usage, consacrée par une libation d'eau tandis que les moines récitent la formule « *Iminā...* » qui permet de faire parvenir les offrandes, spirituelles et matérielles, au défunt par le truchement de la Mère Dharaṇī (*supra* 2.2.1.3). Le fait qu'un objet tel que le « palais » factice, qui n'est d'aucune utilité pour les bonzes, puisse être « dédié » (*udis*) au défunt au même titre que les mérites met en évidence que, dans l'esprit des Lao, il est aussi possible d'acheminer dans l'au-delà des « objets matériels » (p. *vatthu*) (Ladwig 2012:19 ff).

Le recours à ces « palais » ressort d'une double inspiration, brahmanique et bouddhique. Les Commentaires pāli (notamment celui du *Vimāna-vatthu*) font des allusions constantes à de tels « palais » (p. *vimāna*), situés dans les sphères supérieures de l'existence, faits d'or ou d'argent et agrémentés de jardins splendides, dans lesquels résident les êtres particulièrement méritants. Par ailleurs, en Inde du Sud, *vimāna* désigne un catafalque funéraire sur lequel le cadavre est installé en position horizontale (Assayag 1987:104). L'édification de *prāsāda* pour les parents défunts est attestée très tôt dans l'épigraphie du Cambodge brahmanique (VIII^e s.) – même s'il est difficile de savoir à quoi ressemblait ces édifices à cette époque et dans quelle mesure il faut les identifier aux véritables temples construits pour les ascendants⁴⁰⁶ – et constitue encore une pratique courante chez les Tai Lü et les Phou noi (Tibéto-birmans) vivant au Nord du Laos (Bouté 2005:354)⁴⁰⁷. Quant aux rites funéraires balinaï, dont certains aspects sont hérités des religions indiennes, ils s'achèvent par l'édification, à l'endroit de l'enfouissement des cendres, d'un simili de « temple » (*prāsāda*) (Coedès 1940:323-324). Bien que non bouddhistes, les Chins du Nord-

⁴⁰⁶ Une inscription (K 522) datant du règne de Rājendravarman (VIII^e s. A.D.) indique qu'un donateur fit ériger trois *prāsāda* pour les dédier à ses ancêtres (*daḥṣiṇasyām udīcyāñ... pīṭṭiprīṭṭiyai*) (IC, 5) ; une autre (K 239), datée du X^e siècle, est de la même teneur « Ce *prāsāt*, tout ce en quoi consiste cette œuvre pie, que le fruit en revienne à ceux-ci, père et mère, souverain, maître spirituel, parent, ami » (*yad asti punyam (14) mātapitā bhūmipatir ggurus ca vandhuḥ s[u]hṛc cāpi tad astu tesām*) (IC, 2).

⁴⁰⁷ Le lien systématique que font ces populations entre les « palais » et les défunts provient peut-être de la ressemblance entre le terme sanskrit *prāsāda*, signifiant effectivement « palais », et celui de *prasādh-* (« orner ») qui, associé au terme *preta*, renvoie à l'acte d'orneur un cadavre (sk. *prasādhana-preta*).

Ouest de la Birmanie construisent eux aussi des maisons miniatures pour recevoir l'âme des morts avant leur départ pour l'au-delà (Brac 1989:19, n. 14).

2.2.3.11 Enchâssement dans le reliquaire

Après une période indéterminée, qui peut aller de quelques jours à plusieurs années, l'urne contenant les os, qui avait été enfouie dans le sol au moment du Rite vêtement de rebut pour [le retour à] la vie (*pāṅsukūr pēn*) (*supra* 2.2.3.9), est déterrée afin que les restes du mort puissent être enchâssés dans un reliquaire (*dhāt ceḍī* < p. *dhātu, cetiya*)⁴⁰⁸. Ce dernier doit être installé à l'intérieur de l'enceinte du monastère à un emplacement prévu à cet effet ou dans un cimetière forestier (*vāt pā₁*), ou parfois dans la propriété familiale dont a héritée l'un des descendants. Une partie des os et des cendres peut, nous l'avons dit, être conservée à l'intérieur de la maison, dans une urne déposée à côté de la statue du Buddha et des « entités protectrices » (*khān hāksā*), à la tête du lit conjugal⁴⁰⁹.

L'enchâssement des restes des défunts dans un *cetiya* est une coutume qui n'est pas mentionnée dans le *Vinaya* du *theravāda*. Au contraire, d'après le *Mahāparinibbāna Sutta*, seuls les os d'un Buddha peuvent faire figure de reliques (Langer 2007:141)⁴¹⁰. Les Lao ne sont pas cependant les seuls à s'écarter des prescriptions canoniques puisque les Singhalais placent également les os de leurs morts dans un *stupā* où ils sont considérés comme des objets de vénération (p. *sarīrāni*)⁴¹¹.

Au Laos, le transfert des ossements depuis le lieu de crémation jusqu'au reliquaire est effectué par un officiant laïc (*hmā bān*) en présence d'un nombre pair de bonzes conviés

⁴⁰⁸ La coutume de déposer les reliques (*dhātu*) des défunts dans les *cetiya* est attestée dans l'épigraphie tai depuis le xv^e siècle (cf. EHS, 19, II.25-28 ; Inscription de Keng Tung, datée 1451 A.D.).

⁴⁰⁹ Pratique corollaire de la croyance selon laquelle les « esprits des parents » (*phī bā, phī mē₁*) résident toujours dans la maison familiale (il s'agit alors, normalement, des parents maternels) (*supra* 1.1.3.3).

⁴¹⁰ L'édification d'un monument funéraire par les descendants d'un mort est en revanche décrite dans la littérature brahmanique, notamment le *Vājasaneyī-Saṃhitā* et le *Śatapatha-Brahmaṇa* (Shastri 1963:343).

⁴¹¹ André Bareau explique l'absence de référence à la construction de *stūpa* dans le *Vinaya* par le fait que cette coutume devait être à l'usage des laïcs et non des moines (Langer 2007:113, d'après Bareau 1962). Il est aussi envisageable qu'une telle coutume ne remonte pas aussi loin dans le temps.

pour transmettre une nouvelle fois des mérites au défunt. L'officiant est chargé d'avertir au préalable les génies ou les divinités du sol que les os seront déterrés et déplacés. Pour les apaiser, il déclare les faire participer aux mérites produits initialement pour le mort (Archambault 1973:194, n.31). Le promoteur de la cérémonie, descendant du défunt, doit quant à lui préparer les coupes à aumône (*khǎn*) destinées aux bonzes, à côté desquelles il place l'urne contenant les os de son ascendant. Au couvercle de l'urne est attaché le « cordon du linceul » (*fāy₂ sūt jāk pǎnsukūr*), tandis que l'autre extrémité est mise en contact avec les coupes. Après avoir prononcé l'hommage au Triple joyau, le maître de cérémonie psalmodie une « annonce » rituelle (*prakās*), en lao matinée de pāli :

ຍັກເຄພັນເຕ ສັງໂຄ ເຍ ເຈ ເທວາ ສັນຕຸ ອ້າແຕ່ພຣະສິງຄ໌ ແລະເທພະເຈົ້າທັງຫຼາຍ ບັດນີ້
 ອ້ານ້ອຍທັງຫຼາຍ ຈະປະກອບພິທີເອົາກະດູກຂອງ... ເອົ້າທາຕຸ ເພື່ອໃຫ້ລູກຫຼານໄດ້ ເຄົາຣົບ
 ບູຊາແລະ ຈະທຳບຸນອຸທິສໃຫ້ດ້ວຍ ຫາກວິນຍານຂອງຜູ້ນັ້ນ ຢູ່ໃນທີ່ໃດ ພັນວິໄສ ຈະຮັບຮູ້
 ຂໍໃຫ້ເທວະດາຟ້າດິນ ນຳອ່າວໄປບອກ ແລະ ນຳມາຮັບສ່ວນນີ້ ແດ່ວິນຍານ ຂອງ... ແລະ
 ເທວະດາຜູ້ນຳອ່າວສາຣນັ້ນດ້ວຍ ຫາກມີທຸກໆ ຂໍໃຫ້ພັນທຸກໆ ຂໍໃຫ້ມູສຸຂ ຍິ່ງໆອັນໄປເຖິນ

Yagghe, bhante, saṅgho ye ca devā suṇantu ! Nous, serviteurs de la Communauté et des divinités, en cet instant nous allons procéder à la cérémonie de l'enchâssement des restes [du défunt], ceci afin que ses descendants (*lūk hlān*) puissent lui rendre hommage et accomplir des actes méritoires à son attention. Quel que soit l'endroit où réside actuellement le *viññāṇa* du défunt, qu'il soit averti de cela. J'en appelle aux divinités du Ciel et de la Terre pour qu'elles répandent la nouvelle et [lui] apportent sa part des mérites ; car nous dédions (*udis*) une part des actes méritoires accomplis ce jour au *viññāṇa* [du défunt], ainsi qu'aux divinités. Nous prions tous pour que la souffrance laisse la place à la félicité !

(in: Thongkham 2003:231)⁴¹²

⁴¹² Comme toutes les formules en lao, l'annonce, bien que stéréotypée, n'est pas figée. Nous reproduisons ici, à titre d'exemple, celle fournie par le lettré laotien Mahā Thongkham Liēm Boun Hüang.

Les coupes à aumône sont offertes aux bonzes en même temps que les fidèles « invoquent les cinq préceptes » (*ārādhana sīl hā₂*). Les bonzes doivent de nouveau tenir le cordon du *paṃsukūla* lorsqu'ils récitent à leur tour une « invocation » :

*Ādikalyāṇaṃ majjhakalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ sabyañjanaṃ
kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ Abhidhammaṃ visajjetha. Sādhu sādhu, sādhi okāsa,
ārādhanaṃ karoma*⁴¹³.

Profitable en son début, profitable en son milieu, profitable en sa fin, [les moines] énoncent la Doctrine approfondie (*Abhidhamma*), pure et pleine de sens, parfaitement formulée dans tout sa plénitude. Parfait, parfait ! Nous procédons à l'invocation !

Le bonze qui préside à la cérémonie récite une nouvelle fois la *mātikā* de la *Dhammasaṅgaṇī* (le premier des livres de l'*Abhidhamma*) afin de signaler au défunt les trois sortes d'« états de conscience »⁴¹⁴ : les bons (*kusalā dhammā*), les mauvais (*akusalā dhammā*) et ceux qui sont indéterminés (*abyākatā dhammā*). Ensuite vient le *Vipassanābhūmipāṭha* qui reprend la *mātikā* du *Vibhaṅga* et explicite les cinq « objets des sens » (*khandhā*), les douze « éléments des sens » (*āyatanā*), les dix-huit « facteurs des sens » (*dhātu*), les vingt-deux « facultés des sens » (*indriyā*) et les quatre « nobles vérités » (*ariya saccāni*) :

Pañcakhandhā : rūpakkhando vedanākkhandho saññākkhandho saṅkhārakkhandho viññāṇakkhandho.

Dvādasāyatanāni : cakkhāyatanaṃ sotāyatanaṃ ghāṇāyatanaṃ jivhāyatanaṃ kāyāyatanaṃ manāyatanaṃ rūpāyatanaṃ saddāyatanaṃ gandhāyatanaṃ rasāyatanaṃ phoṭṭhabbāyatanaṃ dhammāyatanaṃ.

Aṭṭhārasa dhātuyo : cakkhudhātu rūpadhātu cakkhaviññādhātu sotadhātu saddadhātu sotaviññādhātu gandhadhātu ghānadhātu ghānaviññādhātu

⁴¹³ Le passage est canonique jusqu'à *parisuddhaṃ*, apparaissant à de nombreuses reprises dans le *Suttapiṭaka* (Dī, Saṃ, Añ, Khu) ainsi que dans la *Puggalapaññati* (3, §107).

⁴¹⁴ Nous reprenons ici la traduction anglaise du terme *dhamma* (« state of consciousness ») proposée par Caroline Rhys-Davids (cf. Rhys-Davids, C. 1900:xxxii-xli).

*jivhādhātu rasadhātu jivhāviññādhātu kāyadhātu phoṭṭhabbadhātu
kāyaviññādhātu manodhātu dhammadhātu manoviññādhātu.*

*Bāvīsati**ndriyāni** : cakkhundriyaṃ sotindriyaṃ ghānindriyaṃ jivhindriyaṃ kāyindriyaṃ
manindriyaṃ itthindriyaṃ purisindriyaṃ jīvitindriyaṃ sukhindriyaṃ dukkhindriyaṃ
somanassindriyaṃ domanassindriyaṃ upekkhindriyaṃ saddhindriyaṃ vīriyindriyaṃ
satindriyaṃ samādhindriyaṃ paññindriyaṃ anaññātāññassāmītidriyaṃ aññindriyaṃ
aññātāvindriyanti. Indriyavibhaṅgaṃ. [=Indriyavibhaṅgo]*

*Cattāri **ariyasaccāni** : dukkhaṃ ariyasaccaṃ, dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ,
dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ, dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ.*

Les moines enchaînent sur la récitation du *Paṭiccasamuppāda* (« *Avijjāpaccayā saṅkhārā...* ») puis du *Yāt muk* (i.e. *Mahāpaṭṭhāna-mātikā*), qui clôt l'exposé de l'*Abhidhamma*. Le maître de cérémonie peut alors placer l'urne à l'intérieur du reliquaire tout en prenant garde de ne pas rompre le cordon de *paṃsukūla*⁴¹⁵. D'autres éléments peuvent être déposés à côté de l'urne, par exemple une statuette figurant le mort ou un objet lui ayant appartenu. Le reliquaire est ensuite refermé, une extrémité du cordon toujours relié à l'urne placée à l'intérieur, tandis que l'autre est tenue par l'un des moines. C'est par ce lien que les religieux font « renaître » le mort, en récitant une nouvelle fois le *sutta* des trente-deux constituants corporels (*ākāṇ 32*) puis le *Dhammaniyāma-gāthā* (=Añ.III.§137)⁴¹⁶. La marche à suivre est analogue à celle pour la collecte des os : le cordon du *paṃsukūla* toujours rattaché à l'urne, le moine procède au *jāk* (litt. « tirer vers soi ») pendant la récitation du « vêtement de rebut pour [le retour à] la vie » (*paṃsukūl pēn*) (« *Aciraṃ vat' ayaṃ kāyo...* »), laquelle a lieu à trois reprises. Lorsque le cordon se détache, le principe vital du défunt s'en va pour renaître dans son existence suivante. La cérémonie s'achève par la remise des offrandes aux bonzes et la récitation des « réjouissances » (p. *anumodana*).

⁴¹⁵ Une petite porte, placée au niveau inférieur du reliquaire, permet d'y accéder à tout moment, notamment pour son nettoyage rituel au Nouvel an (*infra*, 2.2.5.2).

⁴¹⁶ C.à.d. l'*Uppādāsuttaṃ*.



Enchâssement des cendres dans le reliquaire.

Le cordon du *pamsukūla* est relié au récipient contenant les cendres et à une statuette figurant la défunte.

Une fois le reliquaire refermé, les rites funéraires sont considérés comme étant achevés. L'esprit du mort (ou son principe transmigrant) est désormais coupé de cette existence et engagé dans la suivante. Néanmoins, les Lao n'envisagent pas que leur ascendant puisse se réincarner immédiatement dans l'une des six *gati*, comme le voudrait une lecture fidèle des enseignements du *theravāda*. L'esprit du mort demeure pour un temps indéterminé à l'état de « génie » (*phī*) avant que de pouvoir, plus tard, accéder à l'ancestralité puis enfin, peut-être, bénéficier d'une nouvelle incarnation ici-bas, idéalement à l'intérieur de la parentèle. En attendant, les contacts avec lui ne sont pas rompus et les descendants doivent encore accomplir un ensemble de rites spécifiques⁴¹⁷.

⁴¹⁷ Les Chinois appliquent le même principe mais le parent défunt acquiert dès la fin des funérailles le statut d'ancêtre : « Quand le mort s'est désincarné, enterré d'abord dans le sol de la maison, on va réunir son corps aux corps des Ancêtres dans le cimetière familial. On l'enclôt définitivement dans la terre et, par des gestes convenables, on ramène à la maison son *hún* ; on le fixe sur une tablette qu'on associe à celle de son grand-père. Alors, sous le patronage de ce dernier, commence pour le défunt une sorte d'apprentissage de la vie ancestrale. Quand le deuil est fini, l'Ancêtre est fait ; son culte commence » (Granet 1998[1922]:108).

2.2.4 Les rites post-funéraires

Les funérailles ont, certes, permis d'apaiser l'esprit du mort mais celui-ci n'est pas encore un génie familial ; il a été expliqué, en effet, que ce n'est qu'au décès de la dernière fille qu'il deviendra un *phī bā*₁, *phī mē*₁ ou un *phī jīja*₂ (*supra* 1.1.3.4). Il est donc nécessaire pour ses enfants, en attendant, de continuer de le propitier pour alléger ses souffrances et prévenir des actions néfastes qu'il pourrait entreprendre vis-à-vis d'eux s'il venait à se sentir délaissé ou offensé. Ce culte peut avoir lieu lors de rites privés entrepris à l'intérieur de la maisonnée ou se dérouler dans le cadre du monastère avec la participation des bonzes. Dans ce cas, les descendants manifestent leur libéralité en faisant parvenir au défunt les mérites (*udis pun kusōn*) résultant des offrandes adressées au *saṅgha*.

Contrairement aux funérailles, perçues comme des « rites de mauvaise fortune » (*avamūṅgun* < p. *avamaṅgala*) (*supra* 2.2.3), les cérémonies post-funéraires sont considérées comme étant du même ordre que les fêtes dites « auspicieuses » (*mūṅgun* < p. *maṅgala*), sans doute parce que le *phī* a déjà été, au moins partiellement, domestiqué. À ce titre, les précautions d'usage évoquées précédemment ne sont pas de mise : il n'est pas obligatoire, par exemple, d'inviter un nombre pair de bonzes et les stances liminaires (*mātikā*) de l'*Abhidhamma* ne sont pas récitées. Les occasions au cours desquelles le fidèle peut sacrifier à ses ascendants sont nombreuses. Certaines sont définies par le calendrier mais d'autres sont laissées à la libre volonté du promoteur. Lorsqu'elles ne se déroulent pas au monastère, les cérémonies sont le plus souvent organisées au domicile de ce dernier, lequel est normalement le descendant ayant hérité de la demeure parentale où est conservée une partie des restes du mort. Les rites post-funéraires, comme ceux qui ont cours à l'occasion des funérailles, sont donc étroitement liés avec les usages en matière de parenté et de résidence.

2.2.4.1 Rites des sept, cinquante et cent jours

Dans certaines régions lao, un repas en l'honneur du mort (*cĕk cǎn hǎn*) est offert aux bonzes tous les huitièmes et quinzièmes jours de la lune croissante et décroissante, et ceci jusqu'au quatrième mois de l'année du calendrier lunaire, c'est-à-dire à la fin de l'année révolue⁴¹⁸. Ce rythme rappelle la tradition chinoise selon laquelle les parents défunts doivent être vénérés le premier et le quinzième jour de chaque lunaison (Lemoine 1978:631).

Une autre coutume, vraisemblablement d'importation siamoise récente⁴¹⁹, est de célébrer trois cérémonies dans les mois qui suivent le décès, sans lesquelles le fidèle aura le sentiment de n'avoir pas totalement rempli ses devoirs envers son ascendant : la Fête des sept jours (*pun cĕt vǎn*), des cinquante jours (*pun hā₂ sip vǎn*) et des cents jours (*pun lāy₂ vǎn*) après le décès. Ces échéances correspondent aux usages en vigueur à Ceylan, même si la terminologie singhalaise (*matakadānaya* pour le septième jour, *matakadāna* pour les cent jours) ne se retrouve pas telle quelle en Asie du Sud-Est (cf. Langer 2007:132ff). Selon la croyance birmane, l'esprit-papillon (b. *leypkya*) erre pendant sept jours aux alentours de leur lieu de résidence avant de regagner l'au-delà, délai correspondant au *matakadāna*. Il est possible également que les religieux du Laos, de Thaïlande, du Cambodge et de Birmanie aient emprunté des éléments rituels à l'Inde brahmanique, tels que ce que d'aucuns appellent, peut-être improprement, les « secondes funérailles » (Quaritch Wales 1931:161) – les septième, cinquantième ou centième jours après le décès (Visuddhisārī 1994:42-43). Les adeptes du *mahāyāna* organisent également des cérémonies aux cinquantième et centième jours après la mort, en présence des bonzes (Mus 1931:126). Pour les bouddhistes chinois, les sept jours qui suivent le décès correspondent à l'*antarabhāva* (ch. *zhōngyóu*), l'intervalle qui sépare deux existences, au cours desquels « il est possible pour les vivants d'accomplir des actes vertueux pour le bénéfice du défunt » (Wang-Toutain 1998:9).

⁴¹⁸ L'année lao, comme c'est le cas pour d'autres civilisations qui ont été soumises à la Petite ère (*cūlasakarājī*), commence au cinquième mois du calendrier.

⁴¹⁹ D'après les témoignages recueillis auprès de plusieurs lettrés lao. Cette assertion a tendance à être confirmée par les manuscrits qui n'en font pas mention, alors que les manuels publiés à Vientiane à partir des années 1960 les mentionnent.

Les échéances des rites post-funéraires des Lao sont donc les mêmes que celles qui prévalent en milieu indien et chinois (y compris bouddhiste), alors que les textes du *theravāda* insistent sur l'inefficacité de telles entreprises. Les rites des sept, cinquante et cent jours après le décès sont identiques. Le promoteur (*mūlasaddhā*) de la cérémonie invite un chapitre de moines à demeure afin de réciter des prières, après quoi un repas leur sera distribué. La « distribution du riz » (*pun cèk khao*₂), si elle profite aux bonzes, vise en dernière instance à nourrir l'esprit du défunt, comme c'est le cas pour le jour des funérailles :

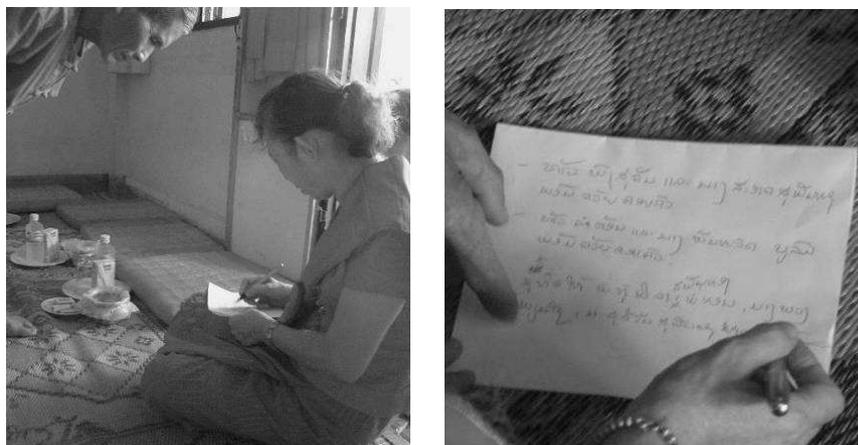
Imāni mayam, bhante, matakabhattānī saparivārāni bhikkhusaṃghassa onojayāma sādhuṇo bhante, bhikkhusaṃgho imāni matakabhattānī saparivārāni paṭigaṇhātu, amhākaṃ dīgharattaṃ hitāya sukhāya.

Ô vénérables ! Nous dédions le repas destiné au défunt (*matakabhatta*) et les offrandes diverses à la communauté des moines. Ô vénérables ! Puisse le *saṅgha* recevoir cette oblation mortuaire avec tout ce qui l'accompagne. Que cela nous apporte des fruits et du bonheur pour longtemps !

(in: Philavong 1967b:40)

Même si ce type de cérémonie revêt un caractère funèbre, les formules d'usage pour les funérailles, notamment les *mātikā*, ne sont pas prononcées. En lieu et place sont choisies des « formules auspicieuses » (*paritta muṅgun*) figurant dans les recueils des « prières courtes » (*Sūt mōn nāy*₂), comme le *Ratanasutta*, le *Maṅgalasutta* ou la *Paññāpāramī*. En revanche, ce type de cérémonie comporte un rite de *paṃsukūla* qui peut avoir lieu au domicile du descendant ou au monastère, selon le lieu où sont conservés les restes du défunt. Dans un cas comme dans l'autre, l'urne funéraire est placée devant les bonzes, auxquels elle est reliée par le cordon de *paṃsukūla*, tout comme l'était le corps du défunt lors des funérailles. Si les descendants ne disposent pas des restes du mort, son nom est inscrit avec une dédicace sur une feuille de palmier (ou de papier) qui sera déposée dans une coupe à offrande (*khān*) ; c'est alors à cette coupe que le cordon de *paṃsukūla* est relié, tandis que le nom du mort suffit, en l'absence des cendres, à symboliser sa présence. Le bonze qui conduit le chapitre lance ensuite une « invitation » (*pavāraṇā*) à l'esprit du défunt pour qu'il vienne chercher les offrandes et les mérites. Après que le repas a été offert aux bonzes, ces derniers récitent la « formule concise » de transmission de mérites (*Yathā*

vārivahā...), à l'image de ce qui se fait à Sri Lanka au cours de la fête du *matakadānaya* (Langer 2007:132).



Le nom du défunt, accompagné d'une dédicace, est inscrit sur une feuille, ce qui symbolise sa présence.

Lorsque la cérémonie s'est déroulée à domicile, la famille doit se rendre au monastère pour faire des offrandes aux religieux. Les effets personnels ayant appartenu au mort sont aussi offerts au *saṅgha* (Zago 1972:251). Il est d'usage, bien que cela ne soit pas obligatoire, de planter un mât flanqué d'un drapeau (*duṅ*) dans la salle commune (*sālā*) ou sur l'autel du sanctuaire (*sim*). Les drapeaux, qui sont souvent en coton, peuvent aussi être en fer ou en un autre métal plus ou moins précieux ; ils sont utilisés à des occasions diverses, souvent en rapport avec la mort⁴²⁰. Selon la croyance, les bannières de fer (*duṅ lēk*) ou « de sable » (*duṅ jāy*) permettent de communiquer avec les mondes célestes, terrestres et infernaux et d'aider les vivants à hisser les morts hors des enfers (Dore, Premchit 1992:185). Pour cette raison, elles sont parfois appelées « bannières de [Brah] Mālai » (*duṅ Mālai*) en référence aux épisodes où le *thera* voyage dans les mondes infernaux pour venir au secours des trépassés (*supra*, 2.1.4). *La Célébration des bannières de sable (Slāṅ duṅ jāy)* précise qu'elles servent à envelopper les êtres tombés en enfer et à les protéger des flammes (Gabaude 1979:150). Si, à la suite du décès, des stigmates apparaissent sur les bannières, cela signifie

⁴²⁰ Sur l'usage rituel de ce type de drapeaux et de bannières au Laos et en Thaïlande, et les textes religieux qui leur sont consacrés, voir Gabaude 1979:141-167.

que le défunt est sur le point de renaître (Pottier 2007:58-59). Des formules stéréotypées sont prononcées lors de l'offrande de ces objets :

Imehi mayam, bhant,e dhajapatākehi ratanattayassa abhipūjayāma mātāpitādīnaṃ gūṇa vantānañ ca mohañ ca, dīgharattaṃ atthāya hitāya sukhāya.

J'offre ces bannières en hommage au Triple Joyau afin de dédier une part des fruits de ces mérites à tous ceux à qui [je dois] reconnaissance, en premier lieu à mon père et à ma mère ; puissé-je en obtenir des avantages et du bonheur pour longtemps.

(in: Philavong 1967b:52)

Les drapeaux et les bannières sont aussi utilisés au Cambodge avec l'idée d'acheminer vers le mort les mérites et les dons matériels (Martini, G. 1973:63). Il est significatif que ces objets soient désignés dans deux inscriptions modernes d'Angkor par l'expression *duñ sappakar*, c'est-à-dire « bannières (*duñ*) des Sept livres [de l'*Abhidhamma*] (*sattapakaraṇa*) (IMA 10&37), en référence à la récitation, au cours des funérailles, des *mātikā* supposées participer à la renaissance du défunt (*supra* 2.2.3.4). Cet usage rappelle également la coutume tibétaine d'accrocher des étendards, ornés de la formule *oṃ maṇi padme hūṃ*, dont la fonction est aussi d'aider les morts à se départir d'une mauvaise incarnation (Pommaret 1997:500).



Bannières fichées près des reliquaires
(Sam Neua, Laos)

La dernière phase de ces rites consiste à prendre, pour les plus dévoués parmi les proches du défunt, la robe du moine ou, à défaut, l'habit blanc pour une période de quelques jours. La « consécration blanche » (*pwāj khāv*) n'est pas une ordination. Celui ou celle qui la reçoit doit simplement s'astreindre à respecter les huit préceptes (au lieu des deux-cent-vingt-sept auxquelles est astreint le *bhikkhu*) pendant une période donnée et s'adonner à la méditation (Zago 1972:251)⁴²¹. Enfin, il est encore possible d'organiser une cérémonie de « promotion » (*kān hōt*), qui consiste à honorer un moine particulièrement méritant et de l'élever à l'échelon supérieur de la hiérarchie religieuse (cf. Gagneux 1973:158-9).



L'un des fils du défunt prend la robe

Derrière, le trousseau de l'impétrant (lit, etc.), lequel se confond avec les offrandes faites au mort

2.2.4.2 Le *pun dān hā*

Parallèlement aux rites décrits ci-dessus devant se tenir à des échéances données, il est encore possible de rendre hommage à ses ascendants défunts à tout moment, même des années après le décès. Ces rituels complémentaires sont appelés *pun dān hā*, ce qui signifie littéralement « rite d'offrande à l'intention [d'un individu désigné] ». Un descendant peut décider d'organiser un rite de ce type à toute occasion qu'il juge propice, telle qu'un

⁴²¹ N'étant pas *bhikkhu* (litt. « mendiant »), celui qui a revêtu l'habit blanc n'est pas non plus tenu de demander l'aumône (*piṇḍapāt*). Selon Marcel Zago, cette pratique toucherait seulement les catégories aisées de la société. Sur la prise de l'habit blanc, voir *infra* 4.5.2.2.

anniversaire ou un retour au village natal après une longue période d'éloignement, ou simplement s'il dispose d'une somme conséquente lui permettant d'engager les frais. Une telle cérémonie est aussi nécessaire lorsqu'un mort apparaît à quelqu'un en rêve et demande une chose particulière qui lui manque dans l'au-delà (Ladwig 2012:19). Enfin, le *pun dān hā* s'impose en cas de malemort et que le défunt aura été enterré et non incinéré.

Comme pour les rites des sept, cinquante et cent jours, le promoteur invite les bonzes à prendre un repas (*cèk khao*₂) à son domicile et à prononcer un office religieux en faveur du parent défunt. Celui-ci a lieu normalement le soir et se déroule en présence des membres de la famille, sous la direction d'un « maître de vœux » (*hmā bān*). Comme souvent, la dédicace de mérite est consacrée par une libation d'eau (*yāt nām*₂) pendant la récitation, par les bonzes, de l'une des formules spécifiques (*supra* 2.2.1.5). Un repas est offert au mort, préalablement préparé dans des récipients compartimentés, faits de feuilles de bananiers, de forme triangulaire ou quadrangulaire et qu'on appelle *kradōñ*. Au milieu de l'un des *kradōñ*, parmi les offrandes, est placée une petite figurine à forme humaine symbolisant le défunt. Contrairement aux autres rites post-funéraires, le *pamsukūla* ne fait pas partie du déroulement du *pun dān hā*.



À gauche, le *kradōñ*. À droite, la figurine symbolisant le défunt, placée parmi les offrandes.

Le lendemain matin, les membres de la famille du défunt se rendent au monastère pour participer à un office religieux et offrir un second repas aux bonzes (Tambiah 1970:261), auquel peut s'ajouter une offrande de vêtement monastique (*kathin* < p. *kaṭhina*). La cérémonie religieuse s'achève sur une nouvelle libation d'eau (*yāt nāṃ₂*) et une dédicace de mérites (*udis pun kusōn*). Le cas échéant, les participants peuvent ensuite déposer des offrandes devant le reliquaire (*cēḍī*) qui contient les restes du défunt. Ce peut être aussi l'occasion d'en construire un si cela n'avait pas été fait auparavant (pour les cas de malemort notamment). L'érection d'une « bannière de [Brah] Mālai » (*duñ Mālai*) est également de rigueur. Par ailleurs, il est possible de construire une nouvelle fois un « palais de cire » (*phāsāt phoñ*) ou une « maison d'étoffe » (*phāsāt phā₂*) qui sera, comme pour les funérailles, « envoyée » (*sōñ hae₂*) au défunt, chargée d'offrandes diverses (*supra* 2.2.3.10).

2.2.4.3 Don nocturne de vêtement de rebut

Il faut encore évoquer une pratique aujourd'hui peu répandue au Laos même mais qui est encore en vigueur parmi les communautés lao du Nord-Est de la Thaïlande. Nous avons vu que les rites du *paṃsukūla* étaient très présents dans les rites funéraires et postfunéraires. Dans ce contexte, le terme *paṃsukūla* signifie le « linceul » déposé sur le cadavre ou, par métonymie, le cordon qui sert à « tirer vers soi » celui-ci (*jāk pāñsukūr*). Plus généralement, le mot désigne le rite lui-même (*pāñsukūr tāy* « pour la mort » ou *pāñsukūr pēñ* « pour [le retour à] la vie ») ou simplement les stances récitées pour sa consécration (*Aniccā... ou Aciraṃ...*). Dans certaines circonstances cependant, *paṃsukūla* est compris dans son acception canonique et signifie le « vêtement de rebut » ; mais même dans ce cas, les Lao s'y réfèrent encore dans le cadre d'un rite de dédicace de mérites à l'adresse des parents défunts. Ils parlent alors d'« accomplir un *paṃsukūla* pour une [tierce] personne » (*kān pāñsukūr gōñ*) (Saving 2006:800).

Ce rite consiste à faire bénéficier à un ascendant défunt des mérites résultant de la charité prodiguée à l'égard d'un indigent. Le fidèle prépare un ensemble d'offrandes (nourriture, argent) enveloppées dans une étoffe figurant le « vêtement de rebut » (p. *paṃsukūla*), à l'attention d'un mendiant ou d'un pauvre sans famille. Au milieu de la nuit, le fidèle se rend devant le lieu d'habitation du bénéficiaire et allume une bougie. En levant le paquet d'offrandes au dessus de la tête, il prononce la formule :

Namo tassa bhagavato arahato sammā sambudhassa (x3)

Idam me paṃsukūladānaṃ yācakānaṃ datvā, mātāpitu ādīnaṃ nātakānaṃ amhākañ ca mahapphalaṃ hotu mahānisaṃsaṃ.

Hommage au Bienheureux, au Buddha pleinement éveillé ! (3 fois)

L'avantage de cette offrande de vêtement de rebut (*paṃsukūla*) que je fais au mendiant, puisse-t-il profiter à moi-même, à ma parentèle, en premier lieu à mon père et à ma mère !

Le donateur dépose les offrandes enveloppées dans ce simulacre de « vêtement de rebut » puis s'éloigne après voir averti le bénéficiaire, par un signal convenu (bruit de tambour, de bois entrechoqués, etc.), de l'offrande qui a été déposée à son attention. L'indigent récupère l'offrande et prononce une formule qui en atteste :

Paṃsukūladānaṃ sakkaccaṃ paṭigaṇhāmi

Je reçois respectueusement ce don de vêtement de rebut.

Il lève à son tour le vêtement et les dons au-dessus de sa tête puis procède à une libation d'eau (*yāt nāṃ*), en ayant soin de prononcer une seconde formule à l'attention de son bienfaiteur :

*Icchitaṃ patthitaṃ tuyhaṃ khippam eva samijjha(n)tu*⁴²².

Puisse ce que tu souhaites, ce que tu désires, être exaucé sans délai.

Ce rituel est la transposition sur un laïc de l'offrande d'un « vêtement de rebut » (p. *paṃsukūla*) faite à un moine prescrite dans le *Vinaya*. Son originalité est double : d'une part le bénéficiaire n'est pas un religieux (ce qui change *de facto* la nature du don, qui n'est pas réellement le vêtement de rebut) ; d'autre part, le destinataire des mérites n'est pas uniquement le donateur, mais aussi sa parentèle, en premier lieu son père et sa mère.

⁴²² Formulation qui se retrouve dans les commentaires du *Dhammapada*, des *Apadāna* et du *Suttanipāta*.

2.2.5 Rites calendaires

Certaines des « Cérémonies des douze mois » (*hīt sip sān dijan*), qui marquent en milieu lao le cycle annuel par des fêtes célébrées en général à chaque jour de pleine lune⁴²³, sont consacrées en tout ou en partie aux ascendants défunts. À la différence des rites post-funéraires, ces rites calendaires s'adressent tout autant aux esprits ayant acquis le statut de génie familial ou ancestral qu'aux parents décédés récemment, aux « esprits errants » (*phī phēt*) et aux morts de malemort.

2.2.5.1 *Paṃsukūlā* calendaires

Le don de « vêtement de rebut pour les religieux » (*pāṃsukūr braḥ*) est organisé lors de certaines cérémonies calendaires, telles que la fête du Vessantara (*pun Braḥ Vēs*), celle du *Māgha-pūjā*, celle du *Visakhā-Pūjā*⁴²⁴ ou encore celle qui marque l'entrée du Carême bouddhique (*pun khao₂ bānsā*). Dans les parties septentrionales et centrales du Laos, un *paṃsukūla* est inclus dans les rites du Nouvel an (*pī hmae₁*) (*infra*). Dans les régions méridionales et dans les localités lao du Nord-Est de la Thaïlande, le *paṃsukūla* est organisé au moment de la sortie de la retraite, c'est-à-dire à la fin la saison des pluies (Archambault 1980:76, n.3). Le *pāṃsukūr braḥ* est accompli au profit du père, de la mère ou d'un autre ascendant familial du donateur, voire à ses « ancêtres » lointains et dépersonnalisés (*pū₁ yā₁ tā yāy*).

Ce dernier invite un chapitre de moine à se rendre sur le lieu de « résidence » du défunt, autrement dit soit la maison familiale, soit le reliquaire installé au monastère. Là non plus, il n'est pas nécessaire que le nombre des moines invités soit pair comme dans les rites à caractère « non auspiceux » (*avamungun*) (*supra* 2.2.3). Les participants préparent une coupe à aumône (*khān pūjā*) sur laquelle ils placent cinq baguettes d'encens et cinq bougies. Des offrandes destinées aux moines sont également préparées, comprenant en général les huit « accessoires » (*p. paccaya* ou *parikhāra*) que les *bhikkhu*, selon le *Vinaya*, sont

⁴²³ Voir 3^e partie.

⁴²⁴ Cérémonie annuelle célébrant la naissance, l'illumination et le *parinibbāna* du Buddha.

autorisés à posséder⁴²⁵, ainsi qu'un trousseau similaire à celui constitué pour les funérailles et devant être « envoyé » (*sōñ udit*) au défunt : un lit (factice), un matelas neuf, des coussins, etc. Une natte est étendue à même le sol, sur laquelle sont disposés l'alcool (*nāṃ₂ chāñ*), le crachoir et le plateau à bétel (*khāñ hmāk*) utilisés par le maître de cérémonie laïc (*hmā bāñ*). Le nom du défunt à qui l'offrande et les mérites sont adressés est inscrit sur une feuille de palmier ou de papier, déposée dans une coupe à aumône.

À l'arrivée des bonzes sur le lieu du culte, des oblations leur sont présentées, après quoi le maître de cérémonie allume un cierge puis prononce la formule du Triple refuge (« *Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi...* »), suivie de celle de l'« invitation aux Cinq préceptes (*ārāḍhanā sil hā*). Le bonze qui a passé le plus grand nombre d'années sous la robe, en réponse, énonce les Cinq préceptes en question (p. *pañcasīlā*). Ensuite, le chapitre dans son ensemble récite la *Dhammasaṅgiṇī-mātikā*, comme au cours des funérailles (« *Kusalā dhammā, akusalā dhammā...* »). De même que lors des rites post-funéraires (*supra* 2.2.4), le religieux qui procède au *paṃsukūla* (en tirant vers lui le cordon) saisit la coupe à aumône et lit le nom du défunt qui figure sur la feuille. Ce faisant il « annonce » (*prakās*) la tenue du rite et invite l'esprit du défunt à venir chercher le don. Le bonze attache une extrémité du cordon de *paṃsukūla* à la feuille inscrite (le nom figurant ici littéralement le défunt) qu'il aura préalablement enroulée, faisant courir l'autre extrémité vers les autres religieux qui auront saisi chacun un bout du cordon. Les bonzes récitent le « *paṃsukūla* pour les morts » (*paṃsakūr tāy* : « *Aniccā vata saṅkhārā...* ») avant de brûler la feuille sur laquelle est inscrit le nom du défunt.

⁴²⁵ La sébile (*pāt*), le rasoir (*mīt thē*), l'aiguille (*khēm*), le récipient à eau et son filtre (*pāñ nāṃ₂ lè phā₂ tāñ nāṃ₂*) auxquels s'ajoutent les quatre composantes de l'habit monastique (*cīvara*) : le pagne (*phā₂ sapōñ*), la robe (*phā₂ gum*), l'écharpe d'épaule (*phā₂ saṅgā*) et la ceinture (*phā₂ māt èv*).



Les bonzes récitent l'*Anicca* tout en tenant le cordon de *paṃsukūla*, puis brûlent le nom du défunt.

Le feu est aussitôt éteint par le principal promoteur de la cérémonie (en général le fils ou la fille du mort), ce qu'il fait au moyen d'une libation d'eau (*yāt nāṃ*). Le moine qui procède au *paṃsukūla* récite l'une des formules spécifique (« *Yathā vārivahāpūjā...* ») et les autres bonzes enchaînent après lui (« *Sabbītiyo...* »). Comme pour le jour de la crémation, c'est ensuite au tour des participants de verser l'eau lustrale sur le sol ou dans un récipient, tandis que les bonzes prononcent les stances du *Tirokuḍḍa-sutta* (Pv. §22-25) (« *Adāsi me akāsi me...* »). La cérémonie s'achève par la récitation de prières propitiatoires.

Le rite calendaire du *paṃsukūla* reproduit *a minima* les étapes des funérailles, la feuille sur laquelle est inscrit le nom du défunt se substituant au cadavre : le fil de coton y est rattaché et on la brûle, comme s'il s'agissait d'une nouvelle incinération, avant d'y verser de l'eau lustrale pour arrêter la combustion. Le corpus des récitatifs est le même que celui qui est chanté pour les funérailles (*Dhammasaṅginī-mātikā*, *Pāṃsakūr tāy*, etc.) à l'exception du « *paṃsukūla* pour [le retour à] la vie » (*Pāṃsakūr pēn*).

2.2.5.2 Le Nouvel An

Le Nouvel An lao (*pun pī hmae₁*) a fait l'objet d'un certain nombre d'études et de descriptions académiques. Pourtant, rares sont celles qui ont décelé dans ces festivités la place importante que tenaient les rites accomplis en l'honneur des parents défunts.

Les festivités du Nouvel An s'étendent sur trois jours pleins (quatre jours pour les années bisextiles), choisis entre le sixième jour de la lune décroissante du cinquième mois et le cinquième jour de la lune croissante du sixième mois (Deydier 1952:64). Le premier jour des festivités correspond au dernier jour de l'année lunaire écoulée (*vān sāṅkhān lwaṅ₁* ou *vān sāṅkhān pāy*)⁴²⁶ ; le second, appelé littéralement « jour pourri » (*vān nao*), est le jour intercalaire séparant l'année passée de celle qui commence ; le dernier, enfin, clôt les festivités et ouvre la nouvelle année (*vān sāṅkhān khin₂*). La répartition et la nature des rites célébrant le Nouvel An varient selon les régions du Laos et du Nord-Est de la Thaïlande. Partout cependant, les fidèles accomplissent des actes méritoires ordinaires dans le cadre du monastère villageois : offrandes aux bonzes, hommages à la statue du Buddha, rites d'aspersion et d'ondoiement pour la purification des fautes, etc. Des offices religieux sont prononcés dans la salle commune (*sālā*) du *vāt*. Bougies, encens et fleurs sont placées devant les sébiles et les moines viennent prendre part à la fête, réciter les stances appropriées et recevoir les dons, comme dans toute cérémonie bouddhique collective. Une attention particulière est portée aux génies tutélaires des villes et des villages, auxquels une série d'hommage et d'offrandes est consacrée, selon des modalités régionales (cf. Zago 1972:297-306).

Comme c'est le cas en Thaïlande, les fidèles supposent que les esprits des ancêtres viennent participer à la fête du Nouvel An (Quaritch Wales 1931:169). Les Lao pensent en effet qu'au cours de ces quelques jours les esprits des morts sont autorisés par Yama à quitter le monde où ils résident pour rendre visite à leur parentèle vivante qui doit, à cette occasion, leur offrir des mérites. Si, là encore, les modalités rituelles peuvent varier d'une localité à l'autre, des caractéristiques communes peuvent être dégagées. Les cérémonies

⁴²⁶ *Sāṅkhān* < sk. *saṃ-krānta*.

privées, organisées à domicile sans l'intervention des bonzes, sont à distinguer de celles célébrées collectivement au monastère sous l'auspice du *saṅgha*. Dans les maisons particulières, les cendres des parents défunts sont descendues de l'autel familial en même temps que la statue du Buddha et des autres « entités protectrices » (*khāñ hāksā*) afin de leur rendre un culte approprié, réduit au plus simple appareil, sans intervenant extérieur (bonze ou officiant). Les membres de la maisonnée se contentent de s'incliner trois fois devant ces objets qui matérialisent la présence des ancêtres protecteurs de la maison (*phī bā₁*, *phī mē₁*, ou *phī jīa₂*). Il est aussi d'usage d'effectuer une libation d'eau (*yāt nām₂*) en cette circonstance.



Au Nouvel An, même les plus petits doivent rendre hommage aux esprits de la lignée.

La phase suivante du rituel consiste à prononcer la « Demande de pardon » (*sommā*) par laquelle les fidèles s'adressent à leurs parents et grands-parents vivants, hommage pouvant s'étendre à tous leurs aînés qui sont pour eux des « personnes respectables » (*phū₂*, *hyae₁*)⁴²⁷ (Dharmm Bhagḍi, s.d.:146). Quoique différente dans les termes et dans sa finalité, cette phase du rituel est à rapprocher de la Demande de pardon formulée aux esprits familiaux lorsqu'une « offense » (*phit phī*) a été commise (*supra*, 1.1.3.3). Dans le cas présent, les enfants « lavent » symboliquement leurs parents et leurs aïeux par des aspersion d'eau lustrale au cours de la cérémonie appelée *dām hwā*. Ils leur offrent aussi du riz soufflé, des fleurs, de l'encens, des cierges et de l'eau parfumée et les prient de bien vouloir pardonner

⁴²⁷ La « Demande de pardon », adressée aux ascendants vivants, pourra aussi s'étendre, en d'autres lieux, aux maîtres (professeurs) et seigneurs (patrons). D'après Somai Premchit et Amphay Doré, cet hommage est toujours pratiqué dans la région de Chiang Mai et comporte également des offrandes à l'esprit du « clan » (?), à la Dame Dharañī et aux esprits locaux (Doré, Premchit 1992:187).

les fautes commises à leur encontre au cours de l'année écoulée. Les anciens accordent leur pardon en effectuant le geste symbolique de tendre aux plus jeunes l'extrémité de l'écharpe brodée qu'ils portent à cette occasion, avec laquelle ces derniers font le geste de s'essuyer le front. C'est alors que les *phū₂ hyae₁* versent l'eau parfumée sur eux-mêmes puis, tout en proférant des paroles bienveillantes, aspergent les participants. La coutume de « demander pardon » (*sommā dōs*), telle qu'elle est suivie lors des rituels du Nouvel An, est signalée au Siam et au Laos dès le dix-septième siècle par Simon de La Loubère⁴²⁸ :

À la pleine lune du cinquième mois (...) dans les familles particulières les enfants lavent leurs parents, sans avoir égard au sexe, car le fils et la fille lavent également le père et la mère, l'aïeul et l'aïeule. Cette coutume s'observe aussi au pays de Laos, avec cette singularité qu'on y lave le roi même dans la rivière.

(La Loubère 1691:353)

Au cours des trois ou quatre jours que durent les festivités, les familles effectuent un pèlerinage dans sept monastères de leur choix, où les statues de Buddha et d'autres éléments sacrés sont, pour l'occasion, sortis de leur habitacle et exposés afin que les fidèles puissent les asperger d'eau lustrale (*hōt nām₂*). Les familles se rendent ensuite au pied du reliquaire abritant les cendres de leurs parents défunts installé dans le *vāt* de leur village ou de leur quartier (*pān₂*). Elles y rendent un hommage solennel à leur parentèle décédée et font des offrandes aux mânes de la lignée. Cet hommage consiste en un bref rituel domestique au cours duquel le reliquaire est ouvert, laissant apparaître les récipients qui contiennent les cendres ainsi que les objets divers ayant appartenu au mort. Tout comme à l'occasion des rites post-funéraires, un repas est préparé à l'attention du défunt, confectionné à base de sucreries et de riz gluant, dont les génies (*phī*) sont censés être friands. Ensuite, l'ensemble funéraire est « nettoyé » (*ānamai*) et parfumé, en même temps que sont récitées les formules d'hommages stéréotypées, en pāli ou en lao. Comme toujours, c'est par le truchement du *saṅgha* que les offrandes sont adressées (*udis*). À cette fin, un

⁴²⁸ Dans la tradition siamoise, la Demande de pardon est désignée par l'expression *khamā dōs*. Les Birmans accomplissent un rite similaire à l'occasion de leur Nouvel An (Shway Yoe 1896:348).

chapitre de bonzes est invité à accomplir les actes cérémoniels pouvant se dérouler au monastère ou dans les cimetières, où le Rite du linceul (*pāṅsakūr tāy*) est à nouveau accompli (Tambiah 1970:154, Archaimbault 1980:76, n.3 et *supra*)⁴²⁹.

La principale singularité du Nouvel an (et, nous le verrons, des autres fêtes calendaires) par rapport aux rites funéraires et post-funéraires décrits précédemment, c'est qu'en cette occasion le fidèle ne s'adresse pas à un parent en particulier mais à tous ses ascendants. Cette dimension collective de la cérémonie apparaît de manière explicite dans les « formules de don » (*gāṃ thvāy*) qui sont prononcées lors de l'installation des *cetiya* de sable. Ce rite consiste à façonner des tas de sable au bord du fleuve et dans l'enceinte des monastères, pour symboliser tout aussi bien un reliquaire que le mont Méru. Souvent, le tas principal est entouré de petits *cetiya* périphériques dont le nombre est significatif : il peut figurer soit les membres vivants de la famille, soit les personnes défuntes à qui les mérites sont adressés. D'une manière générale, les mérites résultant du façonnage de ces édifices éphémères sont dédiés aux membres de la parentèle défunte, et plus largement à la lignée (cf. Gabaude 1979:[20],124). La dimension mortuaire de ces cérémonies est encore renforcée par la présence, fichés dans les tas de sable, de mâts, de fanions et d'autres « bannières de sable » (*duṅ jāy*)⁴³⁰, habituellement employées au cours des rites funéraires et pour la dédicace de mérites aux ancêtres, pour leur permettre de se hisser jusqu'aux mondes supérieurs (*supra* 2.2.4.1).

⁴²⁹ Dans la tradition siamoise également, le Rite du *paṃsukūla* (th. *pāṅsakūl aṭṭhi*) est effectué le jour de l'année nouvelle (th. *vān saṅgrānt'*).

⁴³⁰ Il y a plusieurs catégories de « bannières de sable », la plupart étant faites d'un tissu sur lequel est collé du sable (avec de l'eau ou de la véritable colle). Cette appellation peut aussi s'expliquer par le fait que les bannières (en tissu) sont plantées dans les *cetiya* qui, eux, sont fait de sable (cf. Gabaude 1979:144-145).



Cetiya de sable érigés dans la cour du monastère
(Văt Dhăt Khāv, Vientiane)

Les festivités du Nouvel an lao ne sont donc pas seulement destinées à marquer, à l'échelle de la communauté villageoise, le renouvellement du cycle annuel et la soumission à un pouvoir mondain (le souverain ou le pouvoir civil) et supramondain (les génies tutélaires et autres entités protectrices). Elles recouvrent également une dimension réduite au cercle familial consistant à propitier les ascendants défunts⁴³¹. Elles sont aussi destinées, avec le rite de Demande de pardon, à rendre un hommage aux parents vivants, ce qui illustre encore davantage le rapport hiérarchique existant entre générations ascendantes et descendantes qui prévaut dans la société lao.

⁴³¹ Il est remarquable que les Phou Noi du Nord du Laos, qui ont reçu le bouddhisme des Lao ou des Tai Lü, ont maintenu dans leur cérémonie du Nouvel An cette place prépondérante accordée aux ancêtres : « Des drapeaux sont érigés sur de petits stupa en terre à neuf étages (lesquels sont couverts de pousses de bambou), bâtis dans l'enceinte de la pagode ; reliés par un fil de coton à la pagode, les drapeaux sont destinés aux défunts auxquels on a fait les offrandes de maisonnettes. Ils comportent, à leur base, de nombreux portants en tissu, une plate-forme en bambou dans laquelle de la nourriture (riz, alcool, friandises) est déposée. Le tissu qui retombe depuis le sommet permettra aux défunts, à l'instar du Bouddha, de « monter » au ciel, en utilisant le drapeau comme une échelle et en prenant pour monture l'oiseau (*hona*) ou le dragon (*nat*) en bois qui trône au sommet des drapeaux. Parallèlement à l'érection des drapeaux, l'ensemble des villageois vont nourrir leurs défunts (...) Sur chaque plateau, se trouve un morceau de papier où est écrit en lao : « Les esprits de la maison de Untel sont... » suivi des noms des différents défunts de chaque maison. L'*ācān* (et non plus les moines) lira alors les noms inscrits sur chaque papier et récitera des prières pour les morts ; cette cérémonie durera plusieurs heures » (Bouté 2005:358-359).

Les textes traditionnels relatifs aux festivités du Nouvel An, curieusement, ne font pas mention des parents défunts. La Demande de pardon (*sōmmā*) fait certes partie des prescriptions indiquées dans *Les Cérémonies des douze mois (Hīt sip sāñ)* mais cette coutume s’inscrit dans un rapport de déférence vis-à-vis des aînés vivants, qui n’a rien à avoir avec un culte aux ascendants familiaux :

[5B] {1} ນຳມູງກອນນຳມູງໄຕນຳມື້ເວົ້າໄຕສຸດຊື່ເວົ້າແລ ໄຕເອຂີ້ເວົ້າເຜົາເຜົາ ໄປ
ອາແລ ນຳມູງຜູ້ເອົາຜູ້ແຕ່ຕໍ່ແນແບບຕົວແລ {2} ດຳໄຫນນຳມູງຜູ້ລຸ້ນຕາ ໄຫນນຳມູງຕໍ່
ບແບບຕົວຜູ້ໄດ້ແລ້ວຕໍ່ໄຫນນຳມູງ ດຳໄຫນນຳມູງ ໄຕເວົ້າ ໄຕອຸ້ມເວົ້າ ໄຕນຳມື້ເວົ້າ
າ ແລນຳມູງຕາຕົວໄຕ {3} ແລນຳມູງນຳມູງເຜົາ ດຳໄຫນນຳມູງບຸນດຳມູງແລ

« Demander pardon » à l’Auguste Communauté et aux statues du Buddha. Se recueillir auprès des reliquaires qui abritent nos maîtres. « Demander pardon » aux personnes âgées, à notre père et à notre mère. Ensuite, asperger d’eau lustrale l’auguste Buddha, l’auguste *dhamma* et l’auguste Communauté, les maîtres et les sages, les novices, les humbles et les puissants.

Les Douze cérémonies (Hīt sip sāñ), manuscrit du Vāt Savāñ, Saravane, 1 fascicule, 19 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté de l’année du Tigre (*khān*) (cycle duodénaire inconnu), code PLMP : 14060409001_02

Parmi les « Quatorze devoirs du souverain » (*Gāñ sip sī gāñ braḥ rājā*), tels qu’ils sont consignés dans les textes éponymes, quatre sont consacrés aux cérémonies du Nouvel An. Ces derniers fournissent un ensemble détaillé de prescriptions rituelles, dont aucune ne concerne les défunts (*cf. Saving 2006:615-616*). Il faut encore mentionner les *Chroniques de Khun Burom (Khun parama)*, chronologie historique du Royaume de Luang Prabang des origines jusqu’au seizième siècle, qui livrent une description des rites du Nouvel An. Principalement axées sur le culte aux génies tutélaires de la ville, ces *Chroniques* ne font pas davantage état de rites accomplis à l’adresse des morts. Ainsi la tradition scripturaire, qui témoigne pourtant d’un ensemble rituel qu’on peut encore observer aujourd’hui (Demande

de pardon, culte aux génies tutélaires, etc.), est muette sur les actions méritoires accomplies en faveur des défunts⁴³².

2.2.5.3 Le « mois des génies »

Le « mois des *phī* »⁴³³ correspond au septième mois du calendrier traditionnel lao. Comme son nom l'indique, cette période est consacrée à des rites de propitiation à toutes sortes de génies (*phī*) et de divinités (*devatā*), en particulier les génies fonciers. Cet ensemble cérémoniel propitiatoire est appelé en lao *pun jāṃla*⁴³⁴. Ce second terme signifie au sens premier « rendre », « rétribuer ». Une autre acception est « (se) libérer », « (se) purifier », cette dernière correspondant mieux à l'état d'esprit de ces cérémonies qui consistent à purifier le village ou la cité des éléments néfastes et d'expulser les mauvais génies. Les Lao parlent alors de « nettoyer » (*lān₂*) le village ou la localité, espérant le préserver des calamités pour l'année à venir, telles que les maladies, la sécheresse ou les incendies (Philavongs 1967a:57)⁴³⁵. *Jāṃla* exprime par ailleurs l'idée d'une libération d'une dette par son remboursement, ce qui est particulièrement approprié pour comprendre la signification de ce rite où il s'agit une nouvelle fois de « nourrir » (*lān₂*) les génies et d'apaiser leur éventuelle « rancune » (*vēn* < p. *vera* ou *dōḍ* < p. *dosa*, sk. *doṣa*), qui est toujours la conséquence d'un manquement ou d'un acte devant être « réparé » (*kē₂ pa*) (*supra* 1.2.3).

Les activités rituelles du *pun jāṃla* sont réparties en fonction de la distinction établie précédemment entre d'une part les génies dont le pouvoir s'exerce sur l'ensemble de la communauté, tels que le *phī pān₂* (génie tutélaire du village) et le *phī mīiān* (génie tutélaire de la cité), d'autre part les génies familiaux (*phī bā₁*, *phī mē₁*, *phī jīiā₂*, *phī vōn*, *phī pū₁yā₁*, *tā yāy*, *phī tā hēk*) dont l'autorité est limitée à la sphère privée (*supra* 1.1.3.1).

⁴³² Une hypothèse pouvant expliquer ces lacunes sera soumise plus loin (*infra* 3.6.6.3).

⁴³³ Le premier à avoir employé l'expression, qui n'a pas d'équivalent dans la langue vernaculaire, semble être Paul Lévy dans l'article « Quand le ciel touche la terre, le mois des Phis au Laos » (Lévy 1942). Elle est reprise par Marcel Zago (*cf.* Zago 1972:309-310).

⁴³⁴ Les Thaïs du Nord connaissent un rite semblable, organisé à la même période (neuvième mois du calendrier du Lanna). Pour une description détaillée du rituel (en thaï), *cf.* Bayomyong 2003:111.

⁴³⁵ Contrairement à la plupart des fêtes calendaires du cycle des douze mois, le *pun jāṃla* n'est pas obligatoirement organisé à la pleine lune.

Pour honorer les « ancêtres » de la localité ou de la communauté, les habitants érigent traditionnellement au milieu du village – parfois à ses quatre coins cardinaux – un autel en bambou (*phām*) éphémère, qui ne servira qu'à cette occasion. Aujourd'hui toutefois, il est fréquent qu'un tel édifice, qui peut alors prendre la forme d'une petite *sālā* (salle commune des monastères), soit installé de manière permanente (Saving 2006:645). Pendant plusieurs jours, des rassemblements s'y tiennent pour honorer les génies. Une cérémonie plus importante clôt cette période, à laquelle les bonzes sont cette fois conviés pour recevoir l'aumône (*pinḍapāt*) et réciter des formules (*gāthā*), notamment le *Yaṃ kiñci* et l'*Iti pi so*, répétés huit fois dans chaque direction cardinale et intermédiaire. Les bonzes aspergent ensuite d'eau lustrale l'autel aux génies, puis le sol et enfin les maisons du village, en signe de purification, toujours dans les huit directions. Cette intervention du *saṅgha* ne va pas sans une réinterprétation en termes doctrinaux de la tradition : dans les discours, les *phī* sont remplacés par les *devatā*, le mauvais œil laisse la place aux « impuretés » (*kilēt* < p. *kilesa*), etc. D'autres cérémonies peuvent avoir lieu, par exemple devant le pilier de fondation de la cité (*hlāk miṅṅ*) (Philavongs 1967a:58-59). Paul Lévy mentionne la prise de possession d'un médium, par l'intermédiaire duquel « villageois et habitants d'un même quartier peuvent connaître le cours de l'année nouvelle et, s'il le faut, tenter de l'améliorer par des dons et des prières » (Lévy 1942:14).

Parallèlement au culte des génies tutélaires honorés à l'échelle du « village » (*pān*₂), les Lao rendent aussi un hommage, dans la sphère familiale cette fois, aux *phī* qui incarnent leurs ascendants défunts⁴³⁶. Ils entreprennent de « nourrir » (*lyān*₂) les esprits de la lignée, avec des offrandes de mets caractéristiques : riz, bétel, sucreries, noix de coco, canne à sucre, etc. Il faut rappeler que les Lao pensent que leur parentèle défunte ne peut se nourrir sans l'aide des descendants vivants. Ce culte domestique doit se dérouler au lieu même où « résident » (*sthān dī, yū*₁) les esprits ancestraux, c'est-à-dire l'autel (*hā*) des génies familiaux, qui peut se trouver soit dans la maison, soit dans un lieu éloigné (*supra* 1.1.3.3). Le rite peut

⁴³⁶ Cette phase a été ignorée par les publications orientalistes relatives aux cérémonies des douze mois (Deydier 1952, Nginn 1967, Zago 1972). Elle est, en revanche, mentionnée dans les publications thaïes et lao qui portent sur le sujet (Philavongs 1967a:60, Viravongs 1974:24-25, Saving 2006:645-648, Bayomyong 2002:110-112).

aussi reproduire dans les demeures particulières, et donc à plus petite échelle, la série d'hommages qui ont été préalablement rendus aux génies villageois. Un petit autel de circonstance est alors édifié quelque part à l'extérieur de la maison. Les familles désignent un maître de rituel, appelé *hmā nā khao*₂ (?)⁴³⁷ qui sera préposé, lui et lui seul, au culte de l'esprit familial. Cet officiant de circonstance est chargé de procéder à tous les actes de « réparation » (*kē₂ pa*) lorsqu'une offense a été commise à l'encontre du génie, notamment la négligence de son autel (Philavongs 1967a:60). Certaines familles peuvent aussi considérer que le reliquaire, érigé dans l'enceinte du monastère ou dans un columbarium (*vāt pā₁*), tient lieu d'autel aux génies, nouvelle preuve de la perméabilité entre les représentations bouddhiques et les conceptions « animistes ».

Contrairement à ce qu'ils disent de la plupart des autres cérémonies calendaires du cycle des douze mois, les textes religieux sont peu loquaces sur les rites accomplis lors de ce « mois des génies »⁴³⁸. On n'en trouve pas trace, semble-t-il, dans la littérature des « Avantages-Célébrations » qui est pourtant peu regardante sur les questions d'orthodoxie. On mentionnera tout de même les *Quatorze devoirs du souverain*⁴³⁹ (*Gāñ sip sī gāñ braḥ rājā*) qui exigent des dignitaires qu'ils nourrissent, au septième mois, les divinités protectrices de la principauté (*devatā ḥakṣ' mahesāk*)⁴⁴⁰ devant le pilier de sa fondation, pour qu'elles viennent protéger la communauté (Viravongs 1974:22). Les textes intitulés *Les Cérémonies des douze mois* (*Ḥīt sip sāñ dījan*) concèdent également une brève incise, de même teneur, au sujet du *pun jāṃla* :

⁴³⁷ Littéralement « l'officiant [du] champ de riz ». Ce culte peut sans doute être rapproché de celui du Génie du premier semis (*phī tā hēk*) (*supra*, 1.1.3.4).

⁴³⁸ Certains lettrés ont tenté de trouver dans les commentaires du *Dhammapada* une justification de ces rites locaux. Khamphun Philavongs, notamment, renvoie à un récit qui semble être le *Lāḷudāyittheravatthu* (Dha-a. XI, 7), si l'on en croit les stances mises en exergue (cf. Philavongs 1967a:58). Il sera imité par l'anthropologue thaïlandais Saving Puñceum (2006:645). Le récit, qui relate la manière dont le Buddha sauve un village des calamités, n'a évidemment rien à avoir avec le « mois des génies ». Les tentatives de légitimation des coutumes locales par les textes canoniques ou paracanonicals sont courantes en milieu bouddhiste lao.

⁴³⁹ Des codes juridiques tels que le *Rājasavaṇi* (cf. Finot 1917:140-146) ou le *Rājasāt* énumèrent également les « devoirs du roi » (*rājadhama, rājajicca*, etc.). Leur étude et leur comparaison avec les *Gāñ sip sī* restent à faire.

⁴⁴⁰ < sk. *devatā rakṣa mahesākti*.

[6A]{1}{...} ຮິດໜຶ່ງນັ້ນພໍ່ເມືອເດືອນເຈັດແລ້ວຈົງພາກັນບູຊາລາດ ຝູງໝູ່ເທບພະເຫລົ່າ (ນັ້ນ) ບູຊາແທ້ສູ່ພາຍ ຕລອດໄປຮອດ {2} ອ້າຍອາຮັກໃຫຍ່ມະເຫສັກ ຫັງຫລັກເມືອງສູ່ ຫົນບູຊາເຈົ້າ ພາກັນເອົາໃຈຕັ້ງໃຈທ່າຕາມຮິດເກົ່າ ນິມົນສັງຄະເຈົ້າຊໍາລະແທ້ ສວດ ມົນໃຫ້ຝູງຄົນເມືອງນັ້ນ ທໍາກັນ {3} ຢ່າໄດ້ຫ່າງສູດຊໍາລະເມືອງຢ່າຄ້າງ ສິເສຣູເສົ້າຕໍ່າ ສູນທຸກສິແລ່ນວັນໆ ມາໂຮມໃສ່ ແຕ້ມເມືອງ ມັນສິເຄືອງຄໍາຂັດ ຕໍ່າລົງສູນເສົ້າ ໃຫ້ເຈົ້າ ທໍາຕາມນີ້ແນວເຮົາ {4} ຊິກໍາວຈົງ ສິສຸກຢູ່ສ້າງສວັນຟ້າເກີ່ງກັນ ທຸກໜຶ່ນຮ້ອຍຊັ້ນບໍ່ມີ ວ່າ (ສິ)ມາພານ ປານກັບເມືອງສວັນສຸກ ເກີ່ງ ກັນທຽມໄດ້

Pour la cérémonie du septième mois, il faut tous ensemble aller honorer le souverain ainsi que l'ensemble des divinités protectrices de la principauté, devant le pilier de fondation de la ville, et ce dans toutes les directions [cardinales]. Cela est conforme à la coutume des Anciens. [Il convient] d'inviter l'auguste Communauté des moines à purifier (*jāṃla*) à réciter des *mantra* en faveur des villageois.

Les Douze cérémonies et les Quatorze devoirs (Hīḍ sip sāñ gāñ sip sī), manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 1 fascicule, 26 ôles, lao, écriture lao sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 01012917084_07⁴⁴¹

S'il est bien question, dans ces deux textes, des génies protecteurs de la communauté, ils ne font pas mention d'un culte aux esprits familiaux qui est pourtant, autant qu'on peut l'observer, d'une égale importance en cette occasion. Le caractère animiste très prononcé des festivités du « mois des génies » explique sans doute sa relative dépréciation depuis ces dernières décennies.

⁴⁴¹ Les différentes copies examinées reproduisent ce passage de façon relativement homogène : *Hīssip sāñ* (*Les Douze cérémonies*), manuscrit du Vāt I₁ Lai, Vientiane, daté 2408 E.B. (1865 A.D.), code PLMP : 01 05 05 09 032 03) ; *Hīḍ sip sāñ gāñ sip sī* (*Les Douze cérémonies et les Quatorze devoirs*), manuscrit du Vāt Aṃbāvān, Champassak, daté 2472 E.B. (1929 A.D.), code PLMP : 16 06 17 09 001 00.

2.2.5.4 La sortie du carême bouddhique

Àu moment de la sortie du carême bouddhique (*āk bānsā*, < p. *vassa*), à la pleine lune du onzième mois du calendrier lunaire (p. *assayuja*), a lieu, parmi d'autres cérémonies, celles des « barques au fil de l'eau » (*lāy hīja fai*), consistant à laisser dériver sur le fleuve ou la rivière des simulacres d'embarcations, illuminées de cierges (*padīp*, < p. *padīpa* ou sk. *pradīpa*), qui sont « dédiées et envoyées » (*sōñ udis*) aux défunts. Confectionnées au moyen de feuilles de bananier ou de bambou, ces embarcations sont similaires aux *kradōñ*, récipients compartimentés en feuilles de bananiers utilisés au cours des rites post-funéraires (notamment le *pun dān hā*, cf. *supra* 2.2.4.2) ; c'est la raison pour laquelle cette fête est appelée *lāy₂ kradōñ* sur la rive droite du Mékong, sous l'influence de la tradition siamoise.

Il ne s'agit pas d'un rite domestique mais d'une véritable fête villageoise au cours de laquelle les sermons des bonzes jouxtent les orchestres populaires. Malgré ce caractère collectif, c'est aux ancêtres familiaux que les Lao offrent leurs embarcations qui contiennent souvent, outre les cierges qui les illuminent, des offrandes de nourriture, de tabac, de bétel ou de vêtements, tandis que certaines familles portent des étendards ou des bannières sur lesquels sont inscrits le nom de leurs parents défunts (Stuart-Fox, Mixay 2010:65). Contrairement aux cérémonies du septième mois, le monastère est ici au centre des festivités et les fidèles ont recours à une formule en pāli (non canonique) pour consacrer leurs dons :

Mayaṃ iminā padīpena asukāya Nammadāya nadiyā puline t̥hitaṃ munino padavalañjaṃ abhipūjena, tasmīñ ca kāle Vesāliyā mahājanakāyaṃ saṃgahetuṃ nāvāya gataṃ bhagavantam abhipūjena, ayaṃ iminā padīpena vuttapūjanīyaṃ pūjā, amhākaṃ dīgharattaṃ hitāya sukhāya saṃvattatu.

Nous rendons hommage à l'empreinte du pied du Sage ici présent sur le banc de sable [au bord] de la rivière Nammada, au moyen de ces objets de dévotion lumineux, au Bienheureux qui s'était rendu en bateau à Vaisali et y avait rassemblé les habitants. Puissent ces offrandes subvenir à nos besoins et nous apporter le bonheur pour longtemps.

Comme on peut le constater, cette formule, qui figure aussi dans *La Célébration des barques laissées au fil de l'eau* (*Slān lāy hīja fai*)⁴⁴², ne s'adresse pas explicitement aux ancêtres. D'ailleurs, les textes portant sur les Cérémonies des douze mois (*hīt sip sān dijan*) ne font pas mention d'un culte aux ascendants défunts dans cette circonstance, tandis qu'il est évoqué dans un récit vernaculaire, très répandu au Laos, dans lequel sont mis en scène les cinq Buddha du présent *kalpa* (Kakusandha, Konagamana, Kassapa, Gotama et Metteyya) à la recherche de celle qui fut leur mère commune dans une existence passée. Cette « mère », incarnée dans une corneille blanche, donne le titre (*Nidān kā phījak*) de cette histoire bien connue des bouddhistes du Sud-Est asiatique :

ຝ່າຍຮີສີທັງ ໕ ກໍ່ພາກັນນອບພ້ອມກັນ ນະມັດສະການມານດາຂອງຕົນ ມານດານັ້ນກໍ່ໄດ້ໃຊ້
ດ້າຍດິບຝັນເປັນຕົ້ນກາປະທານໃຫ້ ເພື່ອຮີສີໄດ້ໃຊ້ເປັນໄສ້ປະທັບໄຕ້ບູຊາໃນວັນຂັນ ໑໕ ຄ່ຳ
ເດືອນ ໑໒ ພ້ອມແຜ່ສ່ວນກຸສົນໄປໃຫ້ມານດາ

Les cinq ermites, de concert, rendirent hommage à leur mère et se prosternèrent. Celle-ci prit du fil de coton écru, le tressa en forme de patte de corbeau et le donna aux ermites. Ils devront l'utiliser, [leur explique-t-elle,] comme mèche de lampe pour illuminer les offrandes accomplies au quinzième jour de la lune croissante du douzième mois afin de produire des mérites pour leur mère.

La parabole de la corneille blanche (*Niyāy kā phījak*), in: *Hnāngsij desnā slān tān, tān*, tome 3, p. 149-150

Le rituel consistant à confectionner des petits radeaux que l'on abandonne au fil de l'eau est connu des Khmers, des Yuon, des Siamois et des Birmans⁴⁴³. Il aurait été pratiqué, selon les chroniques du Lanna, par les Môn de Lamphun dès l'onzième siècle (Penth 1995:5). Il est aussi célébré par les adeptes du bouddhisme *mahāyāna* en Chine et au Vietnam (cf. Mus 1931:114-115) et même parmi d'autres populations telles que les Tsiganes d'Europe centrale. Au Laos même, de multiples interprétations circulent sur la finalité de ce rite (cf. Zago

⁴⁴² Cf. *Slān tān tān*, tome 2, p. 200-207.

⁴⁴³ La fête du *lāy kradañ* a lieu un mois plus tard chez les Siamois. Au Cambodge, la cérémonie du *kradañ* a lieu le premier jour du onzième mois du calendrier khmer (CMC 1985[1950]:55). Pour des détails sur le rite lao, voir notamment Zago 1972:320-322 ; pour le Siam, Rajadhon 1955 ; pour la Birmanie (fête célébrée à la pleine lune du mois de Tazoungmon), cf. Duroiselle 1904:415 et Myat Min Hlaing 2000:22. Pour l'Isān khmer, cf. STBI:1226.

1972:321)⁴⁴⁴ mais on y retrouve l'idée quasi-universelle selon laquelle « l'eau courante transporte les offrandes jusqu'au séjour des trépassés » (Przyluski 1932:222).



Embarcations destinées aux ancêtres, laissées au fil de l'eau
(Dā₁ Nān, Laos)

2.2.5.5 Les « fêtes des paquets de riz »

Parmi les douze cérémonies mensuelles du calendrier lao, deux sont spécifiquement consacrées aux ancêtres défunts. Ces « fêtes des morts », comme on a pris l'habitude de les désigner⁴⁴⁵, se tiennent au neuvième et au dixième mois lunaire. La première est appelée la « Fête des paquets de riz ornant la terre » (*pun hā khao₂ pradāp dīn*), et la seconde la « Fête des paquets de riz tirés au sort » (*pun hā khao₂ salāk*). Quoique spécifiques au bouddhisme lao, elles présentent de fortes similitudes avec des cérémonies célébrées par d'autres populations bouddhiques de la région. Ces deux « fêtes des paquets de riz », qui suivent un protocole complexe et qui mettent en jeu des conceptions originales, vont faire à présent l'objet d'une étude détaillée. Nous tenterons, tout en établissant des parallèles avec les traditions régionales, de déceler ce que doivent ces festivités aux cérémonies également dédiées aux défunts dans le monde sinisé.

⁴⁴⁴ Certains Lao évoquent par exemple Anuruddha, disciple du Buddha doué d'une vision magique (*tā dib* < l. *tā*, « œil », « vue » et *dip* < p. *dibba* « suprahumain », sans doute inspiré de la notion de *cakkhudibba* (« vision supramondaine », c.a.d la faculté de clairvoyance). La confusion ou le jeu de mot permet d'associer la vue (*dib*) aux cierges (*dīp*) et autorise à souhaiter que l'allumage des cierges procure « l'avantage » (*ānisōñ*) d'obtenir une vision surhumaine (cf. Philavong 1967a:73).

⁴⁴⁵ Zago 1972:284, n.4 ; Nginn 1967:50, Deydier 1952:43, CMC 1985[1950]:47 ; Leclère 1916:222.

3 Étude de cas : deux rites calendaires pour les défunts

Les deux parties précédentes ont permis de dégager une vue d'ensemble des notions et des pratiques du bouddhisme lao qui concernent les ascendants familiaux, mettant ainsi en évidence le fait qu'ils occupent une place primordiale dans l'orthopraxie et dans l'orthodoxie locale. Cette troisième partie a l'ambition de prendre en considération un aspect rituel particulier et d'en proposer l'étude approfondie, tout en prolongeant l'essai méthodologique consistant à adopter une approche à la fois anthropologique et philologique.

L'étude de cas qui est exposée ici concerne deux cérémonies calendaires : celle du neuvième mois lunaire, appelée « Fête des paquets de riz ornant la terre » (*pun hā₁ khao₂ pradāp ñin*) et celle du dixième mois, la « Fête des paquets de riz tirés au sort » (*pun hā₁ khao₂ salāk*). Ces deux cérémonies annuelles accomplies pour les parents défunts se retrouvent sous des formes plus ou moins analogues parmi les communautés bouddhiques des contrées voisines. Une étude comparative devra permettre de se faire une idée de leur origine et plus largement, d'introduire une perspective historique dans l'étude des pratiques religieuses du Laos et de l'Asie du Sud-Est.

3.1 LES CÉRÉMONIES DES DOUZE MOIS

Comme c'est le cas dans d'autres royaumes ou anciennes principautés d'Asie du Sud-Est continentale, les populations lao qui furent jadis sous le contrôle du Lan Xang utilisent un calendrier métonique, basé à la fois sur le cycle annuel du soleil et sur le cycle régulier des phases de la lune⁴⁴⁶. L'année s'y découpe en douze mois, ou plus exactement en douze périodes synodiques, chacune correspondant à l'intervalle séparant deux pleines lunes, soit vingt-neuf ou trente jours⁴⁴⁷. Les périodes synodiques comportent deux cycles de quatorze à quinze jours qui correspondent pour le premier aux jours de la lune croissante (*ḍiian āk* ou *ḍiian khin₂*), pour le second aux jours de la lune décroissante (*ḍiian hēm* ou *ḍiian bǎñ*). Pour faire coïncider les cycles lunaire et solaire, un mois intercalaire (ou embolismique) est ajouté sept fois par période de dix-neuf ans⁴⁴⁸. Ce mois intercalaire est désigné par le terme d'origine sanskrite *adhikamāsa* ; comme il tombe toujours le huitième mois de l'année, les Lao l'appellent aussi « deuxième huitième mois » (Reinach 1911:151).

Pour désigner les mois de l'année, les Lao utilisent plusieurs dénominations, la plus répandue consistant simplement à attribuer à chaque mois un numéro (par ex. *ḍiian sī*, « quatrième mois », *ḍiian kao₂*, « neuvième mois », etc.), à l'exception des deux premiers mois pour lesquels ont été empruntés des nombres chinois (respectivement *ḍiian cīaṅ* et *ḍiian yī*)⁴⁴⁹. Deux autres systèmes en usage, qui désignent les mois par des noms d'origine pāli ou sanskrite⁴⁵⁰, semblent d'adoption récente. Ils ne sont pas employés dans l'épigraphie⁴⁵¹ ni dans les manuscrits, dans lesquels les mois sont normalement indiqués par

⁴⁴⁶ Ce type de calendrier est aussi employé en Chine, au Vietnam, au Tibet, etc.

⁴⁴⁷ « L'intervalle de temps écoulé entre deux nouvelles lunes étant d'environ 29 jours et un quart, les anciens l'ont, pour simplifier, arrondi à des jours entiers, en fixant la durée des mois alternativement à 29 et 30 jours » (Phetsarath 1956:791). Les mois pairs sont de trente jours tandis que les mois impairs ne comportent que vingt-neuf jours, à l'exception du septième mois qui en comporte trente.

⁴⁴⁸ Le calendrier chinois, quoique décalé par rapport à celui des Lao, fonctionne sur principe similaire (Bodde 1975:26-27 et *infra*, 3.6.1).

⁴⁴⁹ Le premier mois lao peut aussi être appelé *ḍiian āy₂* (litt. « le mois aîné »).

⁴⁵⁰ Pour plus de détails, cf. Reinhorn 1970:xxxiv-xxxv.

⁴⁵¹ Michel Lorrillard, communication personnelle.

leur numéro. Le calendrier lao est le même que celui des Siamois de Sukhothai, qui est aussi celui des Khmers. Les Thaïs (Yuon) de la région de Chiang Mai suivent traditionnellement un calendrier mis en place à l'époque du royaume du Lanna qui est en retard de deux mois par rapport à celui des Siamois. Le calendrier employé dans les régions les plus septentrionales de l'actuelle Thaïlande (Chiang Rai, etc.) est celui de l'ancienne principauté tai lü des Sipsongpanna, dont une partie a été incorporée à la province chinoise du Yunnan ; ce calendrier n'est en retard que d'un mois par rapport à celui de Sukhothai, et donc en avance d'un mois sur celui du Lanna⁴⁵².

Chaque mois compte quatre jours importants : le jour de la nouvelle lune (*ḍiian ḍāp*), celui de la pleine lune (*ḍiian bēñ* ou *ḍiian tēm*) et ceux correspondant aux deux premiers quartiers. Déjà, dans la tradition védique, des sacrifices étaient effectués à la pleine lune, à la nouvelle lune ainsi qu'aux jours *aṣṭaka* (*i.e.* huitième jours avant et après la pleine lune) (Renou 1949:14) ; les communautés bouddhiques qui se réclament du *theravāda* ont conservé ces échéances en les considérant comme des « jours d'*uposatha* » (litt. « quartier de lune ») au cours desquels ont lieu des cérémonies particulières. Chez les Lao, les jours d'*uposatha* sont appelés « jours saints » (l. *vān sil*, < p. *sīla*) car les fidèles laïcs doivent y tenir les cinq préceptes (p. *pañcasīla*) définis dans les textes canoniques⁴⁵³. Le *Vinaya* (Vin. I.101) prescrit pour les jours de la nouvelle lune et de la pleine lune la récitation du *Pāṭimokkha* (les deux-cent-vingt-sept règles à observer par les *bhikkhu*), occasion pour les communautés villageoises de solennités organisées au monastère⁴⁵⁴.

⁴⁵² Par exemple, le dixième mois des Lao, des Siamois et des Khmers (calendrier « de Sukhothai ») correspond au douzième mois des Yuon et au onzième mois des Lü.

⁴⁵³ L'inscription de Ramkhamheng mentionne « la récitation du *dhamma* » le jour de la nouvelle lune, le huitième jour de la lune croissante, le jour de la pleine lune, le huitième jour de la lune décroissante (*cf.* Terwiel 2010:87). Si l'inscription est authentique, elle atteste que les jours d'*uposatha* étaient déjà célébrés à Sukhothai, à la fin du XIII^e siècle.

⁴⁵⁴ Certains monastères lao n'organisent cependant qu'une seule récitation par mois, à la nouvelle lune. À Vientiane, de nos jours, la récitation du *Pāṭimokkha* n'a lieu qu'au cours de la retraite de la saison des pluies.

Les veilles de pleine lune sont aussi des jours importants car c'est à cette occasion que sont organisées les « Douze cérémonies » ou « Cérémonies des douze mois » (*hīt sip sāñ dīian*)⁴⁵⁵ – à l'exception du neuvième mois pour lequel, nous le verrons, le rituel se tient à la nouvelle lune. Les Khmers, ainsi que les populations tai bouddhisées des anciens royaumes du Lanna, du Siam, de Chiang Tung et des Sipsongpanna, célèbrent également ces cérémonies selon le cycle duodécimal, avec des variantes.

Les Cérémonies des douze mois rythment l'année, le plus souvent en synchronie avec le cycle agricole. Les Lao les rattachent souvent aux « Quatorze devoirs » (*gāñ sip sī*), préceptes moraux qui sont à la base de l'instruction civique traditionnelle⁴⁵⁶. Les textes qui portent sur les Douze cérémonies et les Quatorze devoirs ont naturellement pour titre *Hīt sip sāñ gāñ sip sī*.

Certaines de ces cérémonies trouvent leur origine dans les sources canoniques. Les textes du *Tipiṭaka* mentionnent par exemple le *vesākhapūjā* (l. *vissakhapūjā*) qui célèbre à la fois la naissance, l'éveil et l'extinction du Bouddha et que la tradition place à la pleine lune de mois de *vesākha* (Renou, Filliozat 1953:601), ainsi que le *maghapūjā* qui commémore un prêche que le Buddha a délivré devant une assemblée de plus de mille auditeurs qui eut pour effet de les faire accéder au *nibbāna*. L'entrée et la sortie de la retraite bouddhique, enfin, sont marquées respectivement par les rites d'*asalhapūjā* et du *pavaraṇā*, auxquels s'est ajouté celui du *kaṭhina* (don de robes monastiques).

À ces traditions, les bouddhistes de la péninsule Indochinoise occidentale ont ajouté une série de cérémonies annuelles qui résultent d'influences diverses autant que d'innovations locales. L'épigraphie du Cambodge renseigne sur la tenue de plusieurs fêtes calendaires à l'époque angkoriennne (IX-X^e s.) qui semblent avoir été communes aux

⁴⁵⁵ Le terme *hīt* (ou *rīt*) viendrait du pāli *cārīta* (STBN:5700). Les Thaïs du Nord emploient actuellement l'expression *rīt mīiañ* ou *rīt pān₂ gāñ mīiañ*, soit littéralement « les rites et les coutumes locales ».

⁴⁵⁶ Certains mois font aussi l'objet de recommandations particulières, qui figurent dans les *Horasāstr'* (traités d'astrologie), mais qui sont cependant assimilées dans le langage courant aux *Hīt sip sāñ* : il est par exemple déconseillé de monter à cheval au sixième mois, d'ériger les pilotis pour la construction d'une maison au cinquième mois, etc. (Viravongs 1996[1974]:g).

communautés bouddhistes, sivaïtes et visnouïtes (Cœdès 1935:99-103). Il existe encore d'autres cérémonies calendaires indochinoises qui ne sont pas d'inspiration indienne, l'origine de certaines étant difficile à retracer. Parmi les Cérémonies des douze mois, certaines sont connues de longue date en Asie du Sud-Est : la *Lokapaññati*, cosmogonie datant du XII^e siècle, mentionne la tenue du « grand festival Mahāvassa » (*in*: Denis 1977c:126) et l'inscription de Ramkhamheng laisse penser que la cérémonie de *kaṭhina* était déjà célébrée au Siam en 1292 A.D. (*cf.* Terwiel 2010:80)⁴⁵⁷. Il n'en demeure pas moins qu'il est malaisé, pour la plupart, d'en estimer l'ancienneté. Rarement évoquées dans l'épigraphie, les manuscrits demeurent souvent les seuls témoignages datés relatifs à ces festivités ; or, la majorité des copies dont on dispose ne remontent pas au-delà du dix-huitième siècle. Le *Journal de Gerrit Wan Wuysthoff* fournit bien quelques indications sur ce qu'il en était au Lan Xang dans la première moitié du dix-septième siècle, en évoquant notamment les festivités célébrées à Vientiane en 1641 à l'occasion de la sortie du carême bouddhique (*āk bānsā* < p. *vassa*) ainsi que le rite des « barques laissées au fil de l'eau » (*lāy ḥīia fai*) le mois suivant. Malgré cela, les sources dont on dispose ne permettent pas de dater l'instauration des Douze cérémonies en Asie du Sud-Est.

La multiplicité des courants religieux présents dans la région a provoqué la superposition de festivités de traditions distinctes ; ainsi la fête lao du *Vessantara-jātaka*, célébrée au quatrième mois, a-t-elle lieu en même temps que la cérémonie du *sakkarapūjā*, tandis que le rituel annuel de probation (*parivassakam*) est organisé au moment du culte annuel des génies tutélaires (Philavong 1967a:58). La sortie de la retraite de la saison des pluies (*āk bānsā*) est, on l'a vu, accompagné du Rite des barques laissées au fil de l'eau (*lāy ḥīia fai* ou *lāy₂ kradōñ*) dont l'origine pourrait être chinoise (*supra* 2.2.5.4). Le fait que certains de ces rituels soient identifiables dans la tradition bouddhique orthodoxe, tandis que d'autres semblent lui être étrangères, a conduit certains observateurs et lettrés locaux à distinguer les « fêtes bouddhiques » (*pun sāsna*) des « fêtes profanes » (*pun prabēnī*), les

⁴⁵⁷ À condition, encore une fois, que l'inscription soit authentique.

secondes étant moins prisées que les premières⁴⁵⁸. Cette discrimination est cependant discutée (Zago 1972:283) car toutes se déroulent toutes au monastère et toutes sont consacrées par le *saṅgha*. La question, cela va sans dire, ne se pose pas pour les Lao qui considèrent les *hīt* comme étant des « prescriptions » (p. *paññatti*) énoncées par le Buddha (Savig 2006:599).

Plusieurs de ces Cérémonies des douze mois concernent en tout ou en partie les parents défunts : c'est le cas des festivités, déjà évoquées, du septième mois qui consacrent le « mois des génies » (*pun jāṃla*), de celles du Nouvel an (*pun pīhmae₁*), du Rite des barques laissées au fil de l'eau (*lāy hīia fai*), sans oublier les diverses occasions annuelles d'accomplir un Rite du linceul (*paṅsukūr tāy*) (*supra* 2.2.5) ; et, plus largement, chacune de ces fêtes annuelles inclut la possibilité de faire des dons aux morts de la parentèle. Les fidèles, en effet, ne manquent jamais de leur adresser une part des mérites (*udis swān₁ pun kusōn*), acte consacré par une libation d'eau et par la récitation de formules adéquates (*supra* 2.2.1).

Deux cérémonies se démarquent cependant du fait qu'elles sont exclusivement et spécifiquement dédiées aux ascendants familiaux défunts : la cérémonie du neuvième mois lunaire, appelée localement « Fête des paquets de riz ornant la terre » (*pun hā khao₂ pradāp dīn*) et celle du dixième mois, la « Fête des paquets de riz tirés au sort » (*pun hā khao₂ salāk*). Ces deux cérémonies ont déjà été évoquées dans un certain nombre d'études en langues occidentales portant sur les Cérémonies des douze mois lao, notamment par Marcel Zago, Pierre S. Nginn, Henry Deydier et Charles Archaimbault⁴⁵⁹. Cependant, leurs observations sont le plus souvent concises et ne reposent pas sur l'examen philologique des formules récitées ou des textes lus au cours de ces cérémonies. Aucune étude, en outre, n'a jusque là envisagé une approche comparatiste avec les festivités équivalentes célébrées dans les autres communautés bouddhistes.

⁴⁵⁸ Par exemple Pierre-Marie Gagneux (1973:117) et Pierre S. Nginn (1967:45). La « fête des fusées » (*pun pān₂ fai*), notamment, a été contestée dans son caractère bouddhique par certaines études anthropologiques (pour le Laos, Deydier 1952:37 et, pour les régions tai de Birmanie, Durrenberger 1983).

⁴⁵⁹ D'autres voyageurs l'évoquent brièvement, tel le Colonel Tournier qui témoigne du déroulement de la fête du neuvième mois à Luang Prabang quoique, curieusement, sans faire référence aux morts (Tournier 1900:46).

3.2 « LES PAQUETS DE RIZ ORNANT LA TERRE » : LES CÉRÉMONIES DU NEUVIÈME MOIS

La « Fête du riz ornant la terre » (*pun khao₂ pradāp ḍin*) – ou « des paquets de riz ornant la terre » (*hā₁ khao₂ pradāp ḍin*) – est célébrée au dernier jour du neuvième mois (*ḍiian kao₂* ou *kanyā*, ou *sāvana*), ce qui la distingue des autres Cérémonies des douze mois qui se déroulent normalement à la pleine lune. Les Lao pensent qu’à cette période Yama, le roi des enfers, libère les âmes défuntes qui, n’ayant pas suffisamment acquis de mérites, sont tombées dans les enfers sous forme de *phēt* (sk. *preta*, p. *peta*)⁴⁶⁰.

[1B] {3} (...) ໄໄຊ້ວລ ຈຶ່ງລ ບາຣູຂ ບາເຊີ ຂໍ້ຊໍ້ພໍ້ຊາດາ ວິໄຕຽພໍ້ຊຸ້ວິວິວິຕຽ
 ທັ້ {4} ໄໄຍຸອາ ລຽ້ ໄອ ເມັ່ ພໍ້ ໄໄຕຽ ຈຸ້ວິວິວິ ໄໄຍຸ້ວິວິ ລຽ້ ໄໄຕຽ ທາດໍ້ວິວິ
 ລ

Lorsque vient la nuit sans lune du neuvième mois, *Yamma-rājā*, l’Auguste Yama, roi des Enfers, *vivaritvā* fait ouvrir pour nous, créatures misérables⁴⁶¹, les portes de l’enfer, afin que nous puissions sortir et voyager [dans le monde des Hommes] en quête de nourriture. Il en est ainsi.

Célébration du riz ornant la terre (Slān khao pradāp ḍin), manuscrit du Vāt Bōn Sī Nwān, Vientiane, 1 fascicule, 5 ôles, non daté, non référencé

L’obscurité d’une nuit sans lune, ajoutée au climat pluvieux de la saison, semblent tout à fait adéquats, dans l’imaginaire collectif, pour célébrer dans une ambiance lugubre l’ouverture de la porte des enfers et à la venue des esprits des morts parmi les vivants. Au Cambodge, une cérémonie comparable s’étend sur les quinze derniers jours du mois de *bhādrapad*⁴⁶² au cours desquels le fidèle peut observer le ciel « obscurci par les nuages de pluie, en cette quinzaine où, la lune diminuant, chaque nuit devient plus sombre » (CMC

⁴⁶⁰ Rappelons que pour les Lao les *preta* sont aux enfers (*supra* 1.2.5).

⁴⁶¹ *Phū₂ khā₂*, littéralement « ceux qui sont esclaves », terme d’adresse désignant la première personne (du singulier ou du pluriel), avec une connotation péjorative.

⁴⁶² Nous y reviendrons en détail *infra*, 3.4.1.

1985[1950]:47). Yama doit donc attendre une nuit sans lune pour libérer les *preta* qu'une trop grande lumière effraierait. Ceux-ci quittent provisoirement les enfers et viennent chercher les mets que leurs descendants leur ont préparés. La croyance veut que les dons favorisent leur renaissance dans le monde des humains (p. *manussakāya*) ou dans le monde divin. La fête du neuvième mois revêt aussi une dimension agricole. Les paysans doivent « payer de retour » (*tāp dēn pun gun*) le Génie de la rizière et la Mère Dharaṇī qui protègent les récoltes des intempéries ou des nuisibles. Jadis, les Lao témoignaient également leur gratitude au souverain, véritable détenteur des terres, veillant sur le bien-être du royaume et de ses sujets (Somphone 2007:72).

3.2.1 Le rite

3.2.1.1 Les préparatifs

Les préparatifs débutent à la veille du dernier jour du neuvième mois (9m29), c'est-à-dire le treizième jour de la lune décroissante (*vān rēm sip sām gām*)⁴⁶³. Ils se déroulent à l'aube, en famille, dans chaque maisonnée et consistent principalement à préparer des mets à l'attention des esprits des défunts. Les femmes se rendent au marché pour acquérir les denrées les plus fraîches. Des objets purement ornementaux, tels que des bouquets de fleurs ou des cônes de feuilles de bananier, sont aussi confectionnés. L'élément le plus important de ces préparations est le *hā*₁ ou « paquet [de riz]⁴⁶⁴ », élaboré à partir de riz bouilli mélangé à du lait de coco puis enveloppé d'une feuille de bananier pour la cuisson. Les « paquets » sont répartis en quatre parts : le premier est destiné au fidèle lui-même, le second à la famille vivante⁴⁶⁵, le troisième aux défunts et le dernier au *saṅgha*.

⁴⁶³ Les descriptions suivantes ont été établies à partir d'observations effectuées dans la région de Vientiane en 2007 et 2008, recoupées avec des études thaïes et lao (STBI:5379, Saving 2006:652-654, Dharm Bhagḍī, s.d.:166-167 ; Khamphun Philavongs 1967a:67-68, Viravongs 1996[1974]:32-37).

⁴⁶⁴ Connu au Cambodge sous le terme de *piṅḍ* ou « boulette [de riz] » (sk. *piṅḍa*).

⁴⁶⁵ Certains confondent ces deux parts, ce qui réduit l'ensemble à seulement trois parts distinctes (par ex. Philavong 1967a:68)

Les « paquets » destinés aux défunts sont de trois types : le premier est une préparation salée à base de riz bouilli (*khao₂ tǒm₂*) ; le second est semblable mais doit être sucré (*khao₂ hnǒm*)⁴⁶⁶ ; le troisième contient une chique de bétel. Ces trois petits paquets doivent être assemblés afin de n'en constituer qu'un seul, plus gros, appelé précisément « riz qui orne la terre » (*khao₂ praḍāp ḍin*) ou, parfois, « petit paquet de riz » (*hā₁ khāv₂ nāy₂*) (STBI:509). Ils seront déposés aux pieds des arbres ou suspendus à leurs branches, ou encore placés devant les reliquaires familiaux (*cēḍī*, p. *cetiya*). Les fidèles ont également la possibilité de donner à ces « paquets » la forme de *kradōñ*, ces casiers à compartiments confectionnés au moyen de feuilles de bananier et de liens de bambous (*supra* 2.2.4.2)⁴⁶⁷. Les offrandes peuvent être accompagnées d'alcool, dont les esprits sont supposés friands⁴⁶⁸.



Préparation des « paquets de riz »

⁴⁶⁶ On retrouve des préparations similaires chez les Chinois et les Vietnamiens qui « nourrissent les morts » également avec du riz bouilli. Cf. *infra*.

⁴⁶⁷ Ce sont ces casiers qui sont abandonnés au fil de l'eau lors de la cérémonie du 11^e mois (*supra* 2.2.5.4).

⁴⁶⁸ L'alcool est d'ailleurs employé dans toutes les cérémonies dont le but est de s'accorder les faveurs des génies.

Quant aux mets destinés au *saṅgha*, ils consistent en deux préparations différentes : la première est destinée à l'aumône individuelle (*tāk pāḍ*) déposée dans les sébiles des moines ; la seconde est le « plateau de riz divin » (*hā₁ khao₂ dīp*) formé d'un simple plateau en rotin sur lequel sont déposés les mets destinés à la Communauté (Somphone 2007:76). Les « plateaux de riz divin », qui sont du même type que ceux utilisés dans d'autres cérémonies, sont préparés non pas au domicile des fidèles mais dans la salle commune du monastère (*sālā*). À la différence des oblations faites aux esprits, l'alcool est banni de ces préparations⁴⁶⁹.

3.2.1.2 Le jour sans lune : nourrir les morts

Un peu avant l'aube du jour sans lune (*vān ḍiian dāp*), vers trois ou quatre heures du matin, les bonzes du village font retentir le tambour de la pagode (*rakhāñ*). Dès les premiers coups, les villageois sont en alerte : le son du tambour indique que les portes des enfers sont ouvertes et que les esprits des morts surgissent dans le monde des vivants. Les fidèles sortent alors de leurs demeures en famille – nul n'oserait s'aventurer seul en pareille circonstance – et marchent en direction du monastère. À Luang Prabang, une coutume, tombée peu à peu en désuétude, consistait à se vêtir de blanc pour cette occasion, comme lors des rites funéraires (Zago 1972:317). En chemin, les fidèles déposent à des endroits convenus à l'intérieur du monastère les premiers « petits paquets de riz » (*hā₁ khao₂ nāy₂*) destinés aux esprits sans descendance (*phī pārisād*)⁴⁷⁰ et aux autres esprits malfaisants tels que les *phī tāy huñ* (« morts de malemort »), qui ne peuvent entrer au monastère et doivent de ce fait « manger dehors » (*kin yū₁ nāk*). À l'époque de la monarchie, le roi lui-même marquait le début de la Cérémonie du neuvième mois en procédant de la sorte (Saving 2006:611).

⁴⁶⁹ Les dons aux moines sont appelés *catu-paccāy*, terme qui renvoie aux « quatre éléments » (p. *catupaccayā*). des textes pāli : nourriture, vêtements, abri, remèdes. En pratique cependant, les fidèles lao se contentent, pour cette cérémonie, de préparer de la nourriture.

⁴⁷⁰ Probablement dérivé du pāli *porisāda* (« cannibale », « goule »). En milieu urbain, les Lao emploient aussi l'expression *phī banecān*, litt. « génie sans abri ».

Parvenus dans l'enceinte du monastère, les villageois accomplissent des offrandes à l'adresse des membres de leur parentèle défunte, en premier lieu leurs pères et mères qui, contrairement aux « génies sans descendance » (*phī pārisāt*), sont considérés comme étant devenus des *preta* (l. *phēt*, ou *phī phēt*) (*supra* 1.2.5), auxquels leurs descendants peuvent prétendre porter secours. Les « paquets de riz » doivent être ouverts pour laisser apparaître leur contenu au milieu duquel un cierge est fiché. Le fidèle s'incline trois fois et se recueille, accroupi, d'abord en silence tandis que le gong continue de retentir inlassablement, au même rythme, rappelant que les esprits des morts sont arrivés en ces lieux. Il appelle ensuite, par une « invocation » (*adithān*) prononcée à voix basse, ses ancêtres à venir se saisir de l'oblation :

« Ces paquets de riz sont pour vous. Venez donc ! Prenez-les donc ! »

« Euh, membres de ma famille décédés, mon père, ma mère (*ñāti bī, nān, mī bā, mī mē*), puissiez-vous renaître dans de bonnes conditions grâce à ces offrandes, obtenir bonheur et prospérité (*khvām suk khvām carōn*)»

« Euh ! Ancêtres maternels et paternels, vous qui nous avez quittés, venez donc tous vous rassasier ! Ces mets vous sont offerts, puissions-nous, vos enfants, vos descendants, rester bien portant !⁴⁷¹ »

Les hommes qui sont restés au monastère quelques temps connaissent les courtes formules d'usage en pāli pour la transmission de mérite (*supra* 2.2.1.4) :

Idaṃ me petānaṃ ñātinaṃ hotu (=Pv. 8)

Puisse ceci profiter à ma parentèle [devenue] esprit affamé (*preta*).

Idaṃ me ñātinaṃ hotu sukhitā hontu ñātayo (=Pv-a 23)

Puisse ceci parvenir à ma parentèle. Puisse celle-ci atteindre le bonheur !

Imasmiṃ thāne, imānī āhārāni sapaṇvārāni petānaṃ ñātekehi kiñci arabhisasanti (?),
sakagaraṃ āgatānaṃ mātāpītu ādinaṃ ñātakānaṃ ākirini etha tāni gahetvā, sugatiṃ gacchatha.

⁴⁷¹ Invocations enregistrées au Vāt Bōn Sī Nwān, Vientiane, juillet 2008.

Ces oblations et offrandes offertes en ce lieu à notre parentèle devenue *preta*, ceux qui par le passé furent notre père, notre mère, des membres de notre famille ! Saisissez-les et gagnez les sphères supérieures [de l'existence] !

Une fois ce petit rituel accompli, les offrandes sont abandonnées ou enterrées afin que personne ne vienne prendre ce qui est destiné aux esprits des morts. S'il advenait qu'on les dérobe, le maraudeur deviendrait à son tour un *preta* (STBI:510).

3.2.1.3 Nourrir le *saṅgha*

Une fois le soleil levé, les fidèles se réunissent dans la salle commune du monastère (*sālā*) munis des « paquets de riz » destinés au *saṅgha*. Les bonzes ont aligné leurs sébiles sur une longue table ou à même le sol, usage consacré pour les solennités aux jours de pleine et de nouvelle lune⁴⁷². Se tenant à l'écart, un groupe de fidèles, constitué majoritairement de femmes, s'affaire à préparer les plateaux de repas à leur attention. Le fait de « nourrir » (*līaṅ*) la Communauté est un acte commun à toutes les cérémonies religieuses, organisées chez les particuliers ou bien au monastère. Il acquiert cependant une dimension plus importante dans la cérémonie du neuvième mois dont la vocation est de faire parvenir des mérites aux esprits des morts par l'intermédiaire des bonzes ; comme on l'a vu, les Lao conçoivent que les oblations faites à l'adresse des *bhikkhu* et des *samaṇera* est un acte méritoire dont les fruits sont transmis (*udis*) aux ancêtres, ainsi qu'on peut le lire dans les textes inspirés du *Tirokuḍḍapetavatthu* (*supra* 1.2.5 et 2.1.3). C'est donc après que les moines ont consommé (*bhojana*) leur repas que la dédicace de mérites peut avoir lieu, par la récitation de la formule *Iminā* (*supra* 2.2.1.5) accompagnée d'une libation d'eau. Bien que les mérites soient l'objet principal des dédicaces, les fidèles offrent aussi à leur parentèle défunte des mets et des objets divers, en sus des « paquets de riz » déposés auparavant dans la cour du *vāt*. Les solennités qui se déroulent dans la salle commune du monastère comportent un certain nombre de récitation en pāli ou en lao prononcées tour à tour par les religieux et par les laïcs guidés par le maître de cérémonie (*salavāt*).

⁴⁷² Cette méthode permet notamment de conserver l'anonymat des religieux, prévenant le fidèle de favoriser un moine en particulier.

Phase du rituel	Acteurs	Récitation
Vénération de la statue du Buddha	Laïcs	<i>iminā sakkārena taṃ buddhaṃ abhipūjayāma arahaṃ sammā sambuddho bhagavā buddhaṃ bhagavantam abivādemī ; iminā sakkārena taṃ dhammaṃ abhipūjayāma savākkhāto bhagavatā dhammo dhammaṃ namassāmi ; iminā sakkārena taṃ saṅghaṃ abhipūjayāma supatipanno bhagavato sāvakaṣaṅgho saṅghaṃ namāmi</i> ⁴⁷³ .
Hommage au Bouddha (<i>namo</i>)	Laïcs	<i>namo tassā bhagavato arahato sammā sambuddhassa</i> (3 fois)
Prise de refuge (<i>tisaraṇa</i>)	Laïcs	<i>buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi ; dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi ; saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi ; dutiyaṃ pi... (idem) tatiyaṃ pi... (idem)</i>
Hommage aux reliques et aux statues du Buddha (<i>vāṇḍā nāy</i> ₂)	Laïcs	<i>ukāsa vandāmi, bhante, cetiyaṃ sabbaṃ sabbattha thāne supaṭiṭṭhitaṃ sārīrikadhātumahābodhiṃ buddharūpaṃ sakaraṃ saddā. vacasā manasā c' eva vandāmete tathāgate sayane āsane thāne gamane cā pi sabbadā.</i>
Invitation des divinités en pāli (formule <i>sagge devatā</i>) ou en lao (formule <i>gāṃ pāv</i> ₁ <i>devatā</i>) ⁴⁷⁴	Laïcs	<i>samantā cakkavāḷesu atrāgacchantu devatā, saddhammaṃ munirājassa suṇantu saggamokkhadaṃ. sagge kāme ca rūpe girisikharatāte, cantalikkhe vimāne dīpe ratṭhe ca gāme, taruvanagahame gehavatthumhi khetṭe bhummā cāyantu devā jalathalavisame, yakkhagandhabbanāgā tiṭṭhantā santike, yaṃ munivaravacanaṃ, sādhave me suṇantu. dhammassavanakālo ayambhahantā</i> (3 fois) ⁴⁷⁵

⁴⁷³ S'agissant de formules stéréotypées, nous ne croyons pas utile de donner ici les traductions du pāli.

⁴⁷⁴ Cette dernière étant considérée comme « ancienne » (*purāṇ*) et « d'origine » (*dōm*).

⁴⁷⁵ Pout une autre formule « à l'ancienne » (*pèp purān*), cf. Somphone 2007:17-18.

Requête des préceptes (<i>ārāḍhanā sīl</i>)	Laïcs	<i>sādhū ukāsa ! mayam, bhante, visuṃ visuṃ rakkhaṇatthāya tisaṇaṇena saha pañcasīlāni yācāma. dutiyam pi... tatiyam pi...</i>
Hommage au Bouddha (<i>namo</i>)	Religieux	<i>namo tassā bhagavato arahato sammā sambuddhassa</i> (3 fois)
Prise de refuge (<i>tisaṇa</i>)	Religieux	<i>buddham saraṇam gacchāmi dhammam saraṇam gacchāmi saṅgham saraṇam gacchāmi dutiyaṃ pi... (idem), tatiyaṃ pi... (idem)</i>
Récitation des préceptes	Religieux suivi des laïcs	<i>pānatipātā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi adinnādānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi kāmesumicchācārā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi musāvādā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi surāmerayamajjapamādaṭṭhānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi</i>
Les moines récitent l'« invitation aux cinq préceptes » (<i>mvan₂ dāy₂ sīl hā₂</i>) ⁴⁷⁶	Religieux	<i>imāni pañca sikkhāpadāni ; sīlena sugatiṃ yanti, sīlena bhogasampadā ; sīlena nibbutiṃ yanti, tasmā sīlam visodhaye.</i>
Approbation	Laïcs	<i>ukāsa⁴⁷⁷ āma bhante.</i>
Invitation des bonzes à réciter les formules pour l'aumône (<i>ārāḍhanā braḥ saṅgh' sūt pāt</i> ou <i>ārāḍhanā bāhuṃ</i>)	Officiant	<i>sukhañ ca varaṇ ca, sādhū no bhante, sadhammadesanāṃ adipassati, patinodanaṃ anuttarissāmi, sakacaṃ ārāḍhanaṃ.</i>
Hommage au Bouddha (<i>namo</i>)	Religieux	<i>namo tassā bhagavato arahato sammā sambuddhassa.</i> (3 fois)

⁴⁷⁶ Th. *gāṃ hai₂ sīl*.

⁴⁷⁷ P. *okāsa*. Les lao écrivent et prononcent de manière presque systématique *ukāsa*.

<p>Prise de refuge (<i>tisaraṇa</i>)</p>	<p>Religieux</p>	<p><i>buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi ; dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi ; saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi ; dutiyaṃ pi... (idem) tatiyaṃ pi... (idem)</i></p>		
<p>Commémoration (<i>anussati</i>) des vertus du triple Joyau (<i>buddhagūṇ, dhammagūṇ saṅghagūṇ</i>)</p>	<p>Religieux</p>	<p><i>iti pi so bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro putisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā ti.</i> <i>svākkhāto bhagavatā dhammo sandiṭṭhiko akāliko ehi passiko opanayiko paccattaṃ veditabbo viññahī ti.</i> <i>supaṭipanno bhagavato sāvakaśaṅgho ujupaṭipanno bhagavato sāvakaśaṅgho nātaṭipanno bhagavato sāvakaśaṅgho sāmīcipaṭipanno bhagavato sāvakaśaṅgho yadidaṃ cattāri purisayugāni aṭṭha purisapuggalā esa bhagavato sāvakaśaṅgho āhuneyyo pāhuneyyo dakkhiṇeyyo dakkhiṇeyyo añjalīkarīkaraṇīyo anuttaraṃ puññakkhettaṃ sokassā ti.</i></p>		
<p>Procession pour l'aumône (<i>tāk pāt</i>): les fidèles déposent tour à tour les « paquets de riz » dans les sébiles. Les religieux récitent le <i>Buddhajayaṃgalagathā</i>⁴⁷⁸.</p> <p>Pendant la cérémonie du <i>tāk pāt</i>, les <i>saṅkāri</i> (« assistants ») terminent de préparer les plateaux de nourriture pour les bonzes, puis les déposent, alignés en une rangée, à quelques mètres devant les religieux.</p>	<p>Religieux</p>	<table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: top;"> <p><i>bāhuṃ sahasamabhinimmitasāvudhantaṃ dānādidhammavidhinā jītavā munindo mārātirekamabhiyujjhitasabbarattiṃ khantīsudantavidhinā jītavā munindo ukkhītakhaḅḅamatihatthasudāruṇantaṃ iddhībhisāṅkhaṅkhatamano jītavā munindo gatvāna kaṭṭhamudaraṃ iva gabbhinīya santena somavidhinā jītavā munindo saccaṃ vihāya matisaccakavādaketuṃ paññāpadīpajalito jītavā munindo nandopanandabhujagaṃ vibudhaṃ mahiddhiṃ id(a)dhūpadesavidhinā jītavā munindo duggāhadīṭṭhibhujagena sudaṭṭhahatthaṃ ñāṇāgadena vidhinā jītavā munindo etāpi buddhajayaṃgala aṭṭhaḅḅā</i></p> </td> <td style="vertical-align: top;"> <p><i>gīrīmekhalaṃ udiṭṭhārasasenaṃ nāraṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. ghoraṃpanālavakamakkhamathaddhayakkhaṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. dhāvantiyojanapathaṅgulimālavantaṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. ciñcāya duṭṭhāvacaṇaṃ janakāyamajjhe tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. vādābhiropitamaṇaṃ ati andhabhūtaṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. puttena therabhujagena damāpayanto tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. brahmaṃ visuddhijutimiddhibakābhīdānaṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. yo vācāno dinadine sarate matandī</i></p> </td> </tr> </table>	<p><i>bāhuṃ sahasamabhinimmitasāvudhantaṃ dānādidhammavidhinā jītavā munindo mārātirekamabhiyujjhitasabbarattiṃ khantīsudantavidhinā jītavā munindo ukkhītakhaḅḅamatihatthasudāruṇantaṃ iddhībhisāṅkhaṅkhatamano jītavā munindo gatvāna kaṭṭhamudaraṃ iva gabbhinīya santena somavidhinā jītavā munindo saccaṃ vihāya matisaccakavādaketuṃ paññāpadīpajalito jītavā munindo nandopanandabhujagaṃ vibudhaṃ mahiddhiṃ id(a)dhūpadesavidhinā jītavā munindo duggāhadīṭṭhibhujagena sudaṭṭhahatthaṃ ñāṇāgadena vidhinā jītavā munindo etāpi buddhajayaṃgala aṭṭhaḅḅā</i></p>	<p><i>gīrīmekhalaṃ udiṭṭhārasasenaṃ nāraṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. ghoraṃpanālavakamakkhamathaddhayakkhaṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. dhāvantiyojanapathaṅgulimālavantaṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. ciñcāya duṭṭhāvacaṇaṃ janakāyamajjhe tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. vādābhiropitamaṇaṃ ati andhabhūtaṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. puttena therabhujagena damāpayanto tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. brahmaṃ visuddhijutimiddhibakābhīdānaṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. yo vācāno dinadine sarate matandī</i></p>
<p><i>bāhuṃ sahasamabhinimmitasāvudhantaṃ dānādidhammavidhinā jītavā munindo mārātirekamabhiyujjhitasabbarattiṃ khantīsudantavidhinā jītavā munindo ukkhītakhaḅḅamatihatthasudāruṇantaṃ iddhībhisāṅkhaṅkhatamano jītavā munindo gatvāna kaṭṭhamudaraṃ iva gabbhinīya santena somavidhinā jītavā munindo saccaṃ vihāya matisaccakavādaketuṃ paññāpadīpajalito jītavā munindo nandopanandabhujagaṃ vibudhaṃ mahiddhiṃ id(a)dhūpadesavidhinā jītavā munindo duggāhadīṭṭhibhujagena sudaṭṭhahatthaṃ ñāṇāgadena vidhinā jītavā munindo etāpi buddhajayaṃgala aṭṭhaḅḅā</i></p>	<p><i>gīrīmekhalaṃ udiṭṭhārasasenaṃ nāraṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. ghoraṃpanālavakamakkhamathaddhayakkhaṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. dhāvantiyojanapathaṅgulimālavantaṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. ciñcāya duṭṭhāvacaṇaṃ janakāyamajjhe tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. vādābhiropitamaṇaṃ ati andhabhūtaṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. puttena therabhujagena damāpayanto tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. brahmaṃ visuddhijutimiddhibakābhīdānaṃ tantejasā bhavatu te jayamaṅgalāni. yo vācāno dinadine sarate matandī</i></p>			

⁴⁷⁸ Appelé communément *Bāhuṃ*, premier mot de la récitation.

		<p><i>hitvānanekavidhāni cupaddavān mokkhaṃ sukhaṃ adhigameyya naro sapañño.</i></p> <p><i>mahākāruṇiko nātho hitāya sabbapāṇinaṃ puretvā pāramī sabbā patto sambodhimuttamaṃ etena saccavajjena hotu te jayamaṅgalaṃ.</i></p> <p><i>jayanto bodhiyā mūle sakyānaṃ nandivadḍhano evaṃ tvaṃ vijayo hohi jayassu jayamaṅgale aparājitapallaṅke sīse paṭhavipokkhare abhiseke sabbabuddhānaṃ aggappatto pamodati. sunakkhataṃ sumaṅgalaṃ supabhātaṃ suhuṭṭhitaṃ sukhaṇo sumuhutto ca suyitthaṃ brahmacārisu padakkhiṇaṃ kāyakammaṃ vācākammaṃ padakkhiṇaṃ padakkhiṇaṃ manokammaṃ paṇidhī te padakkhiṇā padakkhiṇāni katvāna labhantanthe padakkhiṇe. bhavatu sabbamaṅgalaṃ rakkhantu sabbadevatā sabbabuddhānubhāvena sadā sotthī bhavantu te. bhavatu sabbamaṅgalaṃ rakkhantu sabbadevatā sabbadhammānubhāvena sadā sotthī bhavantu te. bhavatu sabbamaṅgalaṃ rakkhantu sabbadevatā sabbasaṅghānubhāvena sadā sotthī bhavantu te.⁴⁷⁹</i></p>
<p>Demande aux religieux de dédier (<i>udis</i>) les offrandes et les mérites aux <i>preta</i>.</p>	<p>Officiant (<i>salavāt</i>)</p>	<p><i>imāni mayaṃ, bhante, matakabhattāni saparivārāni bhikkhusaṃghassa oṇojayāma sādhu no, bhante, bhikkhusaṃgho, imāni matakabhattāni saparivārāni patiggaṇhātu, amhākañ c' eva mātāpitu ādinnañ ca ñātakānaṃ, kālakatānaṃ dīgharattaṃ hitāya sukhāya.</i></p>

⁴⁷⁹ Passage introuvable dans les textes canoniques ou paracanoniques connus.

Dons des plateaux aux moines par les fidèles. Repas des bonzes.		
Invitation au prêche (<i>ārāḍhanā dēsñ'</i>) ⁴⁸⁰	Officiant	<i>brahmā ca lokādhipatī sahampati ; katañjalī andhivaraṃ ayācatha ; santīdha sattāpparajakkhajātikā ; desetu dhammaṃ anukampimaṃ pajam</i> ⁴⁸¹ .
Un moine (souvent le <i>cao₂ āvāt</i>) vient s'asseoir devant l'assemblée et prêche <i>La Célébration du riz ornant la terre (Slāñ khao₂ praḍāp ḍin)</i> , un manuscrit posé sur les genoux.	Religieux	<i>namo tassāthu...</i> (<i>cf. infra</i>)
Une fois le prêche terminé, le maître de cérémonie réunit les donations et prononce la « parole du rassemblement des dons » (<i>gām hām khāñ dān</i>). Chacun élève symboliquement sa coupe ou son plateau au niveau de la tête.	Officiant	<i>idaṃ me dānaṃ mātāpitu ādinnañ ca ñātakānaṃ saṃvattatu mayhaṃ mātāpitādayo ñātakā imassa dānassa pattiḷabhantu mama cettasā.</i> (En lao) « Ces dons qui sont de notre part, sont purs. Puissent-ils être les « liens de cause à effet » (<i>paccay</i>) qui vous mènent, vous nos père, mère, parents, au <i>nibbāna</i> ! <i>idaṃ amhākaṃ dānaṃ parisuddhaṃ sabbasattānaṃ saṃvattatu.</i> (En lao) « Ces dons purs que nous offrons, sont abondants ! C'est sans aucune animosité ni inquiétude, c'est sans être ivre ni étourdi, que nous élevons ces offrandes au-dessus de nos têtes en nous inclinant, avec un sentiment de plénitude, le cœur pur et l'humeur joyeuse ! Nous implorons la Mère <i>Dharaṇī</i> de se souvenir et de noter les noms de chacun, nous implorons aussi les quatre maîtres <i>Kumbhaṇḍa</i> , sans oublier Indra et Brahma, nous les prions tous d'accepter ces biens, ici réunis, ici offerts. Sans fierté, nous nous prosternons et nous nous réjouissons. Puisse notre souhait s'accomplir pleinement, puisse-t-il ne pas demeurer vain ! Ce que nous, pauvres serviteurs, avons préparé, nous l'élevons en offrande, bien haut au-dessus de nos têtes !

⁴⁸⁰ Th. *ārāḍhanā dharm*. Notons qu'à Vientiane, le prêche a lieu avant ou pendant le repas. Il semble que cette pratique soit récente.

⁴⁸¹ Variante : *ādikallayānaṃ majjhe kallayānaṃ pariyoṣānakallayānaṃ sātthaṃ sabayajjanaṃ kevalapariṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāsetha no ukāsa ārāḍhanaṃ karoma.*

<p>L'officiant annonce à l'assemblée des fidèles le partage des offrandes (<i>deyyadān</i>) par la « proclamation des donations » (<i>gāṃ pakās vatthu dān</i>)</p>	<p>Officiant, suivi des laïcs (phrase par phrase)</p>	<p><i>sudinnaṃ vata me dānaṃ dānaṃ me parisuddhaṃ āsavakkhayāvahaṃ nibbāna saṅkhātaṃ</i>⁴⁸² <i>hotu (anāgate kāle)</i> <i>dutiyam pi...</i> <i>tatiyam pi...</i> (En lao)⁴⁸³ <i>Sādhu ! Sādhu !</i> « Ces dons purs que nous avons rassemblés ici, puissent-ils permettre l'extinction des impuretés, nous prémunir des éléments intoxicants et nous aider à atteindre un futur qui sera le <i>braḥ nibbāna</i>. Puisse-t-il en être ainsi !</p>
<p>Invitation à transmettre les mérites</p>	<p>Officiant</p>	<p><i>namo tassa bhagavato arahato sammā sambuddhassa</i> (3 fois) <i>imāni mayaṃ, bhante, bhikkhamattikabhattāni saparivārāni bhikkhusaṅghassa oṇojayāma sādhu no, bhante, bhikkhusaṅgho, imāni bhikkhamattikabhattāni saparivārāni dhammena laddhāni patiggaṇhātu, amhākañ c' eva mātāpitu ādinnañ ca ñātakānaṃ, kālakatānaṃ dīgharattaṃ hitāya sukhāya</i>⁴⁸⁴. (En lao)⁴⁸⁵ <i>Sādhu sādhu !</i> Nous tous, humbles serviteurs du Buddha, nous les habitants du village..., nous nous prosternons, et nous venons avec toute sorte de dons, que nous venons offrir à la Communauté, avec le corps (<i>kāya</i>), la parole (<i>vācā</i>) et l'esprit (<i>caē</i>). Nous tous prions [la Communauté] de bien vouloir envoyer cet ensemble de mérites à tous les êtres qui résident dans les dix directions, c'est-à-dire ceux de l'orient, du sud-est, du midi, du sud-ouest, de l'occident, du nord-ouest, du septentrion, du nord-est, depuis toutes les sphères inférieures, dont l'enfer <i>Avīci</i>, jusqu'à toutes les sphères supérieures, y compris le monde de Brahma, partout dans l'infini de l'univers jusqu'à ses limites. J'implore d'être exempté de mal, de péchés, d'impuretés, de toute</p>

⁴⁸² Variante : *bhikkhumattikabhattāni* (au lieu de *saṅkhātaṃ*) (Somphone 2007:74).

⁴⁸³ *Id.*

⁴⁸⁴ Variante : *imāni mayaṃ bhante sabbabhojanāni nānāvattukāni rattanattayassa abhipūjena amhākaṃ mātāpītādīnaṃ guṇavantānañ ca mayhañ ca dīgharattaṃ hitāya sukhāya* (Somphone 2007:75).

⁴⁸⁵ Cette « sentence pour transmettre les mérites », bien que stéréotypée, est laissée à la liberté du maître de cérémonie. Celle qui est reproduite ici est extraite et traduite de Somphone 2007:23-24.

		<p>sorte que ce soit ! Puisseons-nous tous ensemble cheminer vers le bonheur ! Si tous les êtres, quels qu'ils soient, tombent dans la misère, nous prions pour qu'ils puissent s'en extirper ! Si une créature, quelle qu'elle soit, atteint la félicité, nous prions pour que cette félicité ne fasse que s'accroître, jusqu'à enfin atteindre le <i>nibbāna</i> ! Qu'il en soit ainsi !</p> <p>Nous tous, humbles serviteurs, nous requérons d'envoyer tous ces mérites à nos ancêtres, nos pères et nos mères, et à nos maîtres ! Puisse ces mérites leur parvenir rapidement, puissent-ils les recevoir en bonne et due forme, tous ces mérites que nous tous avons dédiés, puissent-ils être aussi nombreux pour eux que pour nous même ! Nous invitons toutes les divinités (<i>devayudā</i>) résidant dans les mondes innombrables, puissent les mérites leur parvenir rapidement ! Puisse-ils recevoir ces dons que nous leur avons dédiés ! Mais qu'il avertissent également tous les êtres inconnus, ceux qui ne peuvent pas venir jusqu'ici, ceux qui sont dans la misère. Nous prions pour qu'ils sortent de leur condition misérable, qu'ils obtiennent la félicité, qu'elle continue de s'accroître jusqu'à ce que le <i>nibbāna</i> soit enfin atteint dans l'avenir.</p> <p>Par ailleurs, nous autres humbles fidèles, nous demandons que la puissance effective des actes méritoires (<i>deja kusōn phōl pun</i>) que nous venons d'accomplir au moyen du corps (<i>kāya</i>), de la parole (<i>vācā</i>) et de l'esprit (<i>cae</i>), que notre observance des préceptes (<i>ḥaksā sīl</i>), que le développement de notre compassion méditative (<i>mettā bhavanā</i>), que notre écoute attentive des passages du <i>dhamma</i>, du prêche majestueux (<i>mahā dēsna</i>) et que les offices religieux que nous avons accomplis, puissent servir de « moyens habiles » (<i>upanissai paccai</i>) pour accéder à la voie du <i>nibbāna</i>. Si toutes les obligations n'ont pas été remplies et que nous devions malgré tout demeurer dans le cycle des morts et des naissances, qu'il en soit ainsi. Mais puisseons-nous alors renaître hors de toute sorte de misère et de souffrance, loin de tout ce qui ressemble de près ou de loin à ce qu'on appelle le malheur, la misère, la souffrance, les problèmes. En bref, tout ce qu'on rencontre dans cette vie, que la suivante en soit exempte !</p> <p>Pour finir, nous demandons à ce que chacun d'entre nous ait les moyens de s'écarter de l'esprit devenu pécheur et non méritoire. Qu'il en soit ainsi !</p>
<p>Dons aux bonzes des « plateaux de riz divin » et autres dons (or, argent, etc.)</p> <p>On procède ensuite à la récitation des « réjouissances » (<i>anumodhāna</i>)</p>	<p>Laïcs</p>	<p><i>kāyena vācāya va cetasā vā buddhe kukammaṃ pakataṃ mayāyaṃ buddho paṭiggaṇhatu accayantaṃ kālantare saṃvarituṃ va buddhe</i></p> <p>(idem avec <i>dhamme</i>, puis <i>saṅghe</i>)</p>

<p>« formule concise de libation » (<i>Gāṃ yāt nāṃ₂ pēp hyā₂</i>) (cf. supra, 2.2.1.5)</p>	<p>Religieux</p>	<p><i>yathā vārivahāpūjā</i> <i>paripūrenti sāgaraṃ</i> <i>evam’eva itodinnaṃ</i> <i>petānaṃ upakappati</i> <i>icchitaṃ patthitaṃ tumhaṃ</i> <i>khippam’eva samijjhatu</i> <i>sabbe pūrentu sākappā</i> <i>cando paṇṇaraso yathā</i> <i>mañjotiraso yathā</i> <i>sabbītiyo vivajjantu</i> <i>sabbarogo vinassatu</i> <i>mā te bhavatvantarāyo</i> <i>sukhī dīghāyuko bhava</i> <i>abhivādanasīlissa</i> <i>niccaṃ vuḍḍhā pacāyino</i> <i>cattāro dhammā vaḍḍhanti</i> <i>āyu vaṇṇo sukhaṃ balaṃ</i></p>
<p>Récitation par les bonzes de la « formule longue de libation » (<i>iminā...</i>) tandis que les fidèles versent l’eau du don dans des récipients ou à même le sol de la libation d’eau (<i>yāt nāṃ₂</i>) pour transmettre les mérites aux défunts.</p>	<p>Religieux</p>	<p><i>iminā puñña kamena...</i> (ou <i>atthasime...</i>) + <i>sabbe sattā...</i></p>
<p>Prononciation des stances pour récupérer les plateaux (<i>bhattāhār</i>) auprès des bonzes.</p>	<p>Officiant</p>	<p><i>sesaṃ maṅgalaṃ yācāmi.</i> ou <i>sesaṃ maṅgalaṃ yaccāsime...</i> <i>ayaṃ vandānaṃ devatā aradhānaṃ karoma...</i></p>
<p>Les religieux répondent.</p>	<p>Religieux</p>	<p><i>yathā sukhaṃ paribhuñjantu.</i></p>
<p>Prononciation des stances pour inviter les divinités à retourner dans leur lieu de résidence.</p>	<p>Officiant</p>	<p><i>ayaṃ vandānaṃ sakkārokāsa devatānaṃ ārādhanāṃ karoma.</i></p>
<p>Circumambulation autour du sanctuaire en récitant les vertus du Triple joyau (<i>Buddhaṃ, Dhammaṃ et Saṅghaṃ</i>).</p>	<p>Religieux puis laïcs</p>	<p><i>Iti pi so bhagavā arahaṇ...</i></p>

La cérémonie s'achève par une triple circumambulation aux chandelles (*vīaṅ dīan*) autour du sanctuaire (*sim* ou *vihān*) sous la conduite des bonzes. Les religieux scandent les vertus du Triple joyau (*Buddhagūṇ*, *Dhammagūṇ*, *Saṅghagūṇ*), imités par les fidèles. Chacun tient en ses mains des cierges et un nombre impair de baguettes d'encens noués autour d'une fleur de jasmin. Quelques fidèles préfèrent sortir de la ronde et procéder individuellement aux dernières offrandes personnalisées de « paquets de riz » en direction des mânes, des divinités (telle que le *nāga*) ou du Buddha.

Le rituel de la triple circumambulation, parfois associé à la commémoration du Triple joyau, n'est pas propre à ces festivités mais il a lieu au cours de chacune des Cérémonies des douze mois.

3.2.1.4 Clôture

Dans certains monastères, la dernière phase de la Cérémonie du riz ornant la terre a lieu à la tombée de la nuit. Un dernier office, beaucoup plus simple⁴⁸⁶, se tient dans la salle commune, auquel assistent les plus dévots. Il est parfois suivi du rituel de la circumambulation.



Circumambulation autour du sanctuaire

⁴⁸⁶ Celui-ci peut se limiter à la récitation des préceptes et des prières du soir quotidiennes.

3.2.2 Les textes

Deux familles de textes évoquent la Fête du riz ornant la terre : la première comprend les manuscrits portant sur l'ensemble des Cérémonies des douze mois, intitulés *Les Douze cérémonies* (*Ĥīt sip s̄āñ*) ; la seconde rassemble les différentes versions de « Célébrations » (*Slāñ*) consacrés à ces festivités. Les titres relatifs aux saints Moggallāna et Mālai peuvent aussi être rattachés à ce rituel, soit parce qu'ils sont effectivement lus à cette occasion, soit parce que les religieux s'y réfèrent dans leurs prêches.

3.2.2.1 *Les Douze cérémonies*

Les copies manuscrites intitulées *Les Douze cérémonies* (*Ĥīt sip s̄āñ*), largement répandues au Laos et dans le Nord-Est de la Thaïlande, sont assez homogènes⁴⁸⁷. Elles se présentent sous la forme d'un fascicule unique ne comportant en général pas plus d'une vingtaine d'ôles et incluent souvent, à la suite, *Les Quatorze devoirs* (*Gāñ sip sī*). Le texte des *Douze cérémonies* est constitué de deux parties. La première relate l'instauration des cérémonies des douze mois par le Buddha : un riche propriétaire terrien (*setṭhī*) vient prendre conseil auprès du Bienheureux concernant les malheurs qui frappent son village, à commencer par la ruine des récoltes provoquée par un ogre malfaisant (*yāk* < p. *yakkha*, sk. *yakṣa*). En réponse, le Buddha prescrit un ensemble de rituels à accomplir chaque mois lunaire⁴⁸⁸, précisant que ceux qui omettraient d'y participer encourraient les pires maux dans leur vie future, par exemple de renaître en *preta*, en *asura* ou en autre créature monstrueuse. La seconde partie du texte fournit des indications sommaires sur les rites à accomplir au cours de chacune de ces cérémonies mais ne reflètent pas la grande richesse, ni la complexité, des Cérémonies des douze mois telles qu'elles sont actuellement célébrées au Laos :

⁴⁸⁷ C'est en tout cas ce qui ressort de l'étude des huit versions examinées, provenant de cinq régions différentes (Vientiane, Paksane, Saravane, Champassak au Laos, Mahā Sarakham en Thaïlande).

⁴⁸⁸ Un texte du Nord de la Thaïlande, intitulé *Mahā yakkh' saṅgaha*, semble aborder le même thème bien qu'il ne fasse pas référence aux Douze cérémonies (Microfilm n°81.094.09 029-092, Social Research Institute, Université de Chiang Mai).

[5B] {1} [ດັງ]ເຊີເຊີ ລ ຊັງຊັງໄທຣົາເອົາຕັ້ງຊັງໄພວຽງວຽງ ນຸທູເກເອົາຕັ້ງບຸດົນບຸຂໄລ ຕັ້ງ
ອົບເລພາແລງ ຕັ້ງເອົາບາເບື້ຊັງຊັງ ໄທບິເອົາບຽງຊັງຊັງໄວ້ຕາງຊັງ ຕາງທາງ ດີ
ນູດອຕົ ຊິ ດີບູໄທນົ ນຸຂໄທນົ ຣົາເອົາດີເກາດູະກາທາງຄຽງຄຽງ ໄທບິເຊີ
ດັງບຸລາວອໍ ໄທວາ ແທວາໄທບິຕຕາຊັງບັດຕອເບື້ຕົ

Au jour sans lune du neuvième mois, apportez du riz, des fleurs, des baguettes d'encens, des cierges. Les augustes religieux procèdent alors à la récitation des formules propitiatoires. Après avoir écouté le prêche du *dhamma*, au matin de cette nuit sans lune, déposez les « paquets de riz ornant la terre » ; dispersez-les sur le sol, dans l'herbe ou aux endroits que vous jugerez propices. Puis, invitez la Communauté des bonzes à psalmodier le *Bāhuṃ*⁴⁸⁹. Apportez ensuite les oblations d'eau et de nourriture en offrande aux vénérables, ainsi que tous les objets usuels qu'on offre à la période de la retraite bouddhique. Il convient encore d'apporter des « vêtements de rebut » (*phā₂ pāṅsukūr*).

Les Cérémonies des douze mois (Hīt sip sāñ), manuscrit du Vāt Ī₁ Lai, Vientiane, 1 fascicule, 15 ôles en écriture tham sur 4 lignes, daté 2408 E.B. (1865 A.D.), code PLMP : 01 05 05 09 032 03

Ce passage constitue la totalité de ce qui concerne la Fête du riz orant la terre dans les textes des *Douze cérémonies*. En dehors de la récitation du *Bāhuṃ* et de la tenue d'un *pāṅsukūr* (qui semble avoir disparu de la forme contemporaine du rituel⁴⁹⁰), les prescriptions données par le Buddha y sont laconiques. La nature du prêche, qui semble aujourd'hui être circonscrite à la collection des *Célébrations*, n'est pas non plus spécifiée.

⁴⁸⁹ Ou *Buddhajayamaṅgalagathā* (cf. tableau ci-dessus et note 478).

⁴⁹⁰ Les Khmers exécutent encore un *pāmsukūl* au cours de leur « fête des morts » qui correspond dans ses grandes lignes au rite lao (*infra*, 3.4.1). Il est possible qu'il en soit de même dans certaines régions, ou certains monastères, du Laos et du Nord-Est de la Thaïlande.

Les copies manuscrites des *Douze cérémonies* qui intègrent les Quatorze devoirs (*gāṇ sip sī*) s'intitulent naturellement *Ḥīt sip sāṇ gāṇ sip sī* (« Les douze cérémonies et les Quatorze devoirs »). Dans ce cas, une liste de préceptes moraux auxquels doivent se conformer les sujets du royaume fait suite aux prescriptions rituelles calendaires mais ils ne concernent pas ces festivités. Parallèlement, il existe *Les Quatorze devoirs du souverain*⁴⁹¹ (*Gāṇ sip sī gāṇ braḥ rājā*) ainsi que *Les Quatorze devoirs de l'auguste Communauté des bonzes* (*Gāṇ sip sī sāmḥā braḥ saṅgha cao*) qui, comme leurs titres l'indiquent, sont spécifiques au roi et au *saṅgha*. Pour ce qui est des rites annuels, *Les Quatorze devoirs de la Communauté des bonzes* ne mentionnent que l'entrée et la sortie du *vassa* (art. 4 et 5) ainsi que le *Nouvel An* (art. 10) ; les textes relatifs aux « devoirs du prince » évoquent par contre plusieurs des Cérémonies des douze mois. Le neuvième « devoir », notamment, a pour objet la Fête du riz ornant la terre :

เป็นท้าวพระยา คั้นถึงเดือนเก้าจําเรณู(ดับ) ให้ป่าวเดินราษฎรบ้านเมืองทุกท่าน ให้ห่อเข้าประดับดิน ปู่ย่าตายายลูกเต้าหลานเหลน อันถึงแก่อนิจกรรมไปสู่ปรโลก ทัวทุกแห่งแล้ว ให้เจ้านายเสนาข้าราชการ ทัวบ้านเมืองสืบฮ้อยน้อยใหญ่ ลงมาถือ สัตยานุสัตย์ อีกเที่ยวหนึ่ง แล้วช่วงเฮื้อฉลองอุสุภนาคราชปากดงและปากคาน กับ พระยานาคสืบห้าตระกูลอันฮักษาบ้านเมืองจึงจะอยู่เย็นเป็นสุข เข้ากำไนไฮ่นาก็ จักบริบูรณ์แล

Il est du devoir du Prince, lorsque vient la nuit sans lune à la fin du neuvième mois, de rappeler à tous les habitants des villages et de la principauté la coutume de confectionner des paquets de riz et d'en orner la terre en hommage aux ancêtres (*pū, yā, tā yāy*), aux membres défunts de la parentèle, à ceux qui sont dans l'au-delà. Ensuite, le Prince doit ordonner aux maîtres, aux soldats, aux serviteurs du royaume, aux deux cents villages dans leur totalité, quelle que soit leur importance, de descendre et de renouveler le serment d'allégeance (*sātyānusāty*). Ensuite se tient la course des pirogues sur

⁴⁹¹ Des codes juridiques tels que le *Rājasavaṇi* (cf. Finot 1917:140-146) ou le *Rājasāt* énumèrent également les devoirs du roi (*rājadhama, rājakicca*, etc.). Leur étude et leur comparaison avec les *Gāṇ sip sī* restent à faire.

l'embouchure du fleuve Đõn et du fleuve Gān⁴⁹², puis un hommage est rendu au roi des *nāga*. Grâce aux quinze augustes *nāga* qui protègent la ville, il fera frais, il fera bon, le riz dans les rizières et dans les essarts sera abondant. »

*Les Quatorze devoirs du souverain (Gān sip sī gān braḥ rājā) (in: Saving 2006:617)*⁴⁹³

3.2.2.2 Les Célébrations

La cérémonie du neuvième mois est le sujet de plusieurs textes du genre des « Célébrations » (*Slāṇ*). Prêchée au cours du rituel immédiatement après le repas des bonzes, la *Célébration du riz ornant la terre (Slāṇ khao, praḍāp ḍin)* a pour but d'encourager les fidèles à participer aux festivités et à faire des offrandes au *saṅgha* pour le compte de leurs parents défunts. Il existe en réalité plusieurs versions de ce texte, très différentes les unes des autres, mais deux d'entre elles sont particulièrement répandues.

La première version relate le voyage en Enfer de Mahā-Moggallāna (sk. Mahā-Maudgalyāyana), l'un des principaux disciples du Bouddha. Le saint figure parmi les personnages de la mythologie bouddhique les plus populaires, sans doute en raison de ses pouvoirs magiques (p. *iddhipātihāriya*) rapportés dans un grand nombre de textes bouddhiques, toutes écoles confondues. Il est souvent comparé à son ami Sāriputta (sk. Sāriputra), admiré quant à lui pour sa sagesse et son savoir⁴⁹⁴. Quant à Mahā Moggallāna (que les Lao connaissent aussi sous la forme apocopée de Moggalā), ses pouvoirs lui permettent notamment de voyager dans les différents mondes du *saṃsāra* (*supra* 2.1.4). Dans cette version de *La Célébration du riz ornant la terre*, le *thera* décide de se rendre dans les enfers le dernier jour du neuvième mois. À sa grande surprise, il trouve les lieux

⁴⁹² Ces toponymes indiquent que le texte a été composé à Luang Prabang. Plusieurs monastères locaux sont encore mentionnés, tels le Vāt Vijūlarāj (Vat Vixun), le Vāt Hmae₁ Suvāṇṇabhūmārām (Vat Māi) et le Vāt Jiān Dān (Vat Xieng Thong) (*cf. Saving 2006:623-624*).

⁴⁹³ Nous reprenons ici la transcription en thaï effectuée par Puñceum Saving à partir d'un manuscrit lao en écriture tham provenant de Luang Prabang.

⁴⁹⁴ Bien que les textes canoniques fassent emporter la vertu de la sagesse sur celle de la magie (Foucher 1949:227), c'est Mahā-Moggallāna, et non Sāriputta, qui fait l'objet d'une prédilection particulière parmi les fidèles.

déserts : nulle trace des êtres en souffrance, *preta* et autres damnés, qu'il a l'habitude d'y trouver :

[1A] {3} (...) ຖອກ ໄຂຕາງເຜີ້ ຄູ່ບຸກຄົນ ດອບາເນ ໄຂຕາງ ເຜີ້ເຊິ່ ອຸ ເຊິ່
ອ ລ ຊັງບຸກຄົນ ລຸ້ນບຸກຄົນ ລຸ້ນບຸກຄົນ ລຸ້ນບຸກຄົນ {4} ອີ ຫຼັງບຸກຄົນ
ລຸ້ນບຸກຄົນ ເຮົາ ດີບຸກຄົນ ເຮົາດີບຸກຄົນ ໄຂຕາງ ໄຂຕາງ ດີບຸກຄົນ ເຮົາ
ບຸກຄົນ ບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ໄຂຕາງ ໄຂຕາງ ດີບຸກຄົນ [1B] {1} ບຸກຄົນ
ບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ
ບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ
{2} ບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ ດີບຸກຄົນ

Attha kho pana ce jour-là *junha pakkhena vamāse* était celui de la nuit sans lune du neuvième mois. *Sampatto* Ce jour-là, *Mahā-Moggallāno*, celui qu'on appelle Mahā-Moggallā, *nimujjitvā* plongea et descendit vers le *paṭhaviya* les tréfonds de la terre, ainsi qu'il en avait décidé. *Patvā* une fois parvenu *niraye* dans le monde infernal⁴⁹⁵, l'auguste Mahā Moggallāna *adivā* n'aperçut point les *nirayāsattāni*, les créatures qui, habituellement, résident en ces lieux. *Thero* L'auguste Mahā-Moggallāna *pucci* appela alors les misérables créatures : « *bho nirayakamāla*, ô vous, *nirayasattā*, êtres infernaux, où êtes-vous donc tous passés ? »

La Célébration du riz ornant la terre (Sān khao praḍāp ḍin), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 13 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1243 c.s. (1881 A.D.), code PLMP : 06011406002_08

De retour dans le monde des humains, Mahā-Moggallāna interroge le Buddha. L'Omniscient lui apprend que Yama, le roi des enfers, a pour habitude de libérer les créatures en cette période de l'année pour qu'ils aillent quérir auprès de leur descendance des moyens de subsistance :

⁴⁹⁵ *narōk*. (p. *naraka*). Le texte ne distingue pas les deux catégories *naraka* et *niraya*.

ឆ្មារណ្ណេណា យេពោទិ ទិវិយេពនញ្ញា {4} និម្ព័ន្តិញ្ញា ឈរស្វីលាតំពា ឃ្ម
 លាត្តិទិវិញ្ញា វោ ទេត្តិពំហៃតំពាបញ្ញិ ពំឃ្មវោប្រឌ្ឆិ [ស្មេទ្ធ ឌ្រាដ្ឋិ ទិ
 និយពនញ្ញា និម្ព័ន្តិញ្ញា រប្បមិទ្ធិញ្ញា [4A] {1} ពំឡាញាបុល ទិ [កា] ពំឃំបុន
 ឃ្មបុន ក្នុំពំឃេឃេវោ ព្វំឃិវិហៃហៃដ្ឋិ បុល្លេ វោពំស្មេន្តិ ទិញ្ញិ វោពំ
 ឌ ឃ្មេត្តិវិញ្ញាតាពាពំវិហៃបុនទេពល្ល ឌ {2} ទិវិហៃវិញ្ញិ ពំឡាពន
 យាទទិព ក្នុំឃ្មឌ ទិ វិហៃ រប្បពនពលាហំបទិញ្ញា ក្នុំ ឃិវិញ្ញា
 ទេពបុនបុនឌ្រា ឌ្រាស្មេពាឌ លុបកុបស្មេប្រទិញ្ញា ទេព ឃិវិញ្ញា ឃិ
 ព្យឌ្រាស្មេប្រទិញ្ញា ឃិវិញ្ញា ឃិវិញ្ញា ឃិវិញ្ញា ឃិវិញ្ញា ឃិវិញ្ញា {4} ឃិ ឃិវិញ្ញា
 ពំឃិវិញ្ញា

[Le Buddha :] « Ô Moggallāna, certaines de ces créatures se verront offrir *deti ñātikāyo* par leur parentèle des *bhikkhamattikam*, autrement dit des « paquets de riz ornant la terre ». Après avoir reçu la part des mérites [dédiée par] leur père, leur mère, leur descendance, leurs relations, ces êtres infernaux vont en personne chercher les offrandes en ces lieux. Grâce aux dons, certains seront même libérés des enfers. Ils pourront alors renaître au ciel des Tāvātimsa, le monde des Dieux, dans un palais doré d'une hauteur de douze *yojana*. Là demeurent des jeunes filles célestes et un millier de jeunes *devaputta* qui veillent sur elles et, tout autour, des divinités âgées d'un millier d'années célestes, sachant qu'une année dans notre monde humain représente plus de trois *koṭi*, ce qui fait six millions d'années. »

La Célébration du riz ornant la terre (op. cit.)

Inversement, poursuit le Buddha, certains *preta* affligés d'un trop mauvais *kamma* s'en retourneront bredouilles de leur séjour car leurs descendants, par manque de piété, n'ont pas pris part au rite.

Les pouvoirs magiques permettant à Mahā-Moggallāna de voyager dans d'autres sphères d'existence sont évoqués à de nombreuses reprises dans le corpus canonique et postcanonique du *theravāda*⁴⁹⁶, en particulier dans les commentaires du *Vimānavatthu* (Khu. VI) et du *Dhammapada* (Khu. II). Néanmoins, aucun texte de ce corpus ne relate de voyage du saint dans les enfers. Il s'agit toujours d'incursions dans les mondes supérieurs, où le disciple questionne les divinités (*devatā*, *devaputta*, *devadhīta*, etc.) sur les mérites qu'elles ont accomplis au cours de leur existence humaine et qui les ont conduites à renaître dans les sphères célestes⁴⁹⁷. Par moment, Mahā-Moggallāna interroge aussi les *petā* d'une façon analogue, mais c'est alors dans le monde des humains que se situe la scène.

Pourtant, nombreux sont les textes lao relatant les voyages du saint aux enfers (*supra*, 2.1.4). Les plus populaires sont le *Moggalā pai narōk* (« Moggallāna voyage aux enfers »), *Moggalā thām phēt* (« Moggallāna interroge les *preta* »), *Moggalā hlōñ dīp* (« Moggallāna s'égaré dans le monde »), etc. Le personnage est par ailleurs évoqué dans les textes lus à l'occasion des rites funéraires, par exemple *La Célébration des funérailles* (*Slāñ sōp gōn tāy*)⁴⁹⁸. Parallèlement, des récits issus de la tradition canoniques circulent au Laos, tels que le *Moggalā sān nāg* (« Moggallāna instruit le *nāga* »), le *Moggallāna-sutta* et surtout le *Moggallāna-nibbāna* (« Le *nibbāna* de Moggallāna ») qui porte sur la mort du *thera*, dont la fin tragique résulte du parricide et du matricide dont il s'était rendu coupable dans une existence antérieure⁴⁹⁹. Parmi la riche littérature consacrée à Moggallāna, *La célébration du riz ornant la terre* (*Slāñ khao₂ praḍāp ḍin*) est le seul titre qui relie ce personnage avec la fête du neuvième mois.

⁴⁹⁶ Par exemple : *Mahāvagga*, I, 24 ; *Aṅ*, I, 14 ; *Sam*. XIV, 15.

⁴⁹⁷ La phrase *manussabhūtā kim akāsi puññaṃ* (« Au cours de ton existence humaine, quelle action méritoire as-tu accompli ? ») revient sans arrêt. À ce sujet, voir Masefield 1989:24 sq.

⁴⁹⁸ Manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 19 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1300 c.s. (1938 A.D.), code PLMP: 06011406004_04.

⁴⁹⁹ *Le nibbāna de Mahāmoggallāna* est conforme à celui figurant dans les commentaires des *Jātaka* (Ja.V.125), et non à celui, presque semblable, des *Dhammapada-aṭṭhakathā* (Dh-a.III.65.) où Moggallāna épargne finalement ses parents. Quant au *Moggalā sān nāg*, il s'agit d'une version vernaculaire de la subjugation du saint sur le *nāga* Nandopananda, narrée dans les Commentaires des *Stances des Thera* (Thag-a.II.188).

Le fait que cette *Célébration* relate l'instauration par le Buddha de la cérémonie du neuvième mois, qui par ailleurs n'est pas mentionnée dans les textes du *Tipiṭaka* ou les Commentaires, et qu'enfin les extraits pāli ne se retrouvent pas dans le corpus singhalais, conduisent à penser que cette tradition littéraire lao tient son origine soit du génie local, soit d'une école bouddhique autre que celle du *theravāda*. Or, il est justement une tradition dans laquelle ce disciple du Buddha est évoqué au cours d'une cérémonie calendaire en faveur des ancêtres : c'est celle du *mahāyāna* de l'Asie orientale. Cette question sera discutée plus loin (*infra*, 3.6.4).

Une autre version répandue de *La Célébration du riz ornant la terre* s'inspire du *Tirokuḍḍapetavatthu* (Pv: 1. 5) ou du « récit du passé » (p. *anāgata-nidāna*) de l'*Aggasāvaka-vatthu* (Dh-a. I.8) évoqué plus haut (*supra* 1.2.5, 2.1.1). Il s'agit de l'histoire du roi Bimbisāra s'efforçant d'adresser des offrandes à ses parents défunts qui se manifestent à lui sous la forme de *preta*. Dans la mesure où cette version de la *Célébration* porte aussi sur la fête du dixième mois (*pun khao₂ salāk*), il en sera question au moment d'aborder ce sujet (*infra*, 3.3).

3.2.2.3 Braḥ Mālai

La ressemblance de Braḥ Mālai avec Mahā-Moggallāna a conduit les Lao à évoquer ce personnage lors des cérémonies du neuvième mois. Nous avons vu en effet que Braḥ Mālai a lui aussi le pouvoir de voyager dans les mondes inférieurs et supérieurs, voyages dont les récits sont prétextes à exposer le principe des morts et des renaissances et de la rétribution des actes (*supra*, 2.1.4). Vers le XIII^e siècle, nous apprend l'épigraphie, les Birmans organisaient annuellement, à la pleine lune du mois de mois de *tazaungmon* (octobre-novembre), la fête de *Shin Mālai*, encore célébrée aujourd'hui (Myat Min Hlaing 2000:22). Au Laos, le *thera* n'est pas au centre de la Fête du riz ornant la terre mais il arrive que les moines récitent ses aventures, en lisant par exemple à l'assemblée des

fidèles le *Mālai phōt sāt* (*Mālai* sauve les êtres [des enfers])⁵⁰⁰, le *Ṭīka-Mālai* (*Le Mālai commenté*) ou encore le *Debba-Mālai desnā* (*Prêche du Mālai céleste*). La trame narrative de ces textes est analogue à la *Célébration du riz ornant la terre* mais, en lieu et place de Moggalā, c'est Braḥ Mālai qui descend aux enfers où il trouve des âmes en souffrance. Revenu dans le monde des Hommes, le saint encourage lui aussi les fidèles laïques à accomplir des actes méritoires à l'adresse de leur parentèle défunte :

[2A]{2}{...} ອໍໄທເອງບໄລເອົາຕູ້ຂີ່ໄປເຊິ່ງຕູ້ຂີ່ເອງຄູ້ວັ ຈິຕຸດໄທໄປປຸ້ລຸ້ ເຊິ່ງອາ ກຸ້ຊິເຊິ່ງຕູ້ໄທບຸອາແຂເຊິ່ງ {3} ໄທເອົາຕາຕູ້ຊຸ້ບຸອາຕູ້ຕູ້ຂີ່ ທຸງ ອ ງ ບາທາບຸອາ ຈິແຂເຊິ່ງ

Nous prions le saint Mālai, le plus éminent messenger parmi tous les êtres et les divinités : puissiez-vous avoir la sollicitude d'aller dire à nos enfants, qui résident là-bas, dans le pays des humains, de nous venir en aide ! [Dîtes-leur] d'accomplir des actes méritoires par des dons et des cérémonies, par des libations d'eau. Qu'ils viennent nous secourir, par pitié !

Debba-Mālai, manuscrit du Vāt Jayabhūm, Savannakhet, in: Thamamone 2000:6

Le motif littéraire de la descente aux enfers de Braḥ Mālai est cependant, à l'origine, indépendante des festivités lao du neuvième mois. Il a été expliqué précédemment que les textes mettant en scène ce personnage avaient plus largement vocation à promouvoir la dédicace de mérites (*udis*) en faveur des défunts. À dire vrai, les textes lao ne semble pas établir de lien explicite entre Mālai et la Fête des paquets de riz ornant la terre ; c'est par analogie avec Moggalāna que le personnage est invoqué au cours de la cérémonie du neuvième mois.

⁵⁰⁰ Ce titre a fait l'objet de confusion chez certains auteurs occidentaux qui ont transcrit *Mālai Pothisat* (< p. *bodhisatta*) au lieu de *Mālai phōt sāt* (par ex. Finot 1917:66, Denis 1963:7, Formoso 1992:247 n.19).

3.3 « LES PAQUETS DE RIZ TIRÉS AU SORT » : LES CÉRÉMONIES DU DIXIÈME MOIS

3.3.1 *Le rite*

La Fête du riz tiré au sort (*pun khao₂ salāk*) – ou des « paquets de riz tirés au sort » (*hā₁ khao₂ salāk*) – a lieu à la pleine lune du dixième mois lunaire (10m15), c'est-à-dire seulement deux semaines après la Fête du riz ornant la terre (*pun khao₂ praḍāp ḍin*)⁵⁰¹. Tout comme celle qui la précède, elle a pour vocation d'accomplir des actes méritoires pour en dédier les avantages aux parents défunts. Les deux cérémonies sont assez semblables, au point de paraître redondantes, ce que certains expliquent par le fait que les quinze jours qui les séparent correspondent précisément à la période de libération des *preta* (STBI:515 et *infra*). Les cérémonies du neuvième et du dixième mois marqueraient ainsi, respectivement, l'ouverture et la clôture de cette période de libération des mânes.

3.3.1.1 *Veille de la pleine lune*

Tout comme pour le *pun khao₂ praḍāp ḍin*, les préparatifs du *pun khao₂ salāk* commencent la veille de la fête proprement dite, c'est-à-dire le quatorzième jour de la lune croissante du dixième mois lunaire (10m14). Les premières heures de la matinée sont consacrées à la fabrication des « paniers pour le riz tiré au sort » (*kwā₁ khao₂ salāk*). Les fidèles les plus dévots tiennent à élaborer ces paniers de leurs propres mains, depuis la coupe des tiges de bambous qu'il faut tailler en fines lamelles puis tresser, jusqu'au découpage des feuilles de bananiers qui doivent en recouvrir le fond. Les paniers servent à déposer les offrandes présentées aux bonzes avant d'être adressées (*udis*) aux ancêtres. Il s'agit bien, pour les bouddhistes lao, de faire parvenir des dons matériels (*vattthu*) à leurs ancêtres, parallèlement aux mérites produits par les oblations faites aux religieux. Dans le monde des âmes en peine, disent les Lao en paraphrasant le *Petavattthu*, « il n'y a pas d'élevage de bœufs ou de buffles, pas d'essarts ou de rizières, pas de commerce ou d'échange ; les morts sont donc dépendants des dons que leur parentèle leur dédie et leur envoient depuis ici-bas » (*Célébration du [Rite du] linceul, supra 2.1.3*).

⁵⁰¹ L'intervalle entre deux cérémonies lunaires est normalement d'un mois complet.



Préparation des « paniers pour le riz tiré au sort »
(Village Dõn Phõn, Vientiane)

Les femmes, de leur côté, sont chargées de la confection des oblations dont une large part consiste en des « grands paquets de riz » ($h\bar{a}_1\ khao_2\ hyae_1$), qui répondent aux « petits paquets de riz » ($h\bar{a}_1\ khao_2\ n\bar{a}y_2$) de la fête du neuvième mois (Viravongs 1996[1974]:43). Les villageois préparent ainsi du riz vert ($kh\bar{a}o_2\ mao_2$), du riz soufflé ($kh\bar{a}o_2\ b\bar{a}n$), du riz en flocon ($kh\bar{a}o_2\ t\bar{a}k$), des gâteaux et d'autres sortes de mets sucrés ou salés, des fruits, dans la joie et la bonne humeur, car seule une atmosphère festive et conviviale peut attirer les *preta*. Certains mélangent le riz à du jus de canne à sucre, à des graines de soja et à de la noix de coco, de façon à préparer un mets semblable à celui que les Thaïs appellent *krayāsārad* (STBI:516 et *infra* 3.6.3.3) et qui rappelle le *madhu-pāyāsa* que les Indiens offrent aux mânes lors du *śrāddha* (Prasad 1995:31, Viravongs 1996[1974]:44,47). Les fidèles peuvent encore ajouter dans les paniers toutes sortes de préparations, telles que du riz non cuit « pour que les morts puissent manger quand ils voyagent », de la viande, du poisson séché, des piments « afin que les défunts puissent assaisonner leurs plats », des racines de galanga ($kh\bar{a}$)⁵⁰² et de citronnelle « que les morts pourront planter » ($p\bar{u}k$), etc⁵⁰³.

⁵⁰² *Alpinia galanga* ou *alpinia officinarum*.

⁵⁰³ Propos rapportés par les villageois lors de la cérémonie organisée au village Dõn Phõn (préfecture de Vientiane) en septembre 2007 et qui figurent dans le film documentaire *Caring for the Beyond* (réal. Grégory Kourilsky, Patrice Ladwig, 2008).

L'élément essentiel de ces préparatifs est le *salāk* (p. *salāka*), c'est-à-dire le morceau de feuille de palmier (ou, en milieu urbain, de feuille de papier) sur laquelle est inscrite la dédicace que chaque maisonnée adresse à sa parentèle défunte, avec une attention particulière à ceux qui sont devenus les esprits gardiens de la maison (*phī bā₁*, *phī mē₁*). En règle générale, et comme l'exige l'orientation matrilineaire des structures socio-familiales des Lao, seuls le père et la mère de l'épouse (ou, si ceux-ci sont encore vivants, ses grands-parents maternels) sont nommés (*supra*, 1.1.3.4), les autres parents ayant rejoint le statut dépersonnalisé ancêtres (*pū₁ yā₁ tā yāy*). Les formules de la dédicace (*gām udis*), bien qu'elles soient laissées à la liberté du donateur, demeurent stéréotypées :

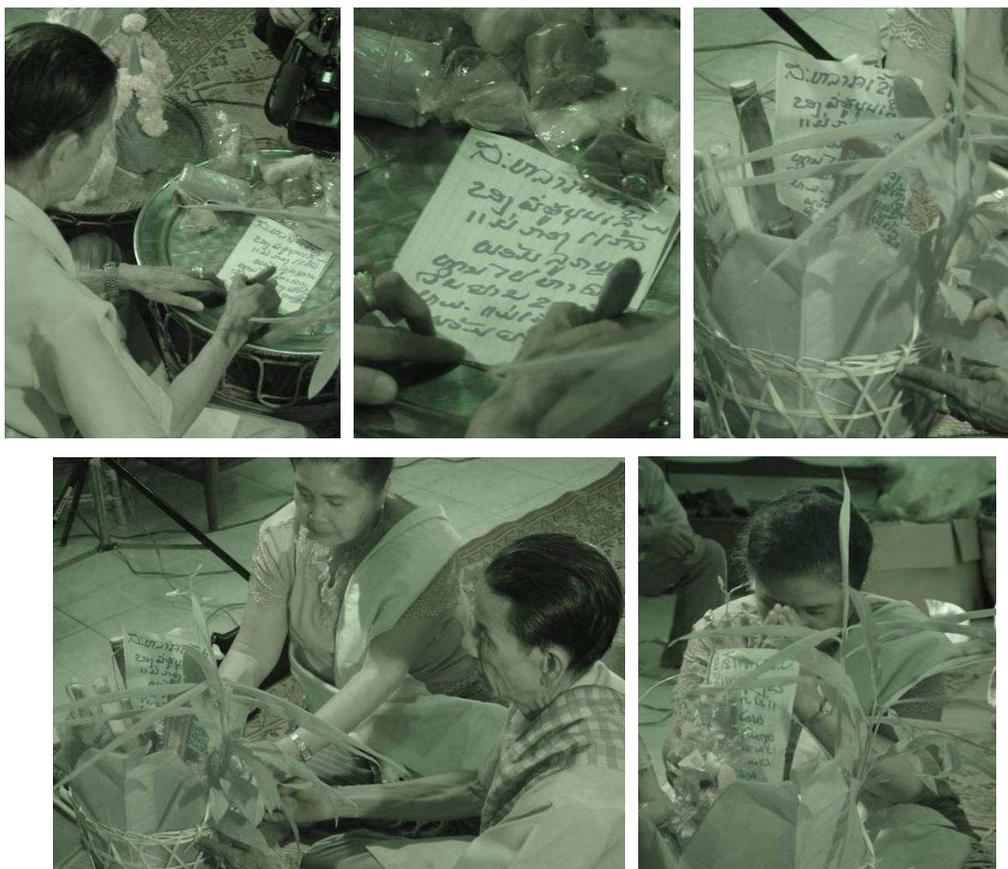
ສະຫຼາກເອົ້າຮໍ່ຂອງພໍ່ຜູ້ບຸນເລີ່ມ ແມ່ກອງແກ້ວ ພ້ອມລູກຫຼານ ທານໄປຫາດວງວິນຍານ
ຂອງ ພໍ່ເຖົ້າບຸນງັນແມ່ເຖົ້າບຸນເຫຼືອ ສາທຸ ສາທຸ ອະນຸໂມທາມິ

Ce « paquet de riz tiré au sort » est offert par Père Bunleum et Mère Kongkèo, par les enfants et les petits-enfants. Cela est offert pour le « principe transmigrant » (*ḍwāñ vinyān*) de Grand-père Boun-Ngan et Grand-mère Bounleua. Qu'il en soit ainsi ! *Sādhu sādhu anumodāmi* (Réjouissons-nous) !⁵⁰⁴

Il est par ailleurs très important de faire figurer les noms des donateurs dans la dédicace à côté de ceux des parents défunts, ceci pour leur faire savoir que les offrandes ont bien été effectuées par les descendants et que le devoir filial a été rempli. Comme aiment à plaisanter les Lao, « le *salāk* fonctionne comme la Poste : il faut indiquer le destinataire et l'expédient⁵⁰⁵ ».

⁵⁰⁴ *Idem.*

⁵⁰⁵ Une métaphore similaire est employée dans le Nord de la Thaïlande où le rite du *salāk*, sensiblement différent de celui des Lao, est assimilé cette fois avec « une ligne téléphonique longue distance avec les morts » (Davis 1984:193).



Inscription de la dédicace (*gāṃ udis*)
(Village Dõn Phõn, Vientiane)

3.3.1.2 Jour de la pleine lune

La fête du dixième mois se distingue de la précédente par la tenue d'un culte agricole rendu aux divinités de la rizière. Bien que le culte ait perdu de son importance, par la force des choses, en milieu urbain, il est primordial en milieu rural.

Alors que les premières heures de la matinée de la fête du neuvième mois étaient employées à « nourrir les génies sans descendance » (*līaṅ₂ phī pārisāḍ*), c'est le « Génie du premier semis » (*phī tā hḗk*) qui recueille l'attention des villageois à l'aube du jour du *pun khao₂ salāk*. Le Génie du premier semis est l'esprit de celui qui fut le premier propriétaire de la rizière (*supra* 1.1.3.4), comme le génie tutélaire d'un monastère est l'esprit de celui qui en fut le premier abbé (*cao₂ cām₂ phī khun vāt*). Ce génie veille sur la rizière familiale et la protège, notamment des insectes et autres nuisibles. Dans chaque rizière lao est installé un édicule (*hā₁ phī tā hḗk*) qui lui sert de demeure, agrémenté d'une rizière miniature délimitée par sept troncs de bananier. C'est devant cet autel que les paysans

viennent déposer les offrandes à chaque étape importante du cycle agricole, par exemple au sixième mois pour le premier sillon, au huitième mois pour le repiquage et au douzième mois pour la moisson (Zago 1972:260-262). Au dixième mois, ils préparent neuf paquets de riz (*hā*); quatre sont déposés à chaque coin du monastère, quatre autres aux coins de la rizière, le dernier étant placé dans l'édicule du Génie du premier semis. L'actuel propriétaire de la rizière accompagne cette offrande d'un plateau rempli de fleurs, d'encens, de chiques de bétel et de cigarettes. Il allume un cierge et invite le *phī tā hək* à jouir de ses offrandes tout en le priant de veiller sur les terres le long de l'année à venir (Archambault 1973:222, 225).

Si la cérémonie d'offrandes au Génie du premier semis ne nécessite pas la présence des moines, elle comporte néanmoins un certain nombre d'éléments bouddhiques. Les invocations, consignées dans les manuscrits, sont par exemple considérées comme des « stances » (*gāthā*). La figure du Génie du premier semis a aussi fait l'objet d'une réinterprétation bouddhique l'identifiant à une *yakkhinī* (« ogresse ») dont les mésaventures sont narrées dans les *Dhammapada-aṭṭhakathā* (*infra* 3.3.2.3).

Le lien qu'entretiennent les rites agricoles avec le culte aux ancêtres n'est pas propre à la Fête du riz tiré au sort. Lors de la cérémonie du repiquage (*hək nā*), les premières bottes de semis symboliquement plantées dans la « rizière du génie du premier semis » (*nā phī tā hək*) sont appelées « les neuf bottes de la parentèle » (*kaō, tōn, bī, nān*). Les Lao estiment en effet que, parallèlement au *phī tā hək*, les esprits des autres ascendants veillent sur la rizière familiale. Le fait qu'un culte aux ancêtres soit mêlé à des rites agricoles n'est pas non plus spécifique aux Lao. Les Tai Dam, non bouddhistes, célèbrent une fois l'an une cérémonie d'offrandes en l'honneur de leurs ancêtres après la période de moisson, la qualité de la récolte dépendant, croient-ils, de leur bon vouloir (Prachan Rakpong s.d.:9)⁵⁰⁶.

⁵⁰⁶ Les Mnong-Gar du Vietnam, de leur côté, ne manquent pas d'annoncer « la moisson aux gens des enfers » (Condominas 1974:287). En Inde, la fête funéraire du Tryambaka, célébrée en l'honneur du Dieu Rudra, est conjuguée avec la « fête des laboureurs » (sk. *śunāsīriya*) (Renou, Filliozat 1985[1947]:354). Plus loin encore, les Tallensi du Ghana, d'une manière analogue, adressent une libation d'eau mélangée à de la

3.3.1.3 Au monastère

En revenant des champs, les villageois se rendent au monastère et déposent, comme lors de la fête du neuvième mois, leurs « paquets de riz » (*hā₁ khao₂*) en des lieux propices à la venue des esprits ancestraux (reliquaires, statues de Buddha, arbres et bosquets). Les phases du rituel sont similaires à celles qui président à la Fête du riz ornant la terre ; les mêmes récitations y sont prononcées, tour à tour par les religieux et par l'officiant laïc. L'élément qui distingue fondamentalement la cérémonie du dixième mois de la précédente est le rite du *salākabāt* (p. *salākabhatta*), littéralement « l'offrande de nourriture par tirage au sort ».

Cette phase du rituel prend place juste après la procession de l'aumône (*tāk pād*), pendant laquelle les religieux récitent le *Bāhum* (i.e. *Buddhajayamaṅgalasutta*). Après cette récitation, les familles regagnent leur place auprès des paniers et des « plateaux de riz divin » (*khao₂ dīp*) qu'elles ont apportés. Le maître de cérémonie invite ensuite les participants à inscrire leur nom sur des petits bulletins appelés *salāk* (se limitant à un bulletin par famille), jadis faits de morceaux de feuilles de palmier mais remplacés aujourd'hui par des bouts de papier ordinaire. Il recueille ensuite l'ensemble des bulletins dans une sébile qu'il passe au chef du monastère qui va « tirer au sort » (*cōk salāk*), par pioche, un ou plusieurs bulletins. Le chef du monastère passe à son tour la sébile au moine voisin qui fera de même, et ainsi de suite jusqu'au dernier moinillon assis à l'autre extrémité du rang ; puis les moines, chacun leur tour, proclament les résultats de la pioche. Les fidèles appelés se lèvent immédiatement et apportent leur panier au bonze qui a pioché leur bulletin. Le panier est présenté à la statue principale du Buddha du monastère, acte particulièrement méritoire. Les heureux élus auront ainsi la chance de voir leurs offrandes parvenir « en priorité » à leurs parents défunts. Ce tirage au sort est en réalité tout à fait formel et il ne prive pas les autres participants de la possibilité d'adresser eux aussi leurs dons à leurs ancêtres ; la « priorité » accordée aux lauréats est, en effet, toute relative : une fois les résultats proclamés, chacun va offrir ses paniers et

farine de millet, versée sur l'autel ancestral, avant de commencer les moissons (Fortes 1961:187). D'une façon plus générale, le lien entre l'agriculture et le culte des ancêtres est un phénomène très répandu et bien décrit par l'anthropologie (cf. Eliade 1964[1949]:295-299).

ses plateaux aux religieux⁵⁰⁷. Une fois que les résultats ont été proclamés et que les lauréats ont déposé leurs paniers, le maître de cérémonie prononce les stances de la « nourriture tirée au sort » (p. *salākabhatta*) que les fidèles répètent après lui :

*Imāni mayaṃ, bhante, salākabhattāni saparivārāni bhikkhusaṅghassa onojayāma ;
sādhu no, bhante, bhikkhusaṅgho imāni salākabhattāni saparivārāni patiggaṅhātu,
aṃhākañ c' eva mātāpitu ādinaṃ ñātakāñ ca, kālakatānaṃ dīgharattaṃ hitāya
sukhāya!*⁵⁰⁸

Ô vénérables, nous offrons cette « nourriture tirée au sort » et autres présents à la Communauté des bonzes ; Ô vénérables, puisse cette « nourriture tirée au sort » et les autres présents nous apporter la félicité, ainsi qu'à nos père et mère et à notre parentèle, pour longtemps !

C'est le moment pour les religieux de « consommer les dons » (*kin dān*), autrement dit de prendre leur repas. Quand ils ont terminé, le maître de cérémonie prononce « l'invitation au prêche » (*aradhanā dēt* < p. *aradhāna-desanā*) à la suite de quoi l'un des moines lit la *Célébration du riz tiré au sort* (*Slān khao, salāk*) (cf. *infra*). La libation d'eau (*yāt nām*), enfin, consacre la dédicace (*udis*) des offrandes aux trépassés. Une circumambulation rituelle autour du sanctuaire (*sim*) clôt le rituel, certains fidèles profitant de ces derniers instants pour prononcer au pied des statues ou des reliquaires une ultime dédicace à l'adresse des *preta* avant que ceux-ci ne repartent dans l'au-delà.

⁵⁰⁷ Deux autres manières de procéder au *salākabāt* sont attestées dans les régions du Laos et du Nord-Est de la Thaïlande (STBI:517-518). Dans la première, les rôles sont inversés et ce sont les villageois qui tirent au sort le ticket, qui porte cette fois le nom d'un *bhikkhu* ou d'un novice à qui l'on apporte les dons. Dans la seconde, la cérémonie du *salāk* est organisée à l'initiative d'une famille qui souhaite acquérir des mérites (tel que la cérémonie se pratique dans le Nord de la Thaïlande ; cf. *infra*, 3.4.3).

⁵⁰⁸ Cette formule, très stéréotypée, ne se distingue de celle récitée au cours de la fête du neuvième mois que par le terme *salākabhattāni*, qui se substitue à *bhikkhamattikabhattāni*. Voir nos remarques *supra*, 2.2.1.4.



Présentation des paniers



Tirage au sort, par le maître de cérémonie laïc
(Village Dõn Phõn, Vientiane)

La dimension agricole que revêt la Fête du dixième mois (*supra*) déteint sur le procès du « tirage au sort » (*cõk salāk*) : selon la croyance villageoise, la récolte à venir dépendra du détenteur du ticket gagnant. S'il s'agit d'un homme pauvre ou de basse condition, l'année sera difficile et le paddy de piètre qualité. Si le gagnant jouit d'une haute position sociale dans le village, on prédit au contraire que l'année sera prospère, que le temps sera clément, que le paddy dans les rizières donnera du bon riz (STBI:518).

3.3.1.4 À propos du *salākabhatta*

Le sens que les Lao donnent au terme *salāk*⁵⁰⁹ est « le ticket », « le bulletin » et, par extension, le « tirage au sort ». Le mot est un emprunt au pāli (*salāka*)⁵¹⁰ ou au sanskrit (*śalākā*)⁵¹¹, dans lesquelles il a les mêmes acceptions. Dans certains passages du *Tipiṭaka*, le terme désigne une fiche de bois servant de coupon dans les votes ou la distribution de nourriture. En lao, *salāk* apparaît notamment dans le terme composé *salākabāt*, lui aussi dérivé du pāli (p. *salākabhatta*) et qui signifie le « ticket de nourriture »⁵¹². Le *sālakabhatta*, dans les textes canoniques, est l'une des cinq manières (p. *nissaya*) autorisées par le Buddha pour opérer la répartition des offrandes au sein de la Communauté (Vin. I, 30.4). Selon le *Vinaya*⁵¹³, l'usage de ces tickets avait cours notamment pour la distribution des aumônes en période de famine et qu'un rationnement devait être imposé :

Tena kho pana samayena Rājagahaṃ dubbhikkhaṃ hoti, manussā na sakkonti saṃghabhattaṃ kātuṃ, icchanti uddesabhattaṃ nimantaṃ salākabhattaṃ pakkhikaṃ uposathikaṃ pāṭipadikaṃ kātuṃ. Bhagavato etam atthaṃ ārocesuṃ. Anujānāmi bhikkhave saṃghabhattaṃ uddesabhattaṃ nimantaṃ salākabhattaṃ pakkhikaṃ uposathikaṃ pāṭipadikaṃ ti. (...) Anujānāmi, bhikkhave, salākāya vā paṭṭikāya vā upanibandhitvā opuñjivā uddisitun ti.

En ce temps-là, Rājagaha souffrait de famine. Les hommes n'étaient pas en mesure de faire l'aumône au *saṅgha* ; ils désiraient [néanmoins] offrir de la nourriture spéciale (*uddesabhatta*), sur invitation, par ticket de nourriture (*salākabhattaṃ*), les jours de la quinzaine lunaire, les jours d'*uposatha* et les lendemains d'*uposatha*. Ils en firent part au Bienheureux [qui répondit]: « j'autorise, ô *bhikkhus*, le don d'aumône, le repas particulier,

⁵⁰⁹ Le mot *salāk*, par contraction, est souvent orthographié *sāk* (y compris dans les manuscrits les plus anciens). Comme *sāk* signifie aussi « pilon », la locution *khāo, sāk* (i.e. *khāo, salāk*) prend aussi le sens de « riz pilé », les Lao jouant sur les deux acceptions.

⁵¹⁰ Sila Viravongs fait dériver *sāk* (ou *salāk*) du terme sanskrit *sārada* (Viravongs 1974:44), qui désigne l'une des 27 constellations de la cosmologie indienne et qui renvoie à une cérémonie siamoise qui porte ce nom. Cette étymologie est irrecevable. Cf. *infra*, 3.4.2.

⁵¹¹ *Śalāka* désigne aussi en sanskrit le stylet pour graver les manuscrits sur feuilles de palmier (Renou, Filliozat 1953:712). Dans le nord de la Thaïlande, on appelle également *salāk* la pièce de bois (dont la forme approche d'ailleurs celle d'un stylet) sur laquelle est inscrit le titre d'un manuscrit, auquel elle est reliée par une cordelette.

⁵¹² À ne pas confondre avec *salākapattha* qui est une « mesure » de riz.

⁵¹³ *Suttavibhaṅga* VIII, 1. 1-2, *Pācittiya*, 4. §220. Les « coupons » (p. *salāka*) étaient aussi employés pour le vote (*Cullavagga*, IV, VII, §4-5, XII, §2 ; *Mahāvagga*, I, §77).

le repas sur invitation, le repas par [distribution de] tickets, le repas à chaque quinzaine lunaire, le jour d'*uposatha*, le jour suivant l'*uposatha* » (...) « J'autorise, ô *bhikkhus*, la distribution [de nourriture] après avoir consigné [les noms] soit sur un morceau de bois, soit sur une bande d'étoffe, qu'il faudra mettre en tas. »

(*Cullavagga*, VI, §21)

L'expression lao *khao₂ salāk* (« riz tiré au sort ») est donc la transposition directe en langue vernaculaire du terme composé pāli *salākabhatta*⁵¹⁴. Le rite tel qu'il est organisé par les Lao constitue, en revanche, une originalité au regard du bouddhisme singhalais. Nulle part dans le *Tipiṭaka* il n'est question d'une cérémonie calendaire ayant recours à ce procédé, encore moins d'offrandes aux ancêtres déterminée par une loterie.

Le procédé de distribution de nourriture par tirage au sort fait pourtant l'objet d'un rite calendaire dans une grande partie de la péninsule Indochinoise. La tradition bouddhique siamoise connaît ainsi un rite du *salākabhātr* qui a lieu une fois l'an, au moment de la saison des pluies. Le tirage au sort y a cependant pour seule fonction de désigner les récipiendaires des paniers d'offrandes apportés par les laïcs⁵¹⁵, conforme en cela aux recommandations du *Vinaya*. Les Khmers aussi organisent un « tirage au sort » (kh. *chnot salāk*)⁵¹⁶ au cours d'une cérémonie appelée également *salākabhatt*, assez semblable à celle des Siamois à ceci près qu'elle est organisée à la pleine lune du mois de *vīssakh* (avril-mai). Les Khmers ne mentionnent pas non plus les parents défunts en cette occasion⁵¹⁷. La tradition birmane, de son côté, connaît une « cérémonie du tirage au sort » (b. *sayay tan pwe*) qui, sans être exactement concomitante avec la fête du *khao₂ salāk* des

⁵¹⁴ Le sens littéral de *khao₂* est « le riz » mais son sens étendu est « nourriture ».

⁵¹⁵ Selon le rite rapporté par K.E. Wells au Siam dans les années 1930, les fidèles pouvaient, comme au Laos, introduire dans les paniers une dédicace inscrite sur une feuille de palmier. Trois exemples sont donnés par K.E. Wells : une donatrice accomplit le mérite pour elle-même, pour bénéficier du fruit dans le futur et atteindre le *nibbāna* ; un autre dédie les offrandes à des divinités (*Nāga*, *Brahma*, *Indra*) ; le troisième à un membre de sa parentèle (Wells 1960[1940]:120-121).

⁵¹⁶ Dans les manuscrits du Cambodge, il semble que ce soit l'orthographe *salāk* qui soit employée (p. *salāka*) et non *chlāk* (< sk. *śalāka*) comme le veut l'orthographe moderne.

⁵¹⁷ Les Khmers procèdent encore à un « tirage au sort » dans certaines cérémonies d'offrande de *pamsukūla* (Bizot 1981:85-86) ou au cours de la fête du *Vessantara-jātaka* pour déterminer quelle liasse du texte sera lue, comme cela est indiqué le texte de *L'avantage de procéder au salākabhatta* (Kh. *Ānisaṅs salākabhatt*) (Bernon s.d.:17).

Lao, se tient au cinquième mois lunaire du calendrier birman (b. *wagaung*) (Myat Min Hlaing 2000:16), ce qui correspond au neuvième mois du calendrier lao (*Śravana*)⁵¹⁸. La cérémonie birmane, qui n'a pas davantage rapport avec les *preta* et les ancêtres, consacre une distribution de nourriture à un moment de l'année où elle est censée se faire plus rare (au milieu de la saison des pluies). En cela, les Birmans suivent à la lettre le *Vinaya* auquel ils se réfèrent d'ailleurs de façon explicite au cours du rituel⁵¹⁹. Historiquement, le *salākabhatta* est attesté par l'épigraphie birmane dès le XIII^e siècle de notre ère, soit antérieurement à l'apparition des royaumes tai (Khin Maung Nyunt 2005).

En définitive, la plupart des populations bouddhiques de la région ont intégré le procédé du tirage au sort dans leur orthopraxie. Seuls les Lao et, nous le verrons, les Tai du Nord (Yuon et Lü), l'associent dans une même cérémonie à un culte aux parents défunts⁵²⁰.

⁵¹⁸ Les *Konbaung set mahā yaza*, chroniques locales, mentionnent notamment la célébration de la cérémonie de *sayay tan pwe* et du *salākabhatta* « le huitième jour de la lune décroissante du mois de *wagaung* » au début du dix-neuvième siècle.

⁵¹⁹ Deux *Nissaya* birmans, composés sous le règne de Thalun (1629-1648), glosent les termes *salāka* et *bhatta*, justement, à partir du *Cullavagga* (Khin Maung Nyunt 2005).

⁵²⁰ Cf. *infra*, 3.4.3.

Les Cérémonies des douze mois (Hissip sññ), manuscrit du Vät I₁ Lai, Vientiane, 1 fascicule, 14 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2408 E.B. (1865 A.D.), code PLMP : 01050509032_03

Les Quatorze devoirs du roi (Grāñ sip sī khāñ braḥ rājā) prescrivent également la cérémonie, en termes tout aussi vagues que *Les Douze cérémonies* :

ข้อสิบ เป็นท้าวพระยา คั้นถึงเดือนสิบเพ็ง ให้ทานสลากภัตร หยาดน้ำอุทิศไปหา
เทพยดาอาอัทธิลักษณ์เมือง อันอัทธิษาพระพุทธศาสนา กับทั้งพ่อแม่เฝ้าพวงษ์วงศา
แห่งตนเทอญ

Article 10 : le Prince, à la pleine lune du dixième mois, doit procéder au don par tirage au sort et à la libation d'eau. Il doit dédier les mérites aux divinités du sol et au pilier de fondation de la ville, protecteurs de la religion bouddhique, ainsi qu'à son père, à sa mère, à sa lignée.

(in: Saving 2006:617)

3.3.2.2 *La Célébration du riz tiré au sort*

Tout comme la Fête des paquets de riz ornant la terre, la Fête du riz tiré au sort a inspiré des textes du genre des *Célébrations (Slāñ)* ou des *Avantages (Ānisōñ)*.

Là encore, plusieurs textes distincts ont pour titre *La Célébration du riz tiré au sort (Slāñ khao₂ salāk)*. Le plus répandu a pour thème l'histoire du roi Bimbisāra, empruntée au *Tirokuḍḍapetavattu* que nous avons évoqué à plusieurs reprises (cf. *supra* 2.1.3). Dans la *Célébration*, Bimbisāra est, comme dans les Commentaires pāli et ses adaptations vernaculaires⁵²², importuné par un groupe d'esprits affamés (p. *peta*) qui se révèlent être des membres de sa parentèle défunte. Après ses échecs pour faire parvenir de la nourriture à ces *peta* avides, Bimbisāra va prendre conseil auprès du Buddha, qui lui explique que les dons doivent passer par l'intermédiaire du *saṅgha* pour pouvoir

⁵²² Tel que *Le songe de Bimbisāra (Bimbisān fññ)* (*supra*, 2.1.3).

atteindre les morts. Le texte lao se distingue du récit pāli par plusieurs aspects, en accordant par exemple une place prépondérante au père et à la mère du souverain et au thème de la piété filiale (*gun̄ bā̄, gun̄ mē̄*), ce qui n'est pas le cas du Commentaire⁵²³. L'originalité de la *Célébration* (y compris au regard des autres textes vernaculaires relatifs à Bimbisāra) tient surtout au fait que le Buddha préconise d'organiser une cérémonie en faveur des trépassés, qui devra se tenir au dixième mois, le jour de pleine lune :

[2A] {4}{...} ບາກຮາດາເວົ້າຕູ້ ບຸຣຸ້ບັງດື່ງ ນາຣບເຫຼ້າ ດູ້າຮູຂຸບາເຊີເຜີເຊີ ດ
໐ ເຊີຂຸຂຸ ບາກຮູຂຸໄທ ຫຼືພຸ້ເວົ້າຕູ້ເກາດຕາບາ [2B] {1} ນາດຸ້ ຫຼື
ດູງ໐ຕາບາ ລຸ້ພຸ້ ຫຼືຫຼ້າ ດິລາດະ ບເຊຍາແລງນຸ້ເອຕູ້ ຕຸ້ບາແຕບຸ້ ເວົ້າ
ນັ້າຂຸຂຸເອຕູ້ ໂຕງຕຸ້ໄບອິບາຣິ ພຸ້ອິບາຣິ ຕຸ້ເວົ້າແຕຕິຕຸ້ນພິວາບາ{2}ລຸ້ງ

[Le Buddha]: « Accomplis d'abord, ô Mahārāja, des mérites sous formes d'aumônes excellentes, au moment de la pleine lune du dixième mois. Offre-leur en oblations, ô grand souverain, de l'eau et de la nourriture, ou des choses à mastiquer telles que ces friandises à base de feuilles de thé⁵²⁴ ou de noix d'arec. Cela étant fait, tu devras te rendre au sanctuaire pour procéder au partage des offrandes au cours de la Fête du riz tiré au sort, et apporter à la Communauté des *bhikkhu* toutes sortes de dons ».

Célébration du riz tiré au sort (Slāñ khao slāk), manuscrit du Vāt Hwā Gwā, Vientiane, non daté, non inventorié

Le texte livre par ailleurs des détails qui ne figurent pas dans les *Douze cérémonies (Hīt sip sāñ)*. Le Buddha explique par exemple, conformément aux croyances locales, que le dixième mois est le moment que Yama, le roi des Morts, a choisi pour libérer provisoirement les âmes, leur permettant d'aller quérir la nourriture auprès de leur parentèle :

⁵²³ L'obligation à l'égard des parents sera l'objet de la dernière partie de la thèse.

⁵²⁴ L. *hmyari*₂: préparation à base de gingembre, piment, citronnelle, carambole, ail, etc. enroulés dans une feuille de thé.

[2B] {3} (...) ໄຕ່ງະເຜີ້ເຊື້ ໑໐ ເຜີ້ຂຽດ ພາວິຫາ ມຸ້ດຣຸ້ງ ບຸ້ດຣຸ້ງ ຕໍ່ອໍຕູອເຊີ [ງາຍູ້ຕໍ່ບຸ ກູ້ກູ້ບາໄຂ ຄ ອຸ້ ດື້າເຜີ້ເຊື້ {4} ໑໐ ເຜີ້ຂຽດ ກາດູລາເຫາ ວິໄງາ ພູ້ ດໍ່ໄທ ກາດູພູ້ແຕ ເອົາບຸ້ດມຸ້ດຣຸ້ງຂຽດ ດໍ່ໄທກູ້ບາບຸດູພາ ໂລ້ເຜີ້ດື້ດື້ລີ
Au moment de la pleine lune du dixième mois, l'ensemble des êtres infernaux demandent la permission de sortir du palais de Yama pendant une durée de sept jours. C'est ainsi qu'à la pleine lune du dixième mois, le seigneur Yama accorde leur liberté à toutes les créatures de l'enfer, afin qu'elles puissent sortir et se rendre dans notre monde, celui des humains.

(id.)

Le motif est ici le même que dans les *Célébrations* consacrées à la Fête du riz ornant la terre du neuvième mois, même si les intrigues et les protagonistes sont différents⁵²⁵. Le but est toujours de légitimer un rite local en s'appuyant sur la littérature canonique ou paracanonique. Pour autant, le contenu de la *Célébration du riz tiré au sort* diverge encore du *Tirokuḍḍavatthu* sur bien des points. Par exemple, dans le texte pāli, seule une partie du récit est consacrée à l'épisode de Bimbisāra, laissant place ensuite aux récits de vies antérieures des *peta* et du roi lui-même. C'est en effet sur ce procédé narratif « en tiroir » que reposent la plupart des *sutta* canoniques où le Buddha enseigne la « coproduction conditionnée » (p. *paticcasamuppāda*) et la loi de rétribution des actes. Le texte lao fait l'économie de ces « récits du passé » (p. *atīta-vatthu*) et se contente de dénoncer le manque de dévotion des esprits affamés à l'égard de la religion. D'ailleurs, aucune des stances du *Petavatthu* original n'est présente dans la rédaction lao. Le texte est pourtant ponctué de passages en langue pāli mais ils ne sont pas issus, comme le voudrait la logique, du *Tirokuḍḍa*. Il est d'ailleurs possible que cette *Célébration* n'ait pas été inspirée directement du *Petavatthu* mais qu'elle dérive d'autres récits vernaculaires plus anciens consacrés au roi Bimbisāra, dont il a déjà été question (*supra* 2.1.3).

⁵²⁵ C'est Mahā-Moggallāna, rappelons-le, qui est au centre de la version la plus courante du *Slān khao, praḍāp dīn* (voir chapitre précédent).

Il faut enfin souligner que certains manuscrits lao ayant pour titre *Slāṇ khao*, *salāk* sont sans rapport avec la fête du dixième mois. C'est le cas notamment de la copie la plus anciennement datée (1155 c.s. = 1793 A.D.), conservée au Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām de Luang Prabang. Dans cette version, directement inspirée du *Vinaya*, le disciple Ānanda explique les circonstances dans laquelle le procédé de « don de nourriture par tirage au sort » (*salākabhatta*) a été institué par le Buddha⁵²⁶. L'existence d'une littérature relative à la « nourriture tirée au sort » sans rapport avec les défunts confirme que le procédé du *salākabhatta* a été un moment envisagé au Laos indépendamment de la « fête des paquets de riz tirés au sort », à l'instar des autres traditions bouddhiques de la péninsule Indochine occidentale (*supra*).

3.3.2.3 L'ogresse des *Dhammapada-aṭṭhakathā*

Les Lao ont encore voulu légitimer la Fête du riz tiré au sort en assimilant le Génie du premier semis (*phī tā hēk*) à une figure bouddhique. L'herméneutique locale le considère en effet comme étant la réincarnation d'une « ogresse » (p. *yakkhinī*) dont l'histoire est relatée dans un récit du *Dhammapada-aṭṭhakathā*, le *Kāḷiyakkhinī-vatthu* (Dh-a.I.4). Ce récit est connu dans sa traduction lao depuis au moins le dix-huitième siècle, comme l'atteste une copie datée de 1113 c.s. (1751 A.D.)⁵²⁷.

Le *Kāḷiyakkhinī-vatthu* relate l'histoire de deux femmes qui se vouent une haine et une rivalité sur le cours de plusieurs existences. L'une d'elles, le *kamma* entaché de ses actes et sentiments néfastes, s'incarne en *yakkhinī*. Finalement assagie après avoir entendu la Doctrine, elle décide de consacrer cette existence à veiller sur les récoltes des

⁵²⁶ *Sāṇ khao sāk*, *Sāṇ khao dāp dīn*, *Sāṇ khao piṇḍipāt*, *Sāṇ vīd* (Célébrations de la fête du riz tiré au sort, des paquets de riz ornant la terre, de l'aumône matinale, des lieux d'aisance), Manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 23 ôles, daté 1155 c.s. (1793 A.D.). C'est aussi le cas de deux autres copies : *Sāṇ khao sāk* (Célébration de la fête du riz tiré au sort), manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 7 ôles, langues lao et pāli, écriture tham sur 4 lignes, daté 1173 E.B. (1811 A.D.), code PLMP : 06018506007_05 et *Sāṇ khao salāk*, manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 3 fascicules, 27 ôles, non daté, code PLMP : 01012906001_08 (2^e fascicule).

⁵²⁷ *Nisāy Dhāmapōḍ*, manuscrit du monastère Sī Sa Āt Muṅgun, Paklai, 1 fascicule, 21 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1113 c.s. (1751 A.D.), code PLMP 08030302003_06.

paysans, tant et si bien qu'elle devient pour eux une figure tutélaire. On serait bien en peine, à la lecture du texte pāli, de trouver un quelconque rapport avec un rite pour les défunts. La présence, à la fin du texte, du terme composé *aṭṭhasalākabatttha* (« huit tickets de nourriture »), semble être l'unique raison pour laquelle les Lao s'y réfèrent :

Ath' assā sakalanagaravāsino sakkāraṃ kariṃsu; sā pi tato paṭṭhāya sabbesaṃ kamante oloketi lābhagapattā ahoṣi mahāparivārā. Sā aparabhāge aṭṭhasalāka bhattāni paṭṭhapesi tāni yāv' ajjakālā dīyanti yeva.

Alors tous les habitants de la ville se mirent à lui rendre hommage ; de son côté, depuis ce temps, elle prit soin des récoltes de tous et reçut des offrandes en abondance et une grande suite. En conséquence, elle établit [le procédé] des « huit tickets de nourriture » (*aṭṭhasalākabhattāni*), encore utilisé de nos jours.

(Dh-a I.4)

Dans le *Kāḷiyakkhinī-vatthu*, la référence aux « huit tickets de nourriture » est obscure ; rien ne permet en tout cas d'y voir une allusion à un rite annuel, *a fortiori* en l'honneur des parents défunts. Les religieux lao, en outre, ne s'accordent pas sur le sens du numéral *aṭṭha* (« huit ») qui ne renvoie à rien dans ce récit. Une tradition orale circulant au Laos s'efforce de donner une explication en imaginant une fin originale à l'histoire : la *yakkhinī*, par l'affluence de villageois venus lui faire des offrandes, se trouve dans une situation de surplus, à la suite de quoi elle décide de les partager avec le Buddha ainsi qu'avec huit *bhikkhu* qui l'accompagnent. Par la suite, le nombre de moines augmente et les offrandes de la *yakkhinī* deviennent insuffisantes. Le Buddha décide alors de tirer au sort (*cōk salāk*) pour départager les moines.

Un autre aspect du *Kāḷiyakkhinī-vatthu* a incité les Lao à y faire référence pour la Fête du riz tiré au sort : à la fin du récit, la *yakkhinī* devient un génie tutélaire veillant sur les récoltes, qu'il était facile pour les Lao d'identifier au Génie du premier semis (*phī tā hēk*). Cette identité entre les deux figures, ajoutée à la référence au *salākabatttha*, a permis aux Lao de prétendre à une origine canonique de la cérémonie, dont la dimension agricole est aussi présente dans le Commentaire :

Lorsque vient le jour du « riz tiré au sort », (...) les villageois emportent de la nourriture pour aller nourrir la *demoiselle yakkhinī*, la Demoiselle-génie de la rizière (*nān phī siia, nā*), dans sa propre rizière. Cependant, on a changé le nom de l'« ogresse » (th. *nān yākṣ*) en « [génie du] premier semis » (th. [*phī*] *tā hək*).

(STBI:516-517)

L'histoire de la *yakkhinī* est, de la même façon, évoquée dans les textes du Nord de la Thaïlande pour expliquer l'origine du *kin kvay₄ salāk*, cérémonie qui présente une parenté certaine avec celle du dixième mois lao (Dore, Premchit 1992:275 et *infra* 3.4.3). Elle se retrouve aussi dans l'*Ānisoṇ salākabhātr* de Thaïlande centrale⁵²⁸, alors que le rite siamois est très différent de celui des Lao. Elle est également connue dans la tradition khmère où le *salākabhātt* dérive, croit-on, d'un ancien rite agraire (CMC 1985[1950]:38). Enfin, ce récit existe dans sa version birmane, également en lien avec l'agriculture, dans laquelle la *yakkhinī*, ici nommée Bounmagyi, devient un *nat* (« génie » de la tradition birmane) (Spiro 1967:50)⁵²⁹. En plusieurs endroits de la péninsule Indochinoise, le *Kāḷiyakkhinī-vatthu* est donc lié à la dimension agricole de la « distribution de nourriture par tirage au sort » (p. *salākabāttha*), lien qui n'existe pas dans la tradition singhalaise. Ceci confirme s'il est besoin qu'en dehors du Laos, le rite du *salākabāttha* tel qu'il est célébré en Asie du Sud-Est est sans rapport avec un culte aux défunts.

3.3.2.4 Le *Jātaka* du roi Saddhātissa

Certains textes, enfin, associent la Fête du riz tiré au sort au roi Saddhātissa, souverain de Ceylan (77-59 av. J.C.) mentionné notamment dans le *Mahāvamsa* et le *Dīpavamsa*. Le monarque apparaît aussi dans les Commentaires (par ex. Añ-a. III.§42) aux côtés de son frère aîné Duṭṭhagāmaṇi-Abhaya qui, historiquement, le précéda sur le trône de Laṅka. La légende fait renaître les deux monarques, fervents bouddhistes et bâtisseurs de monuments religieux, au ciel des Tusita, se tenant respectivement à la gauche et à la

⁵²⁸ *Sadēṇ ānisaṇs' thvāy salākabhātr'*, manuscrit imprimé en caractères thaïs par Dharm Bhāgdī (Bangkok), 1 fascicule, 7 ôles, non daté.

⁵²⁹ Melford Spiro, qui n'a pas reconnu le *Dhammapada-aṭṭhakathā*, qualifie ce récit de « non-bouddhique ».

droite d'Ariya Metteya, le Buddha du futur (Mhv.XXII.73, 83; XXIV2.; XXXII.83; XXXIII.4 17, Dpv.XX 2, 4.). Leur histoire a circulé dans la littérature tai-lao comme en témoignent certains textes consacrés à Braḥ Mālai qui mentionnent ces deux personnages :

Autrefois ce *deva* était roi dans le pays de Laṅkā, dans la ville de l'île de gemme. Son nom était le roi Saddhātissa. C'était le frère du roi Abhaya. Il rendait hommage aux Trois Joyaux et aux arhats. Il pratiquait les cinq préceptes et les huit préceptes. Il méditait sur les trois caractères de l'existence. Il se livrait à la méditation. Il n'était pas avare, mais il donnait ses biens en offrande aux moines qui passaient, il venait au secours des pauvres. À cause de ses actions méritoires, ô Braḥ Mālai, il est entouré de cinquante mille belles jeunes filles célestes resplendissantes.

Maleyyadevavatthum (in: Denis 1963,II:156)

Au Laos, Saddhātissa apparaît dans plusieurs textes liés la fête du dixième mois, certaines versions de *La Célébration du riz tiré au sort* (*Slāṅ khao₂ salāk*) énumérant ses existences successives. Sa naissance royale s'explique, selon ces textes, par le soin qu'il avait de célébrer, dans ses vies passées, la Fête du riz tiré au sort (*khao₂ salāk*)⁵³⁰. Par ailleurs, le *Saddhātissarājā-jātaka*, figurant dans une collection vientianaise des *Paññāsajātaka*⁵³¹, est d'une teneur similaire. Cette vie apocryphe du *bodhisatta* relate les actes méritoires entrepris par deux bûcherons, qui ne sont autres que les futurs Saddhātissa et Abhaya. C'est parce qu'ils ont transmis une part des leurs mérites à leurs ancêtres lors de la Fête du riz tiré au sort qu'ils connaîtront, selon le *jātaka*, une destinée royale :

Les magasins de tissus, au nombre de quatre-vingt-quatre mille, venaient des mérites du don de deux pièces d'étoffes servant à couvrir l'ouverture des jarres employées pendant la fête des morts [(*pun khao₂ salāk*)]. (...) Si le roi mangeait des mets délicieux et buvait les quatre espèces d'eau de *khosot*,

⁵³⁰ *Sāṅ khao slāk*, manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 3 fascicules, 27 ôles, sans date, code PLMP : 01012906001_08.

⁵³¹ Cote BN VIENT 290776, [Paññāsajātaka] *Hā, sipjāt*, fragments pāli-nissaya laotien.

c'était grâce au produit de son mérite pour avoir donné des mets composés de viande, de poisson et de gâteaux mis dans une marmite au cours de la fête de *khao₂ salāk* dans une vie antérieure.

Saddhātissarājā-jātaka (in: Deydier 2008:78)

Le *Saddhātissarājā-jātaka*, comme le suggère la présence d'éléments culturels locaux et de traits caractéristiques, est vraisemblablement propre aux régions centrales du Laos. Il est absent des collections de Luang Prabang (Deydier 2008:10, 74 et n.237) ainsi que des recensions siamoises (Skilling 2006), yuon (*id.*), khün⁵³² et birmanes du *Paññāsajātaka*. La Bibliothèque des Missions étrangères de Paris abrite toutefois un manuscrit khmer⁵³³ en langue pâlie extrait du *Paññāsajātaka*, écrit en caractères *jriēn*, qui porte le titre *Saddhātissarājā-jātaka* (MEP PALI 17, ôle 188a à 196b) et un autre de la même teneur, également en pâli, conservé à la bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient (EFEO PALI 123). L'incipit de ce dernier, « *Saddhātissacakkavatti jātaka salākabhaddadānānisamsa* », le rapproche du genre des « avantages » (*Ānisamsa*), même si son titre ne l'indique pas de façon explicite. Un examen rapide du texte met néanmoins en évidence qu'il n'y est pas question d'un rite calendaire pour les défunts mais simplement du procédé du « don par tirage au sort » (*salākabhaddadānā*)⁵³⁴, ce qui n'est pas étonnant si, comme on l'a vu, le *salākabhadda* n'est pas à l'origine lié à un culte aux ancêtres. Il est intéressant de constater encore une fois qu'un même récit sert à légitimer des rites qui n'ont pas la même fonction d'une région à l'autre. Quant à la version lao du *jātaka*, elle offre une légitimation bouddhique à la cérémonie du dixième mois, prétendant que c'est « le Bienheureux [qui] avait donné l'enseignement aux fidèles en matière d'offrande du *salākabāt* »⁵³⁵.

⁵³² Note d'Anatole-Roger Peltier.

⁵³³ Contrairement à ce qu'affirme Henri Deydier, qui à l'époque n'avait pas accès aux catalogues disponibles aujourd'hui (cf. Archives de l'EFEO, *Henri Deydier*, Lettre n°45 du 31 mai 1951 à dirécorient rapport mensuel).

⁵³⁴ Le texte dans sa version translittérée a été mis à notre disposition par Mme Jacqueline Fillozat.

⁵³⁵ D'après la traduction française établie par Henri Deydier.

La tradition littéraire reliant le roi Saddhātissa à la Fête du riz tiré au sort semble toutefois marginale et les copies manuscrites des *Célébrations* qui s’y réfèrent sont plutôt rares. À ceci s’ajoute que le *Saddhātissarājā-jātaka* est parfois aussi récité à l’occasion de la Fête du riz ornant la terre (*pun khao₂ pradāp ñin*) (Zago 1972:316, n.118), polyvalence qui illustre le caractère redondant de ces deux cérémonies.

Pourquoi les Lao ont-ils cru nécessaire d’organiser, dans un intervalle de quinze jours, deux cérémonies similaires ? Corrélativement, pour quelle raison la Fête du riz ornant la terre est-elle la seule parmi les Douze cérémonies (*hīt sip sān*) à être célébrée au dernier jour du mois et non à la pleine lune ? Des éléments de réponse se trouvent peut-être du côté du Cambodge, où la « Fête des boulettes de riz » (kh. *puñ kan’ piṇḍ* < sk. *piṇḍakānda puṇya*), que les observateurs français ont pris pour habitude d’appeler « Quinzaine des morts », présente des points communs avec les deux cérémonies lao. La cérémonie khmère s’étend sur deux semaines, s’ouvrant sur le premier jour de la lune décroissante du mois de *bhādrapad* (correspondant au dixième mois du calendrier de Sulhothai⁵³⁶) et se terminant à la fin de ce mois par le rite du « rassemblement des boulettes » (kh. *bhjuṃ piṇḍ*) (Leclère 1916:222). Cet intervalle correspond, dans la tradition khmère, à la période au cours de laquelle les portes des enfers sont ouvertes :

La population cambodgienne toute entière se réunit dans les pagodes, où elle apporte des offrandes de vivres. Avec l’assentiment des *yamaṃpāl*, démons, tortionnaires, les enfers se vident ce jour-là ! De tous côtés accourent les morts à la recherche de leurs descendants et des offrandes qui leur sont destinées. S’ils n’aperçoivent ni les uns, ni les autres, après avoir couru ce jour-là dans les sept pagodes les plus voisines, les morts s’en retournent criant, gémissant frappant la terre de désespoir et maudissant leur descendance. À la vue de ces offrandes, ils bénissent au contraire leurs petits-enfants.

(Aymonier 1984[1883]:87-88)

⁵³⁶ Les Khmers et les Siamois, ont recours à la terminologie sanskrite pour désigner leurs mois, tandis que les Lao et les Thaïs du Nord se contentent de leur attribuer un numéro. Il arrive néanmoins, quoique très rarement, que ces derniers emploient les termes pāli correspondants aux termes sanskrits (*supra*, 3.1).

Les expressions vernaculaires consacrées pour qualifier les échéances rituelles au Laos et au Cambodge plaident pour une parenté entre les deux traditions : les Khmers appellent « petite boulette » (kh. *piṇḍ tūc*) les offrandes présentées à l'ouverture de la quinzaine et « grande boulette » (kh. *piṇḍ dam*) celles qui le sont à l'occasion de sa clôture (STBI:1226)⁵³⁷. Les Lao, de leur côté, qualifient de « petits paquets de riz » (l. *hā₁ khao₂ nāy₂*) les oblations qu'ils déposent le jour de la fête du neuvième mois et de « grand paquet de riz » (l. *hā₁ khao₂ hyae₁*) celles qu'ils apportent pour la Fête du riz tiré au sort (*supra*, 3.3.1.1). Néanmoins, une analogie entre les festivités khmère et lao impliquerait que la Fête du riz ornant la terre corresponde, au niveau du calendrier, au début du *kan' piṇḍ*, et la Fête du riz tiré au sort au « rassemblement des boulettes » au dernier jour de la Quinzaine des morts. Or, les calendriers des festivités ne correspondent pas, celles des Khmers intervenant deux semaines plus tard que celles des Lao : les deux « fêtes des paquets de riz » lao sont en effet organisées sur la première quinzaine (lune croissante) du mois de *bhādrapad* (10m1-10m15)⁵³⁸, celles du Cambodge sur la seconde (lune décroissante) (10m15-10m30). Les deux périodes se rejoignent cependant au jour médian du mois (10m15), qui est à fois celui de l'ouverture de la Quinzaine des morts des Khmers (kh. *puñ kan' piṇḍ*) et celui de la Fête du riz tiré au sort des Lao (l. *pun khao₂ salāk*)⁵³⁹. Ces questions, qui, nous le verrons, dépassent largement le cadre du Cambodge, méritent qu'on s'y attarde.

⁵³⁷ Le terme *piṇḍa* (« boulette (de riz) ») peut aussi signifier, par trope, « offrande ». L'aumône se dit ainsi *piṇḍa-pāta*, « [remplir] le bol à aumône de boulettes [de riz] », conformément à l'expression canonique (Vsm II.5). Par ailleurs, lors du bornage rituel des *sim* ou des *uposōth*, *piṇḍa* renvoie aux pierres délimitant l'espace sacré (Giteau 1969:43).

⁵³⁸ En fait, dès la veille (9m29) pour la Fête du riz ornant la terre.

⁵³⁹ Un texte du genre des *Célébrations* de la région de Savannakhet semble avoir conservé le témoignage d'une influence du bouddhisme khmer sur celui du Laos méridional. Comme son titre l'indique, *La Célébration de l'accomplissement des mérites entre le premier jour et le quinzième jour de la lune décroissante du dixième mois* (*Slāñ hēt puñ vān rēm 1 gām, ḍon 10 thoñ vān rēm 15 gām*) prescrit la tenue d'une cérémonie pour les défunts aux échéances de la Quinzaine des morts khmère et non pas à celles des « Fêtes des paquets de riz » des Lao : « Lorsque vient l'automne, c'est-à-dire au dixième mois, entre le premier jour et le quinzième jour de la lune décroissante, tous les augustes gardiens de Yama libèrent les êtres des enfers pour qu'ils montent dans le monde des humains en quête de réjouissance (*anumodanā*) et de bienfaits (*sādhukār*), et quérir les mérites dédiés par leur descendance » (*in: Slāñ tāñ tāñ*, tome 2, p. 187-188). Toutefois il ne semble pas subsister aujourd'hui, en dehors de ce texte isolé, un tel calendrier des festivités au Sud-Laos.

3.4 LES « FÊTES DES MORTS » EN ASIE DU SUD-EST

Il a été rappelé que beaucoup de populations de la région connaissent, tout comme les Lao, un cycle cérémoniel de douze mois fixé sur le calendrier lunaire ou luni-solaire (*supra*, 3.1). Il n'est donc pas surprenant que les deux « fêtes des paquets de riz » lao trouvent leur équivalent parmi d'autres communautés bouddhiques du Cambodge, de la Thaïlande et même parmi celles, dans d'autres régions, où c'est le bouddhisme *mahāyāna* qui prédomine. Ces cérémonies présentent des similitudes évidentes mais se distinguent aussi les unes des autres par plusieurs aspects.

3.4.1 La Quinzaine des morts dans la tradition khmère

Le *kan' piṅḍ* cambodgien (ou « Quinzaine des morts ») se distingue des cérémonies lao, nous venons de le voir, d'abord par sa durée, puisque les solennités s'étendent sur deux semaines complètes, à compter du premier jour de la lune décroissante du mois de *bhādrapad* (kh. *1 roc khè bhādrapad*) jusqu'au dernier jour du même mois (kh. *15 khè bhādrapad*). Dans les régions khmérophones du Nord-Est de la Thaïlande⁵⁴⁰, cette période correspond à l'intervalle séparant le « Petit automne » (th. *sārad lĕk*) du « Grand automne » (th. *sārad hñai*). Il est possible d'observer, malgré ces calendriers distincts, un certain nombre d'éléments communs entre les cérémonies khmère et lao, tels que la récitation liminaire des préceptes (*sīl dhamm*), la formule de libation d'eau (« *Yathā varivahā...* ») (Leclère 1916:244, Porée-Maspero 1985[1950]:53,54)⁵⁴¹ et des thèmes littéraires caractéristiques.

⁵⁴⁰ Régions khmères annexées au Siam en 1795, comprenant notamment les villes de Surin, Si Saket et Buriram (Khin Sok 1991:61). Grossièrement, on peut considérer que sur le plateau du Khorat, la rivière Nam Mun sépare, au niveau longitudinal, les zones khmérophones (au sud) des zones lao (au nord).

⁵⁴¹ Un certain nombre d'observateurs ont décrit d'une manière plus ou moins détaillée la Quinzaine des morts du Cambodge. Le premier qui en ait relaté le déroulement fut Etienne Aymonier à la fin du XIX^e siècle (Aymonier 1883) mais la description la plus détaillée reste peut-être celle qu'en fit Adhémar Leclère en 1916. D'autres observations ont pu être proposées par la suite, telle que celles de Paul Mus (1931), d'Evelyne Porée-Maspero (pour le compte de la Commission des Mœurs et Coutumes cambodgiennes) (Porée-Maspero 1985[1950]:47-55), de Paul Fuchs qui décrit les festivités royales en 1969 (Fuchs 1991:66-72) ou

Bien que certaines oraisons ne semblent pas correspondre à celles observées au Laos⁵⁴², on retrouve au Cambodge la référence à Bimbisāra et au *Tirokuḍḍasutta-petavatthu*, avec par exemple la récitation de *L'Avantage [d'entendre la prédication] du Tirokuḍḍasūtra* (Kh. *Ānisaṅs Tirokuḍḍasūtr*) (Bernon s.d.:16)⁵⁴³. Les Khmers évoquent aussi, quoique de manière moins systématique que lors de la cérémonie lao, le personnage de Mahā-Moggallāna dans un texte prétendument issu du *Dhammapada-aṭṭhakathā*⁵⁴⁴, dans lequel le *thera* adresse un sermon aux défunts⁵⁴⁵. On s'arrêtera surtout sur le *Vijādhara-jātaka*, un *jātaka* apocryphe qui existe au Cambodge en versions pāli et khmère (Filliozat Ja 2011:84-85)⁵⁴⁶. Dans ce texte, ce n'est pas Mogallāna mais Upagutta (kh. Braḥ Mahā Thae), disciple du Buddha bénéficiant d'une aura considérable en Asie du Sud-Est (cf. Strong 1992), qui descend aux enfers et reçoit les supplications des damnés pour que leurs descendants vivants accomplissent des mérites à leur adresse. Comme dans les textes lao, Upagutta rapporte son périple au Buddha qui lui explique que dans la nuit du quatorzième jour du mois de *Bhādrapada*, les morts sont libérés des enfers. Le Maître fait ensuite des recommandations relatives aux actes rituels à accomplir, donnant ainsi naissance à la « fête des boulettes de riz ». Le Buddha prêche ensuite le *Vijāradhara-sutta*⁵⁴⁷ qui relate l'une de ses vies antérieures lorsqu'il était le roi Vijāradhara. Le récit est semblable par

encore celles que les Khmers eux-mêmes ont livré dans des publications ethnographiques locales (p.e. Miac Pun, Hun Nieng 1999). On dispose enfin des observations rapportées par les anthropologues thaïlandais qui se sont intéressés aux populations des régions khmérophone de Thaïlande où un « culte aux ancêtres » (kh. *jèn dōn tā*) est célébré au cours de la même période (par ex. STBI:1225-1228).

⁵⁴² Adhémar Leclère mentionne notamment la récitation de ce qui semble être le *Maṅgalasutta* (« *Pohou devamausa cha (?) maṅgala* », i.e. *bahū devā manussā ca maṅgalāni...*) et la lecture d'extraits des *Sept livres de l'Abhidhamma* (kh. *Abhidhamm prāmbīr gambīr*) (Leclère 1916:244), ce que confirme le témoignage de Paul Fuchs (1991:68).

⁵⁴³ A. Leclère évoque une « prière en faveur des morts » dont « le titre commence par le mot *Tirokkaro* [sic], qui signifie "irrespect". Elle est faite en faveur des membres de la famille du roi de Rajāgriha, Bimbisara... » (Leclère 1916:244). Les détails donnés ensuite ne laissent pas de doute quant à la nature du texte, qui est bien un avatar du *Tirokuḍḍa-sutta*, malgré les quelques confusions dont fait preuve ici Leclère. D'autres textes de la famille des « avantages » peuvent être lus (*Ānisaṅs piṇḍ*, *Ānisaṅs mahā piṇḍ*, etc.) mais leurs contenus semblent similaires (cf. Bernon s.d.:14, 16).

⁵⁴⁴ « Prétendument » car les *Dhammapada-aṭṭhakathā* ne contiennent pas de récits qui concernent un sermon délivré par Mahā-Moggallāna à l'attention des morts. Sur cette question, cf. *infra*, 3.6.4.

⁵⁴⁵ Communication personnelle d'Olivier de Bernon. Seul un examen de ces textes, cependant, pourra déterminer la proximité avec la *Célébration* lao.

⁵⁴⁶ Ce texte est aussi signalé par Léon Feer dans son étude sur les *Jātaka* (Feer 1875:426).

⁵⁴⁷ La narration « en tiroir » est caractéristique des *Jātaka*, même lorsque, comme ici, ils sont apocryphes.

certain points aux rencontres de Moggallāna ou de Bimbisāra avec les *petā*, sauf qu'ici le *bodhisatta* fait don de son corps tout entier pour témoigner de sa gratitude envers sa mère : avec une épée fournie par Indra, il se tranche le foie puis donne aux *petā* sa chair à manger et son sang à boire. Ce *Jātaka*, qui ne figure ni dans les collections pāli⁵⁴⁸ ni dans les recensions connues des *Paññāsajātaka* (*id.* ; Au Chhieng 1953:30), a dû connaître un certain succès au Cambodge au cours du XIX^e siècle si l'on en croit les nombreuses copies présentes dans les bibliothèques du Cambodge⁵⁴⁹ ; un « *Vijhādar* » est aussi mentionné dans deux inscriptions khmères dont l'une remonte au début du XVIII^e siècle (IMA 38, 1702 A.D et K 892, 1857 A.D.) (Pou 1989:63). L'épisode était par ailleurs représenté sur les fresques murales du Vāt Tep Branam à Oudong (Giteau 1975:282), aujourd'hui détruit.

il est manifeste que, comme au Laos, la littérature du Cambodge a totalement « bouddhisé » cette cérémonie qui porte pourtant la marque du brahmanisme – ce qui était beaucoup moins évident pour les cérémonies lao. Le fait que les « Bakou », brahmanes du palais cambodgien, célèbrent de leur côté la « fête des boulettes de riz » (kh. *puñ bhjuṃ piṇḍ*) avait laissé supposer à Adhémard Leclère que cette dernière ressortissait « d'un vieux rituel oublié et dans l'abandon par la masse du peuple khmère (*sic*) du culte qu'il rendait jadis aux divinités brahmaniques » (Leclère 1916:245). L'usage dans ces circonstances d'une terminologie indienne (sk.-p. *piṇḍa*) pour désigner ces préparations à base de riz destinées aux mânes met effectivement en évidence que les Khmers se sont inspirés des rites funéraires indiens du *śrāddha* dont nous avons déjà parlés (*cf.* 1.2.5). Ceci transparaît en outre dans le déroulement du rituel : entre le premier et le quatorzième jour de la Quinzaine des morts, les fidèles du Cambodge apportent à un rythme quotidien des « petites boulettes de riz » (kh. *piṇḍ tūc*) (STBI:1226) en nombre croissant (un *piṇḍa* le premier jour, deux *piṇḍa* le second, etc.)⁵⁵⁰ (CMC 1985[1950]:48), ce

⁵⁴⁸ Il existe un *Vijjādhara-jātaka* dans la collection canonique mais le texte est complètement différent (Filliozat Ja 2011:83). Il fait par contre fait écho à un texte sanskrit, le *Jīmūtavāhana*, quoique la trame narrative en soit sensiblement distincte (*cf.* Pou 1989:64).

⁵⁴⁹ Pour les références à ce texte, *cf.* Filliozat Ja 2011. Une copie du XIX^e siècle qu'abrite la bibliothèque nationale de France est par ailleurs signalée dans le catalogue d'Antoine Cabaton (Cabaton 1912:171).

⁵⁵⁰ On observe cependant des coutumes locales qui dérogent à cette règle (certains offrant par exemple seulement cinq *piṇḍa*, un pour chaque Buddha) (Porée-Maspero 1985[1950]:48).

qui rappelle le procédé de l'*ekodiṣṭa-śrāddha* par lequel les Indiens façonnent au fil des jours un « corps de *piṇḍa* » (sk. *pūrakapiṇḍa*) à leurs parents défunts (Dumont 1980:19). Au quinzième jour, les bouddhistes khmers, après avoir apporté leurs quinze *piṇḍa* le matin, « rassemblent les boulettes » (kh. *pracūn piṇḍ* ou *bhjuṃ piṇḍ*) accumulées les jours précédents et confectionnent, à partir de celles-ci, la « grande boulette de riz » (kh. *piṇḍ dam*) (Aymonier 1984[1883]:87-88)⁵⁵¹.

Un certain nombre d'éléments rituels et lexicaux rattachés à la « fête des boulettes de riz » du Cambodge sont donc, selon toute vraisemblance, empruntés au rite brahmanique du *śrāddha*. Ce dernier, tel que nous l'avons décrit, revêt cependant une dimension domestique (sk. *gṛhya*) et s'oppose en cela à la nature communautaire de la Quinzaine des morts des Khmers ; mais la tradition indienne connaît aussi d'autres types de *śrāddha* que celui des funérailles, accomplis à des échéances déterminées et supposées propices pour contenter les mânes⁵⁵². Les *Gṛhyasūtra* et les *Purāṇa*, en particulier, recommandent les jours de nouvelle lune et les jours impairs dans les quinzaines sombres (*i.e.* lune décroissante) de certains mois ; ils préconisent aussi une cérémonie annuelle au milieu de la saison des pluies, la cérémonie d'*Aṣṭakā* (*i.e.* le huitième jour de la quinzaine sombre qui suit la pleine lune) (Prasad 1995:31-37), ce qui s'approche des « fêtes des morts » du Laos et du Cambodge. C'est cependant le *Dharma-sindhu* (« Océan de la Loi ») qui permet le mieux d'argumenter en faveur d'une parenté avec les festivités indochinoises. Rédigé à partir des *Sūtra* védiques, ce texte dresse le calendrier des rites à accomplir à chaque lunaison. Parmi les quatre-vingt-dix occasions annuelles propices au *śrāddha*, le *Dharma-sindhu* indique justement la quinzaine décroissante du mois de *Bhādrapada* (*id.* et Kielhorn 1897:183)⁵⁵³, période désignée par le terme spécifique de

⁵⁵¹ C'est à ce moment précis que les offrandes, croit-on, parviennent véritablement aux ancêtres (Leclère 1916:223).

⁵⁵² Cependant seul le *śrāddha* accompli lors des funérailles est védique (sk. *śrauta*) tandis que les autres relèvent de la « tradition » (sk. *smārta*), c'est-à-dire qu'ils sont mentionnés dans certains textes mais pas dans les Vedas (Olivelle 2004:245).

⁵⁵³ Voir surtout le calendrier établi par F. Kielhorn, d'après le même texte (*in*:Kielhorn 1897:183). Les textes distinguent le *prauṣṭhapadī-śrāddha* du premier jour de la quinzaine du *sarvapitṛ amāvāsya*, ainsi nommé car le *śrāddha* doit être adressé à tous (*sarva*) les ancêtres (*pitṛ*).

pitṛpakṣa (DSF:305). D'autres textes de la *Smṛti* ou des *Purāṇa* s'accordent, de surcroît, pour tenir pour particulièrement méritoire la tenue d'un *śrāddha* à cette période de l'année (Shastri 1963:137).

Il est encore possible aujourd'hui d'observer, en Inde, les rites du *śrāddha* pendant la quinzaine de la lune décroissante du mois de *Bhādrapada*⁵⁵⁴, notamment chez les Lingayat-Virashaiva des régions méridionales (Assayag 1987:104). Les familles offrent aux mânes des « boulettes » (sk. *piṇḍa*) confectionnées à partir de farine et de lait⁵⁵⁵ et placées aux quatre coins de l'autel domestique. Il s'agit, comme pour les funérailles, d'apporter un soutien aux esprits des ancêtres (sk. *pitṛ*)⁵⁵⁶ qui, par l'oblation, verront s'améliorer leurs conditions d'existence. Comme au Laos et au Cambodge, on pense en Inde qu'au cours de cette période appelée *mahālaya*, les esprits quittent la demeure de Yama pour venir occuper la maison de leurs descendants, comme cela est expliqué dans l'*Āditya Purāṇa* (*ibid.*:138)⁵⁵⁷. Ce sont ici les brahmanes, en lieu et place des bonzes, qui sont invités à procéder au *śrāddha*, et c'est à eux qu'est présenté le repas destiné aux défunts. Les esprits des morts sont invités, par la récitation de formules spécifiques, à profiter du repas et des autres offrandes déposées à leur attention (encens, fleurs, herbe *kuśa*, etc.). Les brahmanes ayant achevé leur repas, les participants mangent à leur tour, après quoi ils offrent les *piṇḍa* aux mânes. Les « boulettes » ne sont pas consommées mais jetées au feu car seule la combustion, croit-on, permet de faire parvenir les oblations aux morts (Prasad 1995:17). Ce rituel achevé, les esprits repartent vers la demeure de Yama. Certains

⁵⁵⁴ L'abbé Dubois livra notamment une brève description de la fête de *mahā-navami* (ou *dassara*), telle qu'elle était célébrée au début du XIX^e siècle « à la [nouvelle] lune d'octobre », c'est-à-dire au mois de *Bhādrapada*. Cette fête, qui dure neuf jours, « a pour principal objet d'honorer la mémoire des ancêtres » ; à ceux-ci sont offerts « les sacrifices accoutumés et des cadeaux de toiles neuves, à usage d'homme et de femme, pour qu'ils aient de quoi se vêtir » (Dubois 1905:329-330).

⁵⁵⁵ Les *piṇḍa* sont constituées en Inde à partir de huit éléments : riz cuit, graines de sésame, eau, sucre, lait, [lait] caillé, miel, mantègue (Moréchand 1975:69-70). Les originalités indo-chinoises au regard de la recette indiennes sont liées de toute évidence aux particularités culinaires ou agricoles locales (lait de coco au lieu du lait de vache par exemple).

⁵⁵⁶ L'ancêtre est déjà un *pitṛ*, puisqu'à ses funérailles, le *śrāddha* avait déjà créé « un corps de *piṇḍa* » (sk. *pūrakapiṇḍa*) le délivrant de son état de *preta* (*supra*, 1.2.5).

⁵⁵⁷ Chaque Hindou est censé, au moins une fois au cours de son existence, faire un pèlerinage à Gayā pour y accomplir le *śrāddha*. Comme cela s'avère impossible pour la plupart des fidèles, la tradition a décrété qu'un *mahālaya śrāddha* était aussi méritoire qu'un tel pèlerinage.

jours de la quinzaine correspondent à des obligations spécifiques : le quatrième et le cinquième jour sont spécialement dédiés aux défunts de l'année précédente ; le neuvième est réservé aux femmes mortes avant leur époux ; le pénultième est dédié à ceux disparus de mort violente, etc. Selon le *Matsya-purāṇa*, le fidèle doit choisir le jour où il exécutera son *śrāddha* en fonction du souhait qu'il souhaite voir exaucé⁵⁵⁸. Le dernier jour du mois de *Bhādrapada* est le point culminant dans les deux traditions, khmère et indienne. Au Cambodge, il correspond au « rassemblement des boulettes » (kh. *bhjuṃ piṅḍ*) ; pour les Indiens, il est l'occasion d'accomplir une grande offrande au bénéfice de « tous les ancêtres » (sk. *sarvapitr*) ; il est aussi le seul jour où les basses castes sont autorisées à participer aux rites.

Force est de constater que les festivités khmères contemporaines ont repris un certain nombre d'éléments de la tradition indienne du *śrāddha* du mois de *Bhādrapada* : rituels organisés pendant la quinzaine sombre, offrandes quotidiennes de *piṅḍa* en nombre croissant, référence à Yama, libération des mânes, accent mis sur le dernier jour de la quinzaine, etc. D'un autre côté, les différences sont patentes. La plus évidente est le caractère bouddhique du *kan' piṅḍ* cambodgien qui pourrait résulter de l'adaptation, au moyen de références littéraires et d'innovations terminologiques, d'un rite brahmanique connu dans le Cambodge ancien. L'épigraphie angkoriennne, qui atteste que les Khmers connaissaient des rites funéraires désignés par le terme *śrāddha* ou *pitṛyajña* (« sacrifice aux ancêtres ») (par exemple K 669, 874 *śaka*, K 194, 1041 *śaka*)⁵⁵⁹, conforte cette hypothèse. Il est intéressant de souligner qu'au IX^e siècle, les rites de *śrāddha* étaient pratiqués au Cambodge non seulement par les sectes viṣṇouites et śivaïtes, mais aussi par les bouddhistes, les trois religions se partageant, à cette époque, la faveur des rois khmers (Coédès 1932:106). On dispose en effet de trois textes lapidaires, datant du règne de Yaśovarman I^{er} (889-910 A.D.), dans lesquels il est question de *śrāddha* et d'offrandes de

⁵⁵⁸ Le premier jour pour avoir une progéniture mâle, le second si l'on souhaite avoir une fille, le troisième pour acquérir de la renommée, etc.

⁵⁵⁹ Stèle de Preah Khompus, K 669, 874 *śaka* (face B, 1-9, mention de *śrāddha* face D, 1) (IC, I, p. 179). Stèle de Sandak, K 194, 1041 *śaka* (l. 34-36 : mention d'un « sacrifice aux mânes des ancêtres » (*pitṛyajña*) et d'un sacrifice annuel) (Coédès, Dupont 1943:147)

piṇḍa à des échéances précises ; le contenu de ces trois inscriptions est presque identique, alors même qu'elles relèvent chacune de l'un de ces trois courants religieux⁵⁶⁰:

<i>śrāddhoparāgakāleṣu</i>	<i>piṇḍaviṣuvayor api</i>
<i>tandulasyaikayā khāryyā</i>	<i>kuryyād āśramayajvanaḥ</i>
<i>ye bhaktyā patitā yuddhe</i>	<i>ye ca bhaktāḥ parāsavaḥ</i>
<i>apiṇḍāḥ kṛpaṇānātha-</i>	<i>vālavṛddhās ca ye mṛtāḥ //</i>
<i>eteṣām</i>	<i>eva sarvveṣāñ</i>
	<i>caturāḍhakatandulaiḥ</i>
<i>māsāvāsāne sarvvatra</i>	<i>piṇḍaiḥ kurvvīta tarppaṇam //</i>
<i>etasminn āśrame piṇḍaṇ</i>	<i>kṛtvānīya ca sarvvaśaḥ</i>
<i>yaśodharataṭākānte</i>	<i>tasminn eva tu nirvvapet //</i>

Au moment de l'offrande aux mânes (*śrāddha*), en temps d'éclipse (*uparāga*), et quand, aux deux équinoxes, il y a présentation de gâteaux funèbres (*piṇḍa*), on fera [selon la coutume]⁵⁶¹ une offrande d'une *khārī* de riz décortiqué pour celui qui sacrifie (*yajvan*) dans l'ermitage ;

Ceux qui, par dévouement, sont tombés sur le champ de bataille, les dévoués qui ont rendu l'âme, ceux qui sont morts sans nourriture, malheureux, délaissés, dans l'enfance ou la vieillesse ;

Pour tous ceux-là, on fera à chaque fin de mois une offrande funèbre de gâteaux (*piṇḍa*) pour lesquels on emploiera quatre *āḍhaka* de riz.

Les gâteaux seront fait dans cet ermitage, puis on les apportera tous ensemble et on en fera l'offrande sur le bord même de l'étang de Yaśodhara.

(Coedès 1932:91, 99)

Les rites du *śrāddha* comprenant une offrande de *piṇḍa* aux défunts étaient donc bien connus dans le Cambodge du x^e siècle. Pour autant, peut-on voir dans ce texte lapidaire, comme le suggère une étude récente, la trace des prémices de la Quinzaine des morts (cf. Ang Choulean 2006:240) ? L'argumentation de cette étude tient pour

⁵⁶⁰ Stèles de Prāsāt Kōmnāp (viṣṇouïte), de Prei Prāsāt (śivaïte) et de Tép Praṇaṇ (bouddhique). La dernière a été étudiée par Auguste Barth et Abel Bergaigne (issc:412 ff.) et les deux premières par George Coedès (Coedès 1932), ce dernier ayant confronté les trois inscriptions afin d'en relever les légères divergences.

⁵⁶¹ Var. Tép Praṇaṇ (LXIII).

particulièrement significative la mention dans l'inscription de « deux équinoxes » (*viṣuvayor*) au cours desquels un *śrāddha* fut accompli : l'un correspondrait précisément à la date de l'actuel « rassemblement des boulettes (kh. *bhjuṃ piṅḍ*), ce qui serait la preuve de la célébration de la Quinzaine des morts à l'époque préangkorienne⁵⁶² (*ibid.*:241). Malheureusement, ce calcul est faussé du fait que les équinoxes, basées sur un cycle solaire, ne sont pas en synchronie avec le cycle lunaire. Ainsi, le quinzième jour de la lune décroissante du mois *bhādrapad*, jour du *bhjuṃ piṅḍ*, ne tombe qu'exceptionnellement le jour de l'équinoxe, ce qui fut justement le cas en 2006, année prise en référence par Ang Choulean pour sa démonstration⁵⁶³. D'autre part, le calcul des équinoxes en Asie du Sud-Est, contrairement aux calendriers européens modernes, n'a pas pris en compte le phénomène de « précession des équinoxes », c'est-à-dire le rapprochement progressif de l'axe de rotation de la terre autour de son orbite par rapport à celui de sa rotation sur elle-même (Eade 1995:3). Cette lacune dans les calculs induit un décalage croissant entre les calculs européens et sud-orientaux. Si l'astronomie occidentale détermine en effet deux équinoxes annuels – au 21 mars et au 22 septembre –, le calcul khmer de l'équinoxe donnera pour l'année 2006 une date postérieure. À la lumière de ces deux faits (asynchronie des cycles et phénomène de précession des équinoxes), il n'est pas possible de déduire que l'un des jours mentionnés dans l'inscription corresponde au *bhjuṃ piṅḍ*. En réalité, ces échéances obéissent à des prescriptions données par l'orthodoxie brahmanique. Le *Kūrma-purāṇa*, par exemple, recommande l'exécution de *śrāddha* les jours de la nouvelle lune (sk. *piṅḍānvāhāryaka*), pendant les éclipses lunaires et solaires, ainsi que les jours de *saṃkrānti* (*i.e.* l'entrée du soleil dans un nouveau signe du zodiac) (Shastri 1963:144ff ; Prasad 1995:71-72) dont les équinoxes sont un cas particulier. Ceci montre que les Khmers suivaient à cette époque

⁵⁶² “Wenn jedoch hinzugefügt wird "zu den beiden Tagundnachtgleichen", ist damit ein möglicher Bezug zum heutigen Totenfest gegeben. Die beiden Tagundnachtgleichen finden jeweils um den 21. März und 22. September jeden Jahres statt. Das zweite Datum fällt demnach in den Zeitraum, in den *pchum ben* gefeiert wird.”

⁵⁶³ Les équinoxes d'automne se produisent entre le 20 et le 24 septembre de chaque année. Il suffit de regarder les dates du dernier jour de *bhādrapad* données par Adhémar Leclère pour certaines années pour constater le manque de synchronie entre ces deux événements : le 21 septembre en 1903, le 9 octobre en 1904, le 25 septembre en 1905, le 17 octobre en 1906, le 7 octobre en 1907, le 25 septembre en 1908, le 14 octobre en 1909, le 3 octobre en 1910, etc. (Leclère 1916:228, n.1).

les prescriptions indiquées par les textes orthodoxes du brahmanisme : les « jours d'éclipse » (*uparāga*), les jours « d'équinoxe » (*viṣuva*) et le dernier jour de chaque mois (*māsāvasāne*, *i.e.* à la nouvelle lune) ; mais ils ne permettent pas d'affirmer que de tels rites avaient lieu annuellement au mois de *Bhādrapada*.

Jusqu'à plus ample informé, les autres témoignages de la tenue d'un rite apparenté au *śrāddha* au Cambodge sont de sept siècles postérieurs aux inscriptions de Yaśovarman. Une « inscription moderne » d'Angkor atteste que la tradition de l'offrande de *piṇḍa* aux mânes des ancêtres, héritées des rites du *śrāddha* brahmanique, n'avait pas cessée d'être pratiquée au *xvi*^e siècle, alors même que le bouddhisme pāli s'était imposé comme courant dominant. Voici ce qu'on peut lire sur la stèle de Jayajetṭhā (IMA 3) érigée à l'occasion d'une restauration d'Angkor Vat :

Il (le souverain) fit préparer les offrandes de la fin des pluies (*sārada-kāl*). On invita huit nobles religieux pourvus de quatre pures vertus, le *rājaguru* et les professeurs à accomplir le rite de *tarpaṇa* avec les douze *piṇḍa* et des cent huit félicités. On leur offrit en même temps des fruits divers, des fleurs, des parfums, de la nourriture des cinq sacrifices selon les règles prescrites. On adressa (*panluḥ*) les mérites avant tout aux ancêtres (*ñāt pittar*) de la famille durant sept générations et aux créatures qui sont tombées dans les quatre domaines de la souffrance.

IMA 3 (*in*: Lewitz 1970:115-116)

Le terme *śrāddha* n'apparaît pas dans l'inscription mais la mention d'une offrande de *piṇḍa* aux ancêtres nous invite à rapprocher cet événement de la tradition qui nous intéresse. La mention *sārada-kāla*, « au moment de l'automne⁵⁶⁴ » est significative car elle induit que le rite avait bien lieu à la fin du mois de *Bhādrapada*. En effet, le jour de « l'automne » (*sārada*) marque, au Siam comme au Cambodge, le passage de la saison des pluies à la saison sèche, et la tradition le considère comme le jour médian de l'année. Au

⁵⁶⁴ Traduction plus littérale que « la fin des pluies » que propose Saveros Lewitz (Pou).

Siam (cf. chapitre suivant), le jour du *sārada* inaugure des festivités royales du même nom, commençant précisément le dernier jour du mois de *Bhādrapada*, c'est-à-dire le jour du *bhjuṃ piṇḍ*. L'inscription montre aussi que la dédicace de mérites s'effectuait en faisant usage d'une terminologie brahmanique (p.e. le terme sanskrit *tarpaṇa*), que l'adoption du bouddhisme pāli, dont témoigne l'hommage au *Tathāgata* et au Triple joyau ainsi que d'autres termes spécifiquement bouddhiques (*upasikā*, *ānisaṃsa*, *catupaccayā*, etc.), n'avait pas rendue caduque. La présence conjointe de bonzes et de brahmanes dans le texte finit de convaincre que la nouvelle doctrine n'avait pas évincé l'ancienne.

Ces éléments suffisent-ils à déduire que « ce rite d'offrandes aux mânes correspond à (...) [l']actuelle Fête des Morts » (Lewitz 1970: 115, n.2) ? L'inscription de Jayajetṭhā atteste certes de la célébration à la fin du mois de *Bhādrapada* d'un rite bouddhique, dont l'une des phases était similaire au *śrāddha*. On reste loin toutefois de la « cérémonie des boulettes de riz » telle qu'elle est célébrée aujourd'hui au Cambodge. Pas davantage que dans celles de Yaśovarman, il n'est question dans cette inscription d'une fête collective ou organisée à l'échelle villageoise. Les sacrifices aux mânes tels qu'ils sont décrits dans l'épigraphie ne sont pas des rites populaires même s'ils obéissent parfois à des échéances calendaires ; ici nulle procession villageoise, nul rassemblement au temple ou en un quelconque lieu sacré ; tout comme le *śrāddha* « domestique » (sk. *gryha*) du brahmanisme indien, le *piṇḍapitrjajña* khmer s'accomplissait dans l'intimité du cercle de la famille royale. En outre, l'absence d'une véritable caste (sk. *varṇa*) de brahmanes en Asie du Sud-Est n'a pu que freiner la diffusion d'un tel rituel hors du cercle royal. En Inde en effet, l'organisation d'un *śrāddha* exige dans chaque maisonnée l'invitation de plusieurs brahmanes, ce qui n'est possible que dans une société possédant un nombre conséquent d'officiants. Si de tels auspices avaient eu lieu au mois de *Bhādrapada* au Cambodge à l'époque angkorienne et à l'époque moyenne, ceux-ci n'ont pu qu'être circonscrits à l'intérieur du palais, qui disposait seul de la présence de « brahmanes »⁵⁶⁵.

⁵⁶⁵ À cela s'ajoute que, si l'on en croit les textes (en particulier le *Nārada-purāṇa* et le *Kūrma-purāṇa*), seul un brahmane doté de vertus particulières (notamment en matière de connaissance des *Veda*, des *Purāṇa* et autres *mantra*) pouvait prétendre accomplir les *śrāddha* (Prasad 1995:2-3, 80-81)

En outre, aucune inscription khmère se référant au *śrāddha* ou à l'offrande de *piṇḍa* n'identifie les ancêtres à des *preta*, figures pourtant centrales dans les discours relatifs à la Quinzaine des morts. Autant dire que la libération des âmes de l'enfer en cette période n'apparaît nulle part dans l'épigraphie du Cambodge qui demeure, lorsqu'il s'agit des ancêtres, conforme à la tradition brahmanique : dans les *śrāddha* commémoratifs, les parents défunts sont devenus, immédiatement après les rites funéraires, des *pitr*, ancêtres nobles et presque divinisés (Prasad 1995:20 et *supra* 1.2.5) et non pas des créatures affamées et maudites végétant dans les sphères inférieures de l'existence. Quant à la mention dans l'inscription d'une dédicace de mérites (*ūdis*) au profit des ascendants familiaux défunts (« *braḥ ṅāt pittar* »), elle n'est pas suffisante pour établir un rapprochement avec le *kan' piṇḍ* contemporain. La dédicace de mérites est très souvent mentionnée dans le corpus épigraphique de l'Asie du Sud-Est ; elle y apparaît même comme ce qui motive en premier lieu les actions méritoires (cf. 2.1.2).

Que conclure de tout ce qui vient d'être dit ? D'abord que les rois khmers pratiquaient des rites de commémoration apparentés au *śrāddha* indien depuis au moins le x^e siècle. Ensuite, que l'acte d'offrir, à des échéances dictées par l'orthodoxie brahmanique, des « boulettes de riz » (sk. *piṇḍa*) aux ancêtres était répandu dans le Cambodge à l'époque moyenne. Pour autant, rien n'atteste la tenue annuelle de festivités dédiées aux parents défunts, *a fortiori* à la quinzaine sombre de *Bhādrapada*. La description des fêtes calendaires cambodgiennes que donne l'envoyé de la cour des Yuan (1271-1368 A.D.), Tcheou Ta Kouan, dans ses *Mémoires sur les coutumes du Cambodge* (ch. *Zēnlà fēngtǔ jì*) ne fait état d'aucune solennité en faveur des morts⁵⁶⁶. Au contraire, Tcheou Ta Kouan se révèle choqué par le manque de piété filiale dont font preuve les Khmers à l'égard de leurs parents défunts (cf. Pelliot 1902:163). Pour les périodes postérieures au xiii^e siècle, aucune source khmère ne mentionne de façon claire l'existence d'un rite équivalent à la Quinzaine des morts, pas même les *Chroniques royales* du Cambodge, pourtant tardives,

⁵⁶⁶ Après avoir consigné quelques mots sur les fêtes du Nouvel An et des cérémonies des quatrième, cinquième, septième, huitième et neuvième mois, le narrateur déclare simplement ne plus se rappeler ce qui concerne les autres mois. Paul Pelliot signale déjà que ces fêtes n'étaient plus en usage à son époque (xix-xx^e siècles).

alors même qu’elles relatent les événements du « premier jour de la lune décroissante du dixième mois » pour une année du tout début du xvii^e siècle. Ce n’est qu’à partir de la fin du xix^e siècle, avec les descriptions qu’en ont données Etienne Aymonier et Adhémard Leclère, que la « fête des boulettes de riz » est attestée avec certitude au Cambodge. Enfin, les éléments bouddhiques qui dominent dans cette cérémonie (invocation des *preta*, référence à Bimbisāra, récitations en pāli, etc.) ne s’expliquent pas seulement par le remplacement du brahmanisme par le bouddhisme comme religion dominante au Cambodge, puisqu’au moins deux inscriptions anciennes mentionnant les offrandes de *piṇḍa* aux mânes sont bouddhiques (*supra*). Entre le xvi^e et le xix^e siècle, il a dû se produire des modifications profondes dans les structures religieuses khmères pour passer de l’offrande de « boulettes » accomplie selon le protocole brahmanique aux processions bouddhiques célébrées dans les villages en l’honneur des *preta*.

3.4.2 *Les Rites de l’Automne dans la tradition du Siam (Thaïlande centrale)*

Le calendrier siamois ne prévoit pas de cérémonie annuelle en l’honneur des ancêtres ou des parents défunts (Quaritch Wales 1931:232)⁵⁶⁷. Au dixième mois du calendrier de Sukhothai (*bhādrapad*), aucune festivité populaire n’est même célébrée dans la plaine centrale du Chao Phraya. Il en va différemment dans l’enceinte du palais où subsiste un brahmanisme de cour supposé remonter au règne du roi Trailok (1442-1487) lorsqu’il réorganisa l’administration du royaume sur le modèle d’Angkor (Bunnag 1998[1994]:153). Ainsi célèbre-t-on à la cour de Bangkok, au dernier jour de *bhādrapad*, les « Rites de l’automne » (th. *bidhī sārada*)⁵⁶⁸ dont la vocation première est de se concilier les divinités tutélaires en vue d’une récolte abondante (Quaritch Wales 1931:232 ff;

⁵⁶⁷ Les communautés chinoises, en particulier à Bangkok, célèbrent en revanche un rite annuel pour les esprits des défunts, connu en Chine sous le nom de *yúlánpén*, mais que les Siamois appellent « la cérémonie de l’automne chinois » (th. *dēsākāl sārada cīn*). Nous y reviendrons en détail (*infra*, 3.5.2).

⁵⁶⁸ < sk. *sārada*. Si l’on s’en tient aux dictionnaires sanskrits, c’est au féminin (*sāradi*) que le terme signifie « automnal » (ou « mûr »). Au masculin, *sārada* signifie « année ». En langue siamoise, le mot *sārada* n’est pas employé en dehors du contexte religieux.

Bayomyong 2002:197). Une part de ces rituels est cependant consacrée aux ancêtres de la famille royale.

Les cérémonies royales siamoises du dixième mois s'étendent sur trois journées consécutives : commençant le « jour de l'automne » (th. *vān sārada*)⁵⁶⁹, qui est le dernier jour de *bhādrapad*, elles se prolongent sur les deux premiers jours du mois suivant (*Aśvina*). Ces cérémonies suivent ainsi de deux semaines la Fête du riz tiré au sort des Lao (*pun khao₂ salāk*) et d'une lunaison entière la Fête du riz ornant la terre (*pun khao₂ praḍāp ḍin*). Le « jour de l'automne » coïncide par contre précisément à celui de la célébration du « rassemblement des boulettes » (kh. *bhjuṃ piṅḍ*) qui clôt la Quinzaine des morts au Cambodge (10m30). Les Siamois ont, comme les Khmers, recours en cette occasion à une terminologie brahmanique en qualifiant les ancêtres de *pitṛ*. Par ailleurs, les préparations qu'ils leur offrent, appelées *khao₂ krayasārad* ou « riz divin » (th. *khāv₂ dīby*), ressemblent au *madhu-pāyāsa* que les Indiens présentent aux mânes lors du *śrāddha* (Quaritch Wales 1932:1931)⁵⁷⁰. Il semble en revanche que les « boulettes [de riz] » (*piṅḍa*) ne fassent pas partie du rituel siamois.

Les Rites de l'automne de la cour du Siam sont donc de toute évidence inspirés de la tradition brahmanique, et plus précisément śivaïque si l'on en croit les quelques études qui leur ont été consacrées⁵⁷¹. Horace G. Quaritch Wales les rapproche des festivités du *sākamedha* qui célèbrent en Inde les premières récoltes saisonnières et au cours desquelles sont effectuées des offrandes aux *pitṛ*, comme cela est attesté dans le

⁵⁶⁹ Le « jour de l'automne » (th. *vān sārada*) marque dans la tradition siamoise le passage de la saison des pluies à la saison sèche (Santhiraks 1949:73 ; STBK:6723).

⁵⁷⁰ Préparation à base de riz au lait mélangé à du miel ou du jus de canne à sucre. Pour le *madhu-pāyāsa*, voir Prasad 1995:31.

⁵⁷¹ Bien peu d'Occidentaux se sont intéressés au *bidhī sārada*. Le premier européen à mentionner cette cérémonie est Gerolamo E. Gerini qui l'évoque brièvement (Gerini 1976[1895]). Les quelques pages que lui consacre Horace G. Quaritch Wales (1931:231-237) constitue à notre connaissance l'étude la plus détaillée à ce jour rédigée dans une langue européenne. On dispose d'une bibliographie plus riche en langue siamoise mais la plupart des auteurs s'appuient presque entièrement sur les quelques 60 pages que le roi Chulalongkorn (Rama V) y consacra dans son ouvrage sur les cérémonies royales des douze mois (cf. Chulalongkorn 1912:474-531). Le lettré laotien Mahā Sila Viravongs s'inspirera également largement de cet ouvrage pour sa propre publication concernant la tradition lao (Viravongs 1974:42-52).

Śatapatha-brāhmaṇa (Quaritch Wales 1931:235-236). Par ailleurs le *Dharmasindhu*, nous l'avons mentionné, préconise d'accomplir un *śrāddha* le dernier jour de *Bhādrapada* et le premier jour du mois suivant, *Aśvina* (*supra*), qui sont précisément les jours des Rites de l'automne.

D'un autre côté, des éléments bouddhiques prévalent dans certaines phases du rituel. L'aspect le plus visible de cette cohabitation tient au fait qu'au cours des trois jours que durent les festivités, les brahmanes de la cour de Bangkok et le chapitre de *bhikkhu* qui est assigné au service royal officient chacun de leur côté : alors que les premiers sacrifient aux dieux hindous, les seconds procèdent à des activités propitiatoires pour la prospérité du royaume en récitant des formules bouddhiques (*Cularājāparitta*, *Mahārājāparitta*, *Mahāsamaya-sūtra*) (Wells 1960[1940]:102-103). Les *bhikkhu* relaient également les brahmanes dans le rôle d'intermédiaire entre les vivants et les morts, au moment où les offrandes sont adressées aux ancêtres (STBK:2723).

Une hypothèse voudrait que les éléments bouddhiques seraient des ajouts tardifs résultant de l'expansion de la Doctrine au Siam (Quaritch Wales 1931:235, Wells 1960[1940]:102-103). On peut douter d'une stratification historique aussi nettement définie : aucun royaume tai n'ayant jamais été exclusivement brahmanique, le bouddhisme n'a jamais eu à y « remplacer » le brahmanisme. Il n'en est pas moins évident que les éléments bouddhiques se sont surimposés à un rite d'origine brahmanique. Cela transparait dans un certain nombre de textes qui ont pour vocation évidente de donner une teinte bouddhique à ces traditions. L'*Avantage de l'offrande de riz au lait* (th. *Ānisaṅs' thvāy krayāsārad*) tente ainsi un rapprochement entre l'offrande brahmanique aux morts de « riz au lait sucré » (*madhu-pāyāsa* ou *yāgu*) et les occurrences du terme dans le *Tipiṭaka* où ce mets, lorsqu'il est évoqué, n'est pourtant jamais en rapport avec les défunts. En s'appuyant sur l'épisode dans lequel Sujātā offrit du *madhu-pāyāsa* à Gotama (J.I.68 ; Dh-a.I.71) ou sur celui relatant le don de *yāgu* que fit Añña-Kondañña au Buddha Vipassi (Dh-a, I.8), les compilateurs siamois induisent que le don de riz au lait au *saṅgha* permet au fidèle de transmettre les mérites à ses parents défunts (Cf. Pariyan 1967:10-17). Dans le même genre littéraire, l'*Avantage pour la célébration de la fête de l'automne* (th. *Ānisaṅs' dāṃ puñ vān sārād*) n'est qu'une énième version du *Tirokuḍḍapetavatthu* adaptée aux contingences locales (cf. STBK:834-841) : dans le texte siamois, les âmes des défunts

quittent les enfers le « jour de l'automne » (th. *vān sārada*), au dernier jour du mois de *Bhādrapada* (*ibid.*:837), et non au milieu du mois comme dans les traditions khmère et lao. Il est en tout cas symptomatique que les Siamois aient recours, de la même façon que les Lao et les Khmers, à la parabole de Bimbisāra venant au secours de ses ancêtres dans le cadre d'une cérémonie annuelle célébrée au dixième mois.

Mahā Sila Viravongs (1905-1987), dans son ouvrage sur les Cérémonies des douze mois du Laos, croit pouvoir s'appuyer sur l'étymologie pour rattacher la Fête du riz tiré au sort lao (*pun khao₂ salāk*) aux Rites de l'automne siamois. Son argumentation, qui consiste à considérer *salāk* (abrégé parfois en *sāk*) comme un dérivé de *sārada* (prononcé en siamois /sa:t/) (Viravongs 1996[1974]:44-45) est tout à fait fantaisiste⁵⁷². La vérité est que les deux cérémonies n'ont pas grand-chose en commun. Il n'est pas fait état, notamment, de « tirage au sort » dans les Rites de l'automne, ni d'offrandes collectives adressées aux *preta*. Le roi siamois Chulalongkorn (Rama V, 1868-1910), ayant quant à lui composé une étude portant sur les Cérémonies royales des douze mois au Siam (*Riṭṭaṇ brahṛājbidhī 12 diṭṭaṇ*), tente de son côté de rapprocher les festivités siamoises de la Quinzaine des morts khmère en établissant une parenté étymologique entre les termes *sārada* et *śrāddha* (Chulalongkorn 1912, III:33). Cette conjecture n'est guère plus vraisemblable : le premier mot est *pāli*⁵⁷³ et signifie « automne » quand le second est sanskrit et désigne, comme on l'a vu, la libation offerte lors du sacrifice brahmanique aux mânes.

En revanche, une inscription bouddhique angkorienne du xvi^e siècle (IMA 3, face A) mentionne qu'une cérémonie pour les mânes était accomplie par le souverain « au moment de l'automne » (*sārada-kāla*) au cours de laquelle était accompli un rite de libation d'eau (*tarpaṇa*) et d'offrandes en faveur des ancêtres (*ñāt pittar*) (*supra*). Il est probable qu'il s'agissait d'un rite semblable au *bidhī sārada* pratiqué dans un Cambodge alors dominé par le Siam, et non de la Quinzaine des morts telle qu'elle est célébrée aujourd'hui par les bouddhistes khmers. Cette cérémonie, semble-t-il, tomba en

⁵⁷² Certains anthropologues siamois font la même erreur (par ex. Saving 2006:611).

⁵⁷³ Le terme dérive du sanskrit *śārada* mais l'orthographe siamoise suit la forme *pāli* (ສາຣາດ).

désuétude au Siam et ne fut remise au goût du jour qu'en 1928 par Rama VII (Quaritch Wales 1931:231)⁵⁷⁴. Le roi Chulalongkorn, lorsqu'il composa son étude sur les cérémonies des douze mois au début du xx^e siècle, l'évoquait en effet comme une tradition obsolète (Chulalongkorn 1912, III:37)⁵⁷⁵.

Les Rites de l'automne de la tradition du Siam, par leur vocation (favoriser les récoltes en même temps que de rendre un hommage aux ancêtres) autant que par leur calendrier (la jonction des mois de *Bhādrapada* et d'*Aśvina*), obéissent donc aux prescriptions brahmaniques relatives aux festivités du *sākamedha*. S'il y est bien question de « dédicace » (th. *udis*) de mérites en faveur des ascendants défunts, la cérémonie siamoise n'est pas explicitement dédiée aux ancêtres. L'offrande brahmanique de « riz au lait » (ou de « riz divin ») y est centrale, même si les bonzes ont ravi aux brahmanes le rôle principal dans le déroulement des rites, sans parvenir à les effacer toutefois. Contrairement aux « fêtes des morts » khmère et lao où les ancêtres sont qualifiés de *preta* (dans l'acception bouddhique du terme), c'est par le terme *pitṛ* que sont désignés, à la cour du Siam, les parents défunts, selon la terminologie indienne du *śrāddha*. Enfin, les offrandes aux mânes lors des Rites de l'automne ne font pas, contrairement au Laos et au Cambodge, l'objet de festivités réunissant l'ensemble des fidèles au monastère mais sont célébrées au cours de cérémonies royales strictement circonscrites à l'intérieur du palais à Bangkok.

⁵⁷⁴ Il semble que Kenneth E. Wells se trompe lorsqu'il attribue à Mongkut (Rama IV), le prédécesseur de Chulalongkorn sur le trône du Siam, d'avoir remis au goût du jour la tradition d'offrir du miel à la mi-année (Wells 1960[1940]:13).

⁵⁷⁵ Le monarque invoque la célèbre œuvre littéraire versifiée *Nān Nabamāsa* pour faire remonter les Rites de l'automne au xiv^e siècle, à l'époque de Sukhothai. Il fut suivi en cela par les auteurs postérieurs, si bien qu'il s'agit là de la version officielle des faits. Ce texte versifié, qui met en scène une concubine du roi Lü Thai (1298-1323), relate l'instauration au Siam d'un certain nombre de festivités, dont celle qui consacre au dixième mois une offrande aux brahmanes de *madhu-payāsa* lors d'un rite agraire (Santhiraks 1949:73-74). À aucun moment cependant le texte n'évoque les ancêtres, pas plus qu'il n'a recours à la terminologie du *bidhī sārada*. En outre, l'ancienneté de cette légende a été sérieusement mise en doute et il est probable qu'elle soit une invention de l'œuvre poétique éponyme composée au milieu du xix^e siècle pour légitimer les cérémonies royales.

3.4.3 La Fête des morts dans la tradition du Lanna

Les Tai des environs de Chiang Mai, qui fut jadis le cœur de l'ancien royaume du Lanna, connaissent également un cycle de douze cérémonies rythmé par un calendrier luni-solaire⁵⁷⁶. Ce dernier est en avance de deux lunaisons sur celui de Sukhothai. Au douzième mois de ce calendrier (*i.e.* dixième mois des Lao), deux cérémonies sont organisées, qui présentent des similitudes avec les solennités lao et khmères ayant lieu au même moment : d'abord, une cérémonie d'offrandes à l'adresse des parents défunts ; ensuite, donc séparément, une « offrande par tirage au sort » (*kin salāk* ou *kin khvay salāk*).

Le même jour que la Fête du riz tiré au sort des Lao et de l'ouverture de la Quinzaine des morts des Khmers, c'est-à-dire au quinzième jour de la lune croissante du douzième mois (=10m15 du calendrier de Sukhothai), les Yuon⁵⁷⁷ procèdent à une cérémonie d'offrandes à l'adresse des esprits des défunts (STBN:2284). Sans dénomination précise, ce rituel est appelé différemment d'une région à l'autre : « tradition de dédicace de mérites au bénéfice des défunts » (th. *prabēṇī udiś svan puñ hā phū₂ tāy*), « tradition de dédicace de mérites au bénéfice des esprits des morts » (th. *prabēṇī udiś svan puñ hā phī tāy*), « tradition de libération des génies et des *preta* » (th. *prabēṇī plāy₁ phī plāy₁prēt*) ou simplement « tradition du douzième mois » (th. *prabēṇī dīian sip sāñ*) (Bayomyong 2002:197). On retrouve en Thaïlande du Nord la croyance selon laquelle Yama, le roi des enfers, libère en cette période les *preta* afin de leur permettre d'aller quérir de la nourriture auprès de leur parentèle vivante.

Comme c'était le cas pour les deux « fêtes des paquets de riz » lao, les fidèles préparent les oblations dès la veille de la cérémonie proprement dite. Il s'agit, là encore,

⁵⁷⁶ Les Tai des régions septentrionales de la péninsule n'emploient cependant pas la locution *hīt* (ou *rīt*) *sip sāñ* pour désigner ces cérémonies, ce qui explique la quasi-absence de manuscrits portant ce titre dans les bibliothèques du Nord de la Thaïlande. Le catalogue établi par l'Université de Chiang Maï ne mentionne en effet qu'un seul texte intitulé *Rīt 12 glāñ 14* (Social Research Institute, microfilm n° 80.043.04 003-003).

⁵⁷⁷ Les Siamois et les Européens appellent parfois « Yuon » les habitants des régions anciennement administrées par le royaume du Lanna, qui aujourd'hui ne se reconnaissent pas dans cet ethnonyme. Nous le conserverons par convention.

de mets à base de riz et qui sont accompagnés de sucreries et de chiques de bétel⁵⁷⁸. À l'aube du jour suivant (celui de la pleine lune), ils vont déposer ces offrandes dans l'enceinte du monastère. Les Yuon opèrent la même distinction que les Lao entre d'une part les offrandes qu'ils offrent directement aux « génies errants » (*phi*), esprits sans descendance ou morts de malemort (th. *tāy hōñ*) qui n'ont pas la possibilité de rentrer dans l'enceinte sacrée du *vāt*, d'autre part celles adressées (*udis*) aux esprits (ou au principe vital) des parents défunts par le truchement des bonzes.

Parallèlement à cette cérémonie pour les morts est organisée la Fête des paniers tirés au sort (*kin salāk*) qui présente un certain nombre de points communs avec la Fête du riz tiré au sort des Lao (*pun khao₂ salāk*). Obéissant à un procédé similaire consistant à distribuer des paniers par tirage au sort, la cérémonie revêt un caractère propitiatoire à l'échelle du village en appelant à une récolte abondante⁵⁷⁹. Elle s'en distingue néanmoins par plusieurs aspects. D'abord par sa durée, puisque les festivités s'étendent sur toute la seconde quinzaine du mois (*i.e.* lune décroissante) (Bayomyong 2002:197 ; Davis 1984:190), ce qui la fait coïncider exactement avec la Quinzaine des morts du Cambodge. Ensuite, la cérémonie yuon s'inscrit dans une dynamique inter-villageoise. Contrairement à ce que l'on constate en milieu lao où les festivités se déroulent de façon autonome dans chaque monastère, le *kin salāk* yuon est organisé chaque année dans un monastère différent de la région qui doit accueillir les fidèles des communes voisines (Davis 1984:199). Surtout, la place des ancêtres y est secondaire. Ils n'interviennent pas dans le rite du « grand tirage au sort » (*salāk kvay₄ hñae₁* ou *salāk jōk*) qui consiste en une cérémonie d'offrandes, adressée exclusivement au *saṅgha*, qu'un individu ou une famille entreprend de façon facultative s'il souhaite, par des dépenses plus importantes, acquérir des mérites supplémentaires (Bayomyong 2002:202, Dore, Premchit 1992:276). Les ancêtres peuvent par contre être évoqués dans un second rite comparable appelé « petit tirage au sort »

⁵⁷⁸ Contrairement aux Khmers, les Thaïs du Nord n'emploient pas le terme *piṇḍ* pour désigner ces préparations.

⁵⁷⁹ Tout comme les Lao, les Thaïs du Nord plantent dans la « rizière du génie » neuf épis de riz qui symbolisent les premiers plants (Davis 1984:237) – probablement aux huit points cardinaux et intercardinaux, et au centre.

(*salāk nāy₂* ou *salāk kraju lēk*) au cours duquel les fidèles confectionnent des « tickets » (*sen salāk*) avec des feuilles de talipot et écrivent leur nom ainsi que celui des parents destinataires de l'offrande ; à chaque « ticket » est assigné un panier, contenant les dons, qu'il faut présenter aux moines (Dore, Premchit 1992:280). L'offrande de mérites aux parents défunts n'est pas systématique dans cette phase du rituel ; le *salāk nāy₂* peut, en effet, aussi bien être accompli pour le propre bénéficiaire du fidèle qui capitalise les mérites produits pour une existence future afin d'éviter de renaître en *preta*.

Quoiqu'assez semblable, le procédé du rite du tirage au sort des Yuon n'est donc pas exactement le même que dans la Fête du riz tiré au sort des Lao⁵⁸⁰. Dans un cas, on l'a vu (*supra* 3.3.1.3), ce procédé met en jeu les ancêtres en déterminant des priorités formelles dans les dédicaces de mérites ; dans l'autre, il est une simple règle de partage des dons entre les moines et reste en cela plus conforme aux normes canoniques du *salākabhatta*⁵⁸¹.

Ce sont les mêmes références littéraires qu'au Laos qui sont utilisées au cours des rites du douzième mois du Lanna (*i.e.* dixième mois lao). L'histoire du roi Bimbisāra, inspirée du *Tirokuḍḍapetavatthu*, est prêchée par les moines de Chiang Mai (Banomyong 2002:198-199) ; l'histoire de l'« ogresse » (p. *yakkhini*), empruntée aux *Dhammapada-aṭṭhakathā*, est aussi invoquée pour expliquer l'origine du *salākabhatta* (Doré, Premchit 1992:275), cela bien que cette historiette, comme on l'a constaté, n'a que peu à voir avec le rite indochinois du « tirage au sort », encore moins avec les parents défunts (*supra*, 3.3.2.3). Les récits relatant les voyages aux enfers de Mahā-Moggallāna, en revanche, ne semblent pas être lus à cette occasion. Par ailleurs, les textes yuon du genre des *Avantages* portant sur le « tirage au sort » (*Ānisōṅ salāk*) sont très différents de ceux du

⁵⁸⁰ Selon Amphai Doré et Sommai Premchit, le « petit *salāk* » était par le passé très populaire et impliquait la préparation de *sen salāk* ou ticket fait de feuilles de talipot en nombre identique aux paniers, sur lesquels étaient écrits le nom du donneur et du receveur (Dore, Premchit 1992:280) (comme au Laos actuellement).

⁵⁸¹ Au moins trois types de tirage au sort sont possibles à cette occasion à Chiang Mai : 1. les laïcs offrent piochent les tickets et présentent le lot aux bonzes ; 2. les bonzes piochent eux-mêmes les tickets ; 3. un groupe de jeunes filles organisent et présentent les lots appelés alors *salāk yam* (Bayomyong 2002:202). Ces procédés ne sont apparemment pas connus des Lao.

Laos et ne concernent pas les trépassés (cf. Davis 1984:193). L'*Ānisaṅg salākabhadda* du Nord de la Thaïlande exalte seulement, en des termes généraux, les pouvoirs et l'intelligence que le fidèle ne manquera pas d'acquérir dans ses vies futures s'il exécute un *salākabhadda*⁵⁸². Dans une autre version, une jeune femme nommée Cānda Padumāvātī renaît au paradis après avoir organisé, à Bénarès, un *salākabhadda* en l'honneur du Buddha et de ses disciples (STBN:7895-6). Aucune version yuon ne semble relier l'offrande de nourriture tirée au sort avec les parents défunts.

3.4.4 *La Fête des morts dans la tradition des Tai Lü*

Les communautés tai lü, installées aux confins méridionaux du Yunnan (Chine) et dans les régions septentrionales de Thaïlande et du Laos, célèbrent des rites bouddhiques analogues à ceux de leurs voisins Yuon⁵⁸³. Au onzième mois du calendrier lü, qui est en avance d'une lunaison sur celui de Chiang Mai, les villageois célèbrent le rite du « repas tiré au sort » (th. *salākabhātr*), appelé aussi en termes vernaculaire *kin kvay₄ salāk* (Srisavasdi 2004 [1955]:224)⁵⁸⁴, c'est-à-dire « le panier de nourriture tiré au sort », en référence aux paniers de bambou ou de rotin dans lesquels sont déposées les offrandes. Comme pour le rite yuon, le *kin kvay₄ salāk* des Lü est l'occasion d'inviter les moines d'autres paroisses à se rendre au monastère du village, ce qui donne à ces festivités une dimension inter-villageoise dont est dépourvue la Fête du riz tiré au sort des Lao. Le colonel Tournier livre une brève description de la cérémonie lü telle qu'il a pu l'observer dans le Nord du Laos à la toute fin du XIX^e siècle :

⁵⁸² Manuscrit conservé à l'Université de Chiang Mai (provenance : Wat Ban Tho Khat Lok), daté 1290 c.s. (1928 A.D.), n° 78.019.01 I. 076-076, 13 ôles, écriture tham Lanna (yuon).

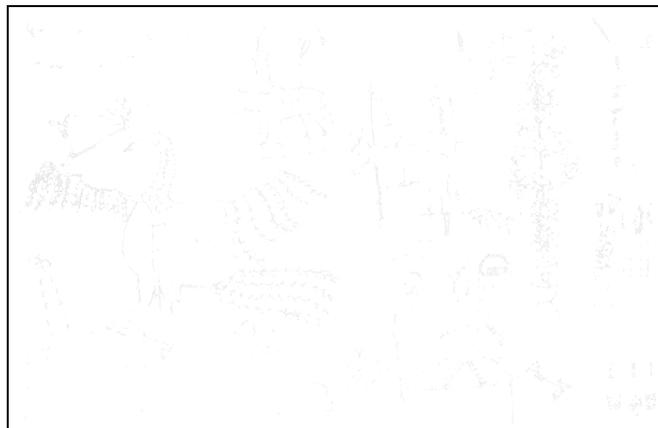
⁵⁸³ Certaines communautés lü se sont établies au XIX^e siècle du côté du Laos français pour échapper aux guerres qui faisaient rage aux Sipsongpanna, alors sous la domination chinoise (Tournier 1900:75). Il faut distinguer, parmi les Lü du Laos, ceux qui se sont installés dans les zones habitées par les Lao (notamment dans la région de Luang Prabang) et qui ont été plus ou moins assimilés à ces derniers, de ceux qui sont demeurés à l'écart, conservant une part importante de leurs traditions.

⁵⁸⁴ Le système tonal du tai lü étant différent de celui du siamois, le terme est noté avec un accent 4 en thaï moderne (th. *kwai₄*), ce qui ne correspond pas à l'écriture lü. Pour désigner ces paniers à claire-voie en forme de cône, les Lao utilisent l'expression *kwāy katā₁ hān₁* (Viravongs 1974:42).

Dans la matinée de ce jour [*i.e.* jour de la pleine lune du 11^e mois lü], les habitants portent à leurs pagodes respectives de petits paquets sur chacun desquels est fixée, avec une petite épingle en bambou, une étiquette portant le nom d'un parent décédé. Les paquets sont remis aux bonzes qui récitent des prières pour les trépassés et ultérieurement mangent eux-mêmes les gâteaux en question.

(Tournier 1900:47)

Une particularité du rite tai lü réside en la confection par les participants d'images en papier représentant des objets divers telles que des vêtements, des pirogues ou encore des « palais » (t. *pāsāt*, < p. *pāsāda* ou sk. *prāsāda*). Ces similis sont ensuite brûlés car la combustion des offrandes permet, croit-on, de les acheminer vers le monde des morts ; là, les similis se transforment en objets réels dont les parents défunts pourront faire usage : les « palais » leur serviront de résidence (à l'instar des « palais de cire » offerts aux funérailles lao) tandis que les pirogues leur fourniront un véhicule pour voyager vers une nouvelle existence. Les Lü joignent encore à leurs dons des images à l'effigie des animaux du cycle duodénaire (cheval, bœuf, buffle, paon, cygne (*hōrsā* < p. *haṃsa*), etc.), que le fidèle choisit en fonction de son année de naissance ou de celle de son père ou de sa mère défunt. Dans les années 1950, il était encore possible d'observer au Yunnan des dons d'animaux vivants (Srisavasdi 2004[1955]:227), ce qui laisse penser que la coutume de brûler ces effigies de papier est un substitut à des anciens sacrifices.



Croquis des effigies qui seront brûlées pour le bénéfice des parents défunts

(in: Srisavasdi 2004[1955]:226)

(Image soumise au droit d'auteur)

Les bouddhistes lü, comme leurs coreligionnaires lao et yuon, inscrivent sur une feuille de palmier ou un morceau de papier une dédicace stéréotypée mentionnant leur nom ainsi que celui des parents à qui le don doit être « envoyé » (t. *sõñ udit*). Un tirage au sort a lieu dans la salle commune du monastère après que tous les paniers ont été rassemblés devant les bonzes et que l'office a été prononcé. Chaque fidèle présente ensuite son panier au profès ou au novice désigné par le tirage au sort et dont le nom est annoncé publiquement par le maître de cérémonie (t. *salavāt*)⁵⁸⁵. La cérémonie se termine par la répartition des offrandes, alors sorties des paniers, entre les moines et les familles.

Il faut mentionner le cas des Phu Noi, minorité tibéto-birmane installée depuis le XIX^e siècle dans la région de Phongsaly (Nord du Laos), qui ont reçu le bouddhisme des Tai Lü et des Lao (Bouté 2005:351). Ces communautés Phu Noi célèbrent aussi la fête du *salāk*, au cours de laquelle elles rendent un culte à leurs ancêtres⁵⁸⁶. Cette cérémonie, qui est considérée comme la plus importante de l'année, a lieu le jour de la sortie de la retraite des pluies, soit une lunaison après les rites du « tirage au sort » des Lao, des Yuon et des Lü (*ibid.*:351,383). La raison de ce décalage serait liée, selon les villageois, au calendrier agricole, puisque c'est en cette période qu'ils récoltent le riz devant être offert aux ancêtres ; comme c'est le cas pour leurs voisins, il s'agit donc pour les Phu Noi d'un rite propitiatoire destiné à favoriser le prochain cycle des moissons (Roux 1924:482). Les festivités se déroulent suivant un rythme qui rappelle celui de la Fête du riz tiré au sort des Lao : le premier jour est consacré aux préparatifs de la fête et aux offrandes de « palais », autrement dit de petites maisonnettes en bois, à l'adresse des parents défunts. Le jour suivant, les rites se déroulent dans l'enceinte du monastère, notamment le *salāk* proprement dit qui consiste pour les participants à inscrire sur un morceau de bambou une dédicace (en écriture lü) mentionnant le récipiendaire et la nature de l'offrande. En ces circonstances, les Phu Noi mêlent à leurs dons des effigies de buffles en papier qui,

⁵⁸⁵ Le recours au tirage au sort est ici justifié par la nécessité de redistribuer de façon équitable les offrandes, dont les valeurs sont au départ inégales en raison des écarts de richesse entre les donateurs (Srisavasdi 2004 [1955]:225).

⁵⁸⁶ La Fête du riz ornant la terre est également célébrée par les Phu Noy mais n'aurait été adoptée que depuis 1960 (*id.*).

comme chez les Lü, figurent des animaux censés devenir réels dans l'au-delà (*ibid.*:483-485 et Bouté 2005:388).

3.4.5 La Fête pour les *preta* à Nakhon Si Thammarat (Thaïlande méridionale)

Les Thaïs des régions méridionales de la Thaïlande, en particulier autour de la ville de Nakhon Si Thammarat (*Nāgara sī dhammarāja*), partagent la croyance selon laquelle les ancêtres, vivant à l'état de *preta*, sont libérés par Yama à la pleine lune du dixième mois du calendrier luni-solaire de Sukhothai (10m15). Des festivités, appelées *jiñ prēt*, y sont célébrées en l'honneur des *preta*. Elles s'étendent sur toute la seconde quinzaine du mois de *bhādrapad* pour s'achever en une grande cérémonie le dernier jour de ce mois (th. *rēm 15 gām₁ tījan sip*) (Visudhisari 1994:43). Le calendrier du *jiñ prēt* est donc en synchronie avec la Quinzaine des morts du Cambodge. Les publications thaïlandaises permettent de la rapprocher sans hésitation des rites abordés précédemment :

Selon la croyance, les parents (*bā₁ mē₁*), les ancêtres (*pū₁ yā₁ tā yāy*) et la parentèle (*ñāti*), réincarnés en *preta*, sont libérés des enfers dans cet intervalle [la première quinzaine du dixième mois] pour rendre visite à leur descendance. Le quinzième jour de la lune décroissante, dernier jour du mois de *bhādrapad*, ils doivent retourner en enfer. Leur famille, à cette occasion, prépare des oblations, telles que des mets et des gâteaux, et vont accomplir des mérites (*dām puñ*) qui seront dédiés (*udis*) aux *preta*.

(Visudhisari 1994:43-44)

Les offrandes que les Thaïs méridionaux apportent à l'occasion de la grande cérémonie de clôture du *jiñ prēt* répondent à la typologie des *phī* en vigueur chez les Lao, avec d'une part les gâteaux et sucreries (th. *khanam*)⁵⁸⁷ préparées à l'attention des esprits errants ou sans descendance, d'autre part les plats cuisinés (pâte de crabe, poisson séché,

⁵⁸⁷ Ex : *khanam lā*, *khanam bāñ*, *khanam pā₂*, *khanam cao hū*, *khanam khai₁ plā*, etc.

riz, etc.), destinés aux *preta* ou aux esprits des parents défunts. Comme au Laos, les premiers sont déposés à même le sol, notamment aux pieds des arbres. Les seconds sont apportés dans la salle commune du monastère (th. *sālā*) pour être présentés aux bonzes car c'est, là encore, par le truchement du *saṅgha* que ces dons pourront parvenir aux esprits des ancêtres familiaux (STBT:2048-2049). Parallèlement, les fidèles apportent des vêtements car les *preta* sont, d'après les représentations bouddhiques, supposés nus et affamés (*supra* 1.2.5).

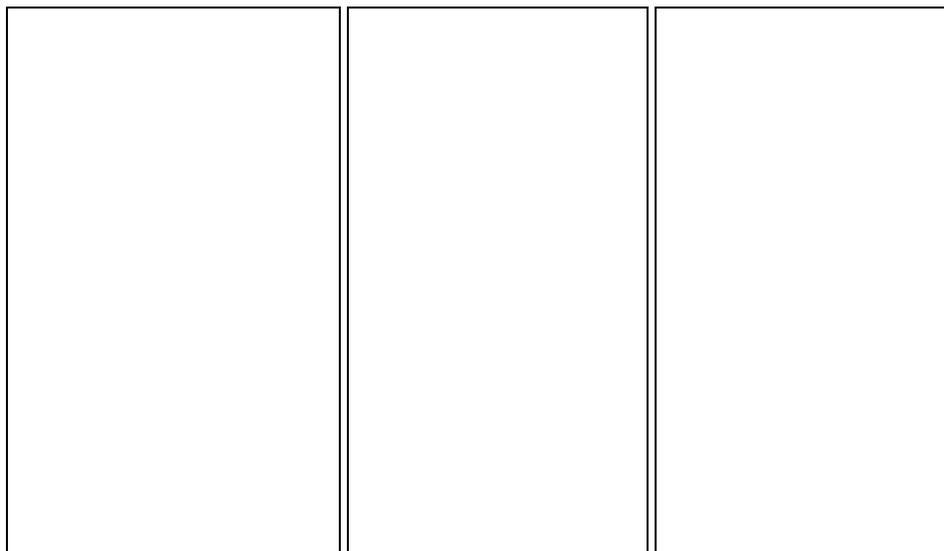
Après les récitations d'usage et les offrandes aux moines dans la *sālā*, intervient une autre phase du rituel, appelée *tāñ₂ prēt*, qui se déroule dans la cour du monastère. Celle-ci consiste en une grande distribution de gâteaux et sucreries en faveur des esprits familiaux, devant s'effectuer sur « le promontoire des *preta* » (th. *rāñ₂ prēt* ou *hlā prēt*), sorte d'autel en bois haut de plusieurs mètres auquel on accède par une échelle. Ce promontoire, dont l'usage semble inconnu des autres populations bouddhistes de la péninsule⁵⁸⁸, est surplombé d'un parasol abritant une petite surface destinée à accueillir les trépassés. Pendant que les participants déposent les offrandes (mets et vêtements) sur le promontoire, les religieux attachent à ses piliers du fil de coton sacré (th. *sāy siñcan'*) dont l'autre extrémité sera tenue par le chapitre de moines désigné pour réciter les formules du « don de vêtement de rebut » (*paṃsukūl*). C'est par l'accomplissement d'un *paṃsukūl*, en effet, que les mérites seront dédiés (th. *udis*) aux *preta*, qui pourront repartir non seulement rassasiés mais aussi dotés d'un meilleur *kamma* pour leur prochaine renaissance.

C'est lors de cette phase du rituel qu'intervient un « tirage au sort » (th. *salāk*). Le procédé s'explique ici par une trop grande affluence des fidèles et des esprits des morts (Visudhisāri 1994:44). C'est pourquoi les donateurs doivent inscrire le nom de leurs parents défunts sur un morceau de papier de façon à laisser le hasard décider des lots de nourriture ou de vêtements qui leur reviendront. Les participants ne sont pas en reste

⁵⁸⁸ On verra par contre qu'un accessoire semblable est utilisé lors des rites chinois apparentés (*infra*, 3.5.1, 3.6.2.5).

car, une fois les *preta* repartis dans l'au-delà, ils pourront récupérer les oblations. Il existe en effet une croyance selon laquelle l'absorption des restes des offrandes destinées aux ancêtres est particulièrement méritoire.

Les festivités s'achèvent par un dernier rituel qui semble, lui aussi, spécifique à la tradition de la région de Nakhon Si Thammarat. Les fidèles hissent, cette fois à l'extérieur de l'enceinte du monastère, un haut pilier en bois de bambou ou d'aréquier appelé « promontoire à étage unique pour les *preta* » (th. *rān₂ prēt jān₂ dīav*) (STBT:2052). À son sommet est attaché un lot d'offrandes constitué là encore de vêtements et de nourriture. Chaque fidèle, qui « représente » (th. *dēn*) à cet instant l'esprit de l'un de ses ascendants défunts, tente de se hisser jusqu'en haut du mât dans l'espoir de se saisir des objets, tâche rendue particulièrement ardue par le fait que le mât a été préalablement enduit de graisse, ce qui le rend très glissant. Les villageois se bousculent tour à tour pour tenter leur chance, ce qui aboutit le plus souvent à une dégringolade générale, à la grande joie de l'assistance. Ce rite ludique, appelé « la ruée avec les *preta* » (*kār jin prēt*), clôt les festivités. Ensuite, les *preta* sont supposés repartir vers l'enfer après ces deux semaines de liberté accordées par Yama.



Les deux types de « promontoires des *preta* » à Nakhon Si Thammarat
(STBT:2050-2052)

(Images soumises au droit d'auteur)

La dimension agricole, qui prévalait dans les festivités concomitantes des autres traditions régionales, est apparemment absente du rite méridional. Cette absence s'explique peut-être par le fait que dans cette région de la Thaïlande, située aux confins de la péninsule malaise, ce n'est pas la mousson du sud-ouest (de mai à octobre) qui apporte la majorité des précipitations mais celle du nord-est (de la mi-octobre à la fin mars) (Patamadit 1999:103). Il s'ensuit un décalage, qui peut atteindre plusieurs mois, dans les cycles des labours et des récoltes. Mis à part cet aspect, la cérémonie en l'honneur des *preta* du Sud de la Thaïlande présente de grandes similitudes avec les « fêtes des paquets de riz » des Lao, avec lesquelles elle partage un certain nombre de phases rituelles (offrandes aux *preta*, aux esprits sans descendance, tirage au sort). Elle semble également débarrassée des influences brahmaniques qui étaient très perceptibles dans les festivités khmères ainsi que dans les Rites de l'automne (th. *bidhī sārād*) de la tradition du Siam, et ceci malgré que Nakhon Si Thammarat soit l'un des rares endroits de la péninsule où le brahmanisme a continué d'être pratiqué jusqu'au xx^e siècle (Quaritch Wales 1931:57).

3.5 LES RITES DU YÚLÁNPÉN DANS LA TRADITION DU BOUDDHISME MAHĀYĀNA

Toutes les cérémonies dont il a été question jusqu'à présent sont considérées par les fidèles comme étant bouddhiques. Certaines portent cependant la marque évidente du brahmanisme, ce qui suggère une origine indienne de ces festivités hétéroclites. D'un autre côté, elles présentent de fortes similitudes avec d'autres cérémonies qui sont célébrées dans toute l'Asie orientale par les communautés bouddhistes adeptes du *mahāyāna*, que les Chinois appellent *yúlánpén* et qui sont connues en Occident sous le nom de « fête des fantômes » (« Ghost festival »).

3.5.1 *Les rites*

La fête du *yúlánpén* (litt. « suspendu la tête en bas » en chinois), parfois appelée *zhōng yuán pǔ dù* (« rite de la traversée [des mânes] »), est une cérémonie au cours de laquelle les bouddhistes chinois rendent hommage à leurs morts au moment de la sortie du carême bouddhique. C'est parfois le terme sanskrit *ullambana* (duquel dérive, dit-on, l'expression chinoise⁵⁸⁹) qui est employé dans les textes vernaculaires.

Les Chinois conçoivent eux aussi que Yama, gardien des enfers et contrôleur du destin des pécheurs, ouvre les portes du monde souterrain pendant toute la durée du septième mois de leur calendrier (ch. *tàichū*), libérant ainsi les âmes des défunts pour leur permettre d'aller jouir des offrandes déposées par leur descendance. Le rite du *yúlánpén*, qui a également été adopté par les Taoïstes, est célébré le jour de la pleine lune de ce mois, ce qui correspond en Chine à la sortie de la retraite monastique (sk. *pravāraṇā*) à l'issue de la saison des pluies (Przyluski 1932:222). Ce jour tombe toujours entre le solstice d'été et

⁵⁸⁹ Le terme *ullambana* n'a pas d'occurrence dans la littérature sanskrite existante. C'est dans un texte rédigé en chinois, *Le Sūtra du yúlánpén* (*Yúlánpén jīng*), supposé avoir été traduit du sanskrit par l'indoscythe Dharmarakṣa (265-316 A.D.), qu'il apparaît pour la première fois (cf. Chavannes 1886:419 pour une traduction française). Diverses interprétations étymologiques sanskrites ou pāli du terme ont été proposées, dont aucune n'est donnée pour certaine : *avalambana*, *ullambita* (sk. *ud-lamb*, « suspendu »), *ullumpāna* (< p. *ullumpati*), etc. (Ch'en 1968:86-89).

l'équinoxe d'automne et de ce fait est perçu localement comme marquant le début d'une période où les jours s'assombrissent (Teiser 1988:27-28). Cette période coïncide également avec le début des moissons, événement auquel les paysans font participer les esprits des ancêtres car ceux-ci détiennent le pouvoir d'agir sur la qualité des récoltes. Les festivités du *yúlánpén* sont donc aussi l'occasion de marquer le renouvellement d'un cycle agricole (*ibid.*:40). Le calendrier *tàichū* étant en décalage irrégulier avec ceux en vigueur en Asie du Sud-Est, le *yúlánpén* n'est que partiellement en synchronie avec les festivités indochinoises. Nous reviendrons en détail sur cette question (*cf. infra* 3.6.1).

Attesté depuis la Dynastie des Tang, c'est-à-dire dès le VI^e siècle de notre ère⁵⁹⁰, la légende locale attribue l'instauration du *yúlánpén* en Chine par un moine venu de Ceylan, doué de pouvoir miraculeux et adepte des *tantrā*, nommé Amôgha (ou Amôghavajra), (Groot 1886:414). Pour cette raison, les textes relatifs à ce rituel sont classés dans la catégorie de l'*hinayāna*, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes pour un rite célébré dans presque toutes les communautés bouddhiques de l'Asie orientale (*infra*) mais inconnu à Ceylan. Le *yúlánpén* est tombé peu à peu en désuétude en Chine continentale suite à des critiques réformistes, jusqu'à disparaître totalement de certaines de ses régions au début du vingtième siècle (Lombard-Salmon 1975:459)⁵⁹¹. Cependant, il a continué d'être célébré dans certaines provinces méridionales, notamment au Fujian. On dispose à ce sujet de la description qu'en donna le Hollandais Jan Jakob Maria de Groot qui visita la ville d'Amoy⁵⁹² (ch. *Xiàmén*) à la fin du dix-neuvième siècle (*cf. Groot* 1886:403-448), témoignage capital pour notre étude car il met en évidence des ressemblances frappantes avec les cérémonies indochinoises dont il a été question plus haut.

D'après les observations de J.M. de Groot, la première étape du rite commence la nuit qui précède le premier jour du septième mois et correspond à l'ouverture de l'enfer et à la libération des âmes par Yama. Des lanternes sont d'abord accrochées dans les rues,

⁵⁹⁰ Selon W. de Visser, la première célébration de rite en Chine eut lieu en 538 (Visser 1928:75).

⁵⁹¹ Les Chinois célèbrent alors leurs morts au cours du Nouvel an, au cinquième mois lunaire.

⁵⁹² J.M. de Groot choisit un toponyme de sa composition, « Emoui ».

en particulier aux alentours des monastères, pour guider les esprits. Chez elles, les familles préparent les mets qui seront offerts aux défunts, auxquels s'ajoutent de l'encens, de l'argent et des vêtements (souvent factices, faits de papier) qui seront brûlés pour qu'ils parviennent aux êtres venant des enfers, qui vivent nus et affamés. Quant aux plats cuisinés, ils seront consommés par les fidèles après qu'ils les ont laissés suffisamment longtemps pour que les esprits s'en soient repus. Au cours de cette première phase cérémonielle, les offrandes sont adressées directement aux esprits des morts par leurs descendants.

Ce n'est qu'au cours d'une seconde phase, le jour suivant, qu'interviennent les moines bouddhiques, qui invoquent le Buddha ou autres *bodhisattvā* pour obtenir la délivrance des âmes retenues en enfer. Comme dans les cérémonies indochinoises, c'est par l'intercession du *saṅgha* et la récitation de formules consacrées que les offrandes pourront parvenir aux esprits des morts. Les solennités se prolongent sur les vingt-neuf ou trente jours du mois lunaire mais la cérémonie la plus importante a lieu le jour médian du mois (*i.e.* le quinzième jour) où se tient le « grand *pǔ dù* », c'est-à-dire la « grande offrande ». Celle-ci se distingue par une quantité de dons plus importante et par une procession menée par les chefs de temples tenant des cierges, des lanternes ou des bâtons d'encens. Le cortège, accompagné de musiciens, se dirige vers le monastère où une offrande commune est présentée à l'ensemble des parents défunts. Pour ce faire, les fidèles auront au préalable érigé une grande estrade en bois, décorée de drapeaux, de bannières, de lanternes, destinées à recevoir les dons. Les participants apportent aussi des bateaux en papier grâce auxquels les âmes pourront traverser l'enfer pour se rendre dans un monde meilleur. Les participants rendent hommage, au moyen de cierges et de bâtons d'encens, à plusieurs divinités auxquelles est attribué le pouvoir de libérer les âmes de l'enfer : Guanyin, Yama et ses deux acolytes qui « tiennent les registres », le « Seigneur du *pǔ dù* » ou Roi des ombres, ou encore « Tāi-Soū-Yâ » (?) auquel une cérémonie spécifique consiste à « ouvrir les yeux ». Ces divinités sont représentées par des poupées en papier confectionnées pour l'occasion et dont l'embrasement, au son du gong, marque la fin de cette phase de la cérémonie. C'est alors que les moines invitent, par des formules spécifiques, les esprits affamés à venir se repaître des oblations disposées sur l'estrade.

La troisième et dernière phase du *yúlánpén* est la « clôture des portes de l'enfer » (ch. *guǐ mén guān*) qui a lieu au dernier jour du septième mois du calendrier lunaire des Chinois. Une nouvelle série d'offrandes est préparée, toujours constituée de plats cuisinés et d'objets en papier comme lors des préparatifs exécutés lors de « l'ouverture de l'enfer ». Il s'agit ce jour-là d'offrir un dernier festin aux morts avant qu'ils ne repartent dans le monde de Yama. Cette phase revêt aussi une dimension séculière puisque elle est l'occasion pour les fidèles de manifester leur générosité à l'égard des indigents qui viennent profiter des libations, bien qu'elles soient formellement destinées aux esprits.

Des festivités bouddhiques d'une telle ampleur s'appuient sur une solide tradition littéraire destinée à justifier leur validité canonique. C'est le phénomène qui avait été mis en évidence pour les cérémonies des « paquets de riz » lao, au cours desquelles des figures issues de la mythologie bouddhique (Mahā-Moggallāna, Braḥ Mālai, Bimbisāra) étaient invoquées au cours de lectures édifiantes. Les adeptes du *mahāyāna* ont, quant à eux, recours à une littérature tournant principalement autour du personnage de Mùlián, qui n'est autre que l'avatar de Mahā-Maughalyāyana (p. Mahā-Moggallāna). Le disciple du Buddha, capable de voyager dans les sphères célestes et infernales, y incarne la piété filiale en venant au secours de sa mère tombée aux enfers :

Lorsque Maudgalyāyana vit que sa mère défunte se trouvait au milieu des fantômes affamés, il remplit de suite un plat avec du riz et alla le lui offrir ; mais, avant qu'elle pût mettre la nourriture dans sa bouche, cette nourriture se changea en charbon, de sorte qu'elle ne put pas la manger. Maudgalyāyana éclata en hauts cris de lamentations. Il alla promptement en informer Bouddha ; mais celui-ci dit : « Le châtement de ta mère est grand, et, seul, tu ne peux rien là-contre ; mais l'imposant effort spirituel de tous les prêtres des dix régions de l'univers (*i.e.* les 8 points cardinaux, le zénith et le nadir) est nécessaire pour cela. Le 15 du septième mois, à l'intention de ceux parmi tes ancêtres jusqu'à la septième génération qui se trouvent dans la souffrance et la douleur, il te faut préparer toutes sortes de mets délicieux et de fruits et les mettre dans des plats, pour subvenir à l'entretien des Révérends des dix régions ». Et Bouddha ordonna à tout le clergé de présenter au nom de leur client les vœux qu'ils faisaient pour ses ancêtres jusqu'à la septième génération, de se livrer à la méditation et de fixer immuablement leurs

pensées sur le but poursuivi (*dhyâna*) ; après cela ils reçurent les aliments, et alors la mère de Maudgalyâyana put entièrement se soustraire aux misères qu'endurent les fantômes faméliques. Maudgalyâyana dit là-dessus à Bouddha : "Maintenant tes disciples des générations futures qui pratiquent l'amour filial et l'obéissance devront aussi faire l'offrande d'aliments de l'[*ullambana*]". "Ce sera très méritoire", dit Bouddha. »

« Canon de l'*Ulamba* » (*sic*)⁵⁹³ (*in*:Groot 1886:415-416)

La littérature consacrée à Mùlián a donc d'abord pour fonction d'illustrer la piété filiale, valeur confucéenne par excellence ; à ce titre, elle a joué sans aucun doute un rôle majeur dans la galvanisation locale de la Doctrine⁵⁹⁴. Elle sert aussi à légitimer la tenue du *yúlánpén* puisque dans de nombreux textes, c'est le Buddha lui-même qui prescrit sa célébration à un rythme annuel, au quinzième jour du septième mois (Ch'en 1968:90 et *infra* 3.6.3.5).

3.5.2 Une diffusion régionale

Inconnu en Inde et à Ceylan, le *yúlánpén* est célébré dans la plupart des communautés bouddhistes et taoïstes de l'Asie orientale⁵⁹⁵. Les cérémonies de l'*urabon* au Japon, du *yúlán* à Hong Kong ou du *zhōngyuán jié* à Taiwan et à Singapour, si elles peuvent recouvrir des spécificités locales, sont toutes dérivées du rite chinois et toutes se tiennent au quinzième jour du septième mois du calendrier *tàichū* (=7m_t15)⁵⁹⁶.

⁵⁹³ Il s'agit vraisemblablement du *Sūtra du yúlánpén* (*Yúlánpén jīng*). Cf note 589.

⁵⁹⁴ En témoigne la multitude de textes dérivés de ce récit dans la littérature : les textes illustrés (*bian wen*) de la période des Tang, les pièces de théâtres sous les Song, les « rouleaux précieux » (*bao juan*) des Ming et des Qing, jusqu'aux productions cinématographiques les plus récentes de Hong Kong (Cole 1998:102)

⁵⁹⁵ Et même en dehors du continent asiatique : les communautés chinoises d'Honolulu, à Hawaï, organisent un *pǔ dù* d'une façon analogue (cf. Pang 1977). Ce n'est par contre pas le cas au Tibet où il n'existe pas de rite annuel pour les morts (cf. Tucci 1988[1970]:146-156), cela bien que des textes relatifs à Mùlián et au *yúlánpén* y circulent (cf. Kapstein 2007).

⁵⁹⁶ Pour le rite japonais (parfois appelé simplement *obon*, voire *bon*), cf. Ensho Ashikaga 1950. Pour le Vietnam, voir *infra* et Mus 1931 ou Bodemer 2005. Pour le *zhōngyuán jié* de Singapour et le *pǔ dù* d'Honolulu cf. Pang 1977. Pour l'Indonésie, voir *infra* et Lombard-Salmon 1975.

Ce rite a cours également parmi les communautés bouddhistes d'obédience *mahāyāna* de la péninsule Indochinoise. Les Vietnamiens la connaissent sous le nom de *rằm tháng bảy* ou *vu lan bồn* (Mus 1931:125 ; Bodemer 2005:115)⁵⁹⁷ ; pour eux également, le septième mois est celui des « esprits solitaires » (v. *tháng cô hồn*) et son jour médian, celui du « pardon pour tous les esprits » (v. *xá tội vong nhân*), voit les ancêtres-*preta* libérés par Yama⁵⁹⁸. C'est pour le salut de leur âme que les bouddhistes du Vietnam accomplissent les rites du *vu lan bồn*, en même temps qu'ils espèrent les voir retourner dans leur monde et ne pas importuner les vivants. Les Vietnamiens distinguent eux aussi les « ancêtres » (v. *tổ tiên*), qui sont honorés au monastère par le truchement des bonzes, des « esprits errants » (v. *cô hồn*) auxquels un culte est rendu sans médiation par des offrandes déposées dans la maison, dans la rue ou sur un autel spécifique situé à l'extérieur de la demeure (Bodemer 2005:119-120, 127). Le déroulement des rites vietnamiens est semblable à celui du *yúlánpén* :

Chaque famille met devant sa porte une table chargée d'offrandes, œufs, riz, soupes et tasses de sel. On y joint des vêtements, des chapeaux, un mobilier, des lingots d'or et d'argent, le tout en papier. Quand la nuit tombe, on brûle ces objets et l'on répand les offrandes sur le sol à l'adresse des âmes errantes, auxquelles se substituent des mendiants accourus. (...) On sacrifie dans les maisons aux morts de la famille. Les gens aisés appellent un bonze dont les incantations transforment les objets votifs en biens réels à l'usage des âmes. Les offrandes sont ensuite consommées par les parents. De ces communions familiales sont strictement exclues les morts sans postérité. On fait à leur attention de grands sacrifices à la pagode : on dresse en plein air, devant le temple, des plateaux chargés d'aliments, sur une plate-forme de bambou haute de plusieurs mètres. Plus haut encore, un bonze est assis, jambes croisées, dans

⁵⁹⁷ Paul Mus le désigne sous le terme de *trung nguyên* (Mus 1931:125). On trouve encore d'autres dénominations : *Lễ trung Nguyên* ou *vong nhân xá tội* (Do-Lam 1998:37, n. 26).

⁵⁹⁸ La littérature locale, telle que l'*Oraison aux âmes errantes*, attribuée à Nguyễn Du (1765-1820), décrit les morts comme une « bande de délaissés qui rôde en grelottant » (Do-Lam 1998:37), soit conformément à l'iconographie des *preta*.

une niche sur pilotis. Il préside à la cérémonie, avec force incantations et gestes rituels.

(Mus 1931:125)

Au-delà des régions qui, telle le Vietnam, sont majoritairement dominées par le bouddhisme *mahāyāna*, cette tradition a pu se diffuser en Asie du Sud-Est par le biais des Chinois installés au sein de contrées « indianisées ». Les communautés chinoises de Penang, en Malaisie, célèbrent par exemple le *yúlánpén*, en marge des coutumes malaises (Bernardi 1984). Le pasteur François Valentijn (1666-1726) fit de son côté la description de deux célébrations de « l'*ullambana* », selon ses propres termes, par des communautés chinoises des Moluques, auxquelles il assista les 12 août 1707 et 30 août 1708 (Lombard-Salmon 1975:484), ce qui atteste de leur ancienneté dans l'archipel indonésien. Presque deux siècles plus tard, la relation du voyageur chinois Tjoa Tjoe-koan, originaire du Fujian, atteste que les bouddhistes chinois vivant à Java célébraient toujours le *yúlánpén* à la fin du XIX^e siècle :

Le quinze du septième mois (...) on octroie un pardon à tous les vivants ainsi qu'aux âmes des morts qui ont commis des fautes. Les moines bouddhistes ce jour là (...) présentent des offrandes aux esprits, c'est-à-dire aux âmes en peine et sans descendance, afin qu'elles puissent de nouveau se réincarner sous la forme humaine.

(in: Lombard-Salmon 1975:461)

La cérémonie de Java telle qu'elle est rapportée par Tjoa Tjoe-koan ressemble beaucoup à celle dont a été témoin J.M. Groot à Amoy à peu près à la même époque (*supra*): on y retrouve « l'ouverture des enfers », la libération des âmes par Yama, les offrandes déposées dans des paniers au monastère, jusqu'à la « fermeture de l'abîme », moment pour les fidèles de « raccompagner tous les *preta* dans les enfers » (*ibid.*:461).

La situation est comparable en Thaïlande où un certain nombre de communautés chinoises ou sino-thaïes, notamment à Bangkok, à Pitsanulok et à Phuket, ont coutume de célébrer des cérémonies analogues au *yúlánpén*⁵⁹⁹. Ce phénomène n'est pas l'apanage des centres urbains puisqu'on l'observe aussi en milieu rural, notamment dans certains villages lao des régions du Nord-Est (Formoso 2000:131-132). Pour ces communautés chinoises ou sino-thaïes de Thaïlande, le septième mois du calendrier *tàichū* est, comme en Chine, le « temps des esprits » (th. *desākāl phī*). Au début du mois, Yama ouvre les portes de l'enfer et, au quinzième jour, est organisé le rite du *si ku* appelé aussi « [la fête de] l'automne chinois » (th. *sārad cīn*). Les âmes des défunts viennent chercher après de leur descendance une aide, qui prend la forme de nourriture, de vêtements et d'actions méritoires, pour les soutenir dans l'au-delà. Les participants préparent dès la veille, le « jour des dépenses » (th. *vān cāy₁*), trois sortes de « services » (th. *juī*) culinaires répondant aux trois catégories d'esprits auxquels les oblations seront offertes le lendemain, qui est le « jour du culte » (th. *vān hvai₂*) : un premier « service », composé de diverses variétés de gâteaux chinois, d'alcool de riz, de thé, accompagné de monnaie factice, est préparé à l'attention des génies fonciers (th. *cao₂ dī₁*) ; un second « service », composé de plats cuisinés, de fruits et autres friandises, est destiné aux esprits des ancêtres, que l'on gratifie également de monnaie factice ; le troisième service sera offert aux esprits sans descendance pour lesquels seront déposés des gâteaux, de l'alcool et, là encore, de la monnaie factice. La première phase des solennités se déroule dans les demeures, tandis que la seconde rassemble les familles dans le temple chinois du quartier ou, à défaut, dans le monastère thaï dans lequel un espace est parfois réservé aux divinités chinoises et à leur culte. La plupart des éléments constitutifs du *yúlánpén* se retrouvent dans ces festivités : l'hommage aux divinités et aux esprits protecteurs (thaïs et chinois), les oblations présentées aux esprits des trépassés, l'inscription du nom des donateurs et des destinataires sur des paniers ou des banderoles, la confection de figurines en papier devant être brûlées à la fin de la cérémonie, et enfin l'installation d'une haute estrade dans un coin de la cour du temple ou du *vāt* sur laquelle seront amassées les victuailles destinées aux âmes (Formoso 2000:134-135).

⁵⁹⁹ Sur le rite du *pǔ dù* célébré par la communauté chinoise de Phuket, cf. Kataoka 2012:475-476.

Le rite du *yúlánpén*, quelque soit le nom qu'il revêt localement, est donc célébré au septième mois du calendrier *tàichū* par la plupart des populations sinisées d'Asie orientale et d'Asie du Sud-Est même lorsqu'elles sont constituées en communautés minoritaires dans des régions où domine le bouddhisme *theravāda*. C'est le cas en Thaïlande, mais aussi en Birmanie où des Chinois célébraient une « fête des morts » à la fin du XIX^e siècle (Taw Sein Ko 1900[1893]:200-2001). Dans les villes du Cambodge contemporain, il est encore possible d'apercevoir, en cette période de l'année, les commerçants chinois déposer des offrandes et brûler des billets de banque factices à l'attention de leurs ancêtres, réalisant en cela une version *a minima* du *yúlánpén*.

3.6 ANALYSE COMPARATIVE

Les chapitres précédents ont montré que les Lao partagent avec d'autres populations de la péninsule Indochinoise la coutume d'organiser, selon des modalités qui leur sont propres, des rites en l'honneur des parents défunts aux alentours du dixième mois du calendrier de Sukhothai. Cette tradition étant inconnue à Ceylan, il va de soi qu'elle ne doit rien aux vagues successives de « singhalisation » qui ont marqué l'histoire religieuse régionale. En revanche, un certain nombre d'éléments rituels et conceptuels sont, selon toute vraisemblance, hérités du brahmanisme qui fut longtemps la religion dominante dans les royaumes indianisés d'Asie du Sud-Est. Parallèlement, il a été mis en évidence que les fêtes indochinoises présentent aussi de fortes similitudes avec les rites chinois du *yúlánpén*. L'analyse comparative qui suit vise à déterminer, autant que possible, ce que doivent ces cérémonies au brahmanisme et aux religions chinoises en matière de protocole rituel, de conceptions religieuses, de corpus littéraire et de calendrier.

3.6.1 *Les calendriers : discordances et concordances*

Toutes les communautés chinoises qui célèbrent le *yúlánpén* le font le quinzième jour du septième mois du calendrier lunaire chinois (ch. *tàichū*). De leur côté, les bouddhistes de la péninsule Indochinoise occidentale organisent leurs cérémonies pour les parents défunts autour du dixième mois du calendrier métonique de Sukhothai (et, en ce qui concerne les Lao, une autre au cours du mois précédent). La question de la synchronie de ces calendriers doit être posée pour déterminer l'existence d'une éventuelle parenté entre les traditions chinoises et celles de l'Asie du Sud-Est continentale : une coïncidence, même partielle, des rites chinois et indochinois plaiderait en faveur de l'hypothèse d'une influence des premiers sur les seconds.

3.6.1.1 Coïncidence des rites

Hormis la Fête du riz ornant la terre des lao, qui a lieu au dernier jour du mois (nuit sans lune de *Śravana*), tous les autres rites annuels pour les défunts se déroulent en tout ou en partie à la pleine lune (se prolongeant sur des périodes plus ou moins longues selon les régions). Dans les communautés « indianisées » (Lao, Khmers, Yuon, Lü, etc.), ils ont lieu au mois de *Bhādrapada*, c'est-à-dire au dixième mois du calendrier de Sukhothāī (10_{m_s}). Dans les communautés chinoises ou sinisées, c'est au septième mois du calendrier *tàichū* (7_{m_l}) qu'ils sont célébrés. La pleine lune ayant lieu, c'est l'évidence, au même moment partout sur la planète, il reste à déterminer si le septième mois chinois correspond au dixième mois du calendrier de Sukhothāī (i.e. *Bhādrapada*). Apporter une réponse à cette question n'est cependant pas aussi simple qu'il n'y paraît.

Le calendrier *tàichū* est également de nature métonique (luni-solaire), c'est-à-dire qu'il est composé de douze mois lunaires, auxquels sont ajoutés des mois et des jours intercalaires (ou embolismiques) pour permettre au cycle lunaire de 354 jours de rattraper les 365 jours du cycle solaire. La nouvelle année chinoise correspond, dans le calendrier grégorien, à une date qui varie entre le 21 janvier et le 20 février (variation résultant des natures différentes des deux calendriers, solaire pour l'un, luni-solaire pour l'autre). Rapportée au calendrier de Sukhothāī, cette période correspond, selon les années, soit au troisième mois, soit au quatrième mois. On observe donc un décalage dans les numéros des mois variant de deux à trois unités entre les deux calendriers. Autrement dit, le dixième mois lunaire au Laos, en Thaïlande et au Cambodge correspond pour certaines années au septième mois chinois, pour d'autres au huitième mois. Par conséquent, les échéances des « fêtes des morts » indochinoises (=10_{m_s}15) pourraient bien correspondre à celles du *yúlánpén* (=7_{m_l}15), mais seulement pour certaines années.

Cette alternance s'explique par le fait que le calendrier *tàichū* n'est pas soumis aux mêmes règles que les calendriers indochinois en ce qui concerne l'ajout des mois embolismiques. La règle en Asie du Sud-Est est d'ajouter un mois intercalaire (sk.

adhikamāsa) de trente jours sept fois par période de dix-neuf ans ainsi qu'un jour intercalaire supplémentaire (sk. *adhikavara*) onze fois par période de cinquante-sept ans (Eade 1995:20)⁶⁰⁰. Le calendrier *tàichū* prévoit l'ajout d'un mois intercalaire sur un même rythme (sept fois par période de dix-neuf ans) mais il fait preuve d'une plus grande fluidité en la matière : les mois embolismiques (ch. *rùnyuè*) peuvent intervenir après n'importe quel mois dans l'année (sauf au douzième mois) alors que l'*adhikamāsa* ne peut être inséré qu'au huitième mois (sk. *Āsvina*). Il s'avère ainsi que l'*adhikamāsa* et le *rùnyuè* ne tombent que rarement la même année et au même moment dans l'année⁶⁰¹.

Le dixième mois des Siamois, des Lao et des Khmers (*Bhādrapada*) ne sera donc en phase avec le septième mois chinois que de manière aléatoire et imprévisible, en fonction de la position des mois intercalaires respectifs de leurs calendriers. Il faut encore compter sur une discordance occasionnelle de plus ou moins une journée⁶⁰², qui s'explique par le fait que les mois lunaires en Chine ne respectent pas avec la même régularité qu'en péninsule Indochinoise occidentale l'alternance séquentielle de vingt-neuf à trente jours⁶⁰³.

Ces correspondances, même si elles sont irrégulières, ne sont pas fortuites et confortent l'hypothèse selon laquelle les « fêtes des morts » indochinoises et les rites du *yúlánpén* sont apparentés. Il est possible de vérifier cette concordance avec les témoignages dont on dispose relativement aux dates de célébration des cérémonies en Asie du Sud-Est dans le calendrier grégorien. Il a été question plus haut du témoignage du

⁶⁰⁰ À l'intérieur de la péninsule Indochinoise, les calendriers pourront aussi présenter un décalage : les Birmans font par exemple usage d'un système distinct de celui des Thaïs en autorisant l'ajout de jours supplémentaires uniquement les années comprenant un mois intercalaire. Au Lanna, l'ajout de l'*adhikamāsa* est attesté dès le quinzième siècle par l'*Adhikamāsavnicchaya*, texte portant sur la controverse entre les moines de Pégu et ceux de Chiang Mai sur les règles de calcul des mois embolismiques (cf. Michels 2001). La *Lokapaññati* (9^e livre) prescrit de son côté l'ajout de deux mois intercalaires, « l'un à cause de la lune, l'autre à cause du soleil » (in: Denis 1977c:43).

⁶⁰¹ Explications fournies par J.C. Eade (communication personnelle).

⁶⁰² Par exemple en 1911 et en 1919, le 10_m15 de Sukhothai coïncide avec le 7_m16 chinois (et non le 7_m15) soit une journée après la pleine lune chinoise (cf. tableau p. 383).

⁶⁰³ Les mois thaïs alternent systématiquement vingt-neuf et trente jours, tandis que dans le calendrier chinois, deux mois de trente jours, par exemple, peuvent se succéder – sans que cela remette en cause le nombre de jours total dans l'année lunaire (Communication personnelle de J.C. Eade).

Hollandais Valentijn qui avait assisté, d'une année sur l'autre, à deux cérémonies d'« *Ullambana* » (ch. *yúlánpén*) aux Moluques au début du XVIII^e siècle. La première s'est tenue le 12 août 1707. Cette date, qui correspond donc au quinzième jour du septième mois du calendrier chinois (7m_t15), coïncide pour cette année avec le quatorzième jour du neuvième mois du calendrier de Sukhothai (9m_s14)⁶⁰⁴. Le *yúlánpén* a donc eu lieu une lunaison avant les festivités indochinoises du dixième mois (10m_s15) et une demi-lunaison avant la Fête du riz ornant la terre des Lao (9m_s29). Les cérémonies ne sont donc pas synchrones. En revanche, la seconde année, la cérémonie fut célébrée (toujours selon Valentijn) le 30 août 1708, date qui coïncide cette fois précisément avec le jour de la pleine lune du dixième mois du calendrier de Sukhothai (=10m_s15), c'est-à-dire le jour de la Fête du riz tiré au sort des Lao (et de l'ouverture de la Quinzaine des morts des Khmers, etc.).

De même, les dates de la Quinzaine des morts des Khmers (kh. *kan' piṅḍ*) fournies par Adhémar Leclère dans son étude sur les cérémonies du Cambodge pour le début du XX^e siècle (cf. Leclère 1916:222 et 228, n.1), lorsqu'on les compare à leur tour aux échéances du *yúlánpén*, coïncident de façon tout aussi irrégulière avec le quinzième jour du septième mois chinois. En 1903 par exemple, le *kan' piṅḍ* (=10m_s15) débuta le 6 septembre⁶⁰⁵, ce qui fut précisément la date du *yúlánpén* cette année là (=7m_t15). L'année suivante cependant, la Quinzaine des morts commença le 24 septembre, alors que les festivités chinoises tombaient le 25 août, soit un mois plus tôt⁶⁰⁶. En 1906, les festivités khmères eurent lieu à partir du 3 septembre, ce qui de nouveau coïncida avec la pleine lune du septième mois chinois ; mais en 1907, ce fut le 22 septembre, ce qui correspond cette fois à la pleine lune du huitième mois du calendrier *tàichū* (=8m_t15); et ainsi de suite.

⁶⁰⁴ Ces correspondances ont pu être établies, pour le calendrier de Sukhothai, au moyen du logiciel *SEAsian Calendar* mis au point par John Christopher Eade (<http://home.thep.lu.se/~larsg/Site/download.html>).

⁶⁰⁵ En réalité A. Leclère donne les dates du « rassemblement des boulettes » (kh. *bhjuṃ piṅḍ*), ce qui correspond au dernier jour de la Quinzaine des morts (*supra*, 3.4.1). Nous anticipons donc ces dates de quatorze jours pour déterminer le début du *kan' piṅḍ*.

⁶⁰⁶ Ces conversions ont été rendues possible par le calendrier électronique mis en ligne par l'Observatoire de Hong-Kong (<http://www.hko.gov.hk/gts/time/conversion.htm>).

Si l'on compare les calendriers sur une période plus longue (une échelle de vingt ans par exemple), il apparaît que le dixième mois du calendrier de Sukhothai correspond une année sur trois en moyenne au septième mois *tàichū* (et au huitième mois pour les autres années). Corrélativement, les échéances des « fêtes des morts » indochinoises organisées à la pleine lune correspondent, à plus ou moins un jour près⁶⁰⁷, à celles du *yúlánpén* environ trois fois par décennie⁶⁰⁸ :

Année A.D.	Correspondance du 10m _s 15 avec	
	le calendrier grégorien	le calendrier <i>tàichū</i>
1901	27/09	8m _t 15
1902	17/09	8m _t 16
1903	6/09	7m _t 15
1904	24/09	8m _t 15
1905	13/09	8m _t 15
1906	3/09	7m _t 15
1907	22/09	8m _t 15
1908	10/09	8m _t 15
1909	29/09	8m _t 15
1910	18/09	8m _t 15
1911	8/09	7m _t 16
1912	26/09	8m _t 16
1913	15/09	8m _t 15
1914	4/09	7m _t 15
1915	23/09	8m _t 15
1916	11/09	8m _t 14
1917	1/09	7m _t 15
1918	20/09	8m _t 16
1919	9/09	7m _t 16
1920	27/09	8m _t 16

3.6.1.2 Période de libération des âmes

Les traditions indiennes (brahmaniques), chinoises et indochinoises concordent pour considérer que Yama ouvre les portes des enfers pendant une période donnée au cours de laquelle sont organisées des rites en l'honneur des parents défunts. Ce thème

⁶⁰⁷ Pour les raisons explicitées plus haut.

⁶⁰⁸ La pleine lune du huitième mois chinois est aussi l'occasion de solennités : la « Fête du mi-automne » (ch. *zhōngqiū jié*), appelée aussi « Fête de la lune », l'une des fêtes les plus importantes en Chine mais qui n'a pas son équivalent dans les traditions d'Asie du Sud-Est (Vietnam excepté).

n'existe pas dans les textes pāli qui laissent au contraire entendre, comme c'est le cas des commentaires du *Vimānavatthu*, que les portes des enfers sont toujours ouvertes (p. *apārutam dvāram*) et qu'on risque d'y tomber à chaque instant (Masefield 1989:347, 354 n.40). Selon les *Pūraṇa* et le *Dharmasindhu*, la période du *mahālaya-śrāddha* correspond dans la tradition brahmanique aux quinze derniers jours du mois de *Bhādrapada* (Shastri 1963:138)⁶⁰⁹. Pour les communautés chinoises ou sinisées, la période de libération des âmes s'étend sur la totalité du septième mois de leur calendrier (Groot 1886:405, Teiser 1988:4), précisément appelé « mois des fantômes » (ch. *guǐ yuè*). En Asie du Sud-Est continentale, sa durée est variable selon les lieux : d'un mois complet dans les traditions du Lanna (Bayomyong 2002:198), elle est réduite à quinze jours chez les Khmers, la Quinzaine des morts coïncidant avec le *mahālaya* indien. Quant aux Lao, nous avons dit que certaines interprétations considèrent que l'intervalle entre les deux « fêtes des paquets de riz » correspond précisément à la durée de l'ouverture des enfers (STBI:515 ; Saving 2006:611).

Malgré ces quelques divergences, on constate malgré tout que les périodes de « libération des âmes » se recoupent relativement d'une tradition à l'autre :

	9m ₅ 30	10m ₅ 15	10m ₅ 30
Inde			
Cambodge			
Sud Thaïlande			
Laos			
Sipsongpanna			
Lanna			
Chine ⁶¹⁰			

Période de l'ouverture des enfers

⁶⁰⁹ L'abbé Dubois parle cependant d'une étendue de neuf jours (Dubois 1905:329-330).

⁶¹⁰ La correspondance avec le calendrier chinois ne vaut ici que pour les années où le septième mois chinois coïncide avec le dixième mois du calendrier de Sukhothai (7m_t= 10m_s) (voir chapitre précédent).

Les variations en termes de durée de la période et de son positionnement dans le mois se répercutent, de surcroît, sur la date des grandes cérémonies qui marquent l'acmé des festivités :

	Dernier jour de <i>Śravana</i> = 9m ₂ 29	15 ^e jour de <i>Bhādrapada</i> = 10m ₂ 15 (pleine lune)	Dernier jour de <i>Bhādrapada</i> = 10m ₂ 30
Laos, Isān lao	<i>puñ khao₂ pradāp dīn</i> [9]	<i>puñ khao₂ salāk</i> [10]	
Cambodge, Isān khmer		<i>kan' piṇḍ</i> (ouverture) [10]	<i>bhjuṃ piṇḍ</i> [10] (rite de clôture)
Siam			<i>bidhī sārād</i> [10]
Lanna		<i>udīś svan puñ phū, tāy</i> [12] <i>dān salāk</i> (ouverture) [12]	<i>dān salāk</i> (clôture) [12]
Sipsongpanna		<i>kin kvay₂ salāk</i> [11]	
Sud Thaïlande		<i>jiñ prēt</i> (ouverture) [10]	<i>jiñ prēt</i> [10] (rite de clôture)
Birmanie	(<i>sayay tan pwe</i> [5]) ¹⁶⁶		
Inde		<i>mahālaya śrāddha</i> (ouverture)	<i>mahā-navami</i> (clôture)
Chine	<i>guǐ yuè</i> (ouverture) [6]	<i>yúlánpén</i> [7] (rite)	<i>guǐ yuè</i> (clôture) [7]
Indonésie ¹⁶⁷		<i>pǔ dù</i> [7]	
Vietnam	<i>tháng cô hỏn</i> (ouverture) [6]	<i>vu lan bỏn</i> [7]	<i>tháng cô hỏn</i> (clôture) [7]

Dans la tradition des *Brāhmaṇa*, le véritable « jour des morts » (sk. *sarvapiṭṛi amāvasyā*) intervient le dernier soir du mois de *Bhādrapada* (Underhill 1921:112-113), c'est-à-dire à la nuit sans lune (=10m₂30). La Quinzaine des morts khmère, obéissant au calendrier indien, s'achève ce même jour par le grand rite du « rassemblement des boulettes » (kh. *bhjuṃ piṇḍ*). Il en est de même des Thaïs méridionaux, pour qui l'ouverture des enfers a lieu au jour médian du dixième mois et la « ruée avec les *preta* » (th. *kār jiñ prēt*), quinze jours plus tard (10m₂30). Les Rites de l'Automne de la tradition du Siam (th. *bidhī sārād*) obéissent aussi à une échéance brahmanique, en débordant sur le mois d'*Aśvina*. Le point culminant du *yúlánpén*, en revanche, intervient à la pleine lune (Teiser 1988:4), c'est-à-dire deux semaines en amont, au jour médian du mois (7m₁15=10m₂15). Ce jour coïncide précisément avec les cérémonies du « tirage au sort » des Lao et des Tai septentrionaux.

Le plus significatif, sans doute, est de constater que la Fête du riz ornant la terre (*puñ khao₂ pradāp ðin*) des Lao correspond au début du « mois des fantômes » chinois (ch. *guǐ yuè*) mais n'a pas son équivalent dans le cycle calendaire du *mahālaya* indien, qui ne commence que deux semaines plus tard. La raison de la tenue au Laos de deux cérémonies calendaires pour les défunts s'explique alors : la Fête du riz ornant la terre du neuvième mois coïncide avec la période de « l'ouverture des enfers » de la tradition chinoise (9m_c29=6m_s29) et la Fête du riz tiré au sort (*pun khao₂ salāk*) du dixième mois avec le rite du *yúlānpén* (10m_s15=7m_t15).

En somme, les « fêtes des morts » en Asie du Sud-Est suivent pour une part les normes indiennes, pour une autre l'agenda du *yúlānpén*, sachant que ces deux systèmes coïncident en partie. La Fête du tirage au sort des Birmans (b. *sayay tan pwe*) est un cas à part puisque sans rapport avec les défunts. Il est cependant significatif qu'elle ait lieu en cette période de l'année, sujet sur lequel nous reviendrons. Le cas des « fêtes des paquets de riz » lao montre, en tout état de cause, que le bouddhisme « *theravādin* » d'Asie du Sud-Est a aussi reçu des influences de la tradition chinoise.

3.6.2 Parentés rituelles

3.6.2.1 Les « petites » et les « grandes » offrandes

Les cérémonies indochinoises distinguent toutes, au moins dans les termes, des « petites » et des « grandes » offrandes. Les Lao appellent ainsi « petits paquets de riz » (*hā₁ khao₂ nāy₂*) les préparations élaborées au cours de la fête du neuvième mois (*pun khao₂ pradāp ðin*) et « grands paquets de riz » (*hā₁ khao₂ hyae₁*) celles offertes aux festivités du dixième mois (*pun khao₂ salāk*) (Viravongs 1996[1974]:44, Somphone 2007:72-73). Les Yuon distinguent de leur côté le « petit tirage au sort » (th. *salāk nāy₂*) qui a lieu lors de la dédicace de mérites aux défunts (th. *udis̄ svan puñ hā phū₂ tāy*) et le « grand tirage au sort » (th. *salāk kvay₄ hñae₁*) lorsque les dons sont accomplis pour le propre salut du fidèle lors de la fête du *salāk* (*supra* 3.4.3). Les Tai-Shan de Mae Hong Son (Nord de la Thaïlande) différencient quant à eux la « [petite] cérémonie d'offrande boulettes de riz » (t. *tǎn sǝm tō pāi caka*) organisée au neuvième mois de la « grande offrande de boulettes de riz » (*tǎn sǝm tō lǝn*) du dixième mois (Murakami 2009:83). Il en va de même des Khmers qui

déposent des « petites boulettes » (kh. *piṇḍ tūc*) à l'attention des ancêtres les quatorze premiers jours de la Quinzaine des morts tandis que le dernier jour est consacré au « rassemblement des boulettes » (kh. *bhjuṃ piṇḍ*) et à l'offrande de la « grande boulette de riz » (kh. *piṇḍ dam*) (STBI:1226).

En ce qui concerne les Khmers, le *crescendo* qui caractérise le rythme des oblations est vraisemblablement, comme cela été suggéré, un héritage du *śrāddha* dont la règle exige une augmentation progressive du nombre de *piṇḍa* offertes au parent défunt, passant de un à quinze au fil des jours (*supra* 3.4.1). De surcroît, il rappelle les cérémonies indiennes du mois de *Bhādrapada* au cours duquel les quatorze premiers jours de la période du *mahālaya* sont consacrés à des *śrāddha* de moindre envergure alors que la tradition exige que le dernier jour soit employé au rite du *sarvapitṛi amāvasyā* (litt. « la pleine lune de tous les ancêtres ») (Underhill 1921:115). Ces analogies ne sauraient cependant suffire pour déduire une influence brahmanique sur les autres cérémonies indochinoises car il s'avère qu'une typologie comparable se retrouve dans les rites du *yúlánpén*. En effet les bouddhistes chinois de Java entreprennent, selon leurs propres termes, des « petits *pǔ dù* » (*i.e.* « petites libérations [des mânes] ») les quatorze premiers jours du « mois des fantômes » (ch. *guǐ yuè*), et un « grand *pǔ dù* » le jour suivant, celui du *yúlánpén* (Lombard-Salmon 1975:463). Il est difficile de ne pas faire un parallèle avec les « petits paquets de riz » et les « grands paquets de riz » que les Lao offrent aux morts, respectivement à la fête du neuvième mois (*pun khao₂ praḍāp ḍin*) et celle du mois suivant (*pun khao₂ salāk*), dont les dates coïncident avec ces échéances :

« Petits paquets de riz » (*khao₂ praḍāp ḍin*) = 9_{m_s}29 = 6_{m_t}29 = « petit *pǔ dù* » (début *guǐ yuè*)

« Grand paquets de riz » (*khao₂ salāk*) = 10_{m_s}15 = 7_{m_t}15 = « grand *pǔ dù* » (*yúlánpén*)⁶¹¹

⁶¹¹ Nous raisonnons toujours pour les années où les festivités sont en phase (*i.e.* quand le 7^e mois chinois coïncide avec le 10^e mois du calendrier de Sukhothai).

Il existe, en outre, une coutume chinoise consistant à offrir des « petites » et des « grandes » boulettes de riz au jour du solstice d'hiver (ch. *duǎn zì*), qui a lieu pendant le onzième mois du calendrier *tàichū*. La grande boulette est, dans ces circonstances, appelée la « boulette-mère » tandis que les petites boulettes sont les « boulettes-enfant », qu'on dit engendrées par la première (Groot 1886:544). Dans cette cérémonie, les petites boulettes, au nombre de douze, symbolisent les douze mois du cycle agricole venant de s'achever. Or, il se trouve que les Tai Lü de la province chinoise du Yunnan (régions de Mengla, Menghai, Jinhong)⁶¹² ont pour coutume d'offrir au *saṅgha* du « riz de vénération » (*khao₂ pujā*), présenté sous forme de douze boulettes, à la pleine lune et à la veille de la nouvelle lune de chaque mois. C'est également à l'image des bouddhistes chinois que les Lü façonnent à partir de ces boulettes les effigies des douze animaux du cycle annuel, tandis qu'une grande boulette servira à élaborer un simili de sanctuaire (Kang 2009:54).

La distinction entre les « petites » et les « grandes » boulettes ou offrandes est un trait commun entre les traditions brahmaniques et celles du bouddhisme chinois. Le fait que les Tai Lü, qui n'ont pas été touchés par le brahmanisme et qui vivent aux confins de la Chine, partagent avec les bouddhistes chinois un certain nombre d'aspects rituels incite à pencher du côté d'une influence de l'Empire du Milieu. Cette hypothèse tend à être confirmée par la coïncidence, au niveau des calendriers, entre d'un côté l'offrande des « petits » et des « grands » paquets de riz effectuée au cours des fêtes lao et le « petit » et le « grand » *pǔ dù*, coïncidence qui ne se vérifie pas pour les festivités brahmaniques.

3.6.2.2 Les « vases » et les « paniers »

Nous avons dit que le terme chinois *yúlánpén* et son étymon sanskrit (*ullambana*) renvoyait à l'idée d'une chose « suspendue » (ch. *yú lán*), peut-être en référence aux créatures infernales supposées vivre « la tête en bas » ou encore aux offrandes « accrochées » aux arbres dans l'attente d'être saisies par les *preta* (*supra*, 3.5). Il est

⁶¹² Transcription selon la prononciation siamoise : Muang La, Muang Hai, Chiang Rung.

significatif que ces deux traits caractéristiques se retrouvent dans les « fêtes des paquets de riz » des Lao. À l'aube de la Fête du riz ornant la terre (*pun khao₂ pradăp đin*), les premières offrandes peuvent être « suspendues aux branches des arbres, en espérant que les *phī* et les *preta* viendront les emporter pour les manger » (Viravongs 1996[1974]:43). Au sujet de l'image d'un monde inférieur dans lequel les êtres évoluent la tête en bas, elle fait partie de la mythologie bouddhique œcuménique. Ce détail est par exemple ce qui caractérise l'enfer Sañjīva dans le début du *Mahāvastu*, texte de la secte du *Lokuttaravāda* (cf. Jones 1949:6). Il est également inscrit dans les textes indochinois tels que la *Lokapaññati*, qui conçoit les sphères infernales comme un lieu où tout serait à l'envers, où les êtres seraient « les pieds en haut et la tête en bas » (cf. Denis 1977c:3).

À dire vrai, l'étymologie du terme *ullamba* (ou sa transcription chinoise en *yúlánpén*) a moins d'importance que l'objet auquel il se rapporte dans la littérature chinoise : un « vase » ou plus vaguement un « récipient » contenant les offrandes adressées au *saṅgha* mais qu'on destine aux ancêtres (Granet 1998[1922]:210). Cette interprétation se vérifie dans les textes tibétains qui évoquent aussi un « récipient » que les fidèles doivent remplir puis offrir à la communauté des bonzes, assurant par cet acte la rédemption des parents défunts condamnés aux enfers (Kapstein 2007:350). Un parallèle s'impose avec les paniers en bambou tressé (l. *kwāy₁*, th. *khvay*, t. *kwai₄*) dont les Lao et les Tai septentrionaux font un usage semblable au cours de leurs « tirages au sort » et qui ont même donné son nom à plusieurs de ces rites (*kin khvay salāk* en yuon et *kin kwai₄ salāk* en lü). Dans certaines communautés tai, le rite du tirage au sort est à tel point associé à l'usage de ces paniers de rotin que le terme *salāk* (ou *chlāk* en tai khün, cf. Peltier 1996:27) en est venu, par glissement sémantique, à désigner cet objet. Or, il faut rappeler que si la distribution de « nourriture par tirage au sort » (p. *salākabhatta*) est une pratique attestée dans les écrits canoniques du *theravāda* (*supra* 3.3.1.4), il n'y est jamais question de « paniers », *a fortiori* adressés aux esprits des morts. Leur usage à cette fin en milieu bouddhiste tai-lao, et dans un tel contexte rituel, pourrait donc bien être un héritage chinois lié au *yúlánpén*.

3.6.2.3 Épigraphes rituels

La rédaction d'épigraphes portant le nom du ou des parents défunts à qui les dons sont adressés est un geste essentiel dans le déroulement des cérémonies du « tirage au sort » (*salāk*) des Lao et des Tai (*supra* 3.3.1.3, 3.4.3). Dans les rites brahmaniques du *śrāddha*, la règle exige que l'offrande de *piṇḍa* s'effectue aussi en s'adressant au défunt par son nom propre et son *gotra* (Kapani 1993:103) mais ces désignations sont faites oralement et non par écrit. En revanche, écrire le nom des ancêtres en vue d'une efficacité magico-religieuse est une pratique courante dans la pratique chinoise, bouddhiste et confucianiste. On le voit avec l'importance qu'occupent dans la vie socioreligieuse des Chinois les tablettes funéraires, sur lesquelles sont gravées le nom des ascendants défunts et qui sont placées dans le temple domestique. Dans la littérature relative au *yúlánpén*, c'est le *bodhisattva* Kṣithigarbha qui, lors d'un prêche exaltant la cérémonie, recommande d'inscrire le nom des morts sur les offrandes formellement adressées aux Trois joyaux (Teiser 1988:134)⁶¹³. Les plus anciens témoignages attestent de l'usage des tablettes ancestrales qui devaient être transportés ce jour-là au monastère⁶¹⁴. De nos jours, les bouddhistes des communautés sinisées de l'Asie du Sud-Est continuent de faire figurer sur les offrandes les noms des ancêtres⁶¹⁵ avec leurs dates de naissance et de décès, qu'il s'agisse des Vietnamiens lors du *vu lan bôn* (Bodemer 2005:127) ou des Chinois ou Sino-Thaïs de Thaïlande au cours des fêtes de « l'automne chinois » (th. *sarād cīn*) (Formoso 2000:135). Quant aux fanions qui recouvrent les tablettes devant également porter le nom des ancêtres (Ch'en 1968:93), ils ne sont pas sans rappeler la coutume lao de faire figurer le nom des parents défunts sur des bannières ou des étendards accrochés aux « barques laissées au fil de l'eau » (*lāy hīa fai*) (*supra* 2.2.5.4).

⁶¹³ Stephen Teiser se réfère ici à l'histoire de Na-she, figurant dans le *Guàn ding jīng* (attribué à Śrīmitra, 307-355 A.D.) qui relate le séjour dans les enfers du bonze Hui-ta. Il y rencontre le *bodhisattva* Guan Yin (sk. Kṣithigarbha) qui lui délivre son prêche.

⁶¹⁴ La chronique du *Jīng Tangshu*, notamment, décrit une célébration du *yúlánpén* en l'année 768 A.D. (Teiser 1988:134).

⁶¹⁵ On notera que, même au Vietnam, les noms sont dans ce cas toujours notés en caractères chinois ou *nôm* (alphabet chinois adapté à la phonologie vietnamienne), ce qui sous-entend une sacralisation de l'écriture dans son efficacité rituelle.

L'inscription du nom des ascendants défunts est donc un acte rituel commun aux cérémonies chinoises et indochinoises. La spécificité des rites tai-lao est d'associer ces épigraphes à l'organisation d'un « tirage au sort » ritualisé (*cōk salāk* ou *salākabhatta*) qui, inspiré des consignes du *Vinaya* des *theravādin*, n'a pas cours dans le déroulement des fêtes mahāyānistes.

3.6.2.4 Combustion des images

L'ensemble des Tai bouddhisés conçoivent que la combustion des offrandes permet de faire parvenir les dons jusque dans le monde des morts. Selon une idée générale, c'est la « matière subtile » du don qui est transmise aux esprits, celle-ci pouvant émaner de la combustion ou de l'exhalaison. C'est pour cette raison que les offrandes adressées aux esprits (ancêtres, *phī*, etc.) sont toujours accompagnées d'encens, de cierges odoriférants, de fleurs ou de fruits au parfum prononcé⁶¹⁶. Enfin, comme on l'a vu pour les Tai Lü et les Phu Noy qui brûlent des animaux en papier (*supra*, 3.4.4), les artefacts sont censés devenir, une fois parvenus dans l'autre monde, les objets réels qu'ils représentent. C'est pourquoi les Siamois, qui partagent ces croyances, « brûlent toutes sortes d'objets pour le service de leurs morts (...) [notamment des] papiers où sont peints des jardins, des maisons, des animaux, des fruits, en un mot tout ce qui peut être utile ou agréable dans l'autre vie » (Groot 1886:428, n.3). Cet usage participe d'une conception largement partagée par les sociétés traditionnelles pour lesquelles « il s'agit bien de transmettre, comme dans le sacrifice normal, des choses détruites à des esprits, en l'espèce aux ancêtres du clan » (Maus 2007[1925]:142).

En Inde également il est admis que la combustion permet de faire parvenir les oblations aux morts, raison pour laquelle les *piṇḍa* sont jetées au feu au cours des rites du

⁶¹⁶ L'expression qui qualifie ce type de don, *kin dān*, est à ce titre révélatrice, puisque l'expression associe le don (l. *dān*, p. *dāna*) à la consommation (l. *kin*), voire à l'exhalaison (l. *kin₁*) (seule la tonalité distingue les deux termes). Si l'expression *kin dān*, dans l'orthographe moderne, renvoie à la « consommation » (*kin*), les Lao expliquent toujours la locution en évoquant la « matière subtile » du don transmis par les exhalaisons (*kin₁*). Dans les manuscrits, les tons ne sont presque jamais notés et l'expression *kin dān*, omniprésente, laisse le doute quant à savoir laquelle de ces deux interprétations est originelle.

śrāddha (Prasad 1995:17). Néanmoins, la tradition indienne ne prévoit pas la combustion, ni même la confection, d'objets factices. Cette coutume est en revanche répandue en Asie orientale. Dans la plupart des rites effectués en l'honneur des ancêtres, quel que soit le courant religieux (bouddhiste, taoïste, confucianiste), les participants joignent à leurs oblations des objets factices, en général faits de papier, imitant ou symbolisant de la monnaie, des vêtements ou des animaux. Les Vietnamiens ont par exemple coutume d'offrir un cheval en papier aux ancêtres lors du nettoyage des tombes au cours de la cérémonie de la « pure clarté » (v. *lê thanh minh*), qui se tient au troisième mois du calendrier (Mus 1931:137). C'est surtout lors de la cérémonie du *yúlánpén* qu'on observe cette pratique lorsque, dès la veille de « l'ouverture de l'enfer », les familles confectionnent de l'argent et des vêtements factices qui seront brûlés pour être envoyés aux *preta* (*supra* 3.5.1).

L'usage de brûler des animaux en papier, attesté depuis la Chine des Song (960-1279 A.D.), serait une innovation que les bouddhistes chinois parvinrent à imposer lorsqu'il s'est agi de convaincre les empereurs de substituer aux sacrifices d'animaux vivants celui de figurines en pâte (Hureau 2009:84)⁶¹⁷. Il est remarquable qu'un phénomène analogue se soit produit, mais beaucoup plus tardivement, chez les Tai Lü du Yunnan, aux confins méridionaux de la Chine, où la combustion d'effigies d'animaux en papier s'est substituée au don d'animaux vivants aussi tard que dans les années 1950 (*supra* 3.4.4). Le fait que les Tai Lü, qui comme les Phu Noi vivent à la confluence de la péninsule Indochinoise et de la Chine, brûlent des animaux en papier au cours de rites annuels célébrés en l'honneur des défunts – et qui plus est, relativement concomitants – laisse penser qu'il s'agit d'un emprunt à la cérémonie chinoise du *yúlánpén*.

Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable qu'une telle influence est manifeste dans les cérémonies funéraires désignées en Thaïlande par le terme d'origine chinoise *kantĕk* (ch. *gōngdè*), qui consistent justement à adresser des mérites et des offrandes aux défunts en brûlant de la monnaie (réelle ou factice) et des effigies de papier. À l'origine

⁶¹⁷ Selon d'autres hypothèses, elle pourrait même avoir été en vigueur dès le v^e siècle (Teiser 1988:199).

célébré dans les communautés chinoises ou sino-thaïes installées au Siam, le rite du *kantĕk* a intégré les funérailles royales en 1852 à la mort du roi Rāma III (1787-1851), comme cela est attesté dans les *Chroniques de Rattanakosin* (th. *Brah̄ rājā boṅsāvādār kruṅ rattanakosin*). La description que donne H.G. Quaritch Wales de la crémation du roi Rama VI (1910-1925) montre que cet usage était toujours en vigueur au début du xx^e siècle (cf. Quaritch Wales 1931:143).

3.6.2.5 L'estrade des trépassés

Les « estrades » ou « promontoires » (th. *rān₂*) dressés pour accueillir les *preta* lors des cérémonies du dixième mois à Nakhon Si Thammarat (*supra* 3.4.5) n'ont pas leur équivalent dans les autres traditions d'Asie du Sud-Est « *theravādin* », ni dans celles de l'Inde. Des édifices semblables interviennent en revanche dans les rites du *yúlánpén*.

Dans sa description de la cérémonie à laquelle il a assisté dans la ville d'Amoy, J.M. de Groot évoque une estrade (« ko-pîng », *i.e.* *gū péng*) installée à l'intérieur du temple sur laquelle sont entassées les offrandes destinées aux *preta* pour qu'ils viennent se repaître (Groot 1886:427 et *supra* 3.5.1). Cette estrade, de même que l'usage qui en est fait au cours du rituel, est tout à fait semblable au « promontoire des *preta* » (th. *rān₂ prēt* ou *hlā prēt*) érigé à la cérémonie du *jin prēt* en Thaïlande méridionale. Par ailleurs, les communautés bouddhistes chinoises de Thaïlande ont maintenu l'usage de cet accessoire dans l'organisation de la « [fête de] l'automne chinois » (th. *sārad cīn*) (*supra* 3.5.2), notamment dans certains villages lao du Nord-Est où cette plate-forme haute de plusieurs mètres est installée dans un coin de la cour du temple (Formoso 2000:134-135)⁶¹⁸.

Quant au rite de la « ruée avec les *preta* » (th. *kār jin prēt*), sur lequel s'achèvent, autour du « promontoire des *preta* à étage unique » (th. *rān₂ prēt jān₂ ḍīav*), les festivités à Nakhon Si Thammarat, s'il n'est pas mentionné par J.M. de Groot, il trouve son équivalent

⁶¹⁸ B. Formoso donne le nom de « kou-pê » pour cette estrade, qui est de toute évidence une transcription libre de *gū péng*.

dans le *zhōngyuán jié*, déclinaison taïwanaise du *yúlánpén*. Les bouddhistes de Taipei installent en effet à cette occasion un édifice également appelé *gū péng* (qui signifie littéralement « réceptacle unique ») constitué de douze piliers assemblés en un échafaudage solidaire. Le rite accompli à Taïwan autour de cet édifice est semblable à celui observé à Nakhon Si Thammarat : il consiste pour les participants à grimper en haut des piliers rendus glissants par de l'huile ou de la graisse, dans l'espoir de récupérer les offrandes qui sont accrochées en son sommet. Les bouddhistes taïwanais appellent ce rite *qiǎng gū zhǔ pǔ tán*, expression dont le sens (litt. « ruée avec les fantômes délaissés ») recouvre très précisément celui de la locution thaïe « *kār jin prēt* ».

L'utilisation de « promontoires pour les *preta* » au cours de fêtes calendaires dans certaines localités de Thaïlande est de toute évidence un emprunt aux rites du *yúlánpén*. Il est probable que ces édifices fussent d'abord l'apanage des cérémonies chinoises célébrées au Siam avant que d'être adoptés par des populations locales, que ce soit dans les villages du Nord-Est, où les monastères sont souvent partagés par les Lao et les Chinois, ou dans la région de Nakhon Si Thammarat où des usages mahāyanistes ont pu intégrer les pratiques locales⁶¹⁹.

3.6.2.6 Le lâcher des barquettes au fil de l'eau

Les festivités du *yúlánpén* s'achèvent sur la coutume qui consiste à lâcher au fil de l'eau des petites embarcations en écorce de bananier, contenant un cierge allumé et éventuellement une série d'offrandes à l'attention des défunts. Bien qu'il ne soit pas accompli au moment des « fête des paquets de riz », un rite semblable existe chez les Lao. Le Rite des barques au fil de l'eau (*lāy hīia fai*) est organisé, nous l'avons vu, à la sortie de la retraite bouddhique, le mois suivant (11m₅15) (*supra*, 2.2.5.4). Il a son équivalent au Cambodge ainsi qu'au Siam (*lāy₂ kradañ*), bien qu'il ait lieu dans ce dernier cas une lunaison plus tard, à la pleine lune du douzième mois (*id.*).

⁶¹⁹ Les modalités par lesquelles ont pu s'exercer cette influence seront discutées plus loin (*infra*, 3.6.6).

Si ce rite n'a pas lieu, chez les Lao et les autres communautés « *theravādin* » de la région, lors des « fêtes des morts », c'est parce que celles-ci ne coïncident pas avec la sortie de la retraite bouddhique, alors que c'est le cas en Chine (et au Vietnam) (Przyluski 1932:222 ; Mus 1931:114-115). Le calendrier *tàichū* prévoit en effet la sortie du *vassa* à la pleine lune du septième mois (août-septembre), c'est-à-dire le jour du *yúlánpén*, tandis que la retraite des communautés *theravādin* est indiquée dans le *Vinaya* (Vin. III.\$207) comme devant s'achever à la pleine lune du mois de *kattikā* (octobre-novembre). Les Tai-Lao et les Khmers sont, sur ce point, fidèles aux normes singhalaises, ce qui fait qu'ils célèbrent la fin de la retraite annuelle plus tard que les Chinois (dans une mesure variable selon les années et l'échéance du mois intercalaire)⁶²⁰ et que leurs « fêtes des morts » tombent au milieu de la retraite des pluies et non à la fin⁶²¹. Nonobstant ces différences de calendrier, ils partagent avec les bouddhistes chinois la coutume de célébrer un rite consistant à « lâcher des barquettes au fil de l'eau » à la fin de la période de la retraite.

Il faut noter le cas particulier des cérémonies royales de la Quinzaine des morts du Cambodge où l'on prépare, au quatorzième jour de la lune décroissante, une maison flottante en réduction, chargée d'offrandes et destinées aux mânes (Porée-Maspéro 1985 [1950]:53). Cette tradition spécifique à la cour du Cambodge est conforme à celle des Chinois pour le *yúlánpén*.

⁶²⁰ La période de retraite étant basée sur le rythme saisonnier en vigueur à Ceylan, cela explique que les pluies commencent réellement, en Asie du Sud-Est, avant l'entrée en *vassa*.

⁶²¹ Il convient de s'interroger sur le cas singulier des Phu Noy du Nord Laos qui organisent le rite du « riz tiré au sort » pour les parents défunts non pas à la pleine lune du onzième mois du calendrier *lü* (dixième mois lao) mais une lunaison plus tard (11m₁₅), c'est-à-dire le jour même de la sortie du carême bouddhique (Bouté 2005:383), c'est-à-dire conformément à la tradition chinoise.

3.6.3 Parentés conceptuelles

3.6.3.1 *Les preta*

Occupant une place importante dans l’imaginaire bouddhique, les *preta* sont naturellement des figures bien connues des bouddhistes chinois qui les dépeignent eux aussi comme étant des êtres répugnants vivant dans une douleur permanente, souffrant de la faim et de la soif, aux cheveux longs et raides, à la maigreur jurant avec un ventre énorme et une bouche si étroite qu’ils ne peuvent jamais rien ingurgiter (Groot 1886:411). Ces créatures cependant sont apparues d’abord dans la tradition brahmanique (*supra* 1.2.5) si bien qu’on ne peut s’appuyer sur le concept de *preta* pour déterminer une orientation religieuse ou sectaire particulière.

Quant au monde dans lequel vivent les *preta*, les textes bouddhiques chinois ne sont pas moins équivoques que les représentations tai-lao, les situant parfois dans un monde spécifique, parfois dans les enfers, ou leur attribuant encore la fonction de bourreaux et d’exécuteurs des œuvres de Yama. L’imaginaire populaire chinois a tendance lui aussi à diviser l’univers en trois mondes, respectant assez peu la nomenclature du bouddhisme canonique qui réserve au *preta* une *gati* à part entière (*supra* 1.2.5). La multitude des enfers est ainsi peu mise en valeur dans les textes chinois, où l’*Avīci* est souvent le seul à être expressément nommé (Teiser 1988:181). Ceci rappelle les conceptions tai-lao d’un univers également tripartite, mais aussi celles de l’Inde brahmanique. Là encore, il est surprenant de voir que les traditions bouddhiques indochinoises s’accordent avec celle de l’Inde ancienne et de la Chine mahāyāniste en même temps qu’elles s’écartent des écrits canoniques du *theravāda*.

Il existe cependant une différence majeure entre les conceptions chinoises et indochinoises d’un côté, et indiennes de l’autre. Dans le brahmanisme, on l’a dit, le défunt ne demeure *preta* que tant que n’ont pas été accomplis les rites funéraires (sk. *śrāddha*) (*supra* 1.2.5, 2.2.3). Dès lors qu’ils ont lieu, le défunt devient un *pitṛ*, c’est-à-dire un « ancêtre » qui n’a plus besoin d’être secouru, même si ses descendants doivent continuer à lui rendre hommage lors de rites spécifiques. Ce sont ainsi aux *pitṛ*, et non aux *preta*, que les familles indiennes offrent leurs « boulettes » (sk. *piṇḍa*) au cours de la quinzaine sombre du mois de *Bhādrapada*. Pendant le déroulement du *yúlānpén* au contraire, les bouddhistes chinois (qui ne connaissent pas la notion de *pitṛ*) identifient leurs ancêtres à

des *preta*, comme le font leurs coreligionnaires tai, lao et khmers au cours de leurs cérémonies. Tout comme eux, ils supposent leurs ancêtres coupables et en besoin de rédemption et c'est pour cette raison, pensent-ils, que ces derniers rendent visite à leurs descendants sous la forme de *preta* (Cole 1998:48). Cette dimension sotériologique des cérémonies chinoise et indochinoises est étrangère aux rites indiens.

3.6.3.2 Yama et la libération des âmes

Dans le bouddhisme comme dans le brahmanisme, Yama est le dieu gardien du monde des morts. Il règne sur les *preta* dans les textes bouddhiques et sur les « ancêtres » (sk. *pitṛ*) dans la tradition brahmanique. Les textes chinois relatifs au *yúlánpén* le présentent comme celui qui permet aux trépassés de quitter leur monde et d'aller se rassasier aux repas préparés par leurs descendants (Groot 1886:411-412) ; dans les *Purāṇa* indiens, c'est aussi Yama qui autorise les esprits (qui ne sont alors pas présentés comme affamés) à quitter leur monde pendant les quinze derniers jours du mois de *Bhādrapada* pour venir occuper la demeure de leurs descendants (Shastri 1963:138). Cependant, la tradition indienne fait de Yama le juge qui attribue au défunt sa peine ou sa récompense selon les actes qu'il a accomplis dans sa vie passée : « si la balance est à son crédit, l'âme va au paradis, devient un *pitṛ*, si le compte est passif, elle va aux enfers » (Renou, Filiozat 1947:553-554)⁶²². Yama est flanqué de son greffier Citragupta qui consigne les actes, parfois même sur la tête du comparant (*id.*). Les bouddhistes tai-lao partagent la vision d'un Yama à la tête d'un tribunal qui rend une « justice d'outre tombe » (Wang-Toutain 1998:9). La *Traibhumikathā* siamoise évoque par exemple un « tribunal » placé devant la porte d'entrée de chacun des huit différents enfers, et présidé par leurs rois respectifs (*cf.* Pallegoix 1854:459).

La figure de Yama, gardien des enfers et juge des destinées *post-mortem*, est donc œcuménique sans toutefois remplir exactement le même rôle d'une mythologie à l'autre.

⁶²² Ce qui contredit la conception selon laquelle le salut de l'âme dépend de l'accomplissement des rites (à ce sujet, *cf. supra*, 1.2.4 et Biardeau 1995[1981]:99).

Dans le bouddhisme chinois et le bouddhisme en général, c'est seulement sur les sphères inférieures que s'étend son autorité, tandis que le brahmanisme en fait le gardien des morts dans leur ensemble, allant même jusqu'à régner, selon certains écrits, sur le paradis (Renou, Filliozat 1947:335).

3.6.3.3 « Nourrir » les ancêtres

Le rapprochement de la nourriture et des mérites est omniprésent dans le bouddhisme des Tai et des Lao, pour qui la vie religieuse consiste en grande partie à « nourrir » (*liān*,) les mânes par des oblations régulières et stéréotypées. C'est encore de la nourriture qui constitue la majorité des offrandes faites au *saṅgha* et consacrées par des rituels accomplis dans le monastère. Ces deux types d'oblations ont chacune une fonction qui lui est propre : on « nourrit » les esprits des morts pour leur porter assistance et éviter leur courroux ; on présente des offrandes au *saṅgha* surtout pour produire des mérites et en transmettre une part aux défunts, favorisant ainsi les conditions de leur renaissance.

Dans le déroulement du *yúlánpén*, le don de nourriture va également de pair avec les mérites produits pour le salut des ancêtres (Strong 1983:182, n.42). Pour les Chinois, l'offrande de nourriture, de riz en particulier, a pour vocation de permettre au défunt de renaître dans des conditions favorables. Le cas du *śrāddha* indien est sensiblement différent. Il consiste, comme on l'a vu, à confectionner pour le parent défunt un « corps de riz » (sk. *pūrakapiṇḍa*.) au moyen de « boulettes » (sk. *piṇḍa*) offertes au cours du rituel. Ce nouveau corps symbolise une nouvelle naissance, par laquelle le défunt accède au statut d'ancêtre (sk. *pitṛ*). Ce procédé, cependant, est propre aux funérailles, tant que le mort est encore un « esprit errant » (sk. *preta*). Une fois le défunt transformé en *pitṛ*, il n'a plus besoin d'être secouru. Il sera vénéré, éventuellement craint, mais son descendant n'a pas à s'inquiéter de sa condition. En ce sens, les conceptions tai et lao sont plus proches de celles des bouddhistes chinois que de celles qui prévalent dans les rites du *śrāddha*.

En ce qui concerne la nature même des oblations, les cérémonies indochinoises ont conservé certains traits du rite brahmanique où du « riz au lait sucré » (sk. *madhu-pāyāsa*) est offert aux mânes (*supra* 3.4.2). Les *piṇḍa* que déposent les Khmers au cours de leur

Quinzaine des morts, héritage probable d'anciennes pratiques (*supra* 3.4.1), en est le meilleur exemple. Il en est de même du *kraṃyāsārad* et des « paquets de riz » (l. *hā₁ khao₂*) que les princes siamois et les Lao, respectivement, offrent aux ancêtres, même si les seconds ne font pas dans ce cas usage d'une terminologie indienne (*supra* 3.3.1.1, 3.4.2). En résumé, il est possible d'affirmer que malgré certaines particularités culinaires locales (absence de beurre clarifié par exemple), les mets offerts par les bouddhistes indochinois au cours des cérémonies calendaires pour les défunts rappellent singulièrement les *pinḍa* ou le *madhu-pāyāsa* indiens.

Dans la tradition chinoise, il existe aussi une tradition d'offrir des boulettes de farine de riz aux dieux et aux ancêtres, mais elle a lieu lors de la « fête de la demi-année » (ch. *bàn nián jié*) qui a lieu le quinzième jour du sixième mois, c'est-à-dire une lunaison avant le *yúlánpén* (Groot 1886:552). Au cours du *yúlánpén*, ce sont des plats cuisinés qui sont présentés aux mânes, dont les différentes compositions répondent aux catégories de donataires (génies fonciers, esprits des ancêtres, esprits sans descendance) (*cf. supra*, 3.5.2), les Chinois prêtant notamment aux esprits errants ou sans descendance une prédilection pour les mets sucrés. Or, cette typologie se retrouve presque à l'identique chez les bouddhistes de la péninsule Indochinoise, alors qu'elle est absente des conceptions indiennes.

3.6.3.4 Typologie des esprits

La typologie chinoise répartit donc les morts en deux classes : d'une part, les âmes errantes, d'autre part, les ancêtres vivant dans les mondes inférieurs (Przyluski 1932:224). Plus précisément, les Chinois opposent les *shén*, entités qu'ils honorent (divinités, ancêtres défunts), et les *guǐ* qui sont les esprits non honorés ou craints (morts de malemort, sans descendance, et surtout sans demeure). Les premiers sont vénérés pour obtenir des bonnes choses et les seconds pour éviter qu'ils fassent du tort⁶²³. Au cours des

⁶²³ Cette discrimination est perceptible dans les communautés chinoises hors de Chine. A Taïwan, on oppose ainsi les *sin* (ch. *shén*) aux *guǐ*, etc. (Harrell 1974:193-194).

festivités du *yúlánpén*, les offrandes destinées aux *guǐ* sont déposées sur le sol, celles adressées aux *shén* apportées au monastère (*supra*). Les Vietnamiens ne procèdent pas différemment pour leur *vu lan bồn* : les « esprits errants » (v. *cô hồn*) ou « esprits affamés » (v. *ma đói*), morts de malemort ou sans descendance, sont également « nourris » à l'avenant, seuls les ancêtres se voyant offrir de l'argent, au cours d'un rite spécifique qui se déroule au monastère. L'accent est mis sur la gratitude due aux parents comme aux ancêtres et à la charité qui doit être accordée aux esprits errants (Bodemer 2005:126).

Cette distinction entre les esprits errants, sans descendance, et les âmes des parents défunts est également, comme on l'a vu, constitutive des fêtes des « paquets de riz » des Lao qui « nourrissent » (*līān₂*) les *phī* (ou *phī pārisād* « génies sans descendance⁶²⁴ ») en déposant les oblations sur le sol ou les accrochant dans les arbres sans qu'il soit pour cela nécessaire de faire intervenir le *saṅgha*. Les esprits ancestraux, à l'inverse, sont honorés dans le monastère par le truchement des bonzes et de leurs prières ; les Lao emploient une terminologie bouddhique seulement dans ce cas (*phēt* < p. sk. *preta*, *udis pun kusōn* < p. *uddissa puñña kusala*, etc.).

En qualifiant, en ces circonstances, leurs parents défunts de *preta*, les bouddhistes de la péninsule se rapprochent davantage des vues chinoises que des normes indiennes où le terme, d'origine védique, s'oppose précisément à celui qui désigne l'ancêtre (sk. *pitṛ*)⁶²⁵. Dans le monde indien, la dualité *preta-pitṛ* ne repose que sur l'accomplissement ou l'omission des rites funéraires. Pour les Lao, nous l'avons vu, les rites funéraires ne suffisent pas à faire du mort un ancêtre, statut qu'il ne pourra qu'acquérir qu'après la mort de ses descendants (*supra*, 1.1.3.4)⁶²⁶.

⁶²⁴ Voir note 470.

⁶²⁵ Même si le mot *pitṛ* est employé fréquemment pour désigner les ancêtres dans l'épigraphie du Cambodge brahmanique (*supra*, 3.4.1), il ne l'est plus aujourd'hui, et les Khmers n'y ont jamais recours dans le cadre de la Quinzaine des morts.

⁶²⁶ L'expression lao *phī phēt*, qui associe un terme vernaculaire (*phī*) à un vocable d'origine indienne (*phēt* < sk. *preta*), trouve son équivalent dans la langue chinoise avec le composé *guǐ-shén* : *guǐ*, signifiant littéralement « esprit », est l'équivalent de *phī* tandis que *shén* désigne plus particulièrement les ancêtres. La différence est que le composé *guǐ-shén* est employé comme terme générique désignant les

3.6.3.5 Instauration du rite par le Buddha

Il est établi que la littérature chinoise relative à la fête du septième mois est en partie destinée à légitimer la tenue du *yúlánpén* (*supra*, 3.5.1). Dans de nombreux textes rédigés en langue vernaculaire, c'est en effet le Buddha lui-même qui instaure ce rite annuel (Ch'en 1968:90). Il est avéré que les textes de ce type se sont pas des traductions ni même des adaptations de modèles indiens mais des apocryphes composés en Chine ou en Asie centrale (Mair 1989:17). Ces derniers sont néanmoins qualifiés de *sūtra* (ch. *jīng*), insinuant que le rite ressort bien de l'Enseignement originel du Buddha (Teiser 1988:45-46). Le plus emblématique est *Le Sūtra du yúlánpén* mais il en existe d'autres qui obéissent au même principe, tel que *Le Sūtra sur la baignade [d'une statue de Buddha] et sur les offrandes* :

[Le Buddha :] « Le quinzième jour du septième mois, avec le mérite résultant de l'hommage au *saṅgha*, vous pouvez libérer de la souffrance vos parents ainsi que "cinq catégories" de parents sur sept générations antérieures, ceux-là qui, pauvres hères, sont tombés dans les affres de la souffrance »

Sūtra sur la baignade [d'une statue de Buddha] et sur les offrandes (Guán la *jīng*) in: Cole 1998:47.

Le même procédé a été observé dans le corpus bouddhique lao où des compositions originales se revendiquent conformes aux « prêches » (*dēsā* < p. *desana*) du Buddha, légitimant ainsi les deux « fêtes des paquets de riz » (*supra* 3.2.2, 3.3.2).

Les Hindous ont eu soin, eux aussi, de légitimer les rites en attribuant aux *Veda* le « sacrifice aux mânes » journalier (sk. *piṇḍapitṛyajña*), ce qui en fait un rite « révélé » (sk. *śrauta*) (Olivelle 2004:245). Malgré tout, le Buddha n'a pas sa place, cela va de soi, dans les traditions brahmaniques et c'est de toute évidence avec les rites du *yúlánpén* que les fêtes indo-chinoises s'apparentent en attribuant au Buddha l'instauration d'une cérémonie annuelle pour les trépassés, étrangère aux traditions bouddhiques indiennes.

esprits en général (Mu-chou Poo 2004:176-177) alors que *phī-phēt* renvoie à une catégorie de génies (les « génies-*preta* »), le premier terme servant de générique, le second de déterminant. Cf. note 210.

3.6.3.6 Le rôle du clergé

Pour les bouddhistes chinois, les dons en faveur de la communauté des bonzes produisent des mérites qui pourront être dédiés aux générations ascendantes tombées aux enfers (Teiser 1988:3-5). Au-delà de leurs propres ancêtres, ils souhaitent aussi secourir l'ensemble des êtres souffrants, altruisme qui prétend dépasser l'égoïsme de la morale confucéenne (Ch'en 1968:97). Le pouvoir du *saṅgha* de transcender la matérialité des offrandes pour en faire un instrument de salut au bénéfice des ancêtres est la clef de voûte de tout le système d'échange entre la communauté des religieux et celle des laïcs. Les sinologues ont, à ce propos, interprété le *yúlánpén* comme étant une innovation permettant au bouddhisme de surmonter les critiques émises par les confucianistes selon lesquels une doctrine du renoncement ne pouvait que porter atteinte aux valeurs de la piété filiale. Par cette cérémonie en effet, les bouddhistes proposent au fidèle de laver les péchés de ses parents, de les nourrir et de leur apporter le salut par le seul effet d'une offrande de vêtements et de nourriture adressée aux *bhikṣu* (Granet 1998[1922]:211). C'est donc la même relation d'interdépendance entre les donateurs, les morts et la communauté des moines qui se retrouve dans les conceptions religieuses des Lao et celles des bouddhistes chinois.

Les prêtres de l'hindouisme remplissent, dans le contexte du *śrāddha*, la même fonction d'intermédiaire entre les vivants et les morts : tout en jouissant des offrandes, les brahmanes les transmutent en mérites dont profiteront les parents défunts. Cette similitude fonctionnelle est tout à fait perceptible dans les Rites de l'automne de la cour du Siam au cours desquels les brahmanes et les bonzes exécutent chacun de leur côté cette opération de transcendance (*supra* 3.4.2). Si le rôle du clergé en Asie du Sud-Est est, dans ce contexte, tout à fait semblable à celui que remplit le *saṅgha* chinois au cours du *yúlánpén*, on ne peut pas totalement opposer sur cette base les rites bouddhiques et brahmaniques, puisque la fonction des brahmanes est ici comparable à celle des bonzes.

Il reste cependant une différence importante entre d'un côté les traditions chinoises et indochinoises, de l'autre la tradition indienne : en Chine comme en Asie du Sud-Est, les cérémonies bouddhiques pour les défunts se déroulent en grande partie dans le monastère. Organisées à l'échelle du quartier ou du village, elles sont donc de nature communautaire. Le *mahālaya śrāddha* indien, au contraire, est un rite de caractère privé au cours duquel les brahmanes interviennent au domicile du sacrificiant (*supra* 3.4.1).

3.6.4 Parenté littéraire : l'évocation de Mahā-Maudgalyāyana

Partant du constat qu'un certain nombre d'aspects des cérémonies annuelles pour les défunts célébrées dans la péninsule Indochinoise ont pu être inspirés du rite chinois du *yúlánpén*, il convient peut-être de regarder d'un œil nouveau la question de l'évocation par les Lao de Mahā-Moggallāna au cours de la Fête des paquets de riz ornant la terre (*pun khao, praḍāp ḍin*). Les bouddhistes du *mahāyāna* relatent aussi, lors des festivités du septième mois, les aventures de ce personnage qui prend le nom de Mùlián (sk. Mahā-Maudgalyāyana) (*supra* 3.5.1). Dans les deux traditions, il existe une littérature apocryphe qui relate les voyages aux enfers du saint et sa rencontre avec les *preta* réclamant l'aide de leurs descendants. À son retour dans le monde des humains, le *thera* interroge le Buddha sur le moyen de porter secours à ces pauvres êtres. C'est alors que le Bienheureux recommande la tenue d'un rite annuel accompli en l'honneur des parents défunts. Cette proximité, au moins sur un plan thématique s'explique-t-elle par une influence chinoise sur le bouddhisme lao ?

3.6.4.1 Les sources chinoises

Le personnage de Mùlián, avatar du Mahā-Maudgalyāyana des textes sanskrits, jouit d'une vaste popularité en Chine, devant Śāriputra et même devant Ānanda qui n'y joue qu'un rôle de second plan (Mair 1989:58). Les récits dont Mùlián est le protagoniste ont largement contribué à la diffusion du bouddhisme en Chine. Incarnant le parangon de la piété filiale, ce personnage a permis de faire accepter à une société marquée par un confucianisme séculaire une doctrine préconisant le renoncement à la vie familiale et, par conséquent, l'abandon des devoirs filiaux (Ch'en 1968:81-82). En effet, les sectateurs du *dharma* ont dû adapter les écrits canoniques indiens, soit en faisant valoir dans leurs traductions des interprétations pouvant s'accorder avec la *doxa* confucéenne, soit en composant *ex nihilo* des récits apocryphes qui plaçaient la piété filiale (ch. *xiào*) au centre de leur dramaturgie.

En Chine, ce ne sont donc pas les récits, si populaires en Inde, où Mahā-Maudgalyāyana est converti avec Śāriputra à la doctrine du Bienheureux qui suscitent l'intérêt des bouddhistes mais ceux dans lequel le saint se rend aux enfers grâce à ses pouvoirs magiques (Teiser 1988:123-124). Il y découvre, parmi les *preta* affamés, sa propre

mère, condamnée comme les autres en raison des méfaits commis dans une existence précédente. Les efforts de Mùlián pour lui venir en aide sont sans effet : les aliments qu'il lui offre, notamment, se transforment en charbons ardents dès lors qu'elle les porte à sa bouche. Il retourne sur terre et prend conseil auprès du Bouddha, qui l'informe qu'aucun pouvoir dans tout l'univers, excepté celui du *saṅgha*, ne saurait délivrer une âme de l'enfer. C'est alors que le Bienheureux instaure les rites du *yúlánpén* afin de permettre aux fidèles de porter secours à leurs ascendants (*supra*, 3.5.1).

Mahā-Maudgalyāyana (ou Mùlián) occupe ainsi une place centrale dans les festivités du septième mois. Les bouddhistes chinois procèdent à des lectures de textes spécifiques ou mettent en scène des représentations théâtrales qui rappellent la façon dont le moine a tenté de porter secours à sa mère défunte. Les titres classiques appartiennent au genre des *sūtra* ou des *biàn wén* mais la tradition chinoise a développé une littérature relativement considérable à son sujet⁶²⁷. Mùlián a ses avatars dans beaucoup de civilisations de l'Asie orientale avec, par exemple, le Muc Liên vietnamien, le Bok Lian javanais, le Mùlián tibétain ou le Mokuren japonais, qui sont au centre de récits traduits ou adaptés des sources chinoises.

3.6.4.2 Les sources indiennes

Dans le corpus du bouddhisme *theravāda*, c'est peu de dire que Mahā-Moggallāna est loin d'incarner la piété filiale. Selon l'un des récits des *Jātaka-aṭṭhakathā* (J-a.V.17[522]), le *thera* se serait même rendu coupable, dans une vie antérieure, de parricide et de matricide : sur l'instigation de son épouse, il aurait accompagné ses parents aveugles dans la forêt puis, se faisant passer pour un voleur, les aurait battus à mort. Pour cette raison, Mahā-Moggallāna connut du temps du Buddha une fin atroce, à son tour roué de coups par des brigands. Les commentaires du *Dhammapada* (Dh-a.III.10, 7) livrent de leur côté une version sensiblement différente dans laquelle Moggallāna épargne finalement ses parents.

⁶²⁷ Cf. note 594.

Parallèlement, la littérature pāli prête elle aussi à Mahā-Moggallāna des pouvoirs qui lui permettent d'effectuer des voyages supramondains. Les commentaires du *Vimānavatthu* et du *Dhammapada*, notamment, exposent ses pérégrinations au Tāvatiṃsa⁶²⁸. Aucun texte canonique ou paracanonique du *theravāda* ne fait cependant allusion à une quelconque incursion du *thera* aux enfers. Dans le *Petavatthu* et ses commentaires, sa rencontre avec les *peta* a lieu dans le monde des hommes, aux alentours de la ville de Rājagṛha, au moment où il redescend du Pic des vautours (p. *Gijjhakūṭa*) avec son condisciple Lakkhaṇa⁶²⁹. Même dans les écrits singhalais plus tardifs, tel que le *Dasavatthupparāyaṇa*, les voyages de Mahā-Moggallāna restent circonscrits aux sphères supérieures de l'existence⁶³⁰.

Qu'en est-il du bouddhisme sanskrit ? Le récit liminaire du *Mahāvastu* de la secte du *Lokuttaravāda* décrit précisément une visite aux enfers par Mahā-Maudgalyāyana⁶³¹. Ce dernier opuscule est néanmoins dépourvu de trame narrative et n'est qu'un prétexte pour la description minutieuse des huit enfers et de leurs seize divisions respectives (sk. *utsada-niraya*). Le monde habité par les *preta* est décrit de façon prosaïque et, à aucun moment, Maudgalyāyana n'entre en interaction avec eux. Il n'est pas non plus fait mention dans le *Mahāvastu* de la question des parents défunts.

Du côté des *Avādāna*, qu'on attribue à l'école du *sārvastivāda*, Mahā-Maudgalyāyana tient également une place importante. Dans plusieurs récits de la collection, dont certains sont très semblables à ceux du *Petavatthu* pāli (Feer 1979[1891]:161), le saint rencontre des *preta* et interroge le Buddha sur la raison de leur condition. L'un de ces récits, intitulé *Maudgalyāyana*, rappelle les versions chinoises et lao

⁶²⁸ Vv-a: 30.53,93 et 107 (XVII,4 *Mahāmoggallānattherapañhavatthu* = introduction au *Vimānavatthu-a*). Dh-a: XIV.2 ; XVI.9, XVII.4.

⁶²⁹ Pv-a, I.1, I.8, III.4, IV.8, IV.4, IV.16, etc.

⁶³⁰ Voir l'étude et la traduction de ce texte in: Ver Eecke 1976.

⁶³¹ Le *Mahāvastu* se définit comme étant le *Vinaya* des *lokuttaravādin*, l'une des plus anciennes écoles indiennes du *mahāsaṅgika*. Certaines versions manuscrites se rapprochent cependant davantage du pāli que du « sanskrit hybride » dans lequel sont habituellement rédigés les textes du *mahāsaṅgika* (Jones 1949:x).

dans la mesure où les *preta* demandent au *thera* d'exhorter leurs descendants à accomplir des mérites pour leur salut :

[les *preta* :] « Vénérable Maudgalyāyana, fais connaître (à ceux de) nos parents qui habitent Rājagṛha le fruit que nous avons obtenu pour nos actes ; demande-leur un don spontané (ou intentionnel) de libéralité, obtiens d'eux qu'ils nourrissent la confrérie des *bhikṣu*, le Buddha en tête, et fais-leur faire en notre nom une manifestation de bienfaisance, afin que nous soyons délivrés de cette matrice de Prêta ». L'Âyusmat Mahā-Maudgalyāyana accueillit par son silence la demande des Prêtas. Ensuite, sur la demande d'un don spontané (ou intentionnel) adressée aux parents, de maison en maison, par l'Âyusmat Mahā-Maudgalyāyana, la confrérie des *bhikṣu*, avec le Buddha en tête, fut invitée au repas du lendemain. On en informa les Prêtas : « Pour demain, (leur fut-il dit), Bhagavat avec la confrérie des *bhikṣu* a été invitée au repas ; il faut que vous y veniez. » On en informa aussi les parents, en disant : « Il faut que Vos Excellences y aillent ; là, dans le festin (offert) par les parents, nous verrons les Prêtas ».

(Feer 1979[1891]:175-176)

Dans ce passage se retrouve l'idée selon laquelle les libéralités à l'égard du *saṅgha* peuvent délivrer les parents défunts de la condition de *preta*. Cependant, s'il est bien question d'un repas offert aux *bhikṣu*, il n'y est nullement question d'une cérémonie annuelle instaurée par le Buddha. De surcroît, les *preta* ne sont pas ici aux enfers comme dans les textes chinois et lao mais évoluent dans une sorte de monde parallèle où ils ressemblent plutôt à des revenants venus hanter les lieux de leur précédente existence⁶³².

Parmi les corpus connus des différentes écoles du bouddhisme indien, il semble que seul le *Vinaya* du *mūlasarvastivāda* contienne un récit relatant une incursion aux enfers de Mahā-Maudgalyāyana (Cole 1998:201). Comme dans l'histoire de Mūlián, le saint y tente, animé par sa piété filiale, de sauver sa mère défunte de sa condition de *preta*. Il

⁶³² Ce qui correspond plus ou moins au *petavisayabhūmi* des textes pāli.

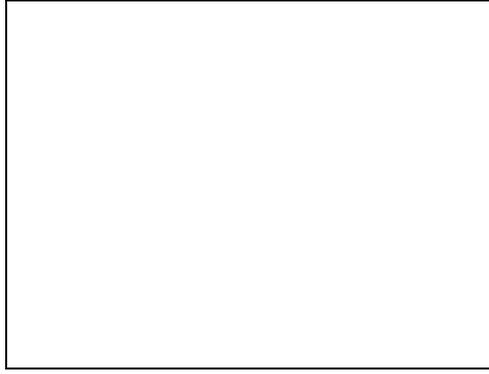
parvient, avec l'aide du Buddha, à la faire sortir du cycle des renaissances. Ce passage, s'il a pu inspirer les récits chinois de Mùlián sauvant sa mère, est sans rapport avec une fête annuelle qui serait célébrée pour les morts, dont on ne trouve par ailleurs aucune trace, jusqu'à plus ample informé, dans la littérature *mūlasarvāstivādin*. Qui plus est, on ne dispose pour ces textes que de versions chinoises et tibétaines, supposées traduites du sanskrit. En l'état actuel des connaissances, il est donc impossible de prouver que ce motif littéraire figurait au préalable dans la littérature indienne.

Pour résumer, les incursions de Mahā-Maudgalyāyana dans les mondes infernaux ne figurent pas dans les écrits en pāli ou en sanskrit qui sont parvenus jusqu'à nous. Aucun texte bouddhique indien ne semble non plus mentionner l'existence d'une cérémonie annuelle en faveur des parents défunts. Il n'y a guère que dans la tradition du bouddhisme chinois qu'est établie, comme au Laos, une corrélation entre une telle cérémonie et le personnage de Mahā-Maudgalyāyana (ch. Mùlián, l. Braḥ Moggallā).

3.6.4.3 *Mahā-Moggallāna et le feu de l'enfer*

Définir la place que tient Mahā-Moggallāna dans le bouddhisme tai-lao n'est pas une tâche aisée. En ce qui concerne l'iconographie, le personnage a peu retenu l'attention des artistes indochinois. Dans toute l'Asie du Sud-Est occidentale, son rôle dans les œuvres peintes ou sculptées est cantonné à demeurer aux côtés du Buddha avec son comparse Sāriputta dont il ne se distingue que par sa position à la gauche du Maître (Lagiarde 2001:27-28)⁶³³. À l'opposé, on a vu que le corpus lao comprenait de nombreux récits mettant en scène Mahā-Moggallāna (ou Braḥ Moggallā) alors que les textes portant spécifiquement sur Sāriputta et Ānandā, personnages particulièrement représentés dans les textes indiens, sont plus rares.

⁶³³ Il existe quelques exceptions, avec par exemple une statue de Moggallāna, qui partage son socle avec une autre de Sāriputta, trouvée à Chiang Sène et datant du début du xviii^e s. L'inscription figurant sur le socle indique le vœu que ce couple de statues « soit un objet révééré, honoré et vénéré par les hommes et les dieux » (Lagiarde 2001:187).



Le Buddha entouré de Mahā-Moggallāna (à droite sur l'image) et Sāriputta
(Fresque murale du Vāt Bodhigām, Nakhon Phanom, Nord-Est de la Thaïlande)

(Images soumises au droit d'auteur)

La littérature locale relative à Mahā-Moggallāna est hétéroclite. Les textes pāli composés en Asie du Sud-Est ne s'écartent pas, à son sujet, de la tradition *theravādin* : qu'il s'agisse de la *Lokapaññāti* (par ex. ch. 5, cf. Denis 1977c:112), de la *Maṅgalatthadīpanī* (Mgd-IV,§307) ou du *Tathagatha-vidana* (biographie birmane du Buddha)⁶³⁴, Moggallāna n'apparaît pas comme un rédempteur ou un sauveur des enfers. Ses rencontres avec les *preta* ont lieu dans le monde des humains et le *thera* se contente, comme dans les Commentaires singhalais, de les questionner sur les causes qui les ont conduits à renaître dans leur misérable condition. Il en va de même pour un certain nombre de textes rédigés en thaï ou en lao, comme le *Mahā-Moggalāna-nibbāna*, le *Moggallā convertit le nāgā* (*Moggalā sān nāg*) ou encore le *Moggalā s'égare dans le monde* (*Moggalā hlōn dīp*), qui relèvent également de la tradition singhalaise⁶³⁵.

D'autres récits lao cependant relatent ses voyages dans le monde des morts. On a déjà évoqué *La Célébration du riz ornant la terre* (*Slān khao, pradāp ñin*), dans lequel le Buddha, après le retour de Moggallāna du monde de Yama, recommande la tenue au neuvième mois d'une fête pour les morts (*supra* 3.2.2.2), ce qui rapproche ce texte, au

⁶³⁴ Dans le texte birman (chapitre XIII), le Buddha justifie également la mort cruelle de Maukalan (*i.e.* Moggallāna) par le parricide et le matricide qu'il commit dans une vie antérieure : « Pour ce crime, il a souffert plus de 1.000 ans les tourments de l'enfer » (cf. Bigandet 1978).

⁶³⁵ Le *Moggallāna s'égare dans le monde* (*Moggalā hlōn dīp*), par exemple, s'inspire d'un passage des *Therīghātā* dans lequel une prostituée, du nom de Vimala, tente de séduire Mahā-Moggallāna. Dans le texte pāli cependant, la pécheresse sera convertie.

moins sur un plan thématique, du *Sūtra du yúlánpén* de la tradition chinoise. Parallèlement, il existe d'autres écrits, dont certains ont déjà été évoqués (*supra*, 2.1.4), relatant les voyages du *thera* dans les sphères inférieures, sans pour autant être en rapport avec la cérémonie du neuvième mois : *Le Sūtra de Mahā-Moggallāna* (*Mahā-Moggallāna-sūḍ*), *Moggallāna voyage aux enfers* (*Moggalā pai narök*), *Le Vénérable Moggallāna va secourir les êtres de l'enfer* (*Mahā-Moggalā thera cao₂ pai phōt sāt narök*), *Moggallāna interroge les preta* (*Moggalā thām phēt*), etc. Tous ces titres recouvrent une trame commune, qu'ils partagent avec la *Célébration* : les habitants des enfers supplient Moggallāna d'exhorter leurs descendants à accomplir des œuvres méritoires pour leur salut ; le *thera* rapporte ensuite son périple au Buddha qui, après avoir expliqué la loi des mérites et des démérites, livre le moyen pour les fidèles de d'aider leurs parents défunts. À la différence de la *Célébration* cependant, le Buddha recommande non pas un rite annuel mais plus généralement d'accomplir des œuvres méritoires, dont la nature et la modalité sont variables d'un texte à l'autre. *Le Sutta de Mahā-Moggallāna*, par exemple, encourage les fidèles à dédier régulièrement les mérites aux ancêtres « quel que soit le jour et quelque soit le moment » (*văn dae yām dae*)⁶³⁶. Alors que les copies datées de la *Célébrations du riz ornant la terre* ne remontent pas au-delà de la fin du XVIII^e siècle⁶³⁷, celles du *Moggallāna-sutta* attestent d'une existence plus ancienne au Lan Xang. On sait aussi que l'histoire était connue au Siam dès le siècle précédent puisque Simon de La Loubère en donne un résumé dans sa *Description du Royaume de Siam* (La Loubère 1691a:418-419). Les relations des voyages aux enfers de Moggalā ne sont donc pas liées exclusivement à la Fête des paquets de riz ornant la terre et circulaient peut-être avant même que celle-ci fût instaurée au Laos.

⁶³⁶ *Le Sutta de Mahā-Moggallāna* (*Mahāmoggalā-sūḍ*), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 15 ôles, écriture tham, langue lao et pāli, daté 1061 c.s. (1699 A.D.), code PLMP 06 01 14 02 60 04 : [7A]{1,2}.

⁶³⁷ *Célébrations de la fête du riz tiré au sort, des paquets de riz ornant la terre, de l'aumône matinale, des lieux d'aisance* (*Sān khao sāk, Sān khao ḍāp ḍin, Sān khao piṇḍipāt, Sān vīḍ*), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 23 ôles, daté 1155 c.s. (1793 A.D.)

En outre, plusieurs récits décrivent les tentatives – souvent vaines – de Moggalā d’êtreindre le brasier infernal pour soulager les *preta* de leurs souffrances. Au Siam, on raconte « qu’à la prière des damnés, il renversa la Terre et prit dans le creux de sa main tout le feu de l’Enfer, mais que, voulant l’êtreindre, il n’en put venir à bout parce que le feu séchait les rivières au lieu de s’y êtreindre, et qu’il consumait tout ce sur quoi [Brah̄ Moggalā] le posait ». Le *thera* alla donc prier le Buddha pour qu’il lui vienne en aide (La Loubère 1691a:418-419). Dans le *Sutta de Moggallāna* lao, c’est avec sa robe monastique (p. *cīvara*) qu’il s’efforce d’étouffer les flammes :

[7A]{3}{...} ກຸດໃນຕາງະເຜີ້ຊື່ ເນາເອເອາອິບທາເອອເອາດໍບາບູ້ແຕ {4} ດົ ລູ
ວໍລູ ໄຕດໍຂົາອາໄກດຊື່ທູ້ທັໄຂຕູ້ ແຂຸບາວິດູອບາແຕດຊື່ຊື່ ເອາດໍອິເຜີ້ ນຸ ນ
ດູເອໂຊ້ (...) [9A]{1} ໄຊບທາເນາດ{2}ລາດເອອເອາ ອິໄກລູງກູ້ ໄທບູ້ ລູງ
ຕູດຊື່ ໃຜຕົວໄບເບາໄບຂື່ໃທເບູ້ ແບູເບູດູອບໍບິລິ ບູທັຫຼີທັດູ້ເບູ້ແບູເບູດູອ
ແຕ ຕ{3}ທູອິບັເອາທັໄຂຕູ້ ແຕຕູອລິ ດູ້ເບູ້ແບູ ໄກໄທເອາລູງ ເຜີ້ ກູ້ຂາງ
ຍິດູບູທາເບູ ຊື່ໄກກູ້ຫຼີໃຕຕູອທູດິລິ

Atha à ce moment-là, *so thera*, l’illustre *thera*, venu secourir les êtres, tenta de maîtriser les flammes de l’enfer en les recouvrant de sa robe. En la tenant par les coins, il essayait vainement d’en contenir les flammes (...). [Le Buddha lui dit :] « Ô vénérable Mahā-Moggallāna, les feux qui brûlent toutes ces créatures, celui qui s’essaie seul à les êtreindre, à les souffler, ne fera que les attiser, du fait que ces êtres ont par le passé commis de grands péchés ; tenter cela est aussi vain que d’essayer d’allumer un feu à l’intérieur d’une pierre ».

Le Sutta de Mahā-Moggallāna (Mahā-Moggallāna-sūḍ), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 15 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2512 C.S. (1969 A.D.), code PLMP 06011402160_03

Ce geste du moine est aussi évoqué dans des formules récitées au Laos et en Thaïlande. Dans la région de Petchaburi (Thaïlande méridionale), Mahā-Moggallāna est invoqué au cours des rites funéraires par la « Formule de la danse du bûcher » (th. *gāthā rāṃ fai baniān*) récitée au moment où les descendants du défunt étouffent les flammes pour êtreindre le brasier, immédiatement après la crémation (Saenpraserith 2010:111). On retiendra surtout la « formule du Moggallāna qui éteint le feu » (*Gāthā Mahā-Moggallāna*

māt fai narök) utilisée au Laos et dans le Nord-Est de la Thaïlande par les médecins traditionnels (qui sont parfois des moines) pour soigner les brûlures (Mahā Pimpho 1963:63) ou encore pour soulager les femmes parturientes lorsqu’elles « cuisent » au-dessus du foyer, comme le veut la tradition :

Thero moggallāno narakattaṃ lohakhumbhī disvā, aggi patti kammati.

Ayant vu en enfer un chaudron métallique, le *thera* Moggallāna éteint le feu.

Formule de Mahā-Moggallāna qui éteint le feu (Gāthā Mahāmoggallāna māt fai narök), in: Pimpho 1963:63

Un autre récit lao, le *Moggalā voyage aux enfers (Moggalā pai dū narök)*, rapporte comment le saint usa de ses pouvoirs pour faire tomber la pluie sur l’enfer Avīci :

[1A]{4}{...} ບາກເບາ{4}ດູລາດເອເວົາ ດູລາດເອເວົາ (... ໄປ (...) ບາກາວີລູ້ພິຊງ
ອຸ້ ດໍໄປ ຄູຂາວິວິດຊື່ຄຸນ [1B] {1} ລິ ດີຊຸນອຸທຸບອຸທຸ ວິຊຸບຸດຸກໍກຸໄທງ ບ
າທຸນ ເທນິ ດໍ (...) ໄປາຕູ້ ພິເດັບ ທຸ ກາວິວິດຊື່ດີຊຸ ອຸທຸບາດໍໄປທຸວິຊຸ
ຄູ່ ບາກາວິເອາວິບະ {2} ທາເບາດູລາດເອເວົາ ດໍຊື່ບຸງບຸ້ຊື່ ຕາພາຕຸເຕ ເ
ທຸກ ຊຸບຸດຸກໍກຸພິດີຊຸດີແລ ຕາໄຕຕາງະເຜີຊຸ ນເງ {3} ດີວິພາຕາບຸກິວິຊຸ
ຊື່ລຸງ ບຸອຸຊື່ ບຸລຸດື່ເອາດໍໄປກຸອຸທຸເອາວັດ ທຸທຸໄຕຊື່ດີຊຸ ເອເວົາ ວິ ຊື່
ລຸດື່ອາວາຕິ {4} ດໍທຸລຸບາເບັກຸພັ ຕາທຸບເງໄຕຕາກາວິວິດຊື່ ດີຊຸ ທຸ
ລ ເອາທາບຸ້ເພາ ວິທຸເພັຕກຸໄທງ ທຸໄນພຸດຊື່ທຸທຸງ ບຸດຸ ທຸ [2A] {1} ອ
ບາ ຕາທຸດຸ ທຸລຸດື່ດໍແຕ່ເບັຕຸໄຕວາງ ເພັ ອອດຸ້ເພາ ວິດື່ທຸເຜັກຸອຸ
ເອ ທຸທຸດື່ພຸດຸຊື່ລຸງ ບຸດຸທຸອັບາຕາທຸ ບຸນຕິດໍເບັກຸໄຕແທ {2} ໄຕແຊລຸງ
ກເອາວາຕາ ວິຕຸອາໄຕແຊ ທຸໄທງ ດໍກຸເອາດຸ ດໍໄທພຸດຸຊື່ທຸທຸງ ບຸດຸ
ທຸລຸດື່ ດໍແຕ່ເບັຕຸໄຕວາງ {3} ໄປຊຸເອາວິດື່ແທບາກເອເວົາ ທຸແລ ວິບຸ
ລິໄຕອຸ ວິດື່ ທຸຄື ທຸຄື ບຸດຸທຸ ດໍທຸວິ ທຸເພັກຸ ດໍຊຸເອາ{4} ວິ
ດື່ບຸອາທຸບາກເອເວົາດຸລ ນເງດີວິພາຕາບຸກິວິຊຸ ບຸດຸ

ບລຫໍກິນື ເອສດໍໄຂກາຊາໄໄໃວໂຕູ້ເອົາຫູ້ໄຂ ດໍຊຽໂຕລບຸຣແບ ຈ2B}{1} ບບາ
ເບາດູລາດເອສ ເອົາຊູ້ລ

Mahā-Moggallāna *gantukāse* se rendit (...) en un claquement de doigt jusqu'à l'enfer Avīci (...). Au-dessus de lui, il y avait une grande fleur de lotus en or⁶³⁸. *Pāturahosi*, il vit qu'en ces lieux quelque chose était en train de cuire dans la marmite de l'enfer Avīci, *cakka mamānaṃ mahāṭṭhiko* qu'une grande roue de pierre recouvrait. Le vénérable Mahā-Moggallāna s'y hissa, la fleur de lotus en or *tassa maṭṭhake* au-dessus de sa tête. *Tadā* à ce moment-là *sabbe niriyakasattā*, toutes les créatures infernales qui se trouvaient [dans la marmite] *muñjanti* purent sortir et se libérer *dukkhato* de cette souffrance atroce. Sur cet enfer, *devo* arriva ensuite la pluie *jala dāvassati* tombant en abondance. *Taṭṭha majjhe* Au beau milieu du terrible enfer Avīci, il en fut ainsi ! Les créatures purent s'échapper *lohakumbhīyo* des grands chaudrons de métal dans lesquels elles étaient enfermées, *bhiñja[n]ti* elles se dispersèrent, enfin libérées *khara naddhiyo*⁶³⁹ de cette eau bouillante et acide qui les rongait et les dévorait. Les premières, parmi elles, *p[u]sa[n]ti* qui en jaillirent furent immédiatement apaisées, enfin délivrées *aṅgora*⁶⁴⁰ *sabbathā* du feu rouge et des charbons ardents – ce feu immense, semblable à un massif montagneux, qui brûle les habitants des enfers. Une fois libre, ce groupe *bhiñjanti*⁶⁴¹ s'en alla. Cela se produisit grâce à la puissance et aux pouvoirs magiques du vénérable Mahā-Moggallāna ! Dans la forêt des cotonniers (*simbalī kra rukkha*)⁶⁴², l'enfer des arbres épineux, *pajjanti* les épines se détachèrent et tombèrent toutes, cela encore grâce à la puissance et au pouvoir des mérites du vénérable Mahā-

⁶³⁸ Il y a peut-être une confusion dans la glose lao du terme *paduma*, dont le sens premier est effectivement « le lotus » mais qui désigne aussi un niveau des enfers (p. *niraya*), ce qui pourrait expliquer qu'il soit « au-dessus » de l'Avīci.

⁶³⁹ [*nadiyo*] : « les eaux ».

⁶⁴⁰ [*angāraka*] (?) : « Rouge de braise ».

⁶⁴¹ [*bhijjanti*]

⁶⁴² La « Forêt des cotonniers » (p. *Simbali*) est mentionnée dans les textes pāli comme étant un endroit où pleuvent des cendres brûlantes (Maj. III, 3). La *Traibhūmikathā* siamoise décrit le *Simbali* comme étant le quinzième enfer annexe du *Sañjiva* ; selon le *Lokadīpanī*, il est le second enfer de Yama ; selon la *Lokapaññati*, il est situé dans l'enfer des « Grandes allées ». Le *Naraka Deśanā* mentionne, comme dans le texte lao, la présence au *Simbali* d'une grande marmite en cuivre dans laquelle les gardiens plongent les damnés de cet enfer (Peltier 1982:70, n.1), image reprise par ailleurs dans plusieurs histoires de Braḥ Mālai.

Moggallāna! *Sabba niriyakasattā* toutes les créatures *pal[atibhiṅsu]* furent sauvées et réjouies de leur libération, ceci grâce à la puissance de mérites de l'auguste Mahā-Moggallāna.

Mahā-Moggallāna voyage aux enfers (Mahā-Moggallāna pai ḍū nārōk), manuscrit du musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 10 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 06 01 85 11 088 00

Aucun texte bouddhique en pāli ou en sanskrit qui nous est parvenu ne fait allusion à ces tentatives de Mahā-Moggallāna (ou Mahā-Maudgalyāyana) d'éteindre le feu des enfers, encore moins en provoquant la pluie. On en trouve par contre un écho dans le *Samyuktavastu*, qui relève de la littérature *sārvastivādin* (ou *mūla*⁶⁴³) mais dont on ne connaît que la version chinoise. Dans ce texte, le *thera* se rend en compagnie de Śāriputra dans l'enfer Avīci et y « fait tomber la pluie pour soulager la douleur des damnés » (Migot 1954:475)⁶⁴³. Le *Vinaya* des *mūlasārvastivādin*, toujours dans une recension chinoise, contient aussi un passage dans lequel Mahā-Maudgalyāyana et Śāriputra parviennent, en pratiquant la « méditation sur la grande eau » (sk. *mahodaka-samādhi*), à provoquer la pluie sur l'Avīci ; à la suite de quoi, nous dit le texte, « les gouttes d'eau emplirent tout l'enfer, les cris des suppliciés cessèrent » (*in*: Migot 1954:507-508).

Les incursions de Moggallāna en enfer relatés dans les collections lao n'ont d'équivalent, *in fine*, que dans la littérature bouddhique rédigée en chinois. Les épisodes dans lesquels le saint tente d'éteindre le feu des enfers se retrouvent uniquement dans les textes *sārvastivādin* et *mūlasārvastivādin* dont il est difficile de retracer une origine indienne puisqu'on ne les connaît que dans des recensions chinoises (ou tibétaines). Quant au récit de *La Célébration du riz ornant la terre*, qui associe Mahā-Moggallāna à l'origine d'une fête annuelle célébrée en l'honneur des parents défunts, il ne trouve son parallèle que dans la tradition chinoise du *yúlánpén*.

⁶⁴³ *Taisho* n°1451, K. XVIII, p. 487-599. La suite de l'histoire diverge cependant complètement du récit lao, du moins dans le résumé qu'en donne André Migot.

À la différence de Mùlián, le Mahā-Moggalāna de la *Célébration* ne cherche pas à sauver sa mère, qui n'est pas mentionnée dans le texte. Le thème d'un personnage pieux qui sauve sa mère de la damnation par ses œuvres méritoires est pourtant présent dans la littérature indochinoise : l'*Histoire de la mère preta* (*Tāṃnān mē, phēt*), par exemple, relate la geste d'un *thera* nommé Piyadassi (?) qui, suivant les recommandations du Buddha, vient en aide à sa mère devenue *preta*⁶⁴⁴. Au Cambodge, le *Vijādhara-jātaka*, dont il a déjà été question, rapporte le sacrifice du *bodhisatta* pour celle qui lui a donné le jour (*supra*, 3.4.1). La littérature singhalaise contient elle aussi des histoires de ce type, avec notamment les commentaires du *Petavatthu* (Pv-a:II.10,14) ou encore ceux du *Dhammapada* dont un passage évoque le prêche de l'*Abhidhamma* que fit le Buddha au ciel des *Tāvatiṃsa* pour le salut de sa mère (Dha-a. XIV, 2) (Fuchs 1991:72)⁶⁴⁵. Il ne s'agit jamais cependant, dans ces récits, de Mahā-Moggallāna.

Un élément cependant permet d'envisager que le motif de Moggallāna sauvant sa mère n'est pas inconnu des bouddhistes lao : d'après certaines interprétations, la « formule du Moggallāna qui éteint le feu » (*Gāthā Mahāmogallāna māṭ fai narōk*), citée plus haut, est une référence à l'épisode de la vie du saint au cours duquel il « serait allé aux enfers pour sauver sa mère du supplice de l'eau bouillante auquel elle avait été condamnée » (Pottier 2007:196)⁶⁴⁶. Il est significatif par ailleurs que certains manuels de méditation associent Moggallāna à la figure de la mère :

⁶⁴⁴ Manuscrit du Vāt Dõn, Sayabouri, 1 fascicule, 20 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 08060212017_03).

⁶⁴⁵ Ce récit est connu au Laos où il illustre la piété filiale, mais il n'est pas récité lors des « fête des paquets de riz ». Nous y reviendrons en détail (*infra* 4.4).

⁶⁴⁶ Richard Pottier rapporte ici les propos de Mahā Pimpho, abbé du monastère Phone Phra Nao (Vientiane) dans les années 1960, et célèbre pour les nombreux ouvrages de sa composition, dont la plus grande partie a malheureusement été détruite au cours de la « libération » de 1975. Dans son *Dhammagāthā* dont il demeure les copies, le lettré cite la formule mais n'évoque pas l'épisode de la mère de Moggallā. Nous devons nous contenter, pour le moment, du témoignage de Richard Pottier.

ເມັງໂກງຕເວົາເພາຕາເລາເກາຂຸເ ກອຂໄທພລີ

Lorsque l'on vénère les vertus du Saint Moggalā, on médite pour le compte de sa propre mère.

Manuel de méditation (Hnāṅsī bhavanā lè cao, rōy), manuscrit du Vāt Sī Sakēt, Vientiane, 1 fascicule, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, non inventorié

Même s'ils sont ténus, ces éléments sont importants dans la mesure où, encore une fois, l'épisode de Mahā-Maudgalyāna (ch. Mūlián) sauvant sa mère des supplices de l'enfer ne figure nulle part ailleurs que dans la littérature relative au *yúlánpén*.

3.6.4.4 Moggalā et Braḥ Mālai : Mūlián « repālisé » ?

Les Lao invoquent au cours des deux « fêtes des paquets de riz » les figures de Mahā-Moggallāna et de Braḥ Mālai. Les textes qui s'y rapportent étant souvent identiques (*supra* 2.1.4), on ne s'étonnera pas d'apprendre que Braḥ Mālai « lui aussi, descend aux enfers, suscitant une pluie qui éteint le feu » (Denis 1963,II: 97). Comme c'était le cas pour Moggallāna, les épisodes infernaux de Mālai ne viennent pas des textes du *theravāda* singhalais. La présence de mots ou de phrases pāli qui ponctuent les récits relève, on l'a compris, d'un procédé artificiel destiné à leur fournir une apparence d'authenticité. La question se pose de savoir ce que doit à la tradition chinoise l'évocation de l'un ou de l'autre de ces personnages au cours d'une cérémonie annuelle pour les parents défunts : les compilateurs lao se sont-ils inspirés du rôle que joue Mūlián dans le *yúlánpén* ?

Il est remarquable, en tout cas, que ces deux personnages, lorsqu'ils sont présentés comme « sauveurs des enfers », incarnent davantage la figure du *bodhisattva* du bouddhisme du Grand véhicule que celle des simples « auditeurs » (p. *sāvaka*) de la littérature *theravādin*. Loin de se contenter, comme dans les récits pāli, d'être les témoins de la souffrance des êtres, Braḥ Moggalā et Braḥ Mālai sont des agents actifs venant à leur secours :

[2A]{1} (...) ໃດດັດ ບາກເສຍໄລທຸກໆຄູ່ ເວົ້າດໍລິລາລຸ້ນໄປນຸ່ງໄນຈຸ້
 ເສັ້ນພູເສັ້ນ{2} ຕັ້ງໄວ້ເຊັ່ນບໍ່ມີຕາ ເວົ້າດໍເອົາໄປເຊັ່ນ ພູນຳຄູ່ເຕ ພູນ ອາ
 ລາ ດໍນຸ່ງໂຕພູນຳຄູ່ ພູເວົ້າຕຸ້ ບໄລວາດໍ {3} ໄນແຂງຂຽວປັ້ງຄູ່ຂໍ ດັ່ງ
 ວີ ກູ່ອາໄຫຼ່ເວົ້າບຸ້ນຸ່ງ ເວົ້າຕຸ້ແຕ່ໄປເຊັ່ນໄຂບາດີ ດໍອາວາ ດູ່ບຸ້ນຸ່ງ ດ
 ຕາ ເສຍໄລ{4} ລາວາດໍໄວເຊັ່ນວີ ເວົ້າດູ່ແຕ່ດູ່ ຕຸ້ນບາບໍ່ນຳໄປວາ ພັ
 ໂຍ້ພູນຸ່ງຕຸ້ ໃດກຸ່ງ ແອຂີ້ຫຼີ່

Un jour, le Saint Mālai, entreprit un voyage vers les mondes infernaux afin d'en extirper les *preta* qui y étaient fixés depuis longtemps. *Pavisitvā* une fois parvenu à destination, la résidence de sa Majesté Yama, le saint Mālai s'adressa à lui en ces termes : *Bhante*, je vous rends hommage, vous qui avez des mérites ! Quant à moi je suis venu de ma contrée jusqu'ici, le *Jambudīpa*, répondre à l'appel des lamentations. En vérité, moi qui viens du *Jambudīpa*, j'ai formulé le vœu de sauver les êtres qui sont en souffrance dans les sphères inférieures de l'existence !

Nisai Mālai phōḍ sāt (Nissaya du Mālai sauve les êtres), manuscrit du Vāt Khōk Vā₁ Guṇ Visēs, Luang Prabang, 1 fascicule, 21 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2232 E.B. (1689 A.D.), code PLMP 06015111001_08

Il est possible d'établir un parallèle avec la geste du *bodhisattva* Kṣithigarbha qui, à sa manière, incarne dans le bouddhisme *mahāyāna* la vertu de la piété filiale ayant, dans une existence antérieure, recherché sa mère dans l'ensemble des mondes connus. C'est en enfer que celle-ci avait échoué mais, grâce aux mérites accumulés par son enfant et les offrandes que celui-ci avait adressées aux moines, elle avait pu prendre naissance dans le monde des *deva* (Wang-Toutain 1998:124). Ce *bodhisattva* était déjà connu sous ce nom en Inde mais ce n'est que sous la Chine des Tang qu'un culte à son nom fut adopté et qu'une littérature abondante lui fut consacrée (*ibid.*:10). À partir du dix-septième siècle, la tradition chinoise assimila Kṣitigarbha à Mùlián, dont elle en fit une réincarnation (*ibid.*:132). En conséquence, Kṣitigarbha fut finalement associé à la cérémonie du *yúlánpén*.

Assumant ce rôle de « sauveurs des enfers », Braḥ Moggalā et Braḥ Mālai sont semblables à ce *bodhisattva*⁶⁴⁷. Ce parallèle a d'ailleurs été fait de façon explicite par certains bouddhistes du Siam qui identifiaient, au début du vingtième siècle, les statues de Kṣitigarbha déposées dans les temples chinois de Bangkok à des représentations de Braḥ Mālai (Denis 1963:65, n. 157)⁶⁴⁸. Peu représenté dans la statuaire, Braḥ Mālai apparaît en revanche régulièrement en peinture sur les murs des monastères ou dans les manuscrits illustrés du Laos et de Thaïlande. Le saint, souvent confondu avec Moggallāna, est alors figuré tenant un bol à aumône, ce qui n'est jamais le cas des autres personnages du panthéon local. Or, certaines représentations de Kṣithigarbha le dotent du même attribut, qui remplace alors la *cinṭāmani*, gemme miraculeuse, dont il est pourvu dans des représentations plus classiques (Revire 2010:125).



Braḥ Mālai ou Mahā-Moggallāna aux enfers, tenant une sébile
(Manuscrit siamois de la *Lokapaññati*)

⁶⁴⁷ La tradition tibétaine connaît aussi les *delok*, ces récits mettant en scène des personnages envoyés aux enfers et qui, après y avoir rencontré Yama et avoir été témoin de scènes plus terribles les unes que les autres, retournent sur terre et délivrent les messages des morts à leurs descendants, accompagné d'un message de Yama exhortant à pratiquer la religion (Pommaret 1997:502).

⁶⁴⁸ Bonnie Brereton suggère également un rapprochement possible entre Kṣithigarbha et Mālai (cf. Brereton 1995:125-126). Elle s'appuie sur une étude d'Anuman Rajadhon qui attribue l'apparition en Thaïlande de Kṣithigarbha à la communauté vietnamienne, se basant sur les représentations picturales du *Bodhisattva* dans les temples vietnamiens de Bangkok. Très récentes (xix^e siècle), ces images font néanmoins douter d'un tel impact, tant les styles esthétiques sont divergents.

Le personnage est aussi parfois représenté tenant dans ses mains un bâton. Or, on sait que le bâton de pèlerin (p.,sk. *kakkharā*)⁶⁴⁹, jadis employé par les moines itinérants, fut amené à symboliser le rôle de sauveur des enfers, et qu'à ce titre Mahā-Maudgalyāyana et Kṣitigarbha sont régulièrement figurés en Chine avec cet objet (mais pas en Inde, ni au Tibet) (Wang-Toutain 2007:141)⁶⁵⁰. Le bâton de Braḥ Mālai n'est cependant pas orné de l'anneau qui compose la « tête » (ch. *xī*), caractéristique du bâton tintinnabulant du pèlerin visible dans l'art représentatif du bouddhisme du Nord. En Thaïlande et au Laos, celui-ci est remplacé, à son extrémité inférieure, par une fourche. Il s'agit, semble-t-il, du même accessoire utilisé par les moines qui pratiquaient les « ascèses » (*dūtōñ* < p. *dhūtaṅga*) lorsqu'ils méditaient sur les cadavres en décomposition⁶⁵¹. Ce détail empêche d'assimiler le bâton de Braḥ Mālai avec l'attribut de Kṣitigarbha, sans invalider toutefois un rapprochement iconographique entre les deux personnages.



Yogāvacara bicāranā, manuscrit illustré sur papier de mûrier (non daté)
(Bibliothèque du Musée provincial de Luang Prabang, code PLMP : 06018520001_00)

⁶⁴⁹ La question de la présence du bâton de pèlerin dans les représentations iconographiques a soulevé bien des questions parmi les historiens, notamment au sujet des écoles monastiques auxquelles on pourrait en attribuer l'usage (pour une discussion récente sur ce sujet, voir Revire 2010). Pour ne parler que de l'Asie du Sud-Est, cet accessoire est attesté dès le VIII-IX^e siècle sur un *bae semā* môn retrouvé dans le Nord-Est de la Thaïlande, aujourd'hui conservé au musée provincial de Khone Khène.

⁶⁵⁰ C'est avec ce bâton, qu'il avait emprunté au Buddha, que Maudgalyāyana brisa les enceintes des enfers pour libérer sa mère (Wang-Toutain 2007:143).

⁶⁵¹ D'après les témoignages, il était encore possible de rencontrer des moines *dūtōñ* au Laos jusque dans les années 1970. Le plateau du Phu Khao Khway, dans la préfecture de Vientiane, était pour eux un lieu privilégié. Quelques bâtons de moines *dūtōñ* sont exposés au Musée national de Thaïlande, à Bangkok.

Sans que l'on puisse prétendre que Braḥ Moggalā et Braḥ Mālai soient des avatars de Mūlián, il est néanmoins possible d'affirmer qu'un certain nombre de traits qui les caractérisent sont inspirés du bouddhisme chinois. D'abord, le rôle de « sauveur des enfers » qu'ils incarnent les rapprochent du *bodhisattva* Kṣithigarbha avec qui ils partagent plusieurs attributs au point, comme on l'a vu, d'être parfois confondus avec ce dernier dans les temples à Bangkok. Ce cas est comparable à celui du moine ventripotent Gavampati qui, sous la forme du « Saint aux yeux fermés » (*braḥ pit tā*) en Thaïlande et au Laos, est le résultat d'influences diverses, que les représentations chinoises ont confondu avec la figure de Qici, alias Metteyya (Lagirarde 2001:9-21). Ensuite, la propension de Braḥ Moggalā et Braḥ Mālai à éteindre le feu des enfers, en particulier en provoquant la pluie, n'est connue que des collections chinoises. Enfin, le rôle que la tradition lao attribue à Braḥ Moggalā et Braḥ Mālai au cours de la Fête du riz ornant la terre (*pun khao, pradāp ḍin*) ne trouve son parallèle que dans celui que les bouddhistes chinois donnent à Mūlián lors du *yúlánpén*. Quant à l'évocation de l'épisode au cours duquel Moggalā sauve sa mère, il est bien le résultat d'une inspiration chinoise.

Sans doute cette influence ne s'est-elle pas exercée d'un seul tenant. Il est peu probable que *La Célébration du riz ornant la terre* ait été composé à partir d'un texte chinois⁶⁵². On a vu que, s'ils partagent un thème commun (l'instauration par le Buddha, en présence du moine, d'un rite annuel pour les ancêtres), les textes lao et chinois diffèrent dans le détail. On a vu aussi que les récits lao et siamois des incursions aux enfers de Moggalā et de Mālai ont circulé en dehors du contexte de la fête du neuvième mois. Il est probable que lorsque les rites du *yúlánpén* sont apparus, avec la présence chinoise, dans des zones où vivaient des Tai-Lao, ces derniers reconnurent Braḥ Moggalā dans le personnage de Mūlián avec qui il partageait les mêmes caractéristiques (sans pour autant se douter qu'il s'agissait, à l'origine, du même personnage). Il est d'ailleurs significatif que les écrits contemporains en langue thaï (presse, internet, réseaux sociaux)

⁶⁵² En Chine, beaucoup de textes religieux n'ont pu être transmis que de façon orale ou au moyen des images peintes, ce qui est justement le cas du motif de Mūlián sauvant sa mère. C'est ainsi qu'un grand nombre de *rouleaux précieux* (ch. *bǎo juàn*) représentant le moine en sauveur des enfers ont été diffusés hors de la Chine (Mair 1989:75-76, 100-101).

portant sur les Rites de l'automne chinois (th. *sārad cīn*) (*supra*, 3.5.2) emploient le nom de Mahā-Moggallāna lorsqu'il s'agit d'expliquer qui est Mùlián.

In fine, Mùlián a été indirectement « pālisé » en Moggalā par un curieux retournement des choses puisque le personnage chinois est lui-même une construction établie à partir du Mahā-Maudgalyāyana du bouddhisme sanskrit. Du fait qu'il était souvent confondu avec Mahā-Moggallāna, Braḥ Mālai a pu être lui aussi naturellement associé aux rites du neuvième mois lao⁶⁵³.

3.6.5 Récapitulatif

Un certain nombre de traits communs ont été mis en évidence entre les cérémonies annuelles qu'organisent les Lao pour leurs parents défunts et celles que célèbrent d'autres populations indochinoises à la même période. Par ailleurs, ces cérémonies partagent des éléments rituels et conceptuels avec d'une part les rites brahmaniques du *śrāddha*, d'autre part avec la cérémonie chinoise du *yúlánpén*. Il reste à faire la synthèse des convergences et des divergences pour tenter d'y voir plus clair et, le cas échéant, d'identifier au cas par cas des possibles affiliations.

⁶⁵³ Les Tibétains ont également reproduit le synopsis de Mùlián sauvant sa mère en mettant au centre des récits un autre héros, le *guru* Chöwang (Kapstein 2007:355). La encore, il est manifeste que les mythes sont l'objet, dans le monde bouddhique en tout cas, d'une transformation et d'une création permanente.

	Inde	Khmer	Siam	Thaï sud	Lao	Tai nord	Chine	Birman
offrandes aux <i>preta</i>		x		x	x	x	x	
offrandes aux <i>pitṛ</i>	x		x					
Rites entre 1 et 15 du mois					x	x	x	
Rites entre 15 et 30 du mois	x	x	(x)	x				
offrande de <i>piṇḍa</i>	x	x						
offrandes en <i>crescendo</i>	x	x						
"petites" et "grandes" offr.	x	x			x	x	x	
Tirage au sort		(x)		x	x	x		x
Offrandes au temple		x		x	x	x	x	x
Usage de paniers				x	x	x	x	
Figures en papier brûlées						x	x	
Promontoire des trépassés				x			x	
Barquettes au fil de l'eau		x	x	x	x	x	x	
Ref. à Maudgalyāyana		(x)			x		x	

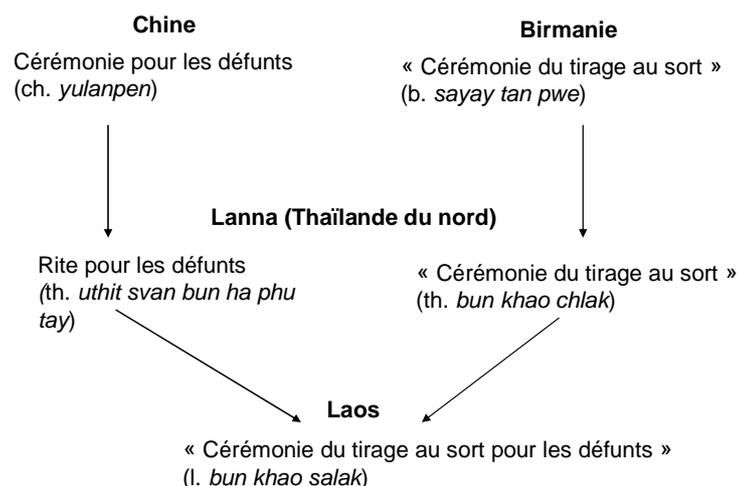
□ Traits exclusivement communs au *yūlánpén* □ Traits exclusivement communs au *śrāddha*

D'après ce tableau comparatif, il apparaît que les bouddhistes de l'Asie du Sud-Est ont emprunté d'une façon hétérogène aux traditions du *yūlánpén* et du *śrāddha* pour l'organisation de leurs cérémonies annuelles en l'honneur des parents défunts. Ce double emprunt a pu se faire grâce à la relative synchronie des cérémonies indiennes et chinoises pour les années où le septième mois *tàichū* coïncide avec le mois de *Bhādrapada*.

Les Khmers, qui se conforment aux normes du calendrier brahmanique, sont restés les plus proches du *mahālaya-śrāddha* célébré en Inde sur la seconde quinzaine du mois de *Bhādrapada*, en conservant notamment l'offrande des *piṇḍa a crescendo* jour après jour. Ils ont cependant « bouddhisé » le rite en le transformant en une procession communautaire au bénéfice des esprits errants et des *preta* dont une grande partie se déroule au monastère. Pour leur Fête de l'automne (th. *bidhī sārād*), les Siamois ont gardé du *śrāddha* brahmanique l'offrande de riz au lait (même s'ils n'ont pas recours, semble-t-il, au terme de *piṇḍa*), en réduisant à la part congrue l'hommage aux mânes. Les Lao et les Tai septentrionaux sont moins tributaires de la tradition brahmanique dont ils n'utilisent

d'ailleurs pas la terminologie (*śrāddha*, *piṇḍa*, etc.). De surcroît, leur calendrier cérémoniel anticipe de quinze jours la période du *mahālaya* indien, ce conformément aux échéances chinoises du *yúlánpén*. Les Lao, en particulier, sont les seuls à marquer l'ouverture du « mois des esprits » (ch. *guǐ yuè*) en célébrant à la fin du neuvième mois la Fête du riz ornant la terre (*pun khao₂ pradāp dīn*). Plusieurs éléments rituels, de surcroît, trouvent un écho singulier dans les rites chinois, tels que l'usage de « paniers » (Lao, Yuon), la confection d'effigies d'objets et d'animaux devant être brûlés pour être transmis aux défunts (Tai Lü, Phu Noi) ou, plus évident encore, les « promontoires des *preta* » (Thaïs méridionaux). La référence à Mahā-Moggallāna (Lao, Khmers), enfin, est particulièrement troublante dans la mesure où seul le bouddhisme de l'Asie orientale connaît une mythologie comparable avec le personnage de Mùlián (sk. Mahā-Maudgalyāyāna).

Les différents rites de la « nourriture tirée au sort » (p. *salākabhatta*) ajoutent une troisième strate à ces rituels composites. Le fait que ce procédé, décrit dans le *Vinaya* singhalais, soit au centre d'une cérémonie birmane sans rapport avec les ancêtres (b. *sayay tan pwe*) montre qu'il s'agit pour les Tai d'un élément surajouté à leurs cérémonies annuelles pour les défunts. Les Lao, les Yuon et les Lü ont donc procédé à une superposition du rite chinois sur les fêtes du *salāk* qu'ils avaient vraisemblablement héritées des Birmans. La superposition est bien visible dans la tradition de l'ancien Lanna, puisque les offrandes pour les défunts et le rite du « tirage au sort » sont accomplis séparément. Ce processus synchrétique arrive à son terme avec la Fête des paquets de riz tirés au sort (*pun khao₂ salāk*) des Lao, résultat de la fusion des deux rituels aboutissant à une cérémonie où le « tirage au sort » est précisément réalisé dans le cadre d'une offrande adressée aux ancêtres :



La fête chinoise du *yúlánpén* s'est donc, selon toute vraisemblance, imposée par voie d'acculturation en Asie du sud-est. Un certain nombre de phases du rite chinois se sont mêlées à des rites locaux et ce d'autant plus facilement que les bouddhistes chinois et indochinois partagent un grand nombre de conceptions spirituelles et religieuses. Quant au personnage de la mythologie bouddhique indienne du visiteur des enfers, il s'est démultiplié et ses avatars ont pu faire l'objet d'allers-retours au fil d'une intertextualité féconde. Il reste à déterminer quand et comment cette influence chinoise sur le bouddhisme d'Asie du Sud-Est a pu s'exercer.

3.6.6 Aux origines d'un syncrétisme religieux

3.6.6.1 Les Chinois d'Asie du Sud-Est

Alors que les contacts directs avec l'Inde semblent n'avoir laissé que peu de témoignage tangible au-delà du début de l'ère chrétienne, les sources chinoises attestent de l'existence de relations maintenues à travers les siècles entre l'Asie du Sud-Est et l'Empire du Milieu. Les textes chinois évoquent d'abord le Fu-nan, premier État khmer connu, qui pourrait avoir été « une étape presque obligatoire entre l'Inde et la Chine » (Pelliot 1903:248). Les Annales relatent ensuite le parcours du Moine Punyodana, né en Inde centrale au VII^e siècle et parti étudier le bouddhisme à Sri Lanka et au Gandhara avant de rejoindre la capitale des Tang. De là, par deux fois, il fut envoyé au Cambodge chercher des herbes médicinales. Selon la légende, Punyodana aurait rapporté plus de

cinq cents manuscrits et introduit le bouddhisme ésotérique à la cour impériale de Chine (Chutiwongs, Patry Leidy 1994:89-90).

Du côté de l'Asie du Sud-Est, plusieurs céramiques d'époque Tang et une tablette votive comportant une inscription chinoise mises au jour sur le Site de Si Thep (Nord-Est de la Thaïlande) laissent supposer l'existence de contacts entre des commerçants ou des moines chinois et la civilisation de Dvāravatī⁶⁵⁴. Il est certain que, dès le milieu du premier millénaire, « des moines chinois sillonnaient l'Asie, se rendant en pèlerinage sur les lieux saints, étudiant, collectant des textes sacrés, images de culte et reliques » (Skilling 2009:121)⁶⁵⁵. Les fouilles entreprises sur les sites de Ko Kho Khao et de Lèm Pho, situés de part et d'autre de la partie péninsulaire de la Thaïlande, ont également révélé la présence de porcelaine chinoise datable du IX^e siècle A.D. (Bronson 1996:181). Du fait de la nouvelle politique commerciale maritime mise en place par la dynastie des Song (960-1279 A.D.), les échanges entre les marchands chinois et les populations d'Asie du Sud-Est connurent au début du second millénaire une expansion sans précédent (Vickery 2004:1, 15), ce dont témoignent notamment un certain nombre de bas-reliefs du Bayon (Freeman, Jacques 2003:78, 85-86). La dynastie mongole ne freina pas cette dynamique, comme le révèlent les chroniques *Ming Shi-lu* lorsqu'elles évoquent des rapports étroits avec les royaumes d'Angkor et d'Ayutthaya aux quatorzième et quinzième siècles⁶⁵⁶, ainsi que les fonds sous-marin du golfe de Thaïlande attestant de l'importance de la zone pour les échanges maritimes entre la Chine et l'Asie du Sud-Est sur cette période (Sayan Prishanchit 1996).

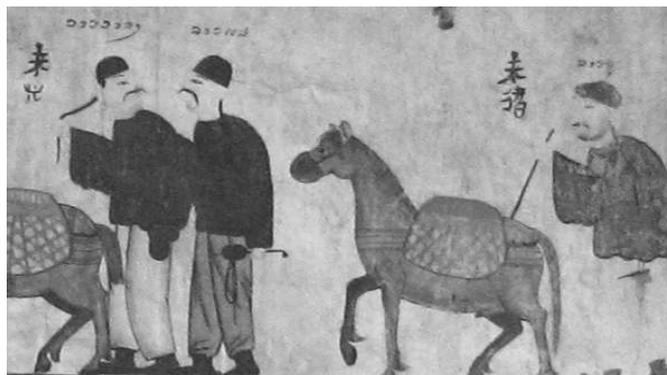
⁶⁵⁴ L'inscription sur la tablette votive « donne le nom d'un moine bouddhiste, le *bīqiū* (transcription chinoise de l'équivalent sanskrit *bhikṣu*) Wenxiang » (Skilling 2009:121).

⁶⁵⁵ On connaît le cas du pèlerin chinois Ta-Tch'eng-teng mentionné par Yi-tsing (Chavannes 1894:68).

⁶⁵⁶ Cf. la traduction des chroniques par Geoff Wade : *Zhong-yang Yan_jiu yuan Ming-Shi-lu (Southeast Asia in the Ming Shi-lu: an open access resource)*, Singapore: Asia Research Institute and the Singapore E-Press, National University of Singapore, <http://epress.nus.edu.sg/msl/entry/2649>.

Les nombreuses chroniques qu'ont laissées les dynasties successives des royaumes d'Asie du Sud-Est péninsulaire font état, de leur côté, d'une relation tributaire régulière vis-à-vis de leur puissant voisin du nord. Pour les périodes plus récentes, on trouve au Laos au moins une inscription, datée de la deuxième moitié du xvi^e siècle, partiellement rédigée en écriture *zhuàn* (Finot 1915:37, n.1)⁶⁵⁷. Le Hollandais Wan Wuysthoff note quant à lui la présence de commerçants chinois à Vientiane en 1641-1642 et affirme que des caravanes venant du Yunnan arrivaient régulièrement à Luang Prabang (cf. Lejosne 1993:95). Le style de certaines fresques de monastères lao (datables du xvii^e ou du xviii^e siècle) et la présence d'idéogrammes *hànzì* laissent par ailleurs supposer que des artistes chinois étaient impliqués dans l'ornementation religieuse à Luang Prabang et dans le Nord-Est de la Thaïlande. Cette période correspond à une amplification de la circulation des commerçants chinois en Asie du Sud-Est insulaire et péninsulaire, avec la prise de Taïwan par la Chine en 1683 qui permit, après des mesures de rétorsions en réponse à des problèmes de piraterie, de libéraliser le commerce maritime et de lui donner un nouvel essor. Cette circulation, de surcroît, n'était pas l'apanage des marchands de la Chine continentale ; des populations chinoises déjà installées en Indochine commerçaient elles aussi avec la péninsule Indochinoise, ce qui n'avait pas échappé aux représentants de la Compagnie des Indes hollandaises qui soulignaient l'importance des relations commerciales développées par les Chinois de Batavia avec le Cambodge et avec le Siam (Vienne 2008:65, 89-90).

⁶⁵⁷ Inscription de Don Ron (région de Xieng Khouang), 28 lignes en lao avec, en haut, un cartouche avec caractères chinois. Le texte rapporte une donation faite à la pagode de Don Ron (Vāt Rājagṛha) en 939 c.s. (1577 A.D.). Le caractère chinois pourrait représenter le cachet donné par le Ministère des rites impérial pour l'investiture des rois de Vientiane.



Fresque du Văt Pă, Hwak
(Luang Prabang)



Illustration d'un Chinois faisant sa toilette
(Văt Pă, Rē Rai, Mahā Sarakham)

Cette dynamique, loin de s'épuiser avec le temps, prit davantage d'ampleur au cours des siècles suivants. L'omniprésence des commerçants chinois fut remarquée par les voyageurs européens qui ont parcouru la péninsule Indochinoise tout au long du dix-neuvième siècle. Henri Mouhot, à chacune de ses haltes dans les villes du Siam (Ayutthaya, Bangkok, Chantaboun) et du Cambodge (Phnom Penh, Kampot, Udong) mentionne des quartiers commerçants tenus en totalité par des Chinois récemment immigrés ou issus de vagues d'immigration plus anciennes. Dans certaines localités, la présence chinoise est dépeinte comme étant majoritaire, au point de rendre parfois

marginale la population autochtone (Mouhot 1999[1868]:143)⁶⁵⁸. Etienne Lunet de Lajonquière dénombrait de son côté, pour la seule ville de Bangkok, un demi-million de Chinois au début du xx^e siècle, soit un nombre supérieur aux Siamois eux-mêmes (Lunet de Lajonquière 1986[1904]:21). Pour le Laos, la présence chinoise au dix-neuvième siècle est moins évidente que pour le Siam ou le Cambodge puisque les voyageurs y étaient plus rares et que les principautés lao, après l'éclatement du Lan Xang (env. 1707 A.D.), n'eurent de cesse de souffrir de vicissitudes qui ne favorisaient pas les échanges commerciaux. Les écrits d'Henri Mouhot affirment cependant que les Chinois installés à Bangkok parcouraient les routes jusqu'à Korat et Luang Prabang et qu'ils y échangeaient avec les Lao leur porcelaine contre diverses denrées locales (gomme-goutte, soie, coton) (Mouhot 1999[1868]:301).

3.6.6.2 Les communautés chinoises et la vie religieuse

Alors que la présence pluriséculaire de communautés chinoises en Asie du Sud-Est péninsulaire et leur participation à l'économie locale ne fait aucun doute, le rôle qu'elles ont exercé – et, éventuellement, qu'elles continuent d'exercer – sur la vie religieuse est un phénomène qui reste à étudier.

Les sources anciennes, à ce sujet, sont assez laconiques. L'épigraphie du Cambodge, du Siam et du Laos des périodes ancienne et moyenne sont muettes sur la question. Tcheou Ta Kouan (ch. *Zhōu Dághān*), envoyé à Angkor par la cour des Yuan (1271-1368 A.D.), rapporte dans ses *Mémoires sur les coutumes du Cambodge* (ch. *Zēnlà fēngtǔ jì*) la présence de commerçants et de marins chinois mais précise qu'ils étaient relayés en marge de la société khmère et qu'ils n'étaient pas en mesure d'exercer une influence quelconque dans le domaine spirituel (Pelliot 1902:155,167). Les sources tardives attestent en revanche de l'association des Chinois aux populations locales dans la

⁶⁵⁸ Selon Henri Mouhot, les quelques dix mille habitants de Phnom-Penh étaient alors « presque tous chinois ». À propos de la ville de Chanthaboun (Siam), il note que « les Annamites chrétiens [y] forment le tiers à peu près de la population (...); le reste est composé de marchands chinois, de quelques Annamites païens et de Siamois » (Mouhot 1999[1868]:85).

production des œuvres méritoires, notamment l'inscription du Vatt Saṃriddhijayaram à Kompong Cham (Cambodge) qui relate la construction du temple entreprise conjointement par des « fidèles chinois (kh. *cin*) et khmers » (cf. Pou 2011:141,143). Ce sont surtout les écrits européens de l'époque coloniale qui témoignent du phénomène. L'administrateur anglais John Crawfurd souligne par exemple la mixité ethnique qui prévalait alors dans les temples de Bangkok où voisinaient Siamois, Khmers, Lao, Cochinchinois, Pégouins et Chinois (Crawfurd 1830[1828]:176). Henri Mouhot observe de son côté que les Chinois prenaient part aux cérémonies religieuses locales au point d'y laisser leur empreinte :

J'avais appris qu'une grande fête allait être célébrée par les Siamois, dans une pagode située à une lieue dans la montagne, en l'honneur d'un supérieur de talapains mort l'année dernière, et dont on devait brûler les restes, selon la coutume du pays. (...) Chinois et Siamois jouaient, sur un petit théâtre monté pour cette occasion, des scènes dans le genre de celles de nos théâtres ambulants qui courent les foires⁶⁵⁹.

(Mouhot 1999[1868]:106-107)

Le fait est qu'en péninsule Indochinoise occidentale, s'il existe de nombreux lieux de culte spécifiques aux Chinois (temples taoïstes ou dédiés à des divinités du panthéon), les monastères bouddhiques d'obédience *mahāyāna* sont sporadiques. En Thaïlande par exemple, le premier monastère de ce type ne fut établi qu'en 1887 et, selon les statistiques officielles, leur nombre actuel atteint à peine la vingtaine sur l'ensemble du pays, contre plus de trente-mille *vāt* estampillés « *theravāda* » (Kataoka 2012:466-468). De même, jusqu'à une période très récente, la ville de Vientiane n'abritait qu'un seul monastère *mahāyāna*. En revanche, il n'est pas rare de trouver dans l'enceinte des monastères thaïs un endroit réservé aux Chinois, avec un decorum spécifique (autels,

⁶⁵⁹ Les scènes de théâtre montées pour les festivités religieuses, en particulier lorsqu'il y est question des défunts, est un trait saillant de la culture religieuse chinoise (bouddhiste ou taoïste) (cf. Teiser 1988:65). Les autorités laotiennes interdirent, au début des années 1970, ces processions qui rassemblaient des Chinois venus de Thaïlande pour donner des représentations théâtrales données à l'occasion de fêtes religieuses (Gagneux 1973:130).

représentations figuratives de divinités, etc.) (Quaritch Wales 1931:143). À Vientiane, des autels dédiés à des esprits tutélaires chinois sont souvent installés à proximité des *văt*, parfois sur l'emplacement même d'autels lao plus anciens (Gagneux 1973:130)⁶⁶⁰.

Le maintien de lieux sacrés à l'usage spécifique des communautés chinoises (ou, aujourd'hui, vietnamiennes) assurent la permanence des cérémonies et des processions qui leurs sont associées. Néanmoins, l'absence de *saṅgha* affilié au Grand véhicule dans la majorité des localités oblige les ressortissants des communautés sinisées à prendre la robe dans les monastères « *theravādin* », même s'ils peuvent par ailleurs continuer de participer à des rites organisés dans leurs propres lieux de culte où officient des maîtres de rituel laïcs (Kataoka 2012:472). Ces rites, s'ils sont normalement exécutés en marge des solennités thaï, lao ou khmères, peuvent à certaines occasions s'y adjoindre, comme c'est le cas à Bangkok lors des cérémonies royales de crémation où les Chinois brûlent de l'argent factice au bénéfice du roi défunt par le rite du *kañtĕk* (ch. *gōngdé*) (*supra* 3.6.2.4). C'est cette ambivalence de leur position dans la vie religieuse locale, qui les situe à la fois en dehors (avec leurs propres lieux de culte) et en dedans (par leur intégration au *saṅgha*), qui permet aux communautés chinoises d'exercer une influence latente sur le bouddhisme d'Asie du Sud-Est. Cette influence sera plus ou moins prégnante en fonction du degré d'assimilation de ces communautés. Ainsi, dans des centres urbains tels que Bangkok, Phnom Penh ou Phuket, des quartiers à forte concentration chinoise favorisent l'autonomie de la vie religieuse (funérailles, Nouvel An, fêtes calendaires, etc.) vis-à-vis de la tradition dominante. Cette situation peut aussi prévaloir en zone rurale, notamment dans certains villages lao du Nord-Est de la Thaïlande où les Chinois ont pu maintenir une certaine dynamique communautaire (Formoso 2000:132 *ff*). Ailleurs au contraire, les Chinois se sont davantage assimilés aux populations d'accueil, notamment parce que le faible niveau d'immigration féminine a longtemps incité les hommes à épouser des femmes du cru. Les enfants nés de ces unions – qui eux mêmes pouvaient se marier à leur

⁶⁶⁰ Parmi les plus importants se trouvaient les deux autels en bordure du Mékong dédiés au génie tutélaire Peun Tho Kong et à son épouse, aujourd'hui disparus. Pierre-Marie Gagneux mentionne aussi le cas inverse d'un autel aux génies lao incorporé dans un monastère vietnamien, ce qui met en évidence la réciprocité en matière de tolérance et de perméabilité des courants religieux.

tour à des indigènes ou au contraire à des métis chinois – se trouvaient au confluent de deux cultures et pouvaient participer à la vie religieuse locale tout en conservant une partie de leurs coutumes. Une intégration suivant un tel schéma n’a pu conduire qu’à une multitude d’adaptations, de réinterprétations et d’influences réciproques⁶⁶¹.

En ce qui concerne le cas précis du *yúlánpén*, il est significatif que ce soit justement là où les communautés monastiques du *mahāyāna* ont été reconnues en tant que *nikāya* indépendant⁶⁶² que ce rite existe sous la forme chinoise et qu’il se déroule en marge des activités religieuses de la population dominante. À Bangkok notamment, les Chinois célèbrent de façon intracommunautaire leur version du *yúlánpén* (th. *si ku* ou *sārad cān*), qui n’a pas pénétré les habitudes des bouddhistes siamois – les seuls parmi les Tai bouddhisés à ne pas célébrer de rite populaire annuel pour les défunts. À l’opposé, là où, comme au Laos et dans la région de de Nakhon Si Thammarat, les bouddhistes chinois se sont davantage assimilés aux populations autochtones, les éléments constitutifs du *yúlánpén* se sont immiscés dans les traditions locales au point d’aboutir à une « theravādisation » du rite et à l’émergence de cérémonies hybrides telles que les « fêtes des paquets de riz » et la « ruée avec les *preta* » (th. *jiñ prēt*). Il se trouve, entre ces deux cas limites (séparation d’un côté, assimilation ou symbiose de l’autre), des situations intermédiaires, comme à Phuket (Sud de la Thaïlande) où les minorités chinoises invitent les moines des monastères thaïs à psalmodier des formules en pāli au cours du *yúlánpén* (ou *pǔ dù*) qu’elles organisent en marge du calendrier officiel (Kataoka 2012:476).

L’état actuel des connaissances ne permet pas de statuer sur l’ancienneté de ces cérémonies annuelles pour les défunts dans la péninsule mais il est probable que leurs formes actuelles, vraisemblablement d’inspiration chinoise, n’aient été adoptées que tardivement. L’épigraphie des royaumes tai, nous l’avons dit, ne mentionne pas de telles

⁶⁶¹ Les XIX-XX^e siècles ont d’ailleurs vu l’émergence au Siam de moines d’origine chinoise particulièrement charismatiques, dont le plus emblématique est sans doute Buddhaddasa Bhikkhu (1906-1993) (cf. Gabaude 1988).

⁶⁶² Le *saṅgha* chinois n’aurait été reconnu de façon officielle qu’assez tardivement, au cinquième règne de la dynastie des Śakri (1868-1910) (Sheravanichkul 2012:426-428).

cérémonies⁶⁶³ et le corpus manuscrit n'atteste de leur existence qu'à partir de la fin du dix-huitième siècle avec une *Célébration* lao portant sur les deux « fêtes des paquets de riz » datée 1155 c.s. (1793 A.D.)⁶⁶⁴. L'examen des collections et des catalogues accessibles en Thaïlande et au Cambodge n'a pas révélé, pour le moment, de copie permettant de reculer ce *terminus a quo*. Il en va de même des témoignages des voyageurs européens les plus anciens (xvii^e siècle) : le Hollandais Van Wuysthoof n'a pas laissé dans son *Journal* d'indication relative à ces fêtes au Lan Xang alors qu'il fut interpellé par le faste d'autres cérémonies annuelles, par exemple celle marquant la fin du *vassa*⁶⁶⁵ ; le Père Léria, qui voyagea lui aussi au Royaume du Million d'éléphants à la même période, ne fait pas davantage mention de ces traditions, tandis qu'il décrit d'autres cérémonies bouddhiques, en particulier les funérailles (Marini:354-355)⁶⁶⁶. Ce silence ne constitue pas en soi une preuve que les « fêtes des paquets de riz » étaient inconnues à cette époque mais il montre au moins que, le cas échéant, elles ne provoquaient pas la même ferveur que dans le Laos contemporain.

L'hypothèse que ces rites ont été adoptés de façon tardive est confortée par l'histoire des migrations chinoises qui témoigne de l'intensification à partir du xvii^e siècle des déplacements vers la péninsule de groupes de populations venant des régions méridionales de l'Empire du Milieu mais aussi de Chinois d'outre-mer déjà installés en plusieurs endroits de l'Asie du Sud-Est (cf. chapitre précédent). L'instauration du *yúlánpén*

⁶⁶³ Bien que le corpus lao soit encore peu exploité, il est possible de s'appuyer sur les inscriptions dont les dates correspondent aux rites qui nous intéressent. L'inscription sur Buddha en or du Văt Băn Lwăn (province de Luang Prabang) est datée de la pleine lune du neuvième mois de l'année 2211 de l'ère bouddhique (1668 A.D.) ; une autre est datée de la pleine lune du 9^e mois de l'année 1855 ; une troisième, figurant sur la stèle du Văt Xieng Men, fut gravée le 11 septembre 1590 (treizième jour du dixième mois), soit la veille des festivités du *khao, salāk*). Aucune ne mentionne les « fêtes des paquets de riz ».

⁶⁶⁴ Voir note 637.

⁶⁶⁵ Pour l'année 1641, le jour auquel aurait dû se tenir la Fête du riz ornant la terre (9m,29) correspond au 4 septembre et celui de la Fête du riz tiré au sort (10m,15) au 19 septembre (correspondances établies avec le logiciel SEAC). Van Wuysthoff, qui se trouvait alors à Bassak, aux confins des royaumes khmer et lao, n'a rien noté pour ces deux dates (cf. Lejosne 1993:68, 70). L'année suivante (1642), les deux rites auraient dû tomber respectivement le 24 août et le 8 septembre, jours pour lesquels le *Journal* ne mentionne pas non plus de festivité (*ibid.*:113, 114).

⁶⁶⁶ Le Lao, nous dit-il, après la mort de ses parents, « ne se souvient plus du défunt, et jamais n'en fait mention ».

en Indochine occidentale a pu alors s'exercer par des voies multiples. Par le sud, sachant que la cérémonie, d'après les relations de Valentijn et de Tjoa Tjoe-koan (*supra*, 3.5.2), était célébrée dans les communautés chinoises de l'Insulinde (Java, Moluques), lesquelles ont pu véhiculer leurs traditions en émigrant vers le Cambodge et le Golfe du Siam. Par le nord, depuis les provinces chinoises du Yunnan et du Fujian, comme le suggèrent les témoignages de l'arrivée au Laos de marins chinois venus d'Amoy (Lejosne 1993:116), ville où J.J.M de Groot a justement observé les rites de *yúlánpén* à la fin du XIX^e siècle (*supra* 3.5.1) ; ce sont encore les Hakka originaires d'Amoy qui constituent la majorité des populations immigrées dans les villages lao du Nord-Est de la Thaïlande où se tiennent aujourd'hui ces mêmes rites (Formoso 2000:120). Par des voies intra-péninsulaire, enfin, puisque les communautés chinoises n'ont cessé de circuler d'une contrée à l'autre.

Cette conjecture est d'autant plus plausible qu'un phénomène analogue est avéré, mais en sens inverse, avec des populations adeptes du *theravāda* ayant influé sur la vie religieuse de communautés chinoises ou sinisées. Ainsi les régions méridionales du Vietnam ont-elles été fortement marquées par le bouddhisme d'inspiration indienne véhiculé par les minorités khmères (Bodemer 2005:134, n.9). Le cas de Taiwan, surtout, constitue le pendant exact du fait observé dans la péninsule Indochinoise : le bouddhisme *mahāyāna* fut introduit sur l'île dans le courant du XVII^e siècle, précisément dans le cadre de l'intensification des migrations des Chinois d'outre-mer dont nous avons parlé. Plus tard, vers 1950, l'installation de migrants venus de Ceylan et de Thaïlande a conduit à l'apparition de monastères *theravādin* dont certains, pour s'attirer les fidèles, ont adopté la cérémonie du *yúlánpén* mais l'ont « theravādisée » en remplaçant les *sūtra* chinois par des formules en pāli et en imposant le prêche du *Tirokuḍḍapetavatthu* (Cheng 2012:283, 292-295). L'exemple taiwanais offre donc un témoignage contemporain de l'adaptation par des communautés *theravādin* du *yúlánpén*, d'une façon symétrique mais comparable à ce que nous avons envisagé quelques siècles plus tôt pour les bouddhistes tai, lao et khmers.

3.6.6.3 Nouvelles perspectives

L'omniprésence des traits culturels indiens dans la péninsule Indochinoise occidentale, autant que la rareté des vestiges matériels chinois, ont jusqu'à présent favorisé une vision unilatérale de la diffusion du bouddhisme en Asie du Sud-Est⁶⁶⁷. Pourtant, la grande mobilité des populations chinoises dans la région est non seulement largement attestée depuis une époque ancienne, mais elle s'est intensifiée au fil des siècles. Est-il, dès lors, déraisonnable d'envisager que des religieux chinois, parallèlement à leurs compatriotes commerçants, se soient installés dans les monastères du Cambodge, du Siam, du Lanna, du Lan Xang ? Qu'ils y aient échangé oralement des récits, des sermons, des conceptions ? Les descendants de familles chinoises immigrées ont pu, eux aussi, prendre part à la diffusion d'idées et de pratiques. Ce phénomène est bien perceptible aujourd'hui dans les monastères de Thaïlande, du Laos ou du Cambodge, dans lesquels les figures *theravādin* côtoient sans complexe celles du bouddhisme *mahāyana* apportées par les fidèles chinois ou vietnamiens.

Admettre l'existence d'une influence chinoise dans le bouddhisme de l'Asie du Sud-Est continentale permet de mieux comprendre d'autres aspects pouvant apparaître comme déviants au regard de l'orthodoxie *theravādin*. C'est le cas notamment des rites accomplis pour les morts à l'occasion du Nouvel an (*pī hmae*) qui réservent une place non négligeable aux parents et aux ancêtres, ceci bien que la tradition littéraire n'en fasse pas mention (*supra* 2.2.5.2). La mise en regard du calendrier *tàichū* et de celui de Sukhothai met en évidence, une nouvelle fois, une ressemblance entre les rites lao et chinois : depuis la dynastie des Tang (618-907 A.D.), les Chinois célèbrent la cérémonie du « nettoyage des tombes » (ch. *qīngmíng jié*) de la même façon que les Lao nettoient les reliquaires familiaux au Nouvel An⁶⁶⁸. Si, aujourd'hui, le jour de la cérémonie chinoise a été fixé autour du 5 avril du calendrier grégorien, le *qīngmíng* avait lieu

⁶⁶⁷ Des sentiments nationalistes peuvent être une cause supplémentaire de la négligence accordée à certaines pistes. Le cas n'est pas propre à l'Asie du Sud-Est : Matthew Kapstein s'étonne à juste titre que l'apport de la Chine dans la formation du bouddhisme tibétain, pourtant évident, n'a que peu retenu l'attention des spécialistes (Kapstein 2007:346).

⁶⁶⁸ Cette coutume a son équivalent au Vietnam, où les familles vont nettoyer les tombes des ancêtres lors de la cérémonie de la « pure clarté » (v. *lê thanh minh*) (Mus 1931:137 et *supra*, 3.6.2.4).

traditionnellement le dixième jour du troisième mois du calendrier *tàichū* (3m_c10), date qui coïncide justement, certaines années, avec les festivités du *pī hmae*₁ lao⁶⁶⁹. Ainsi, lorsque les Chinois installés dans les localités lao exécutaient, à cette période de l'année, leur rituel pour les ancêtres, les Lao célébraient au même moment le début d'un nouveau cycle annuel (3m_c10=5m_s10). Il n'est pas déraisonnable de supposer que cette coïncidence a favorisé, par le biais des bouddhistes d'origine chinoise plus ou moins métissés, plus ou moins assimilés, l'incorporation d'un culte aux ancêtres dans les festivités du Nouvel An lao⁶⁷⁰. Dans l'hypothèse où, comme on est conduit à le penser pour les fêtes des « paquets de riz », cette influence n'a commencé véritablement à s'exercer qu'à partir des deux ou trois siècles derniers, il n'est pas étonnant que les textes relatifs aux cérémonies du Nouvel An lao, qui se rapportent à des traditions plus anciennes, ne fassent pas mention de ces rites.

La comparaison systématique entre les fêtes calendaires chinoises et lao permettrait sans doute d'établir d'autres parallèles. Il conviendrait par exemple de s'interroger sur les ressemblances entre les « courses des bateaux-dragons » du cinquième mois chinois, associées au mythe des Dragons Maîtres de la pluie (Granet 1998[1922]:56-57), et les « courses des pirogues » du douzième mois lao (*pun jān h̄j̄ia*) qui s'inscrivent également dans un rapport avec les crues et les précipitations. De même, la cérémonie des « barques lâchées au fil de l'eau » (*lāy h̄j̄ia f̄ai*), qui trouve son équivalent jusqu'en Birmanie avec la Fête des lumières (*supra* 2.2.5.4), n'est pas sans rappeler la Fête des lanternes de la tradition chinoise (ch. *yuánxiāo jié*) célébrée à la pleine lune du premier mois du calendrier *tàichū* où des lanternes illuminées sont lâchées dans le ciel en hommage aux ancêtres. Cette parenté est d'autant plus prégnante que le calendrier du

⁶⁶⁹ Cette coïncidence avait été remarquée par Quaritch Wales qui soulignait les similitudes entre l'attention portée aux esprits ancestraux lors des festivités du Nouvel An siamois et les cérémonies d'origine chinoise célébrées à la même période en Annam, en Cochinchine, au Tonkin et au Japon (Quaritch Wales 1931:169). Les divergences des règles relatives à l'ajout des mois embolismiques expliquent que la coïncidence ne soit pas systématique, comme c'était le cas pour les « fêtes des morts » (*supra*, 3.6.1.1).

⁶⁷⁰ On observe par ailleurs un parallèle entre d'un côté la tradition des Chinois de rendre à leur Nouvel an un hommage aux esprits des ancêtres qui veillent sur la maison (Mus 1931:137), de l'autre celle des Lao consistant à rendre un culte, le second jour du *pī hmae*₁, aux « génies des parents » (*phī b̄ā₁ phī m̄è₁*), eux aussi considérés comme étant les esprits gardiens de la demeure (*supra* 1.1.3.3).

Lanna prévoit à cette période la cérémonie du *gōm lāy* consistant à lâcher dans le ciel des lanternes (Bayomyong 2002:238), d'une façon tout à fait analogue au rite chinois.

D'autres similitudes soulèvent des interrogations : l'invocation par les Lao de la Mère Dharaṇī pendant les rites agricoles n'évoque-t-elle pas celle adressée par les Chinois à Guan Yin ou à la déesse de la Terre Ku Loung (Groot 1886:84, 218 sq.) ? La question non élucidée du caractère anthropomorphique de la Déesse-Terre dans la mythologie bouddhique sud-orientale, consacré par l'épisode de la victoire sur Māra lors de l'illumination du Buddha, ne trouverait-elle pas une réponse dans une analogie avec les figures chinoises (*supra* 2.2.1.3)⁶⁷¹ ? Dans le vocabulaire même, le fait que les calendriers lao et siamois adoptent, depuis au moins la première moitié du dix-septième siècle, une terminologie chinoise pour désigner leurs deux premiers mois (*dījan cīān* et *dījan yī*)⁶⁷² est encore significatif. Les parentés conceptuelles entre les systèmes religieux chinois et tai-lao sont par ailleurs patentées et pourraient faire l'objet d'une étude à part entière⁶⁷³.

⁶⁷¹ La thèse d'Elisabeth Guthrie consacrée à la Déesse-Terre (Vasundhara dans sa version cambodgienne) explore toutes les pistes, sauf celle qui conduit à la Chine. Cf. Guthrie 2004.

⁶⁷² Curieusement, *yī* en chinois est le chiffre « un ». En revanche, *xiān* signifie bien « premier ». On retrouve l'expression *dījan yī* (ou *yī*) dans l'inscription du Buddha n°24 du Vāt Phra Kèo daté 1640 A.D. (*cuḷa sakrāj dae 2 tva pī k(ō)ḍ sī dōn yī rēm 8 gām...*) (cf. Gagneux 1973:291). Celle-ci existe par ailleurs dans le vocabulaire siamois pour désigner le nombre vingt, qui se dit *yī sīp* et non *sān sīp* (« deux [fois] dix »).

⁶⁷³ Ainsi des esprits vitaux, des Pères célestes, des esprits des parents veillant sur la demeure, des méthodes de divination (avec le recours, par exemple, à une carapace de tortue, cf. Granet 1998[1922]:84), de rites médiumniques évoquant divinités chinoises et vietnamiennes (Goudineau 2001:145, n. 8), etc.

4 La piété filiale : une vertu bouddhique

Il a été mis en évidence qu'une attention soutenue était portée aux parents défunts à tous les niveaux de la vie religieuse des Lao, ce dont témoignent à la fois les rites et les textes vernaculaires. Le devoir du fidèle à l'égard de ses ascendants familiaux, toutefois, ne s'arrête pas là : la tradition lui impose aussi de se préoccuper de ceux qui sont encore de ce monde, en particulier son père et sa mère. Le culte aux défunts et la manifestation de la piété filiale du vivant des parents sont deux composantes d'une même éthique⁶⁷⁴ mais elles ne s'expriment pas de la même façon en milieu bouddhiste lao ; s'il est recommandé de « dédier les mérites » (*udis pun kusõn*) aux morts, il n'est pas possible de le faire pour les vivants. C'est en témoignant à ces derniers sa « gratitude » (p. *kataññu-katavedī*) ou sa « reconnaissance » (*hū₂ pun guṇ*), au moyen d'un ensemble d'initiatives encouragées et formalisées par la communauté des moines, que le fidèle leur manifeste sa piété filiale. De cette façon seulement, il pourra s'acquitter de la dette qu'il a contractée auprès de ses parents dès sa naissance et qui s'est creusée tout au long de son enfance.

⁶⁷⁴ Marcel Granet insiste sur le fait que chez les Chinois, la piété filiale commence de se manifester avant la mort des parents (Granet 1998[1922]:106). De son côté, l'africaniste Meyer Fortes évoque les cultes aux ancêtres comme étant une forme de ritualisation de la piété filiale (Fortes 1961, cité par Turton 1972:246).

4.1 BOUDDHISME ET PIÉTÉ FILIALE

L'idée selon laquelle l'individu est redevable à ses parents, parce qu'ils lui ont donné naissance et l'ont élevé, est une notion sans doute universelle et ne relève pas de la religion *stricto sensu*⁶⁷⁵. Une lecture durkheimienne, considérant qu'une religion est « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées (...) qui unissent en une même communauté morale tous ceux qui y adhèrent » (Durkheim 1960[1912]:65), incite néanmoins à admettre qu'une valeur structurante telle que la piété filiale a toute sa place dans une « discipline de salut » telle que le bouddhisme⁶⁷⁶, même si ses textes fondateurs peuvent laisser penser le contraire. C'est en tout cas ainsi que l'entendent les Lao, qui placent l'obligation du fidèle envers ses parents au fondement de ce qui constitue, pour eux, « l'enseignement du Buddha » (*sāsanā buddh*). Pour déterminer dans quelle mesure cette position est originale, il convient d'examiner de prime abord la place qu'occupe la piété filiale dans les traditions bouddhiques plus anciennes.

4.1.1 La piété filiale dans le bouddhisme indien

Comme cela a été évoqué dans l'introduction, la notion de piété filiale est peu glorifiée dans les écrits canoniques en pāli ou en sanskrit, qui présentent les liens filiaux et familiaux comme autant d'entraves pour le fidèle sur la voie de la délivrance. Malgré tout, le bouddhisme indien dans sa pratique n'exige pas du fidèle qu'il renonce au sentiment de piété filiale. D'ailleurs, comment le pourrait-il puisque si le Buddha comptait, comme les textes le mettent en évidence, s'affranchir des valeurs et des contraintes d'un brahmanisme prégnant, il lui fallait prendre en compte les préoccupations de ses semblables, ne serait-ce

⁶⁷⁵ Pour les sociétés du Ghana par exemple, la piété filiale est un droit dont peuvent se réclamer à la fois le père et la mère, le premier parce qu'il a engendré son enfant, la seconde parce qu'elle l'a porté en son sein (cf. Fortes 1961). Le Coran de son côté recommande au croyant d'être bon envers sa mère car celle-ci « l'a porté et l'a enfanté avec peine. Depuis le moment où elle l'a conçu jusqu'à l'époque de son sevrage, trente mois se sont écoulés » (XLVI, 15). On trouve une rhétorique analogue, nous le verrons, dans la dogmatique et la liturgie bouddhiques de l'Asie du Sud-Est.

⁶⁷⁶ D'après la formule de Max Weber (2003[1916]:247 ff).

que pour mieux les convertir à son enseignement. Or, la société brahmanique, aujourd'hui comme du temps du Gotama historique, fait grand cas de la relation qui lie le fidèle à ses parents. Nous avons dit que les rites accomplis au bénéfice des ancêtres tenaient une place importante en Inde et qu'ils ont été, pour partie, intégrés progressivement dans les pratiques bouddhiques, quoique sous des formes différentes selon les lieux et les époques (*supra*, 2.1.1). À ceci faut-il ajouter que l'adepte du brahmanisme n'attend pas que ses parents soient décédés pour manifester sa dévotion ; de leur vivant, il doit déjà remplir un certain nombre de devoirs à leur égard. Le premier de ces devoirs est d'assurer sa descendance, garantissant ainsi la filiation et la transmission des biens à l'intérieur de la lignée. Les *Lois de Manu* assurent que le fils, par la procréation, libère son père de la dette congénitale détenue envers ses propres ascendants (Manu, IX, 137-138) et qu'il reprend alors à son compte (Dumont 1980:16 ; Kapani 1993:157). Le Buddha lui-même ne dérogea pas à cette règle « qui défendait d'entrer en religion avant d'avoir vu le visage de son fils, sinon de son petit-fils » (Foucher 1949:98) : il était marié et père d'un jeune garçon, Rāhula, lorsqu'il abandonna son palais pour embrasser la vie d'ascète. Par cet exemple, sans doute, les rédacteurs des textes bouddhiques entendaient montrer que la doctrine de Gotama n'était pas indifférente aux valeurs fondamentales du monde indien. D'une façon générale, le *Tipiṭaka* et ses commentaires se sont efforcés d'apporter une réponse aux questions que l'individu était en droit de se poser au regard des obligations que lui imposait la société traditionnelle.

C'est pourquoi la Doctrine, qui n'est pas toujours sans contradiction, en vient parfois à encourager une certaine forme de dévotion à l'égard des parents. La littérature canonique propose trois manières, pour un bouddhiste, de manifester sa piété filiale : apporter un soutien matériel à ses parents de son vivant, les convertir à la doctrine et continuer à leur rendre hommage après leur mort (Strong 1983:173). Les textes pāli qui abordent ces questions ne sont pas très nombreux mais il est significatif que ce soit ceux-là justement qui bénéficient de la plus large diffusion parmi les communautés « *theravādin* » d'Asie du Sud-Est (*cf. infra*). Parmi eux, le plus emblématique est peut-être le *Sigālovāda-sutta* (ou *Siṅgāla-sutta*) (Dī.III.8), dans lequel le Buddha, en proposant une réinterprétation personnelle du rite brahmanique qui consiste à vénérer les points cardinaux, encourage le fidèle à manifester sa piété filiale :

Pañcahi kho, gahapatiputta, ṭhānehi puttana puratthimā disā mātāpitāro paccupaṭṭhātabbā: “bhato ne bharissāmi, kiccaṃ nesaṃ karissāmi, kulavaṃsaṃ ṭhapessāmi, dāyajjaṃ paṭipajjāmi, atha vā pana petānaṃ kālaṅkatānaṃ dakkhiṇaṃ anuppadassāmi” ti.

De cinq manières, fils de maison, un enfant doit vénérer ses parents, en direction de l'Est [se disant] : « m'ayant soutenu, je dois les soutenir, je dois accomplir leurs tâches, je dois maintenir la lignée, je dois reprendre [à mon compte] le patrimoine, je dois, enfin, accomplir des offrandes au bénéfice de mes parents défunts (*peta*)⁶⁷⁷ ».

(Dī.III.8.Ṣ267)

L'*Itivuttaka* (Khu.IV) considère de son côté le respect du père et de la mère comme étant l'une des conditions de la conduite vertueuse (p. *brahma-cariya*) d'un individu. Les parents y sont comparés à des « brahmanes » (ou « Brahma »), à des « divinités prééminentes » (*pubba-devatā*), à des « maîtres prééminents » (*pubbācāriyā*) et à des « sacrificants » (*āhuneyyā*) :

Brahmā' ti, bhikkhave, mātāpitūnaṃ etaṃ adhivacanaṃ. Pubbadevatā' ti, bhikkhave, mātāpitūnaṃ etaṃ adhivacanaṃ. Pubbācāriyā' ti, bhikkhave, mātāpitūnaṃ etaṃ adhivacanaṃ. Āhuneyyā' ti, bhikkhave, mātāpitūnaṃ etaṃ adhivacanaṃ. Taṃ kissa hetu? Bahukārā, bhikkhave, mātāpitāro puttānaṃ āpādakā posakā imassa lokassa dassetāro ti.

Le père et la mère, ô moines, sont appelés « Brahma » ; ils sont appelés, moines, « divinités prééminentes » ; ils sont aussi appelés, ô moines, « maîtres prééminents » et enfin, moines, « sacrificants ». Pour quelle raison ? Parce que, ô moines, les parents couvrent leurs enfants de bienfaits, ils les nourrissent et sont pour eux comme un guide en ce monde.

(Khu.IV.Ṣ106)⁶⁷⁸

⁶⁷⁷ Le texte énumère par ailleurs, et symétriquement, les cinq obligations des parents envers les enfants : les dissuader de faire du mal, les persuader de faire le bien, leur enseigner un art, leur donner un époux ou une épouse convenable et leur transmettre le patrimoine au moment qui convient.

⁶⁷⁸ Ce passage se retrouve, à peu de choses près, dans l'*Āṅguttara-nikāya* (Añ.III.Ṣ31 et Añ.IV.Ṣ63).

Comme c'était le cas pour la vénération des points cardinaux, la comparaison des parents avec des divinités ou des maîtres figure déjà dans les textes brahmaniques, notamment les *Upaniṣad* (Guang Xing 2005:100, n.18). Ici, Gotama en propose une lecture métaphorique pour la faire correspondre à sa Doctrine. Un exemple analogue réside dans un passage de l'*Aṅguttara-nikāya* dans lequel le Bienheureux répond aux questions d'un brahmane relativement au sacrifice. En conservant la terminologie employée par son interlocuteur, il énumère trois types de « feu » que sont les parents, la parentèle et les religieux (Añ.VII.5). Ces exemples montrent la façon dont le bouddhisme a pu s'approprier de notions ou d'usages déjà en vigueur parmi les communautés – en premier lieu brahmanistes – qu'il s'agissait de convertir.

Les textes doctrinaux peuvent aussi aborder le sujet de la piété filiale de façon plus frontale. Le *Samacitta-sutta* (ou *Kataññu-sutta*) (Añ.II.4,§34), par exemple, insiste sur la nécessité, et la difficulté, de payer de retour les bienfaits des parents :

Dvinnāhaṃ, bhikkhave, na suppatikāraṃ vadāmi. Katamesaṃ dvinnaṃ? Mātu ca pitu ca. Ekena, bhikkhave, aṃsena mātaraṃ parihareyya, ekena aṃsena pitaraṃ parihareyya vassasatāyuko vassasatajivī so ca nesaṃ ucchādanaparimaddananhāpanasambāhanena. Te ca tatth' eva muttakarīsaṃ cajeyyūṃ. Na tveva, bhikkhave, mātāpitūnaṃ kataṃ vā hoti paṭikataṃ vā. Imissā ca, bhikkhave, mahāpathaviyā pahūtarattaranāya mātāpitāro issarādhipacce rajje paṭiṭṭhāpeyya, na tveva, bhikkhave, mātāpitūnaṃ kataṃ vā hoti paṭikataṃ vā. Taṃ kissa hetu? Bahukārā, bhikkhave, mātāpitāro puttānaṃ āpādakā posakā imassa lokassa dassatāro.

Moines, il est deux [personnes] qu'on ne peut payer de retour. Quelles sont-elles ? Sa mère et son père. Même si l'on portait sa mère sur une épaule et son père sur l'autre, et si l'on devait vivre ainsi pendant cent ans, tout en prenant soin d'eux, les oignant d'onguent, les massant, les baignant et frictionnant leurs membres, et même s'ils en viennent à lâcher leurs excréments sur nous, on ne pourrait payer de retour ses parents. De plus, ô moines, quand bien même on établit ses parents dans une autorité suprême, régnant sur la terre abondant dans les Sept trésors, on ne pourrait payer ses parents de retour. Pour quelle raison ? Parce que, ô, moines, les parents accordent beaucoup de bienfaits à leurs enfants : ils les élèvent, les nourrissent et sont pour eux un guide en ce monde.

(Añ.II.4§34)

Le *sutta* prend ensuite une tournure subtilement prosélyte en expliquant que seule la conversion des parents à la doctrine du Buddha permettra à l'enfant de s'acquitter de sa dette :

Yo ca kho, bhikkhave, mātāpitāro assaddhe saddhāsampadāya samādapeti niveseti patitṭhāpeti, dussīle sīlasampadāya samādapeti niveseti patitṭhāpeti, maccharī cāgasampadāya samādapeti niveseti patitṭhāpeti, duppaññe paññāsampadāya samādapeti niveseti patitṭhāpeti, ettāvātā kho, bhikkhave, mātāpitūnaṃ katañca hoti paṭikatañcā”ti.

Cependant, ô moines, quiconque incite ses parents incrédules à s'établir dans la foi, quiconque incite ses parents impies à s'établir dans la moralité, quiconque incite ses parents avares à se diriger vers la libéralité, quiconque incite ses parents insensés à s'établir dans la sagesse, celui-là, en agissant ainsi, peut prétendre les avoir payé de retour, et même au-delà, pour leurs bienfaits.

(*id.*)

Là encore le Buddha a montré l'exemple, d'abord en retournant à Kapilavatthu pour convertir son père, ensuite se montant au ciel des Tāvātīmsa pour prêcher le *dhamma* à sa mère, morte sept jours après l'avoir mis au monde (Dh-a.XIV. 2). Parallèlement, plusieurs textes canoniques et paracanoniques font allusion à la souffrance endurée par la mère lors de la gestation et de l'accouchement – thème qui est, comme on le verra par la suite, l'un des favoris des bouddhistes de l'Asie orientale et sud-orientale :

Tameṇaṃ, bhikkhave, mātā nava vā dasa vā māse gabbhaṃ kucchīnā pariharati mahatā saṃsayena garubhāraṃ. Tameṇaṃ, bhikkhave, mātā navannaṃ vā dasannaṃ vā māsānaṃ accayena vijāyati mahatā saṃsayena garubhāraṃ. Tameṇaṃ jātaṃ samānaṃ sakena lohītena poseṭi. Lohitañhetā, bhikkhave, ariyassa vināyeyā yadidaṃ mātuthaññaṃ.

Ainsi, moines, c'est avec une grande anxiété pour son lourd fardeau que la mère, pendant neuf ou dix mois, porte le fœtus dans la matrice. Ainsi, moines, c'est avec une grande inquiétude pour son lourd fardeau qu'après neuf ou dix mois, la mère

donne naissance [à l'enfant]. Lorsque [l'enfant] est né, elle le nourrit avec son propre sang ; c'est pour cette raison que le lait maternel est appelé, dans la discipline des Ariya, « le sang de la vie ».

Mahātaṇhāsāṅkhasutta, §408 (Majj.I.4.§408)⁶⁷⁹

Le sujet de la piété filiale est encore abordé dans le *Mātuposaka-sutta*, où le Buddha affirme qu'un moine peut soutenir ses parents en partageant avec eux le fruit de l'aumône (Strong 1983:175), ou encore dans le *Cīvara-khandhaka* (Mhv.§361) qui contient une brève allusion à la question du devoir du moine envers ses parents (Schopen 2007:117-118).

D'autres écoles du bouddhisme indien, aujourd'hui disparues, réservaient une place plus ou moins importante aux parents. Un *Sūtra sur la piété filiale* figure par exemple dans la collection des *Avadāna-śataka* sanskrits, dans lequel se retrouvent des métaphores analogues à celles utilisées dans l'*Itivuttaka* (cf. Feer 1979[1891]:17-18). Des *sūtra* apocryphes tels que le *Sāma-jātaka* (sk. *syāma°*, ch. *shǎn-zì*) ont par ailleurs été employés en Inde et en Chine pour promouvoir la piété filiale en accord avec la doctrine bouddhique (Strong 1983:174). Le thème, évoqué ci-dessus, du fidèle portant ses deux parents sur ses épaules et de la difficulté de les payer de retour figure en plusieurs endroits dans le *Vinaya* du *mūlasarvāstivāda* (Guang Xing 2005:4). Une série de témoignages épigraphiques montrent enfin que la piété filiale était, sinon au centre, du moins partie prenante des préoccupations religieuses des adeptes de la Doctrine dans certaines régions de l'Inde (cf. Schopen 1984:2007)⁶⁸⁰.

Un certain nombre d'écrits bouddhiques en sanskrit et en pāli encouragent donc le fidèle à tenir une attitude respectueuse, voire dévotionnelle, envers son père et sa mère. Ces quelques textes, malgré tout, demeurent peu nombreux au regard de l'ensemble des différents corpus bouddhiques de l'Inde ancienne, auxquels ils auraient plutôt tendance à

⁶⁷⁹ Des passages similaires figurent, notamment, dans le *Soṇanda-jātaka*, le *Mahātaṇhāsāṅkhasutta* et dans le *Visuddhimagga* (IX.§36).

⁶⁸⁰ Deux inscriptions d'Aśoka prescrivent par exemple « l'obéissance aux père et mère » (*samyappratipattī mātari pitari*) (3^e et 11^e edits sur rocher, in: Bloch 2007[1943]:96-97, 120).

s'opposer. Il semble qu'ils consistent avant tout à donner des gages à ceux qui pouvaient être rebutés par une doctrine trop exigeante et qui hésitaient à se convertir. Les inscriptions, en revanche, reflètent davantage le bouddhisme vécu, témoignant d'une préoccupation plus marquée pour ce qui concerne la piété filiale.

4.1.2 *La piété filiale dans le bouddhisme chinois*

Les études académiques tiennent généralement pour acquis que la piété filiale est un trait spécifique du bouddhisme chinois (cf. Ch'en 1968:81-97). Si les écoles bouddhiques indiennes, nous venons de le voir, ont pu également se prononcer sur ce sujet, il est vrai que le *mahāyāna* a placé cette question au centre de ses préoccupations dogmatiques. Ce phénomène s'explique aisément par le fait que la piété filiale (ch. *xiào*) était en Chine, bien avant l'établissement du bouddhisme, une notion si centrale que la pensée confucéenne en avait fait la base de la vertu. Le *xiào* était alors exalté dans toutes les classes de la société et particulièrement parmi les classes dirigeantes (jusqu'à l'empereur lui-même), au point de se trouver au « fondement même du gouvernement et de l'unité nationale » (Groot 1886:548). Le confucianisme fit son fer de lance de la piété filiale dont la promotion fut largement assurée par la diffusion des textes fondamentaux tel que *Le livre sacré de la piété filiale* (ch. *Xiào Jīng*) attribué à un disciple de Confucius (cf. Rosny 1889).

Les prosélytes du bouddhisme dans l'Empire du Milieu furent obligés d'adapter leurs enseignements aux valeurs de ceux qu'ils souhaitaient convertir. Le renoncement aux liens familiaux, en premier lieu, pouvaient paraître en complète contradiction avec les bonnes mœurs au point que Gautama passa pour un « homme barbare, qui ne parlait pas chinois, qui portait d'autres vêtements que [les Chinois], dont la bouche ne proférait point des paroles conformes aux doctrines des anciens rois, qui ne connaissait ni les relations de sujet à prince, ni les sentiments de fils à père » (Etiemble 1986[1956]:194). C'est ainsi qu'une riche littérature bouddhique apocryphe s'est développée en Chine pour se défendre contre ces accusations. Les récits mettant en scène Mahā-Maudgalyāyana (ch. *Mùlián*) sont un témoignage évident de ce processus (*supra* 3.6.4). Pour répondre aux critiques des confucianistes, les bouddhistes chinois sont allés jusqu'à prendre le contrepied des lectures orthodoxes, en faisant par exemple de la fuite de Siddhārtha un acte de piété filiale au prétexte qu'il permit, plus tard, la conversion de ses parents (Ch'en 1968:94).

Il n'empêche que nombre de motifs d'ordinaire présentés comme étant spécifiques à la littérature chinoise se trouvent aussi dans les textes pāli ou sanskrits. Par exemple, le thème de l'individu portant ses parents sur ses épaules jusqu'à sa mort sans pouvoir les payer de retour figure dans plusieurs *sūtra* chinois apocryphes, notamment *Le Sūtra sur la piété filiale* (ch. *Fó shuō xiào zǐ jīng*) (Ch'en 1968:44) ; mais il est déjà présent, on l'a vu, dans le Canon du *theravāda* (Añ.II.4§34) ainsi que dans celui du *mūlasarvāstivāda* :

Alors, le Buddha déclara aux moines : « Le père et la mère ont fait preuve de beaucoup de dévouement envers leurs fils (ch. *zǐ*)⁶⁸¹ en leur donnant le lait maternel et en les nourrissant, en les éduquant en accord avec leur développement. Ainsi seulement, les quatre éléments devinrent complets [dans le corps de la personne]. Si un fils décide de porter son père sur son épaule droite et sa mère sur son épaule gauche pendant mille ans, sans aucun ressentiment, même s'il les installe confortablement sur son dos⁶⁸², il n'aura pas fait encore assez pour payer de retour son père et sa mère.

Sūtra sur la difficulté de payer de retour les bienfaits des parents (*Fù mǔ ēn zhōng nán bào jīng*) in: Cole 1998:43.

L'*Ekottarāgama* évoque le don de la robe monastique aux parents, sujet qui se retrouve lui aussi dans les écrits du *mūlasarvāstivāda* et du *theravāda* (Guang Xing 2005:85, Schopen 2007:117-118). Les passages du *Mūlasarvāstivāda-vinaya* énumérant les moyens de payer ses parents de retour (les établir dans la foi, dans la moralité, dans la libéralité, dans la sagesse) ont de leur côté été traduits en chinois et en tibétain et largement diffusés sous cette forme (Guang Xing 2005:85). Le *Sigālovāda-sutta*, dans lequel le Buddha prêche les cinq façons de respecter et d'honorer ses parents, a également fait l'objet de plusieurs traductions en chinois (Strong 1983:173). Ces quelques exemples mettent en évidence que les prosélytes ont cherché dans les textes canoniques des arguments pour démontrer que la

⁶⁸¹ Le terme chinois *zi* a la même ambiguïté que le pāli *putta*, pouvant signifier tant « enfant » que « fils ».

⁶⁸² Variante : « si même il leur laisse faire leurs besoins naturels sur ses épaules » (Jaworski 1935-36:84). Voir aussi le *Fa yuan zhu lin* (T.53.665a.10), encyclopédie composée au VII^e s. par Dao Shi, qui cite un passage de l'*Ekottarāgama* mentionnant aussi l'urine et la défécation (Cole 1998:247, n. 10). Nous retrouverons ce thème dans les textes lao dans lesquels il est récurrent (*infra*, 4.2.2).

doctrine du *dharma* n'était pas en contradiction avec le respect de la piété filiale, voire même qu'elle pouvait prétendre être en harmonie avec l'éthique confucéenne.

Il est aussi permis d'établir des parallèles entre le bouddhisme primitif et le confucianisme. La ressemblance entre certains énoncés est en effet surprenante, comme ce passage du *Livre sacré de la piété filiale* consacré aux liens de l'individu à ses parents qui résonne comme un écho au *Sīṅgalasutta* (*supra* 4.1.1):

Le Philosophe dit : le fils doué de piété filiale qui sert ses parents, dans leur intérieur, s'attache au plus haut degré à leur témoigner du respect. Quand il les nourrit, il s'attache au plus haut degré du contentement. Quand ils sont malades, il s'attache au plus haut degré à leur anxiété. Quand ils meurent, il s'attache au plus haut degré à se lamenter. Dans les sacrifices [offerts à leur mémoire], il s'attache au plus haut degré à la solennité [des cérémonies]. Ces cinq choses, du moment où il s'en acquitte, par suite il est réputé bien servir ses parents.

(*Xiao jīng*, 11.1-6)

À dire vrai, beaucoup d'apocryphes bouddhiques chinois combinent des extraits canoniques avec des thèmes qui figuraient au préalable dans le confucianisme, auxquels viennent parfois s'ajouter des notions relevant de représentations primitives relatives aux rapports sociaux ou familiaux. Le *Sūtra sur la difficulté de payer de retour les bienfaits des parents* (*Fù mǔ ēn zhòng nán bào jīng*) illustre ce syncrétisme : présenté comme un dialogue entre le Buddha et son disciple Ānanda, le maître use d'abord de métaphores canoniques dont celle du fidèle portant son père et sa mère sur ses deux épaules ; s'y retrouvent également les louanges de la mère qui donne naissance et élève son enfant, transformant son sang en lait (=Majj.I.4.§408, Añ. ṭīka, II. 4.§34). Le Buddha s'exprime ensuite sur les rites funéraires, faisant cette fois appel à des métaphores hétérodoxes dont on a vu qu'elles expriment des normes sociales plutôt que strictement religieuses (*supra*, 1.1.3.5) : les os des hommes sont « blancs et lourds » parce qu'ils séjournent au monastère et récitent les *Sūtra* et le *Vinaya*, tandis que ceux des femmes sont « noirs et légers » en raison de leurs faibles capacités intellectuelles. Prendre l'habit du moine, poursuit l'Omniscient, est le seul moyen pour le pieux bouddhiste de véritablement payer de retour ses parents et aussi de « reblanchir les os de sa mère », façon de payer sa dette à celle qui a sacrifié pour lui son bien-être et ses substances corporelles (Cole 1998:219-223).

Bien qu'ayant puisé dans les textes du bouddhisme de langues sanskrite et pāli, le bouddhisme chinois a indéniablement magnifié l'obligation envers les parents en multipliant les textes qui lui sont consacrés et en lui accordant une place de premier ordre dans sa dogmatique. La notion de *bào ěn* (« rembourser la dette », « payer de retour les bienfaits ») fera ainsi l'objet de nombreuses compositions locales dès le vi^e siècle (cf. Pelliot 1920:295-300, 304-306 ; Cole 1998:41 ; Guang Xing 2005). Cette prédilection s'est maintenue lorsque le bouddhisme a circulé parmi d'autres populations de l'Asie orientale. Au Tibet, le *Précieux ornement de la libération* (tib. *Sgam po pa bsod nams rin chen*) du moine Gampopa (1079–1153) consacre de larges passages à la dette contractée par l'individu envers sa mère qui s'est sacrifiée pour lui et a enduré des souffrances (cf. Guenther 1959:91-94). Plus tardif, les *Trois niveaux de la perception spirituelle* de Ngorchen Künchog Lhündrub (1497-1557) invite le méditant tibétain à « visualiser » sa propre mère, puis son propre père, ensuite à se remémorer les actes d'amour prodigués par ces derniers à l'égard de leur progéniture durant cette vie et les précédentes ; on y trouve une fois encore le motif de l'enfant portant ses parents sur ses épaules pendant toute son existence, effort insuffisant pour les payer de retour (Deshung, Kunga 1995:250,255). Au Japon, le moine Nichiren Daishonin (1222-1282), fondateur de la secte éponyme, consacra plusieurs traités sur la gratitude et à la piété filiale en s'appuyant dans une large mesure sur des *Sūtra* chinois⁶⁸³ ; en Asie du Sud-Est mahāyāniste, ces vertus sont aussi exaltées dans les textes, notamment le *Hồng Đức*, code juridique du xv^e siècle et surtout le traité *Hiếu Kinh* qui, comme son titre l'indique, porte exclusivement sur la piété filiale (Do-Lam 1998:232).

⁶⁸³ Les écrits de Nichiren Daishonin, très nombreux (il s'agit souvent de correspondances), ont été traduits en anglais et rassemblés en chapitres disponibles en libre accès sur <http://www.sgilibrary.org/writings.php>). Parmi ceux abordant la piété filiale, on peut citer « les quatre devoirs de reconnaissance » (WND, 6), « Les questions et réponses à propos du *Sūtra du Lotus* » (WND, 8), « Le trésor que représente un fils vertueux » (WND, 149) ou encore « Du devoir filial » (WND, 88).

4.2 DE LA NORME CANONIQUE À L'APPROPRIATION VERNACULAIRE

La façon dont est abordé le thème de la piété filiale dans les textes lao n'est pas univoque : son évolution au fil du temps a suivi celle de la littérature bouddhique régionale dans son ensemble. Les copies manuscrites les plus anciennes laissent penser que, jusqu'au xvi^e siècle, la grande majorité du corpus tai-lao s'inscrivait dans la droite ligne de l'orthodoxie *theravādin* : soit qu'il s'agissait de textes canoniques et paracanoniques⁶⁸⁴, soit de compositions originales en pāli, pour la plupart composées au Lanna par des lettrés tels que Sirimaṅgala, Ratanapañña ou Ñāṇakitti⁶⁸⁵. Même des chroniques locales comme la *Jinakālamālinī*, le *Buddhasiṅghanidāna* ou la *Mūlasāsanā* ne s'écartent pas de la tradition singhalaise (bien qu'ils en discutent parfois les interprétations). Il existe de rares exceptions comme le *Vajirasāratthasaṅgaha* qui s'inspire, parallèlement aux sources pāli, de textes de tradition sanskrite (Schnake 2014) mais ce type de référence est très marginal dans la littérature de l'époque et concerne surtout des procédés techniques de versification ou de grammaire, jamais des points de doctrine. Les catalogues des bibliothèques monastiques du Laos et du Nord-Est de la Thaïlande laissent penser que ce n'est qu'à partir des siècles suivants que se développa véritablement une littérature originale qui, bien que s'appuyant formellement sur des extraits pāli (parfois apocryphes), prit une teinte résolument locale en incorporant des notions et des formes de pensée propres aux sociétés tai⁶⁸⁶. En considérant les dates des copies dans les collections, il apparaît que la littérature vernaculaire a progressivement remplacé les textes pāli ; l'immense majorité des copies manuscrites datées des xix-xx^e siècles sont rédigées en lao, tandis que les textes pāli ont pratiquement cessés d'être reproduits (à l'exception des corpus récitatifs de *gāthā* et *sūt mōnt*).

⁶⁸⁴ Les plus anciennes copies manuscrites du Lanna sont datées 833 C.S (1471 A.D.). Il s'agit d'une demi-douzaine de textes, conservés au Vāt Lai Hin (Lampang), tous issus de la tradition du Mahāvihāra (par ex. *Milindapañha*). Pour le Laos, nous rappellerons ce que nous avons dit dans l'introduction : la plus ancienne copie recensée est un fragment du *Parivāra* (5^e livre du *Vinayaṭṭakā*) daté de 882 C.S. (1520 A.D.). La quasi-totalité des copies du Laos et du Nord-Est de la Thaïlande datées du xvi^e siècle sont des textes pāli (*Mahāvagga*, *Cūlavagga*, *Aṅguttara-nikāya*, *Jātaka*, *Avadāna*, etc.). Inversement, aucun texte original en lao n'apparaît avant la toute fin du xvii^e siècle. Les titres de la tradition du *kammaṭṭhān* n'apparaissent pas non plus avant cette période.

⁶⁸⁵ Pour la littérature pāli du Lanna, voir notamment Likhitanonta 1969 et Hinüber 2000.

⁶⁸⁶ Une simple recherche ciblée sur la *Digital Library of Lao Manuscript* met en évidence ce phénomène (<http://www.laomanuscripts.net/en/texts/search>). Ces observations sont confirmées par les catalogues des bibliothèques les plus importantes, notamment celle du Vāt Mahā Dhātu à Yasothon.

4.2.1 *La Maṅgalatthadīpanī ou la légitimation de la piété filiale*

Bien qu'elle ait recours essentiellement au corpus du *theravāda*, la littérature religieuse de composition locale fait preuve dès ses débuts d'une prédilection pour le thème de la piété filiale. La *Jinakālamālīpakaraṇaṃ*, chronique du Lanna composée en pāli par Ratanapañña en 1516 A.D., s'attarde par exemple sur le soutien apporté par le jeune Siddhattha à sa mère, ce que les textes singhalais ne font que mentionner. Selon la chronique, c'est même pour assurer subsistance à sa mère que le futur Buddha se rendit à Suvannabhūmi (*i.e.* la péninsule Indochinoise) (Andaya 2002:15-17)⁶⁸⁷.

Un autre auteur contemporain de Ratanapañña, Sirimaṅgala, a inclus dans la *Maṅgalatthadīpanī* (1524 A.D.) plusieurs longs chapitres portant sur la piété filiale. Sirimaṅgala est l'un des auteurs les plus importants et les plus prolifiques de la péninsule Indochinoise occidentale, avec des compositions monumentales telles que la *Vessantaradīpanī* (1517 A.D.), le *Saṅkhyāpakāsaka-ṭīka* (1520 A.D.) ou la *Cakkavāḷadīpanī* (1520 A.D.), toutes rédigées en pāli (Coedès 1915:40). La *Maṅgalatthadīpanī* (Mg-d) n'est donc pas à proprement parler « lao », puisqu'elle n'est pas originaire du Lan Xang mais elle a exercé une telle influence dans les territoires lao qu'on ne peut faire l'économie d'une étude, même succincte, de ce texte fondamental⁶⁸⁸. En outre, au moins jusque dans la première moitié du XIX^e siècle, les collections du Lanna et du Laos étaient, sinon identiques, du moins très similaires, comme l'illustrent la copie et l'échange de milliers de manuscrits entre Luang Prabang, Chiang Mai, Chiang Sène, Phrae, etc., entrepris sous le patronage du Vénérable Grū

⁶⁸⁷ Par ce détail, le texte du Lanna rappelle un fameux apocryphe japonais, le *Fanwang jīng* (T. 1484), selon lequel c'est par gratitude envers sa mère défunte, Mahā-Māyā, que le Buddha, alors qu'il n'était encore qu'un enfant, émit le vœu d'atteindre l'Éveil – ce en quoi le texte japonais s'écarte lui aussi du modèle dont il s'inspire, le *Brahmajālasutta* (Durt 2006:241).

⁶⁸⁸ Le texte a aussi connu une large diffusion au Cambodge et en Birmanie (où il fut traduit dès le XVIII^e siècle) et a même circulé jusqu'à Ceylan, lorsqu'une délégation siamoise fut envoyée sur l'île au milieu du XVIII^e siècle à la demande du souverain singhalais Kittisirirājasīha (1747-1781) pour obtenir des textes du *dhamma* qui avaient disparu. Parmi les manuscrits convoyés se trouvaient quelques titres originaires de l'Asie du Sud-Est, dont deux ouvrages de Sirimaṅgala, la *Cakkavāḷadīpanīpakaraṇa* et la *Maṅgalatthadīpanī* (*cf.* Supaphan 1988:185 ; Hinüber 1988:175-176).

pā Kañcana du Vāt Sung Men (Phrae, Thaïlande) (Hundius 1990:34)⁶⁸⁹. D'ailleurs, la copie manuscrite la plus anciennement datée de la *Maṅgalatthadīpanī* dont on dispose est un manuscrit lao du milieu du xvii^e siècle, en provenance de Vientiane⁶⁹⁰.

Comme son titre complet l'indique (*Maṅgalatthadīpanī-Atṭhakathā-Maṅgalasutta*), l'ouvrage de Sirimaṅgala se veut un « Commentaire » du *Maṅgalasutta* (*Suttanipāta*, II, 4). Connue en Asie du Sud-Est au moins depuis le vi-vii^e siècle⁶⁹¹, le *Maṅgalasutta* figure dans les corpus récitatifs fondamentaux comme les *Petites formules* des Lao (*Sūt mon nāy*₂, cf. Finot 1917:53-60, 71 sq.) ou les *Sept récitations* des Siamois (th. *Cēt tāṃnān*). Dans ce court *sutta*, le Bouddha répond aux questions posées par une divinité au sujet de ce qui caractérise les « actions auspicieuses » (p. *maṅgala*). Parce que le Bienheureux y énumère trente-huit *maṅgala*, ce *sutta* est appelé par les Lao *Maṅgala sām sip pēt* (« Les trente-huit actes auspicieux »). Il a servi de base à Sirimaṅgala pour élaborer un commentaire d'une longueur considérable, atteignant jusqu'à trente liasses et plus de six cents ôles pour les copies les plus complètes, et plus de mille pages pour les éditions imprimées en graphies thaïe ou khmère⁶⁹². Pour ce faire, le lettré s'est inspiré d'un large éventail de textes canoniques (*Cūlavagga*, *Mahāvagga*, *Mahāparinibbānasutta*, *Ṭikanipāta*, *Dhammapada*, *Jātaka*, etc.) et paracanoniques (*Sumaṅgalavilāsinī*, *Atṭhasālinī*, *Visuddhimagga*, *Abhidhammatthasaṅgaha*, *Abhidhammatthavibhāvinī*, *Mahāvamsa*, et autres *ṭika*) (Likhitanonta 1969:330), témoignant de sa vaste érudition ainsi que de la diffusion des textes pāli dans le Lanna du xvi^e siècle.

⁶⁸⁹ Il n'est pas non plus inutile de rappeler que, en tout état de cause, l'ethnonyme « lao » désignait encore au début du xx^e siècle les habitants du Lanna (cf. Introduction).

⁶⁹⁰ *Maṅgaladīpanī*, Vāt Mahādhātu, Yasothon (Nord-Est de la Thaïlande), datée (100)9 c.s. (1647 A.D.), année du Dragon (*poek*) (dénaires) et du Cochon (*gai*₂) (duodénaires), copiée par le Venerable Mahā saṅgarājā Bodhijotaka Arañvāso, langue pali, écriture tham lao, fragment (11 fascicules). La bibliothèque de ce monastère contient un grand nombre de manuscrits en provenance de Vientiane, apporté suite au sac de la cité par les Siamois en 1828 (Ijima 2005:341-342).

⁶⁹¹ Une pierre découverte à Śrikṣetra, près de Prome (Birmanie), porte une inscription datée de cette période constituée d'extraits du *Maṅgala Sutta* (Skilling 1997:152).

⁶⁹² Le premier volume imprimé de la *Maṅgalatthadīpanī* fut publié à Bangkok en 1900. Une traduction en langue siamoise fut réalisée sous le patronage du roi Phra Nang Klao. D'autres éditions ont vu le jour en 1912, 1962 et 1974. Une édition en caractères cambodgien fut publiée en 1940-42 sous les auspices de l'Institut bouddhique (Phnom Penh).

Contrairement à d'autres textes d'Asie du Sud-Est rédigés en « pāli indochinois », c'est-à-dire portant la marque de la syntaxe et la prononciation des parlers locaux⁶⁹³, c'est avec une parfaite maîtrise de l'idiome canonique que Sirimaṅgala a rédigé son ouvrage. La *Maṅgalatthadīpanī* marque en effet, avec d'autres compositions de cette période, un renouveau dans la littérature religieuse emmené par les *Sīhaḷabhikkhū*, ces moines originaires du Lanna qui avaient reçu, au milieu du xv^e, la *pabbajjā* et l'*upasampadā* à Ceylan avant d'établir sur cette base une nouvelle lignée d'ordination à Chiang Mai. Cet élan atteint son apogée avec des auteurs savants tels que Ñāṇakitti, Ratanapañña, Uttarārāma et Sirimaṅgala et des textes très importants comme la *Kaccāyanarūpadīpanī* (fin xv^e s.), la *Jinakālamālinī* (1516 A.D), la *Visuddhimaggadīpanī* (fin xv^e s.) et donc la *Maṅgalatthadīpanī* (1524 A.D.)⁶⁹⁴.

La *Maṅgalatthadīpanī* est divisée en dix livres et trente-huit chapitres (chacun des chapitres constituant une glose d'un – parfois deux – « *maṅgala* ») de longueurs très inégales. La nature de ces « actes auspicioseux » est variée (*Dānakathā* « pratiquer l'aumône » ; *Pāpaviratikathā* « s'abstenir des actes vils », etc.), mais pas moins de cinq concernent en tout ou en partie la parentèle⁶⁹⁵.

4.2.1.1 « Le discours sur la dévotion »

Le chapitre 3 (Livre I) de la *Maṅgalatthadīpanī*, qui porte le titre de *Pūjā-kathā* (« Le discours sur la dévotion »), énumère les personnes qui sont, pour un fidèle bouddhiste, « dignes de dévotion » (p. *pūjāneyyo*). Le père et la mère figurent dans la liste, avec les Buddha, les *Paccekkabuddha* et les maîtres-enseignants :

⁶⁹³ C'est le cas par exemple de la *Paṭhamasambodhi* (dont il sera question plus loin) et de beaucoup de *jātaka* apocryphes. Au sujet du « pāli indochinois », voir notamment Martini 1936 et Masefield 2008.

⁶⁹⁴ D'autres textes de cet accabit ont été composés dans la région du Nord de l'actuelle Thaïlande entre le xv^e et le xv^e siècle. À ce sujet, voir Cœdès 1925, Likhitanonta 1969, Penth 1997, Hinüber 2000.

⁶⁹⁵ La *Maṅgalatthadīpanī* n'ayant fait l'objet d'aucune édition ou traduction en langue occidentale, les extraits ci-dessous ont été translittérés depuis l'édition en caractère siamois établie par le prince Vajiraññān (1974 [1900]). Les traductions ont été faites par nos soins à partir du texte pāli.

*Tattha pūjārahe ti, pūjārahā nāma buddhappaccekabuddhasāvākācariyupajjhāya-
mātāpitugaru ādayo. Te mālādīpadhūpagandhābharāṇacatuṇṇaccayādīhi
abhivandanādīhi ca pūjayato puggalassa puññān ti yojanā.*

Selon l'exégèse, « *pūjārahe* » signifie que les Buddha, les Buddha pleinement éveillés, les nobles auditeurs, les maîtres et précepteurs, le père et la mère et l'enseignant, sont considérés comme étant dignes de dévotion (*pūjāraha*). Les mérites obtenus par ceux qui les honorent, notamment par [des offrandes] de fleurs, de bougies, d'encens, de parfum, d'ornements et des quatre accessoires (*catu-paccayā*), sont innombrables.

(Mg-d, 3, [60])

(...)

*Api ca pabbajitesu ācariyupajjhāyā antevāsikādīnaṃ pūjaneyyā vuḍḍhatarā navakānaṃ
sabbe pabbajitā gahaṭṭhānaṃ. Gahaṭṭhesu pana jeṭṭhabhātubhaginiyo kaniṭṭhānaṃ
pūjaneyyā puttānaṃ mātāpitara kulavadhūnaṃ sāmikasassurāti evampettha pūjaneyyā
veditabbā. Etesam pi hi pūjā kusaladhammasamādānattā āyu-ādivuḍḍhihetuttā ca
maṅgalaṃ eva. Ten' āha bhagavā Cakkavattisutte: te matteyyā bhavissanti petteyyā
sāmaññā brahmaññā kulejeṭṭhāpacāyino, idaṃ kusaladhammaṃ samādāya vattissanti te
kusalānaṃ dhammānaṃ samādānāhetu āyunāpi vaḍḍhissanti, vaṇṇena pi vaḍḍhissanti
ti. (...). Matteyyā ti mātuhitā mātari sammāpaṭipannā. Petteyyā ti pituhitā. Sāmaññā ti
samaṇahitā. Brahmaññā ti brāhmaṇahitā. Kulejeṭṭhāpacāyino ti attano kule jeṭṭhānaṃ
mahāpitucullapitujeṭṭhabhātikādīnaṃ vuḍḍhānaṃ apacāyino nīcavuttino.*

En outre, les renonçants (*pabbajitā*), les maîtres et précepteurs sont des « objets de dévotion » (*pūjaneyyā*) pour [le pupille] qui vit avec son maître ; de même l'est le vénérable pour le novice. Tous les renonçants sont des « objets de dévotion » pour les maîtres de maison. Parmi les maîtres de maison, les frères et sœurs aînés sont des « objets de dévotion » pour leurs cadets, les parents le sont pour les enfants, les beaux-parents pour la bru. Voilà ce qu'il faut savoir au sujet des individus « dignes de dévotion » (*pūjaneyyā*). La dévotion [manifestée] à l'égard de ceux qui en sont dignes est auspiciuse car elle permet d'acquérir des mérites et qu'elle est la condition de la prospérité, à commencer par la longévité. Pour cette raison, le Bienheureux déclara dans le *Cakkavatti-sutta* que « ceux qui honorent leur mère, leur père, les sages, les brahmanes, les aînés du clan, développeront les bons *dhamma* (*kusalā dhammā*), et par les bons *dhamma* gagneront en longévité, gagneront en renommée (*vaṇṇa*) ». (...) « *Matteyyā* » signifie être un soutien pour sa mère, agir suivant les besoins de la mère. « *Petteyyā* » signifie être un soutien pour son père. « *Sāmaññā* » signifie être un soutien pour le sage. « *Brahmaññā* »

signifie être un soutien pour le brahmane. « *Kulejettḥāpacāyino* » signifie celui qui honore et reste humble devant les anciens de sa propre lignée, tels que son père, son grand-père, ses frères aînés.

(Mg-d, 3, [78])

Bien que le *Pūjā-kathā* ne mentionne pas de façon explicite la « gratitude » ou le « devoir de reconnaissance », il préfigure, en préconisant une attitude dévotionnelle à l'égard des parents, l'exaltation de la piété filiale qui fera l'objet, plus loin dans le texte, de longs développements.

4.2.1.2 « Le discours sur le service rendu aux parents »

Le onzième chapitre (livre IV) de la *Maṅgalatṭhadīpanī*, qui est le plus long du pensum, est « Le discours sur le service rendu aux parents » (*Mātāpitu-upatṭhānakathā*). Il commence par rappeler les souffrances de la mère, depuis les affres de la gestation jusqu'à l'éducation de l'enfant⁶⁹⁶, s'appuyant en partie sur le *Soṇananda-Jātaka* (Khu. Jā. II. §165-171) :

Mātā nāma janikā, pītā nāma janako. Tesu mātā va dukkarakārikā. Tasmā sakalajambudīparājūnaṃ mātu dukkarakārikattaṃ pakāsentena Soṇapaṇḍita-vhayatāpasabhūtena bhagavatā, Sattatinipāte Soṇannadajātaka imā gāthā bhāsītā :

“*Ākaṅkhamānā puttaphalaṃ, devatāya namassati;*

Nakkhattāni ca pucchi, utusaṃvaccharāni ca.”

“*Tassā utusi nhātāya, hoti gabbhassa vakkamo;*

Tena dohaḷinī hoti, suhadā tena vuccati.”

“*Samvaccharaṃ vā ūnaṃ vā, pariharitvā vijāyati;*

Tena sā janayantīti, janetti tena vuccati.”

“*Thanakhīrena gītena, aṅgapāvuraṇena ca;*

Rodantaṃ puttaṃ toseti, tosentī tena vuccati.”

“*Tato vātātape ghore, mamaṃ katvā udikkhati;*

Dārakaṃ appajānantaṃ, posentī tena vuccati.”

⁶⁹⁶ Pour le développement de ce thème dans la littérature lao, voir *infra*, 4.2.2.

On appelle « mère » la femme qui conçoit [l'individu]; on appelle « père » l'homme qui conçoit [l'individu]. Entre les deux, c'est à la mère qu'incombe la tâche la plus difficile; c'est ainsi que le Bienheureux, alors qu'il était l'ermite Soṇa, expliqua au roi du Jambudīpa que c'est la mère qui accomplit les tâches les plus difficiles, ce que relate le *Soṇanda-jātaka*⁶⁹⁷ dans le « Livre des soixante-dix » (*Sattatinipāta*) :

Par son désir d'enfant, elle prie les Dieux,
Elle regarde les constellations, les années et les saisons,
Au cours de sa période menstruelle, ses entrailles se modifient,
Alors elle tombe enceinte, on dit qu'elle attend un enfant.
Après une année ou moins à le protéger, elle lui donne naissance,
Elle le fait naître et est alors appelée « mère » ;
Lui donnant son lait, lui chantant [des berceuses], l'enveloppant de ses bras,
Elle console l'enfant qui pleure, elle est sa « consolatrice » (*tosentī*)
Après l'avoir protégé du vent, du feu, de la peur, elle veille encore sur lui,
Chérissant ainsi son petit, elle est appelée sa « [mère] nourricière.

(Mg-d, 11, [292])

Sirimaṅgala dit ensuite que, de par les efforts et les sacrifices qu'ils accomplissent pour le bien-être de leur enfant, les parents sont pour lui ses « premiers bienfaiteurs » (p. *pubbakārī-jana*, litt. « ceux qui ont accompli [les bienfaits] en premier »). Réciproquement, les enfants sont « [ceux qui doivent leur témoigner de] la gratitude » (p. *kataññū-katavedīno*), autrement dit leurs « obligés ». Leur corrélation fera l'objet du chapitre 23 de la *Maṅgalatthadīpanī* (*infra* 4.2.1.5).

Le *Mātāpitu-upaṭṭhānakathā* énumère ensuite les quatre types de « vertus » (p. *upakāra-guṇa*) dont sont dotées les parents et qui doivent être reconnues par leurs enfants : la vertu d'être des « Brahma », des « premières divinités » (p. *pubba-devatā*), des « premiers maîtres » (p. *pubbācāriya*) et des « sacrificants » (p. *āhuneyya*). Sirimaṅgala se réfère ici à un passage de

⁶⁹⁷ Jā. II. 532.

l’*Itivuttaka* (Khu.IV.§106)⁶⁹⁸ (*supra* 4.1.1) et a à son commentaire, le *Mātāpītūpaṭṭhānantigāthāvaṇṇanā* (Khu-a.I.5§6), dont il a été question précédemment⁶⁹⁹ :

Ubho pī cete brahmā pubbadevā pubbācāriyā āhuneyyā ti ca vuccanti. Yathā hi mahābrahmuno catasso bhāvanā avijahitā, honti tathā mātāpītūnaṃ puttesu catasso bhāvanā avijahitā. « Kucchigatasmiñhi putte kadā nu kho puttakaṃ arogaṃ passissāmā » ti, tesam mettacittaṃ uppajjati.

Tous les deux [*i.e.* le père et la mère] sont qualifiés de « Brahma », de « premières divinités » (*pubba-devā*), de « premiers maîtres » (*pubbācāriyā*) et de [personnes] « dignes de dévotion » (*āhuneyyā*). De même que le dieu Brahma qui va sans se départir des Quatre efforts (*bhāvanā*), les parents ne se ménagent guère quand il s’agit [d’accomplir] Quatre efforts en faveur de leurs progénitures. En vérité, dès que l’enfant prend naissance dans la matrice, survient dans leur esprit un sentiment d’amour bienveillant ; alors ils s’interrogent : « notre enfant nous arrivera-t-il en bonne santé ? »

(...)

Yasmā ca puttā tesam vasena paṭhamaṃ aññe deve jānitvā, paṭipajjantā paṭipattiphalam adhigacchanti, tasmā aññe sammat’ uppattivisuddhidevā⁷⁰⁰ pacchādevā nāma. Mātāpītūro pana aññadevehi paṭhamaṃ tesam upakāravantatāya pubbadevā ti vuccanti.

Par l’éducation de leurs parents, les enfants prennent d’abord connaissance [de l’existence] d’un certain nombre de divinités ; avec cette connaissance, ils acquièrent du mérite. Ces divinités mineures (*sammuti-devā*) et majeures (*visuddhi-devā*) sont appelées « divinités postérieures » (*pacchā-devā*). Mais les parents, du fait qu’ils accordent à leur enfant des bienfaits avant tous les autres dieux, sont appelés « divinités antérieures » (*pubbadevā*).

(...)

⁶⁹⁸ Ces analogies sont aussi reprises dans la littérature du *mahāyāna*. Le *Sūtra sur la piété filiale* déclare ainsi : « C’est Brahmā qu’un père et une mère. Ils sont aussi les premiers précepteurs. Ce sont, pour un fils, des êtres dignes du sacrifice. Ils sont aussi pour lui de véritables divinités » (*in*: Feer 1979[1891]:17-18).

⁶⁹⁹ Dans l’édition du *Chaṭṭhasaṅgayāna*, le titre de ce chapitre est « *Sabrahmakasuttavaṇṇanā* ».

⁷⁰⁰ [*sammuti*°]

Yasmā pana te jātakālato paṭṭhāya evaṃ nisīda evaṃ tiṭṭhā ti ca ayaṇ'te tāto ti vattabbo ti, ca ādinā gāhenti sikkhāpenti athāparabhāge, aññe ācariyā hatthisippādīni sikkhāpenti, aññe saraṇasīlāni denti, aññe pabbājenti, aññe buddhavacanaṃ uggaṇhāpenti, aññe upasampādenti, aññe maggaphalaṃ pāpenti, iti sabbepete pacchācariyā nāma tasmā mātāpīturo sabbappaṭhamaṃ ācariyabhāvato pubbācariyā ti vuccanti.

En effet, [les parents] instruisent [leur enfant] depuis leur naissance, leur disant « assieds-toi ici, tiens-toi là » et « appelle celui-là "père" » ; mais d'autres maîtres leurs apporteront plus tard des connaissances, par exemple sur les éléphants, et d'autres leur révéleront le [triple] refuge et les [cinq] préceptes ; d'autres encore leur feront prendre la robe (*pabbājenti*), et d'autres les instruiront dans la parole du Buddha ; d'autres leur donneront l'ordination plénière (*upasampādenti*), et d'autres encore les conduiront vers le « fruit du chemin » (*magga-phala*)⁷⁰¹ ; tous ces maîtres étant appelés « les maîtres postérieurs » (*pacchācāryā*), les parents sont appelés, par opposition, « les maîtres antérieurs » (*pubbācāryā*), c'est cela parce qu'ils font office de maître avant tous les autres.

(...)

Yasmā pana te puttānaṃ āhutaṃ pahutaṃ abhisankhataṃ annapānādiṃ arahan ti, anucchavikā taṃ paṭiggahetuṃ tasmā te āhuneyyā ti vuccan ti. Tena vuttaṃ Tikacatukkaṅguttāresu Sabrahmakasutte brahmā ti, bhikkhave, mātāpītūnam etaṃ adhivacanaṃ pubbadevā ti, (...) pubbācariyā ti, (...) āhuneyyā ti, bhikkhave, mātāpītūnam etaṃ adhivacanaṃ. Taṃ kissa hetu ? Bahukārā, bhikkhave, mātāpītaro puttānaṃ āpādakā posakā imassa lokassa dassetāro ti.

Parce qu'ils méritent les oblations d'eau et de nourriture que leurs enfants leur préparent et leur offrent et qu'ils les reçoivent selon la convenance, les parents sont appelés « dignes de dévotion » (*āhuneyyā*). Ainsi, le Buddha a déclaré dans le *Sabrahmaka-sutta*, qui se trouve dans le « Livre des quatre » de l'*Aṅguttara-nikāya* et dans son *ṭīkā* : « ô, moines, ce qu'on entend par "Brahma", ce sont les parents, ce qu'on entend par "Divinités antérieures", [ce sont aussi les parents] et ce qu'on entend par "Maîtres antérieurs", [ce sont encore les parents]. Enfin, "dignes de dévotion" se rapportent également aux parents. Pour quelle raison ? Parce que, ô

⁷⁰¹ = *sotāpatti-phala*. « Entrée dans le courant » vers le statut d'arhat.

moines, les parents procurent des bienfaits à leurs enfants, qu'ils les nourrissent et leur servent de guide en ce monde ».

(Mg-d.11.Ś[294])

En retour des bienfaits que ses parents ont accomplis pour lui, le fidèle se doit de leur apporter aide et leur « rendre service » (*upaṭṭhāna*) (Mg-d, 11[299]), de leur vivant comme après leur mort. Le texte illustre ce devoir filial par l'histoire de Bimbisāra et des *preta* issue du *Petavatthu* dont il a déjà été question (*supra* 1.2.4, 2.2.2). Par ailleurs Sirimaṅgala s'appuie une nouvelle fois, pour développer son argumentaire, sur le *Sabhramaka-sutta* et le *Siṅgalasutta* (*cf. supra* 4.1.1) :

Iti yathāvuttaṃ mātāpītu-upaṭṭhānaṃ idhaṃ pasamaṣādīnamāvahanato maṅgalaṃ ti vuccatī ti. Aparo nayo. Upaṭṭhānaṃ nāma bharaṇakiccakaraṇakulavaṃsaṭṭhapanadāyajjārahappaṭipajjanadakkhiṇānuppadānavasena pañcavidhaṃ upaṭṭhānaṃ. Tenāha bhagavā Sigālakassa nāma gahapatiputtassa dhammaṃ desento: “pañcahi kho, gahapatiputta, ṭhānehi puttana puratthimā disā mātāpītaro paccupaṭṭhātabbā, bhato ne bharissāmi, kiccaṃ nesaṃ karissāmi, kulavaṃsaṃ ṭhapessāmi, dāyajjaṃ paṭipajjāmi, atha vā pana nesaṃ petānaṃ kālakatānaṃ⁷⁰² dakkhiṇaṃ anuppadassāmi’ ti. Imehi kho, gahapatiputta, pañcahi ṭhānehi puttana puratthimā disā mātāpītaro paccupaṭṭhātabbā⁷⁰³”.

D'après ce qui a été dit, le service rendu aux parents est considéré comme un « acte auspiceux » (*maṅgala*) et, qui plus est, pourvoyeur de louanges. Ce qu'on entend par « service rendu » (*upaṭṭhānaṃ*), ce sont les cinq façons de prendre soin de [ses parents] : les prendre en charge, accomplir les tâches qui leur incombent, prolonger la lignée, faire fructifier le patrimoine, leur montrer sa dévotion (*dakkhiṇa*). À ce sujet, le Bienheureux instruisant le *dhamma* au fils de clan nommé Sigālaka, déclara : « En effet, fils de clan, il y a cinq manières par lesquelles un fils de famille doit prendre soin de ses parents ; en direction de l'Est, [il dira] : "ayant été pris en charge, je les prendrai en charge [à mon tour] ;

⁷⁰² Chaṭṭ. : *kālaṅkatānaṃ*.

⁷⁰³ Dī. III. Ś267.

j'accomplirai des tâches pour eux ; je perpétuerai la lignée ; je me montrerai digne de mon héritage [et le ferai prospérer] ; en outre, je leur ferai don d'aumônes après leur mort et quand ils seront devenus *peta*". C'est de ces cinq manières, fils de clan, que les parents doivent être vénérés par leurs enfants en direction de l'Est ».

(Mg-d.11.Ś[334])

Sirimaṅgala insiste enfin sur la difficulté de payer de retour les bienfaits des parents, citant largement le *Samacitta-sutta* (ou *Kataññu-sutta*) de l'*Aṅguttara-nikāya* (Añ.II.4Ś34) : même s'il couvre son père et sa mère d'hommages, qu'il subvient à leurs besoins en eau et en nourriture, en couche et en vêtements, même s'il les oint d'onguents, les baigne, leur lave les pieds pendant cent ans, le fils (ou la fille) ne parviendrait pas à payer la dette qu'il a auprès d'eux :

Iti tesam bahukāratam brahmādhāvassa kāraṇam dassitam, yena putto tesam lokiyena upakārena kenaci pariyāyena pariyantaṃ paṭikātuṃ na sakkoti yeva. Yadi hi putto tesam “paṭikarissāmi” ti, dakkhiṇe aṃsakūṭe mātara vāme pītaram ṭhapetvā, sabbattha pariharitvā tesam tatth’ eva ṭhitānaṃ ucchādanādinā upaṭṭhānaṃ kareyya tepīssa aṃsakūṭesu nisinnā va muttakariṣaṃ chaḍḍeyyūṃ evaṃ so vassasataṃ karonto pi, na tveva tesam paṭikātuṃ sakkoti. Athāpi cakkavattirajje pītaram cakkavattirañño aggamaheṣitte mātaram ṭhapeyya evam pi, na tveva sakkoti.

[Le père et la mère] sont donc de ceux qui accomplissent des bienfaits en grand nombre ; pour cela et parce qu'ils possèdent les qualités de Brahma, l'enfant ne peut les payer de retour (*paṭikātuṃ*), quel que soit le moyen employé, quel que soit le bienfait [accompli] ou l'attitude [adoptée]. Quand bien même l'enfant porterait son père sur l'épaule gauche, sa mère sur l'épaule droite, tout en se disant « je vais [de cette manière] les payer de retour », même s'il les prend en charge en toutes circonstances, qu'il leur apporte des soins, qu'il les oint de parfums, alors même que ses parents resteraient assis sur l'extrémité de ses deux épaules, à uriner et à déféquer [sur lui], même si le fils restait ainsi pendant cent ans, il ne pourrait pas les payer de retour. Quand bien même il considérerait son père comme le monarque universel (*cakavatti-rāja*) et sa mère comme la première épouse de ce dernier, ce n'est pas non plus de cette façon qu'il pourra les payer de retour.

(Mg-d.11.Ś[297])

Fidèle au *sutta*, le commentateur explique ensuite que seule la conversion des parents à la doctrine du Buddha permettra à l'enfant de payer la dette qu'il a contractée envers eux :

Yo ca kho, bhikkhave, mātāpitaro assaddhe saddhāsampadāya samādapeti niveseti patitṭhāpeti, dussīle sīlasampadāya, maccharino cāgasampadāya, duppaññe paññāsampadāya samādapeti niveseti patitṭhāpeti ettāvata kho bhikkhave mātāpitūnaṃ katañ'ca hoti paṭikatañca atikatañcā ti.

Mais celui, ô moines, qui encourage ses parents impies et qui les établit dans la dévotion, celui qui encourage ses parents sans moralité et qui les établit dans la vertu, celui qui encourage ses parents avares et les établit dans la générosité ; celui qui encourage ses parents ignorants et les guide vers la connaissance, celui-là, ô moine, fait assez pour ses parents. Il les paie largement de retour pour ce qu'ils ont fait.

(*id.*)

Dans son commentaire, Sirimaṅgala se réfère essentiellement à des textes pāli. Il s'inscrit ainsi dans la tradition du Mahāvihāra, conformément aux aspirations des *Sīhaḷabhikkhū* (*supra*). On observe néanmoins une insistance sur le thème de la piété filiale, avec de longs développements originaux. Le thème de la conversion des parents à la Doctrine est par exemple marginal dans la littérature du *theravāda*, alors qu'elle prend une place singulière dans le *mahāyāna* par le biais d'apocryphes plus ou moins tardifs (*supra* 4.1.2). Il s'agit également, on le verra, d'un des thèmes majeurs du bouddhisme indochinois.

4.2.1.3 « Le discours sur la bienveillance envers les enfants »

Le « Discours sur la bienveillance envers les enfants » (*Puttadārasaṅgahakathā*)⁷⁰⁴ fait l'objet du douzième chapitre (livre IV) de la *Maṅgalatthadīpanī*. Il distingue trois catégories de fils ou de fille (*abhijātaputta*, *anujātaputta*, *avajātaputta*), selon leur comportement vis-à-vis de L'Enseignement (*dhamma*) et vis-à-vis de leurs parents :

*Puttā nāma tayo hontu. Tenāha « tayo 'me, bhikkhave, puttā santo saṃvijjamānā lokasmiṃ. Katame tayo? Atijāto, anujāto, avajāto ti. Kathaṃ ca bhikkhave, putto atijāto hoti? Idha bhikkhave, putassa mātāpitaro honti, na buddhaṃ saraṇaṃ gatā, na dhammaṃ saraṇaṃ gatā, na saṅghaṃ saraṇaṃ gatā, pāṇātipātā appaṭiviratā adinnādānā kāmesu micchācārā musāvādā surāmerayamajjapamādaṭṭhānā appaṭiviratā dussīlā pāpadhammā, putto ca nesaṃ hoti, buddhaṃ saraṇaṃ gato, dhammaṃ saraṇaṃ gato, saṅghaṃ saraṇaṃ gato, pāṇātipātā paṭivirato, pe. Surāmerayamajjapamādaṭṭhānā paṭivirato sīlavā kalyāṇadhammo, evaṃ kho bhikkhave, putto atijāto hoti »*⁷⁰⁵.

Il y a trois catégories de ce qu'on désigne par « fils [ou fille] ». À ce sujet, [le Buddha] a déclaré : « ô moines, il existe en ce monde trois [types] de fils. Quels sont-ils ? "De naissance supérieure" (*atijāta*), "de naissance égale" (*anujāta*) et "de naissance inférieure" (*avajāta*). Ô, moines, qu'est-ce qu'un fils "de naissance supérieure" ? C'est lorsque, ô moines, les parents de ce fils-là ne prennent pas le Buddha comme refuge, ne prennent pas le *dhamma* comme refuge, ne prennent pas la Communauté comme refuge ; ils ne s'abstiennent pas de prendre la vie, ne pratiquent pas l'aumône et se complaisent dans les plaisirs des sens ; ils cultivent le mensonge, ne s'abstiennent pas de consommer de l'alcool et des intoxicants, ce qui occasionne une mauvaise attitude de leur part ; ce sont des gens de mauvais caractère, d'une nature malveillante. Cependant leur fils prend le Buddha comme refuge, prend le Dhamma comme refuge, prend la Communauté comme refuge ; il s'abstient de tuer, et de toutes les autres [choses néfastes] ; il s'abstient d'avoir une attitude négligente vis-à-vis de l'alcool et des intoxicants, adopte une conduite pieuse. Voilà, ô, moines ce qu'est un fils "*atijāta*" ».

(Mg-d, 12, [376])

⁷⁰⁴ Ce chapitre réunit deux *maṅgala* : la bienveillance envers les enfants (*putta*) et envers les épouses (*dāra*).

⁷⁰⁵ Khu. IV.§74.

Cette classification en trois catégories d'enfant selon leur mérite (*abhiyātaputta*, *anujātaputta*, *avajātaputta*) est reprise du *Puttasuttaṃ* (Khu. IV.§74) que le texte cite par ailleurs⁷⁰⁶. Elle est reprise dans d'autres textes lao plus tardifs, tels que la *Célébration des vertus des parents* (*Slān guṇ mārḍā piḍā*, cf. *infra* 4.2.3) ou encore le *Rājasavaṇī*, traité politique (*nītiśāstra*) qui y a recours à des fins positives, en disqualifiant par exemple les fils *avajāta* pour les dignités de vice-roi (*uparāja*) et de prince héritier (*pariṇāyaka*) (Finot 1917:145). Le « Discours sur la bienveillance envers les enfants » prolonge par ailleurs le précédent (*Mātāpitu-upaṭṭhānakathā*) et avertit que le manque de respect à l'égard de ses parents conduit à renaître en enfer (*niraya*). Références à l'appui (notamment le *ṭīkā* du *Paṭhamaggisutta-ṭīkā* (Añ.VII.§47)), Sirimaṅgala use de nombreuses métaphores, comparant par exemple les parents au foyer de la maison, c'est-à-dire au feu du sacrifice de la coutume brahmanique – métaphore déjà employée par le Buddha dans l'*Aṅguttara-nikāya* (Añ. IV.41) :

Tattha puttā mātāpītūnaṃ gahapataggi nāma, mātāpītaro pana puttānaṃ āhuneyyaggi nāma. Tenāha bhagavā Sattakaṅguttare Dutiyaggisutte Uggatasarīrabrāhmaṇassa dhammaṃ desento : "katamo ca brāhmaṇa āhuneyyaggi ? Idha brāhmaṇa, yassa te honti, mātāpi vā pītā ti vā, ayaṃ vuccati brāhmaṇa āhuneyyaggi. Taṃ kissa hetu ? Ato hayaṃ brāhmaṇa, āhuto sambhūto tasmā ayaṃ brāhmaṇa āhuneyyaggi sakkatvā, garukatvā, mānetvā, pūjetvā, sammā sukhaṃ pariharitabbo. Katamo ca brahmaṇa gahapataggi ? Idha brāhmaṇa, yassa te honti puttā ti vā dārā ti vā dāsā ti vā pessa ti vā, ayaṃ vuccati brāhmaṇa gahapataggi. Tasmā ayaṃ brāhmaṇa gahapataggi sakkatvā pe, pariharitabbo" ti.

Au sujet des enfants et des parents : les enfants sont considérés comme « le feu du sacrifice » (*gahapataggi*) des parents. Quant aux parents, ils sont considérés comme « le feu auquel les enfants doivent rendre un culte » (*āhuneyyaggi*)⁷⁰⁷. C'est ce que le Bienheureux a expliqué lorsqu'il prêcha le *dhamma* au brahmane

⁷⁰⁶ La catégorisation des fils selon leurs mérites est un procédé classique en Inde, figurant notamment dans les *Dharmasūtras* et les *Lois de Manu* (Olivelle 2004:xx). En Chine, comme au Vietnam, « on applaudit celui qui surpasse son père : "enfant meilleur que son père, famille qui a le bonheur" (v. *Con hôn cha là nhà có phúc*) ». L'attitude vertueuse des descendants est, dans la pensée vietnamienne une nécessité pour les ancêtres, qui ne souhaitent rien moins que de voir leur nom souillé (Do-Lam 1998:37, 217).

⁷⁰⁷ C'est en ces termes en effet (« digne d'offrandes » dans la traduction française de Christian Maës) que le *Visuddhimagga* glose *āhuneyyo*, se référant au sacrifice brahmanique au feu (Vsm. 219-220).

Uggatasarīra, [comme cela est relaté] dans le *Dutiyaggisutta* du septième livre de l'*Āṅguttara nikāya* : « Qu'est-ce, brahmane, que "le feu du sacrifice" (*āhuneyyaggi*) ? Ici-bas, brahmane, il y a ceux qu'il [*i.e.* l'enfant] appelle "mère" et "père" ; ceux-là sont pour lui "le feu du sacrifice". Pour quelle raison ? En ceci, brahmane, qu'étant engendré par eux, il se doit de les vénérer ; voilà, brahmane, "le feu du sacrifice" que l'enfant doit vénérer, estimer, honorer, adorer, qui doit être préservé comme il convient pour la félicité. Qu'est-ce, brahmane, que le "feu du maître de maison" ? Ici-bas, brahmane, il y a ceux que [le chef de famille] appelle "enfant" et "épouse" ; ceux-là, brahmane, sont "le feu du maître de maison". En cela, brahmane, le "feu du maître de maison" est maintenu, (etc.), et doit être protégé ».

(Mg-d, 12, [393])

4.2.1.4 « Le discours sur l'aide à la parentèle »

Le dix-septième chapitre (livre V) de la Mg-d, intitulé « Le discours sur l'aide à la parentèle » (*Ñātakasaṅgahakathā*), expose les devoirs du fidèle aux membres de sa famille étendue.

Saṅgaho nāma, tesam bhogapārijuññaṇa vā byādhipārijuññaṇa vā abhihatānaṃ attano samīpaṃ āgatānaṃ yathābalaṃ ghāsacchādanadhadhaññādīhi saṅgaṇhanaṃ. So pasamsādīnaṃ diṭṭhadhammikānaṃ sugatigamanādīnaṃ ca samparāyikānaṃ visesānaṃ adhigamahetuto maṅgalan ti, vuccati. Tasmā so kattaḅbo va. Takkaro ca bodhisattaṃ anukaroti nāma. Bodhisattā hi ñātattacariyaṃ carantā ñātisaṅgahaṃ kariṃsu yeva.

Celui qui, malgré la perte de ses biens, malgré la ruine et la maladie, malgré la déchéance imminente, apporte quand même toute son aide par [des dons à sa parentèle] de nourriture ou de vêtement, d'argent et de bénéfices de cet argent, voilà ce qu'on appelle « aide ». Cela est considéré comme auspiceux car ces bienfaits extraordinaires l'accompagneront tout au long de son existence ainsi que dans les existences futures. Pour cette raison, il faut apporter [une aide à sa parentèle]. D'ailleurs, celui qui agit ainsi se comporte en *bodhisatta*. En effet, les *bodhisatta* accomplissent leurs devoirs familiaux (*ñātattacariya*) et prennent soin de leur parentèle.

(Mg-d, 17, [93])

Le devoir d'aider son père et sa mère ayant été exposé dans un livre antérieur (*Mātāpitu-upaṭṭhānakathā*), le « Discours sur l'aide à la parentèle » ne concerne pas le père et la mère du fidèle mais les autres membres de sa famille (*ñātaka*). Sirimaṅgala s'efforce dans ce chapitre de définir le terme même de « parentèle » (*ñāti*), c'est-à-dire de désigner les individus qui, pour Ego, en font partie et ceux qui en sont exclus. Délimiter l'étendue de la parentèle est important pour que le bouddhiste puisse déterminer à qui, exactement, il doit apporter son aide ou son assistance (*saṅgha*) pour être conforme au *dhamma*. Comme nous l'avons dit précédemment (cf. 1.1.3.2), le commentateur, pour définir le terme, se réfère aux normes évoquées dans les textes canoniques et paracanoniques :

[90] *ñātakā nāma mātito vā pītito vā yāva sattamā pītāmahayugā sambaddhāti idha vuttaṃ.*

Ce qu'on appelle « parentèle » (*ñātaka*) regroupe [les parents] du côté maternel, du côté paternel, et les ancêtres sur sept générations à partir [d'Ego].

(Mg-d. V.S90)

Le problème de la démarche de Sirimaṅgala, qui s'appuie sur des données indiennes pour exposer des normes sociales en milieu tai-lao, a déjà été signalé : le sens donné au terme « parentèle » dans les textes composés à Ceylan il y a plus de deux mille ans ne peut être exactement le même que dans le Lanna au XVI^e siècle. Ce problème reflète le genre de difficultés auxquelles le bouddhisme a pu être confronté lorsqu'il fut diffusé dans les sociétés indochinoises. La « parole du Buddha » (*buddhavacana*), telle qu'elle est consignée dans les écrits *theravādin*, véhicule des concepts qui, s'ils étaient appliqués à la lettre, devraient se heurter à une réalité sociale bien différente de celle qui les a vus naître. L'interrogation de Sirimaṅgala sur le sens que doit recouvrir *ñāti* ou *ñātaka* (termes passés tels quels en tai-lao) n'est pas anodine car il est symptomatique d'une recherche d'harmonisation entre les textes pāli et les mœurs locales.

4.2.1.5 « Le discours sur la gratitude »

« Le discours sur la gratitude » (*Kataññutākathā*), vingt-cinquième chapitre (livre VII) de la *Maṅgalatthadīpanī*, prolonge en quelque sorte « Le discours sur le service rendu aux parents » en proposant des réflexions sur la relation qui unit le fidèle – « l'obligé » (*katavedī*) – à ses « premiers bienfaiteurs » (*pubbakārī-jana*) :

[361] *Kataññutā nāma appassa vā bahussa vā yena kena ci katassa upakārassa punappunaṃ anussaraṇabhavena jānanatā. Api ca nerayikādidukkhaparittāṇato puññāni eva pāṇīnaṃ bahūpakārāni yato tesam pi upakārānussaraṇatā kataññutā ti veditabbā. Tattha kataññū dullabho hoti. Ten' āha Dukaṅguttare Tatiyaṇṇāsakassa paṭhamavaggo*⁷⁰⁸ *“dve me bhikkhave, puggalā dullabhā lokasmiṃ. Katame dve? Yo ca pubbakārī yo ca kataññukatavedī, ime kho bhikkhave, dve puggalā dullabhā lokasmiṃ” ti.*

[362] *Tattha pubbakārī ti, paṭhamaṃ upakārassa kārako. Kataññukatavedī ti, tena kamaṃ ñatvā pacchā kārako. Tesu pubbakārī iṇaṃ demī ti, saññaṃ karotī. Pacchā kārako iṇaṃ jīrāpemī ti, saññaṃ karotī ti, tabbaṇṇanā*⁷⁰⁹.

Reconnaître les bienfaits que d'autres ont accomplis [pour soi], qu'ils soient insignifiants ou immenses, et les garder sans cesse à l'esprit, voilà ce qu'on appelle « gratitude » (*kataññutā*). Mais encore, ces actes méritoires sont considérés comme étant de grands bienfaits pour les êtres vivants car ils constituent un refuge contre les terribles souffrances de l'enfer. Ainsi, se remémorer des bienfaits [d'autrui] doit être compris comme étant de la « gratitude » ; une telle [attitude] est rare. Ceci est expliqué dans la section liminaire (*paṭhamavagga*) du *Tatiyaṇṇāsaka* du *Duk[anipāta]* de l'*Aṅguttara-Nikāya*, où [le Buddha] s'exprime ainsi : « Ô *bhikkhu*, il est deux [sortes] d'individus qui sont rares en ce monde. Quels sont-ils ? Les "premiers bienfaiteurs" (*pubbakārī*) et les "obligés" (*katavedī*). Voilà, ô *bhikkhu*, les deux [sortes] d'individus qui sont rares en ce monde ».

⁷⁰⁸ Añ. II. 20. §108.

⁷⁰⁹ **baṇṇanā* < *vaṇṇanā* (Pū. 2. §73).

Ici, « premier bienfaiteur » (*pubbakāri*) est celui qui accomplit les bienfaits en premier. Quant à celui qui, ayant reconnu les actes [bienfaisants] et qui, par la suite, agit [en conséquence], il est « l'obligé » (*kataññu-katavedi*). Le premier bienfaiteur formule dans son esprit « [à cet instant], je donne ici créance » (*iṇaṃ demi*) ; à la suite de cela, l'obligé formule dans son esprit : « j'ai contracté une dette (*iṇa*) ». Voilà ce que dit le Commentaire.

(Mg-d, 25, [361-362])

Ce passage introduit de façon explicite la notion de « dette » (p. *iṇa*), faisant des parents des créanciers qu'il faut rembourser. Dans ce vingt-cinquième *kathā*, ce rapport est solidement argumenté : les parents font en sorte d'éviter à leur enfant qu'il accomplisse des actes déméritoires, ils lui fournissent une éducation convenable, lui choisissent un maître adéquat, etc. Une fois devenus adultes, les enfants doivent, en retour de ces bienfaits, remplir certaines obligations telles que subvenir aux besoins de leurs parents, se comporter de manière à leur faire honneur aux yeux de la société ou encore leur dédier des mérites après leur mort. Parmi ces obligations, prolonger la lignée est sans doute l'une des plus importantes. Elle n'est pas à proprement parler un précepte bouddhique (elle n'est pas évoquée comme telle dans les textes canoniques) mais elle répond, comme on l'a vu, à une valeur fondamentale en Inde et apparaît dans les textes les plus anciens tel que la *Manusmṛti* (*supra* 4.1.1)⁷¹⁰.

Après les parents (*mātāpitu*), le *Kataññūtakathā* étend le devoir de gratitude à d'autres personnes pourvoyeuses de bienfaits : le maître-enseignant (p. *garu-uppajjhā-ācārya*), les membres de la parentèle (p. *ñātikā*), l'époux ou l'épouse (p. *sāmī-bhāriya*), le Buddha ou encore le souverain (p. *rājā-mahākhattiya*), avec lesquels le fidèle bouddhiste est lié par obligation, ce qui répond à des normes sociales sensiblement différentes de celles en vigueur dans le monde indien⁷¹¹.

⁷¹⁰ Cela est aussi vrai dans les cultures chinoise et sinisées. Un texte législatif vietnamien du xv^e siècle autorise par exemple la répudiation de l'épouse au motif d'infertilité car ne pas avoir d'enfant était considéré comme un manquement à la piété filiale (Do-Lam 1998:49).

⁷¹¹ Le sujet des « personnes dont on dépend » dans le bouddhisme lao sera développé plus loin (*infra*, 4.3.3).

La *Maṅgalatthadīpanī* a été diffusée au Laos dans sa rédaction originale mais ses leçons sur la piété filiale y ont surtout circulé indépendamment du texte de Sirimaṅgala, sous forme de fragments, de traductions, de gloses, de compilations ou d'adaptation, le plus souvent sans que leur source soit mentionnée. Le genre des *Avantages* (ou *Célébrations*), en particulier, a largement puisé dans la *Maṅgalatthadīpanī*, notamment la *Célébration du sermon des trente-huit actes auspicioseux* (*Slāṇ Maṅgalasutta sām sip pèṭ*), la *Célébration des premiers bienfaiteurs et des obligés* (*Slāṇ pubbakārī katāññūkatavedī*) ou encore la *Consécration des vertus des parents* (*Slāṇ guṇ mārḍā piḍā*) dont il sera question plus loin. Aujourd'hui encore, il n'est pas rare de trouver dans les livres imprimés des références plus ou moins directes à la *Maṅgalatthadīpanī*. Enfin, son influence dépasse le cadre strict du bouddhisme puisque l'un des principaux codes juridiques du Laos, le *Gambhīr braḥ dhammasāt purān* s'y réfère à plusieurs reprises de manière explicite⁷¹².

4.2.2 Motifs littéraires, schèmes et « bricolage »

La *Maṅgalatthadīpanī* montre comment les auteurs indochinois ont puisé dans le corpus pāli pour composer des œuvres hybrides mieux adaptées que les textes singhalais à leurs mœurs et leurs conceptions du monde. La diffusion du *Tipiṭaka* en Asie du Sud-Est s'est faite selon ces modalités, les textes canoniques n'ayant été transmis que de manière partielle et fragmentée⁷¹³. Ils n'ont pas fait non plus l'objet de véritables traductions, comme cela a pu être le cas en Chine ou au Japon ; on les retrouve le plus souvent sous forme d'adaptations ou de gloses, s'autorisant nombre d'ajouts, d'omissions ou de réinterprétations au gré du compilateur. Le fait que les textes aient le plus souvent circulé de manière indépendante, c'est-à-dire désolidarisée des collections que la tradition indo-

⁷¹² « De l'adultère » (*hāṇ₂ mitsācār*), art. 48, « à propos des huit devoirs de l'épouse, cela est exposé dans le texte (*gāmbī*) de la *Maṅgalatthadīpanī* (...) ». « De l'usage d'intoxicant » (*hāṇ₂ sura*), art. 2., etc. Il est remarquable que les Lao aient fait usage de références bouddhiques directes dans le droit positif, ce qui n'est pas le cas dans le droit siamois ou cambodgien.

⁷¹³ Rappelons que les écrits rédigés intégralement en pāli sont très minoritaires au Laos. Encore faut-il ajouter que dans ce cas il ne s'agit pas toujours, loin s'en faut, de textes canoniques, une large place étant laissée aux apocryphes et aux compendia de récitation (*sūt* < p. *sutta*, sk. *sūtra*).

singhalaise avait constituées, a favorisé une certaine souplesse dans l'utilisation des Enseignements. Les érudits ont pu librement extraire les passages *ad hoc* de leur contexte original pour les replacer dans un cadre nouveau. Ce « bricolage », au sens ou l'entendait Claude Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* à propos de la pensée mythique (1962:26-47), est à la base du génie littéraire des bouddhistes de l'Indochine occidentale⁷¹⁴.

4.2.2.1 La fortune du *Sigālovāda-sutta*

Le *Sigālovāda-sutta* (ou *Siṅgālasutta*) (Dī.III.8) est le parfait exemple de ces textes canoniques ayant servi de matériau pour le « bricolage » des lettrés lao. L'original en pāli n'existe pas (ou plus) au Laos mais le *sutta* se rencontre sous forme de gloses (*nissaya*)⁷¹⁵. Certains passages de ce *sutta* ont par ailleurs servi à l'élaboration de compositions locales dans lesquelles il est souvent difficile de reconnaître le texte canonique. L'énumération par le Buddha des cinq manières par lesquelles un enfant doit manifester sa piété à l'égard de ses parents, notamment, est reproduit dans plusieurs écrits vernaculaires :

Pañcahi kho, gahapatiputta, ṭhānehi puttana puratthimā disā mātāpitāro paccupaṭṭhātabbā: « bhato ne bharissāmi, kiccaṃ nesaṃ karissāmi, kulavaṃsaṃ ṭhapessāmi, dāyaṃ paṭipajjāmi, atha vā pana petānaṃ kālaṅkatānaṃ dakkhiṇaṃ anuppadassāmi » ti.

⁷¹⁴ Nous empruntons l'idée du recours au concept de « bricolage » à Rita Langer, dans son étude comparative sur les récitations bouddhiques en Asie du Sud et du Sud-Est (cf. Langer 2012:23-25). Selon C. Lévi-Strauss, le « bricoleur doit se retourner vers un ensemble déjà constitué, formé d'outils et de matériaux ; en faire ou en refaire l'inventaire ; enfin et surtout, engager avec lui une sorte de dialogue, pour répertorier, avant de choisir entre elles, les réponses possibles que l'ensemble peut offrir au problème qu'il lui pose. Tous ces objets hétéroclites qui constituent son trésor, il les interroge pour comprendre ce que chacun d'eux pourrait « signifier », contribuant ainsi à définir un ensemble à réaliser, mais qui ne différera finalement de l'ensemble instrumental que par la disposition interne des parties » (Lévi-Strauss 1962:28).

⁷¹⁵ Par ex. : *Siṅgālō*, manuscrit du Vāt Pān₂, Jai, Vientiane, 7 fascicules, 100 ôles, non daté, code PLMP : 01061207065_03 ; *Siṅgalōvāda-sūt*, musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 21 ôles, daté 1255 c.s. (1893 A.D.), code PLMP : 06018502073_04 ; *Vātthu Siṅgāla-sūt*, manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 24 ôles, daté 2368 E.B. (1825 A.D.), code PLMP : 06018502073_03 ; *Lām Siṅgāla-sūt*, manuscrit du Vāt Bō Sī Cām Cēn, Savannakhet, 3 fascicules, 45 ôles, daté 1283 c.s. (1921 A.D.), code PLMP : 13110202001_01 ; *Nissai Siṅgāla-sūt*, manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 6 fascicules, 149 ôles, daté 1171 c.s. (1809 A.D.), code PLMP : 06018502073_01.

De cinq manières, jeune maître de maison, un enfant doit vénérer ses parents en direction de l'Est [et se dire] : « m'ayant soutenu, je dois les soutenir à mon tour ; je dois accomplir leurs tâches ; je dois perpétuer la lignée ; je dois faire fructifier l'héritage ; enfin je devrais accomplir des offrandes au profit de mes parents défunts (*petānaṃ*) ».

(Dī.III.8.Ś267).

Alors que Sirimaṅgala se référait de façon explicite à ce passage du *Sigālovāda-sutta* dans la *Maṅgalatthadīpanī* (*supra*, 4.2.1.2), nombreux sont les textes lao qui s'en inspirent sans toutefois faire mention de la source canonique. C'est le cas d'une homélie intitulée *De la vénération des parents* (*Hvae₂ guṇ bā₁ mē₁*) qui énumère aussi les cinq façons de vénérer ses parents « en direction de l'Est » mais évacue complètement la trame narrative en même temps que le dialogue entre le brahmane et le Buddha, si bien qu'il ne subsiste que peu de trace du texte original :

[3B]{2}{...} ຕາໂດງໂຕ້ແບ້ບໍ່ {3} ຂໍ້ ຄື ຜູ້ໃບຊູ່ ເື່ອ ດອຸລົງເອົາບາເອົາດໍດອລົງ
ອາ ໄກດອອ ໄດຣຄຽຕາດຸຂໍ້ຕໍ່ແບ ວັຕູ່ໃບຕຸ້ຍື່ນໂຕຕອຸຂໍ້ຕໍ່ແບ 2 ອ{4}ກໍ
ຕູ່ໃບເບື້ອດໍດອລົງຂໍ້ 2 ເຜີ້ອາຕາງໄປລູງ ດອອກໍບຸອດູ້ມາບຸອໄປບາອາ ເຜີ້ຕໍ່ແ
ບພຸ້ນິດໍ້ື່ຍື່

La vénération du père et de la mère doit se manifester ainsi : (1) dans la mesure où ils nous ont nourri, les entretenir à notre tour ; (2) apporter son aide aux parents dans leurs travaux et leurs tâches ; (3) se montrer digne de la lignée et la perpétuer ; (4) conduire au mieux les affaires du patrimoine familial ; (5) après leur décès, il convient de produire des mérites et de les leur transmettre (*udissa*), comme s'ils étaient vivants.

De la vénération des parents (*Hvae₂ guṇ bā₁ guṇ mē₁*), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 11 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2527 E.B. (1984 A.D.), code PLMP : 06011410092_03

De même, la liste des autres objets de vénération du maître de maison (p. *gihivinaya*) selon les directions cardinales, énoncée dans le *Sigālovāda-sutta*⁷¹⁶, est reproduite dans le *Sutta de Gavampati* (*Gavāmpati-sutta*), quoique sous une forme complètement différente. Ce *sutta* apocryphe, qui circule au Laos depuis au moins la fin du xvii^e siècle⁷¹⁷, est consacré au « moine ventripotent », figure importante du bouddhisme tai-lao⁷¹⁸. Première différence, le sermon contenu dans le *Sutta de Gavampati* est prononcé non par le Buddha comme dans le texte pāli mais par le moine ventripotent lui-même (Lagirarde 2001:336) ; le personnage à qui il s'adresse, de surcroît, n'est pas Siṅgala mais un certain Sambala, absent du récit original. L'apocryphe lao s'inspire encore du *Sigālovāda-sutta* en décrivant la manière dont il convient de rendre hommage aux individus dignes de dévotion mais, tout en conservant l'esprit de son modèle, il n'emprunte que peu à sa lettre. Par exemple, le *sutta* lao remplace, dans sa liste des individus à vénérer, « les amis et collègues » (*mittāmaccā*) par « les membres de la parentèle » (*ñātivagga*). Surtout, alors que dans le *sutta* canonique l'argumentation du Buddha en faveur de l'obligation à l'égard des parents tient en quelques lignes⁷¹⁹, c'est d'une façon beaucoup plus développée que Gavampati avance les mêmes arguments (toujours sous la forme du *nissaya*) :

*Tatā mātāpitāro mayā vuccati pubbādisā kasmā vijjanā hi mātāpitāro pubbādisa pubbakāratāya*⁷²⁰. Ô, écoutez-moi tous, la mère et le père, je les appelle la direction du levant. Pourquoi ? Ils « sont » ce point cardinal de l'est parce que la mère et le père nous ont autrefois fait du bien.

⁷¹⁶ L'est représente les parents, le sud les maîtres et professeurs, l'ouest l'épouse et les enfants, le nord les amis et les compagnons, le nadir les serviteurs et les employés, le zénith les religieux et les brahmanes (*supra*, 4.1.1).

⁷¹⁷ Comme l'atteste une copie datée 1059 c.s. (1697 A.D.) : *Le sutta de Gavampati* (*Gavāmpati-sutta*), manuscrit de la Bibliothèque nationale, 1 fascicule, 50 ôles, écriture tham sur 4 lignes, code PLMP : 01012902011_05 (voir aussi *supra* 2.1.4).

⁷¹⁸ À ce sujet, voir la thèse de François Lagirarde, *Gavampati-Kaccāyana. Le culte et la légende du disciple ventripotent dans le bouddhisme des Thaïs* (Lagirarde 2001).

⁷¹⁹ « *Imehi kho, gahapatiputta, pañcahi ṭhānehi puttana puratthimā disā mātāpitāro paccupaṭṭhitā pañcahi ṭhānehi puttam anukampanti. Pāpā nivārenti, kalyāṇe nivesenti, sippaṃ sikkhāpentī, patirūpena dārena saṃyojenti, samaye dāyajjaṃ niyyādentī* » (Dī.III.8.Ś267).

⁷²⁰ Le texte, typique du genre des *Nissaya*, se présente sous forme d'une alternance entre un terme pāli et sa traduction, ce qui rend une lecture continue presque impossible. Pour plus de commodité, nous avons rassemblé ici les termes pāli d'un côté, les termes lao de l'autre, de manière à constituer des phrases intelligibles.

Mātāpitaro katvā puññaṃ pubba akaṃsu [...] majanaṃ mayaṃ labhiyāma puttaṃ manāpaṃ eva iminā puññaena. La mère et le père ont autrefois accumulé des mérites avant même d'avoir désiré concevoir un enfant et c'est grâce à ces mérites qu'ils l'ont obtenu.

Mātāpitaro mayā vuccati pubbādisā iti putte pajjāyamāne mātāpitaro rakkhanti posenti puttaṃ mātāpitaro puttaṃ niyojenti atthe pubbe. C'est pourquoi donc j'appelle la mère et le père la direction du levant. Dès que l'enfant est sorti [du ventre de sa mère] ses parents se sont mis à le protéger et à l'élever. Ils lui ont fourni [en ce temps-là] tout ce qui lui était utile.

Mātāpitaro kaṃ desanti puttakammaṃ putta pubbe dentivatthālaṅkāraṃ puttassa puna tasmā mātāpitaro mayā vuccati pubbādiso iti. Les parents ont montré à leurs enfants ce qu'il fallait faire. Ils les ont habillés et, plus tard, leur ont donnés des bijoux. C'est la raison pour laquelle j'appelle la mère et le père « la direction du levant ».

Puna bhonto upāsakā. Ô, dévots et dévotes, écoutez-moi ! *Putte vaḍhite puttā mātāpituhi rakkhitabbā dhammena :* lorsqu'un enfant a grandi et qu'il est devenu prospère, il devra prendre soin de son père et de sa mère de façon juste. *Pana mātāpitaro puttehi rakkhitabbā dhammena.* Tout comme ses parents ont pris soin de lui. *Putte vaḍhite ca mātāpitaro rakkhitabbā kathaṃ.* Comment les parents ont-ils pris soin de leurs enfants ? *Mātāpitaro putte niyojenti kusalesu.* Les parents ont élevé leurs enfants en leur faisant faire des actes méritoires, les incitant [au bien] par les paroles suivantes : « *Ammakātā tumhe rakkhatha silaṃ tumhe detha dānaṃ* ».

Dūrā, écoutez-nous, les enfants, vous devez respecter les Préceptes et pratiquer le Don ! » *Mātāpitaro nivārenti putte pāpeti taṃ puttadhammarakkhaṇaṃ nāma.* La mère et le père doivent interdire à leurs enfants de commettre de mauvaises actions. C'est ce qu'on appelle « élever les enfants de façon juste ». *Pana puttā rakkhanti mātāpitarāṃ dhammena mātāpitaro bahūpakārā no puttānaṃ puttā anuppatikāraṇā mātāpitunaṃ.* Quant aux enfants ils devront en retour prendre soin de leurs parents de la même juste façon. Ils feront en sorte de « rembourser la dette » qu'il a envers eux. *Hi mātāpitaro sampayoventi putte balikammaena suvaṇṇena rajjaṭena vatthena aññehi devakārājena putticchāpajjāyena.* Car c'est un fait que le père et la mère ont veillé au bien être de leur enfant en faisant le sacrifice de leurs biens matériels, de bonnes paroles (de prières?), de l'argent, de vêtements ou tout autre objet. Ils sacrifiaient ainsi aux dieux dès qu'ils voulurent concevoir un enfant.

Gavāmpati-sutta, op. cit. [39]-[48] (d'après Lagirarde 2001:417 ff)

Bien qu'il soit évident que le *Sutta de Gavampati-sutta* s'inspire, dans ce passage, du *Sigālovāda-sutta*, la façon dont le compilateur a recours au pāli a de quoi déconcerter. À dire vrai, les « stances » (*gāthā*) prononcées par Gavampati sont tellement corrompues et morcelées que leur sens est parfois à la limite de l'intelligible ; il est encore possible de reconnaître des fragments du *sutta* canonique mais ceux-ci sont sortis de leur contexte original et employés pour produire de nouveaux énoncés. Voici un exemple (les fragments communs aux deux textes apparaissent en caractères gras) :

Il [Gavampati] proféra ainsi les stances suivantes :

Mātāpitā disa pubbā ācāriyā dakkhiṇa disā *ñātivagga pacchimā disā bhariyā puttā ca*
uttarādisā dāsakammakarā heṭṭhā [b]uddhaṃ samaṇabrāhmaṇo.

Gavāmpati-sutta, [38] (in: Lagirarde 2001:417)

Idam avoca bhagavā. Idaṃ vatvāna sugato athāparaṃ etadavoca satthā ;

“Mātāpitā disā pubbā, ācāriyā dakkhiṇā disā;

Puttadārā disā pacchā, mittāmaccā ca uttarā.

“Dāsakammakarā heṭṭhā, uddhaṃ samaṇabrāhmaṇā;

Sigālovāda-sutta, §273

Il est manifeste que, pour construire sa prose, le compilateur a « pioché » des séquences et qu'il n'a pas hésité pas à modifier ou à « bricoler » le contenu du texte canonique pour l'adapter à son gré⁷²¹. Ce procédé de « bricolage », qui a servi aux rédacteurs lao des siècles passés dans l'élaboration d'un très grand nombre de textes, a aussi permis le développement d'un corpus local toujours ouvert, en évolution constante, sujet à de perpétuelles innovations.

⁷²¹ Autre exemple de ce « bricolage » : la séquence *pacchimā disā bhariyā* est un aussi emprunt au *sutta* canonique mais celle-ci se trouve alors à un autre endroit (§169). Cette séquence a donc été extraite de son contexte pour être restituée dans un autre.

4.2.2.2 Un exemple de schème : les souffrances de la mère

Cette technique du « bricolage » n'est pas limitée à la reformulation d'un texte canonique donné ; elle autorise encore le rédacteur lao à étendre son panachage à l'ensemble du corpus. En effet, les auteurs ou compilateurs n'hésitent pas à emprunter à toutes les sources dont ils disposent pour alimenter leur prose et nourrir leur propos. Cependant, ces sources étant limitées, il n'est pas rare que des mêmes « emprunts » se retrouvent d'un texte à l'autre. Ce procédé est particulièrement perceptible dans les écrits vernaculaires qui abordent le sujet de la piété filiale, pour lesquels il n'existe pas de titre de référence, ni même un ensemble circonscrit de textes distincts dont on pourrait dresser l'inventaire. Il s'agit plutôt d'un ensemble de motifs thématiques ou littéraires stéréotypés qu'on appellera « schèmes⁷²² » et que l'on trouve dispersés, réorganisés et réutilisés à foison dans le corpus local, sans limitation à un genre ni à un type de texte particulier. Ces schèmes sont nombreux, divers et variés et chercher à en faire la liste exhaustive serait sans doute une gageure. Il est par contre possible d'en dégager un certain nombre relatifs à la piété filiale qui sont récurrents dans la littérature locale, tous genres confondus – et dont beaucoup figurent déjà dans la *Maṅgalatthadīpanī* (*supra* 4.2.1) :

- la nécessité de perpétuer la lignée et de maintenir la réputation des parents ;
 - la nécessité de subvenir aux besoins de ses parents ;
 - la difficulté de les payer de retour ;
 - leur conversion au bouddhisme comme moyen d'y parvenir ;
 - l'immensité des « vertus » ou des « legs » (*guṇ*) des parents ;
 - les souffrances endurées par les parents, en particulier par la mère au cours de la gestation et de l'accouchement ;
- Etc.

⁷²² Selon la définition du Littré, les schèmes sont des figures qui « sont exécutées en faisant abstraction de certaines particularités de forme, de volume, de direction ou de rapports des parties, parce que ces particularités empêcheraient de saisir d'un seul coup d'œil, ou rapidement, l'ensemble des notions qu'il s'agit de faire connaître. »

Par exemple, le schème relatif à l'immensité des « vertus » de la mère figure dans plusieurs textes ou récitations, sans qu'aucune référence explicite ne soit faite aux textes canoniques dont ils s'inspirent plus ou moins directement. Il est reproduit d'une façon protéiforme : sous une forme narrative dans *Le Sutta de Gavampati*, celle d'une récitation dans *La prière pour la vénération des vertus des parents* (*Hvae₂ guṇ bā₁ mē₁*) ou encore d'un prêche édifiant dans *Le Maître paie de retour [la valeur du] lait maternel* (*Braḥ cao₂ dēn nāṃ₂ nōm mē₁*)⁷²³. Ce schème circule aussi dans la littérature bouddhique des communautés voisines, avec par exemple le *Braḥ Paramāt* des Siamois⁷²⁴ ou la *Prière de repentance* (kh. *smār lā*) des Khmers (cf. Bernon 2000:748, 757).

Quant au schème de la souffrance de la mère consécutive aux affres de la gestation et de l'accouchement, il figure en germe dans les textes singhalais (*supra* 4.1.1) mais il connaît un développement considérable dans la littérature vernaculaire de l'Asie du Sud-Est. Sirimaṅgala s'est notamment appuyé sur le *Visuddhimagga* et le *Soṇananda-jātaka* (Jā. II. 532), qu'il cite *in extenso*, pour aborder ce thème dans la *Maṅgalatthadīpanī* (Mg-d, 11 [292]). Ce schème a ensuite circulé dans des textes rédigés en tout ou en partie en langue vernaculaire mais sous une forme remaniée et très éloignée des sources canoniques. *Le Sutta de Gavampati* par exemple s'inspire lui aussi du *Soṇananda-jātaka* mais les passages en pāli qu'il contient ne se trouvent pas, curieusement, dans le texte canonique ; ces passages sont au reste tellement corrompus qu'il est probable qu'il s'agisse d'une tentative de la part du compilateur de restituer l'idiome canonique à partir de la rédaction vernaculaire, et non pas d'une déformation d'un passage en pāli préexistant :

⁷²³ Sur ce texte, (cf. *infra*, 4.4.4).

⁷²⁴ « Que pourrions-nous comparer aux mérites de la mère ? Que pourrions-nous peser dans le plateau de la balance pour connaître entièrement les mérites de la mère qui sont sur nos têtes ? Le globe même de la terre ne peut porter les mérites de la mère [...] Si vous pesez ensemble le firmament, le globe de la terre et le mont Meru, ils seront encore plus légers que les mérites de la mère » (*in*: Pallegoix 1854:412-413).

*Putte kucchigate mātā dassati dānaṃ atireka*⁷²⁵. Quand l'enfant apparaît dans le ventre de sa mère, celle-ci fait des dons [au monastère] plus importants qu'auparavant. *Putte bandhabandhe mātā gandhabhavant(?) mahāntaṃ dukkhaṃ puttajitthāya mātākilantakāyā duvaṇṇā kīsā rujanti pajāyamānekāvala mātā pāpuṇāti atirekataraṃ dukkhaṃ maraṇāpannaṃ*. Quand l'enfant réside dans le ventre de sa mère, celle-ci endure de grandes souffrances pour son bien à lui. Elle a mal dans son corps, elle a la peau abîmée, elle est maigre et jaune, pleine de douleurs et lorsque l'enfant vient à sortir de son ventre, elle en éprouve une douleur excessive au point de risquer la mort. *Kadāci mātā visaññihutvā vinassanti*. Quelquefois la mère, au cours de l'accouchement, perd conscience et ne se réveille plus. *Putte pajāyamāne mātā lohitasarīrā evarūpaṃ dukkhaṃ*. Lorsque l'enfant vient à naître, le corps de sa mère est couvert de sang et elle éprouve encore une grande douleur. *Mātā āha puttassa kuhaṃ putto me puttasinehena putto me gato kuhaṃ gahetvā puttaṃ lohitimakkhita nipajjāpetvā uro pāpesi khiraṃ aho*. Telle est la condition de la mère. La mère [qui vient d'accoucher] demande aussitôt d'une voix pleine d'amour où est son enfant et, bien qu'il soit lui aussi couvert de sang, elle le prendra dans ses bras et le mettra sur sa poitrine pour l'allaiter. *Mātā bahupakārā puttānaṃ*. La mère accomplit ainsi de grands bienfaits pour ses enfants. *Kadāci putto vissajesi kirisaṃ muttaṃ vā bhājane bhojanakāle mātā na jigucchati puttasinehena*. Quelquefois l'enfant couvre sa mère de déjections, fèces et urine, souillant ce qu'elle est en train de boire ou de manger. Mais celle-ci ne s'en trouve pas dégoûtée par amour pour l'enfant. *Kadāci putto visajehi khelaṃ millaṃ bhājane mātā neva jigucchati bhojeti muttakirisaṃ mallaṃ makkhitagataṃ*. Quelquefois l'enfant bave ou défèque et ses excréments tombent dans les récipients qui contiennent la nourriture de sa mère. Mais celle-ci n'en est pas dégoûtée et elle mangera tout de même ce riz souillé de salive, d'urine et d'excréments. *Mātusariraṃ puttassa mallamuttasemhādi samiyaṃ sabbadā aho mātā na jigucchati āhāraṃ puttassa tehi mallamuttehi samiyaṃ aho mātā bahupakārā guṇṇo*. À chaque fois que la mère est salie par les déjections de son enfant, elle ne montre pas de contrariété et continue sans répugnance à prendre cette

⁷²⁵ Cf. note 720.

nourriture souillée. Ainsi doit-on considérer la mère comme étant une personne de grande vertu.

Gavāmpati-sutta, [48-51] (in: Lagirarde 2001:422-423)

Les textes du *kammaṭṭhān*, notamment le *Mūl braḥ kammaṭṭhān* des Khmers et le *Pwārabāndh* des Tai-Lao, rappellent également au *yogāvācar* les souffrances que sa mère doit endurer lors de la gestation, de l'accouchement et des soins apportés à l'enfant (Lagirarde 1994:68). Certains exercices consistent même pour le méditant à reproduire ces souffrances par une série d'ascèses : ne dormir que dans la position assise représente l'inconfort éprouvé lorsqu'elle la mère était enceinte ; ne pas s'abriter du soleil figure la peine endurée au moment « d'être au feu » après l'accouchement⁷²⁶, etc. (Bernon 2000:475).

Les tourments de la mère, mais aussi ceux du père, figurent encore dans certaines formules de « rappel des esprits vitaux » (*sū₁ khwǎn*) lao. Ces formules incantatoires peuvent être considérées comme étant le dernier stade dans le processus d'assimilation des textes canoniques tant leur finalité les éloigne de l'orthodoxie *theravādin*. En outre, si elles contiennent encore quelques termes *pāli*, elles sont employées au cours de rituels qui normalement se passent du *saṅgha*. Parmi ces « formules de rappel des esprits vitaux » qui évoquent les souffrances du père ou de la mère, on peut citer celle de la parturiente (*Sū₁ khwǎn mē₁ āk kām*), celle du candidat à l'ordination (*Sū₁ khwǎn nāg*), celle récitée pour les futurs mariés avant la noce (*Sū₁ khwǎn nāy₂ kān tēn₁ ḍān*)⁷²⁷ ou encore celle par lesquelles l'officiant « rappelle les âmes de la mère au sortir des couches » (*Sū₁ khwǎn mē₁ āk kām*) :

⁷²⁶ Les femmes, après les couches, doivent demeurer au-dessus d'un foyer pour « cuire », c'est-à-dire se purifier.

⁷²⁷ Marcello Zago en livre une version : « Au jour de la conception [tu es entré] dans le sein de [ta] mère ; au dixième mois, tous accoururent à la douleur de la mère (suit une description détaillée), et tu naquis au comble de la douleur. Tu as été placé dans un grand berceau. Les *Phī* girovaques et sauvages ont été dûment honorés. La chouette (*nok khao*) qui connaissait où se trouvaient les [*khwǎn*], les a appelés. Alors l'on s'est exclamé : Celui-ci est notre fils, dorénavant tu es notre enfant ! Ainsi tu as été placé dans le berceau, pendant que la mère est à côté du feu et te berce. Alors tous les soins des parents et de la nature qui est pour toi comme un père et une mère, t'ont été prodigués. La maman t'embrasse, t'allaitte et te couvre avec tendresse sans se lasser. Tu es né comme un trésor pour tes heureux parents (...) » (Zago 1972:226).

ສຣີສຣີ ໄຊຍະຕຸພະວັງໄຊຍະມັງຄະລັງ ໄຊຍະມະຫາມຸງຄຸນປຸນເປັນດີລ້ຳເລີດ ວັນນີ້ເປັນວັນ
 ປະເສີດ ພ້ອມລືຊາ ເຖົ້າຂຸນນຸນມາພ່ຳພ້ອມ ມາຊ່ວຍນ້ອມຮັບຂວັນມາຣດາ ແລະ ກຸມມາຣາ
 ອ່ອນນ້ອຍໜ້າຊື່ນຊ້ອຍໂສພາ ບັດນີ້ຈັກໄດ້ພັນລະນາແຕ່ເຈົ້າເອົາກຳເນີດ ເກີດໃນທ້ອງແມ່
 ມາຣດາເປັນເວລາຫຼາຍວັນມາບໍ່ນ້ອຍ ນັບອ່ານໄດ້ເຂົ້າເຂດ ໑໐ ເດືອນ ແມ່ເຈົ້າເລີຍ
 ສະເຫຼີອນປວດທ້ອງ ພີ່ນ້ອງຂຶ້ນມາຫາຕາຍາຍຂຶ້ນມາລ່ຳເຈົ້າ ກໍປວດທ້ອງ ຢູ່ ອໍຣະຊອນ
 ແມ່ເຈົ້າກ່ນອນແລ້ວຈຶ່ງລຸກນັ່ງ ມີແມ່ເຈົ້າຈັບທ້ອງດີນຢູ່ຊິຊຸກ ຊິເຊື້ອນນອນ ກຶ້ງເກື້ອນໄປມາ
 ໃຈມາຣດາເໝືອນຈັກຫຼຸດລົ້ມ ເຈົ້າຈຶ່ງມີມາຈາກທ້ອງແມ່ ມາຣດາ ເປັນຜູ້ຍິງຕົກຫງາຍ ເປັນ
 ຜູ້ຊາຍຕົກຂວ່າ ແມ່ເຈົ້າເປັນບ້າປ່ວງຢູ່ງົມງວາ ມີ ຂວາເຄັຮຕັດ ສາຍແທ່ແລ້ວ ແມ່ເຈົ້າຈຶ່ງ
 ລ້າງນ້ຳອາບສົງສີ ແພຜືນດີຜືນງາມເອົາມາ ຕຸ້ມຫີ່ມ ແມ່ ເຈົ້າຈຶ່ງຍົກໃສ່ດົງໄປຜອກຜີພາຍ
 ແລະຜີໂພງຜີໂລງ ແລະ ຜີເປົ້າຜີນົກເຄົ້າ ມັນຮ້ອງ ກຸກຫູກູກູກູກ ແມ່ນລູກສູມາເອົາດຣວນີ້
 ຕັ້ງນີ້ເມື່ອໜ້າແມ່ນລູກກູແມ່ເຈົ້າ ຈຶ່ງຍົກໃສ່ອູ່ ນອນຢູ່ຄີໄຟ ໄກວເຈົ້າໄປຕ້ອນແຕະຕ້ອນແຕ້ນ
 ແມ່ເຈົ້າແຄ້ນແມ່ເຈົ້າອິດ ອ່ອນໂຮຮຮຮງ ແມ່ເຈົ້າກິນນ້ຳຮ້ອນຈົນປາກເປື່ອຍປາກແດງ
 ໄຟແຮງລູກແມ່ເຈົ້າ ແຮງຮ້ອນ ແມ່ເຈົ້າ ກຳລັງອ່ອນອໍຣະທວຍ ມີຈັບບວຍພ່ອງກິນນ້ຳຮ້ອນ
 ທຸກຍາກອ່ອນ ດອນລູກບຸດຕາ ກຸມມາຣາເອີຍຂວັນເຈົ້າຈຶ່ງມາສູ່ ໃຫ້ເຈົ້າມານອນອູ່ສາຍແພ
 ເຖິງຍາມ ແລງ ຢ່າໄດ້ວອນແມ່ ແມ່ເຈົ້າຈຶ່ງຍົກໃສ່ອູ່ສາຍຝ້າຍ ແມ່ເຈົ້າຈຶ່ງຍ້າຍເຈົ້າໃສ່ອູ່ສາຍ
 ໄໝ ເພິ່ນຜູ້ດີນອນອູ່ສາຍຝ້າຍ ເຈົ້າຜູ້ຮ້າຍນອນອູ່ສາຍໄໝ ແມ່ເຈົ້າຈຶ່ງໄກວຈຶ່ງໃຈຮັກຫໍ່
 ອັນນີ້ຕັ້ງແມ່ນພໍ່ ປີຕາເຈົ້າແລ້ວ ອັນນີ້ຕັ້ງແມ່ນແມ່ມາຣດາເຈົ້າແລ້ວ ນົມແມ່ຮ້າວແມ່ເອົາ
 ເຈົ້າມາກິນ ແພຜືນດີຜືນງາມເອົາມາຕຸ້ມຫີ່ມ ແມ່ເຈົ້າປ້ອນເຂົ້າແລ້ວ ອູ່ມເຈົ້າໄປ ຫຼິ້ນຢູ່
 ຈອນຄອນໆ ແມ່ເຈົ້າກ່ອນເຈົ້ານອນຢູ່ນີ້ເນ້ຍນີ້ນ່າ ພໍ່ເຈົ້າໄປໄຮ່ໄດ້ໄຂ່ໄກ່ມາຕ້ອນ ເຈົ້າແລ້ວ
 ພໍ່ເຈົ້າໄປ ນາໄດ້ໄຂ່ປາມາຕ້ອນເຈົ້າແລ້ວ ແມ່ເຈົ້າລ້ຽງນ້ອມຜ່ອງເອົາລູກ ກິນນົມ ແມ່ເຈົ້າ
 ຊົມເຈົ້າຢູ່ທຸກຄ່ຳເຊົ້າ ຈຶ່ງໃສ່ຊື່ລູກແຈ່ມເຈົ້າວ່າ... ເປັນລູກຄ້ຳລູກຄູນຂ ອງ ບິດາມາຣດາ
 ແຕ່ເຄົ້າ (...)

Śrī śrī jayatu bhavaṃ jayamaṅgalaṃ ! La cérémonie auspiciouse, méritoire, est
 excellente ! Aujourd’hui est un jour propice où tous les honorables, les anciens,
 les notables, sont réunis ; ils sont venus saluer et accueillir les esprits vitaux de la
 mère et de l’enfant, le bambin au visage tendre et joyeux. À présent, je vais
 évoquer [ce qui s’est passé] depuis le moment où tu as pris naissance dans le
 ventre de ta mère : après une longue période de dix mois révolus, ta mère a
 commencé à souffrir, à ressentir douleur et peine. Alors, les membres de la
 famille sont accourus : ton grand-père et ta grand-mère maternels sont montés
 prendre soin de toi car tu souffrais et il fallait te rassurer. Dès lors ta mère, jusque

là allongée, a dû se redresser⁷²⁸ ; elle a touché son ventre, a senti que tu bougeais et gigotais dans tous les sens. Ta mère a eu l'impression que son cœur allait flancher. Tu allais bientôt être expulsé du ventre de ta mère. « Si c'est une fille [s'est-elle dit], elle sortira face vers le ciel, si c'est un garçon, il sortira face renversée ». Ta mère était agitée, folle d'impatience ; de la main droite, elle a coupé le cordon ombilical, après quoi elle t'a baigné et nettoyé, puis t'a enveloppé d'un joli tissu propre. Ta mère t'a déposé dans un panier en rotin, s'apprêtant à procéder à la cérémonie pour propitier les génies du vent et les génies mangeurs de chair crue, les génies anthropophages et les génies qui prennent la forme d'oiseaux nocturnes et qui hurlent « Ku kuk ! Ku kuk ! ». [La mère leur criait :] « Si ce fut jadis ton enfant, il faut que tu t'en ailles car à partir de maintenant, c'est le mien⁷²⁹ ». Elle est allée te déposer dans ton berceau au coin du foyer de la maison et t'a bercé d'un mouvement doux et régulier. Ta mère était fatiguée, épuisée, ta mère a bu de l'eau bouillante jusqu'à ce que sa bouche soit rouge et irritée. Le feu était fort⁷³⁰, elle devait se lever sans cesse ; le feu brûlait et la mère était à bout de forces. Sa main a saisi une louche pour boire de l'eau chaude ; tout ce qu'elle a fait était pour le bien-être de son bébé. Ô *kumarā* ! Que tes esprits vitaux viennent ! Et pour que le petit puisse bien dormir dans le berceau, bien couvert, quand la nuit tombe, la mère menaçait : « Ne venez pas l'importuner ! ». Ta mère t'a soulevé et t'a déposé dans le berceau suspendu par des cordes de coton ; ta mère t'a changé de place et t'a mis dans le berceau suspendu par des cordes de soie. « Si le petit y dort bien, [se disait-elle,] il faut le laisser dans ce berceau-là ». La mère a continué de te bercer et de prendre soin de toi. [Elle t'expliquait :] « Celui-là est ton papa, celle-là est ta maman ! ». Le lait maternel lui comprimait la poitrine ; elle te prenait alors dans ses bras pour te donner le sein, puis te recouvrait avec un tissu. Ta mère t'a nourri à la becquée, après quoi elle t'a emmené te promener, déambulant sans relâche. Ta mère t'a chanté des berceuses pour que tu t'endormes doucement : « Ton père va dans l'essart, il en a rapporté des œufs pour toi. Ton père est à la rizière, il y a trouvé des œufs de poisson et te les a ramenés. Quant à moi, j'éleve des vers à soie et te donne du lait. Ta maman veille

⁷²⁸ La manière traditionnelle est d'accoucher en position assise, ou debout suspendue par les bras (cf. note 158).

⁷²⁹ À rapprocher des « génies des parents des vies antérieures » (*phī bā₁ kao₂ mē₁ hlān*) (*supra* 1.2.3).

⁷³⁰ Cf. note 726.

sur toi du matin jusqu’au soir, ta maman a trouvé un joli prénom pour toi. Mon enfant chéri, tu seras toujours l’enfant adoré de ton papa et de ta maman » (...).

Formule de rappel des esprits vitaux de la mère au sortir des couches (Sū₁ khwǎn mē₁ āk kām) (in: Thongkham 2003:135-137)

La polyvalence des schèmes, qui sont donc évoqués tant dans des textes dogmatiques (tel que la *Maṅgalatthadīpanī*) que dans des formules rituelles sans rapport apparent avec le bouddhisme (les Sū₁ khwǎn), illustre la nature symbiotique de la religion des Lao, qui rend inadéquate l’opposition entre « bouddhisme » et « animisme ». Il a été rappelé, avec la figure de la Mère créancière (mē₁ kām mē₁ vēn), que la maladie était interprétée au Laos dans des termes qui dénotaient à la fois un fond animiste et une inspiration bouddhique, aboutissant à des notions syncrétiques telle que le « karma de rancune » (kām vēn < p. *kamma, vera*) (cf. supra 1.2.3). Or, les formules prononcées pour la conjuration de la Mère créancière évoquent aussi la souffrance de la mère :

[7A]{1} (...) ແຕ໋້ແບກຸ້ໃບໄອຕຸ໋້ ແຕ໋້ແບຕຳເລີ່ງເລີ່ງບາ ແຕ໋້ແບກຸ້ໃບໃບູ
ບໍດຳ ແຕ໋້ ແຕ໋້ແບຕຳເລີ່ງ ແຕ໋້ແບແຕ້ງບາແຕ໋້ແບກຸ້ບໍໃບປັ໋ເອົາ ປັ໋ຂໍ້ ແຕ໋້
ແບ {3} ກຸ້ບາດູອ ຕຸ໋້ໃບຕຸ້(໋)ງງ ບຸ້ດີຊີດອາລຸ້ວກໍໃບດົງ ຈຸ້ງູອດັ໋ງູ້ ແຕ໋້
ດີແຈງ {4} ຈຸ້ງ ຈຸ້ງຕໍໃວ ເອົາຈຸ້ງງາງໄບເອົາແບກໍໃບແຕ ໃວ ທຸ້ງດໍອາເລີ່

[Je souhaite] réparer le tort causé à ma mère [d’une vie antérieure] qui a veillé sur moi, fiévreux au milieu de la nuit ; réparer le tort causé à cette mère qui jadis m’a donné naissance ; réparer le tort causé à la mère qui venait me rassurer la nuit après un cauchemar ; réparer le tort fait la mère qui a accouché, qui m’a donné de l’eau et du riz ; réparer le tort à la mère qui venait dormir avec moi au milieu de la nuit pour chasser les mauvais rêves. En cet instant, nous demandons qu’elle vienne prendre ces modestes choses, ces offrandes insignifiantes. Ainsi je serai rassuré. Puisses-tu nous laisser en paix, ô auguste mère, je t’en conjure !

Conjurer la Mère Créancière (Kè mē₁ kām mē₁ vēn), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvannabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 7 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 06011419008_04

Il faut enfin mentionner les nombreux poèmes versifiés qui jouent avec ce schème, la forme poétique favorisant une meilleure mémorisation autant pour les orateurs que pour les auditeurs. Il ne reste plus guère, dans ces compositions qui tiennent davantage du code moral que du sermon, de dimension religieuse. Les rédacteurs peuvent d'ailleurs tout ignorer de la source pāli qui a donné naissance à leur muse. Le plus représentatif de ces poèmes est sans doute, de par son ampleur, *Le sermon de la Loi sur les bienfaits des parents* (*Dhamma desanā gaṇ bā, mē,*) mais il en existe une multitude de déclinaisons plus brèves. En voici un exemple :

ຍາມເມື່ອ ລູກຍັງນ້ອຍ	ສ່ຳອອຍເອີ້ນຫາແມ່
ໜາວມາ ໃຫ້ແມ່ຕຸ້ມ	ຄຸມຜ້າແລ້ວຫົ່ມນອນ
ຍາມເມື່ອ ຕົນໂຕຮ້ອນ	ກໍວົງວອນໃຫ້ແມ່ຊ່ອຍ
ຍາມເມື່ອ ຢາກເຂົ້ານ້ຳ	ຫວານສົ້ມໃຫ້ແມ່ຫາ
ແມ່ບໍ່ ຂົນຂັດເຈົ້າ	ຕາມໃຈຖນອມລູກ
ຄັນເຈົ້າ ກິນອົ່ມແລ້ວ	ຊ້ຳລົງຫຼິ້ນແລ່ນໜີ
ລູກຫາກ ມົວຄວາມຫຼິ້ນ	ແລງງາຍບໍ່ເຕື້ອງຕີ່
ພໍ່ແມ່ ຮ້ອງຕາມເອີ້ນ	ຢ້ານເພິ່ນງານ
ທັງຍ້ານ ໄປຫຼິ້ນນ້ຳ	ຕົກບວກ ວັງໜອງ
ທັງຍ້ານ ງົວຄວາຍຊົນ	ຫ່ວງນ່າ ບໍ່ມີແລ້ວ
ທັງສົງສານ ຈັກຫົວເຂົ້າ	ອິດສານ່າຈົນໃຈຂຸ່ນ
ຄັນວ່າ ໄປພົບພໍ້	ສຽງຮ້າຍວ່າຊິຕີ
ຕາແມ່ ໜຽວຫາແສ້	ຈັບອັນໃດ ມີແຕ່ໃຫຮ່
ຄັນບາຍໄດ້ ແສ້ນ້ອຍໆ	ກໍຕິກັນສິ່ງຂຶ້ນເຮືອນ
ຄວາມທີ່ ຮັກລູກນີ້	ໜຽວໜ່ວງແສນສາຫັດ
ບໍ່ອາດ ເອົາໃດ	ຊຶ່ງຊາທຽມໄດ້
ຮ້າຍກວ່າ ເອົາສາຍໂຊ້	ພັນຄໍໄວ້ສິບຊາຕ
ຈາກກັນ ແຕ່ລະນ້ອຍ	ໃຈລະຫ້ອຍຈົ່ມຫາ

Alors qu'il est encore petit, l'enfant cherche consolation auprès de sa mère.
 Le froid venu, il demande qu'on le couvre ; une fois enveloppé, il s'endort au chaud.
 Dès l'instant où son corps est réchauffé, il supplie sa mère de le cajoler ;
 Mais quand il désire manger, il lui demande de lui procurer des choses douces ou amères.
 Sa mère n'est avare d'aucune attention à son égard, elle fait en sorte de combler ses désirs.
 S'il a mangé à satiété, sans relâche elle l'amuse et le distrait.
 Si l'enfant agité, épuisé d'avoir gambadé du soir au matin, ne répond plus à l'appel,
 Le père et la mère le cherchent, redoutant mille incidents :

Ils redoutent qu'étant allé jouer près de l'eau, il soit tombé dans le borbier, la mare ou l'étang ;

Ils redoutent que la vache ou le buffle, libérés de leurs attaches, l'aient encorné.

Ils s'inquiètent de son bien-être, et quand à leur tour ils ont faim, ils doivent supporter leur peine.

Si [l'enfant] est capricieux, au son des pleurs la mère répond par la menace,

L'œil maternel cherche le martinet, elle attrape ce qui lui tombe sous la main ; mais s'il n'y a qu'un gros fouet ;

Elle le saisit du bout des doigts et effleure le derrière du gamin, avant de le renvoyer à l'étage.

Cet amour envers son enfant est solide, tendre et immense, incommensurable,

À côté, rien d'autre ne peut faire le poids !

Plus solide qu'une chaîne enroulée autour du cou pendant dix existences.

Séparés l'un de l'autre, ils n'auront de cesse de se lamenter d'un tel manque.

(in: Viravongs 2003[1961]:8)

Le schème des souffrances de la mère n'est donc pas spécifique à un texte, ni même à un genre particulier, mais est reproduit, sous des formes diverses, dans un grand nombre de récits, d'homélies, de formules, d'incantations et même de poésies, dont plusieurs déclinaisons ont été évoquées ici :

- les énoncés en pāli issus du *Soṇananda-jātaka* et cités *in extenso* dans la *Maṅgalatthadīpanī* de Sirimaṅgala ;
- une glose en « pāli indo-chinois », sans doute apocryphe, dans *Le sutta de Gavampati* ;
- des descriptions protéiformes contenues dans la tradition du *kammaṭṭhān* ;
- des invocations dans des formules de « rappel des esprits vitaux » (*Sū₁ khwǎn*) ;
- des formes versifiées, rédigées en langue vernaculaire, circulant de manière indépendante.

4.2.3 *L'appropriation vernaculaire : La Célébration des legs des parents*

Les chapitres précédents ont retracé, au moins partiellement, l'évolution suivie par la littérature tai-lao depuis la fin du xv^e siècle : les manuscrits les plus anciens portés à notre connaissance véhiculent des textes de la tradition *theravādin*, auxquels s'ajoutent des chroniques ou des compilations rédigées localement en « pāli indochinois » ; vient immédiatement après l'« âge d'or » de la littérature pāli au Lanna, avec des œuvres magistrales telles que la *Maṅgalatthadīpanī* (1524 A.D.) qui sont originales mais qui s'appuient principalement sur des sources canoniques ou leurs commentaires (*supra*, 4.2.1) : les *nissaya* composés au cours des siècles suivants (comme le *Sutta de Gavampati*) proposent des gloses de passages pāli restitués très librement, aboutissant parfois à des rédactions hybrides dont l'empreinte locale est nettement perceptible. On voit ensuite les enseignements, les paraboles, les motifs, circuler sous forme de « schèmes » qui se retrouvent disséminés dans l'ensemble des genres littéraires du corpus vernaculaire, et ce dans une rédaction parfois très éloignée de leurs sources singhalaises au point qu'il n'est parfois plus possible de les identifier.

Cette prise de distance progressive par rapport aux textes du *theravāda* trouve un aboutissement dans la *Célébration des legs des parents* (*Slāṅ guṇ mārḍā piḍā*) qui, tout comme la plupart des textes homilétiques (*Slāṅ* et *Ānisōṅs*), correspond à un niveau de développement tardif de la littérature bouddhique locale. Cela n'empêche pas ce texte d'être aujourd'hui l'une des références littéraires principales dans la promotion de la piété filiale au Laos.

Les copies manuscrites de la *Célébration des legs des parents* qu'abritent nombreux monastères du Laos sont en général constituées d'une vingtaine d'ôles, consignées en écriture tham et rédigées en lao ponctuée de fragments pāli très corrompus. Bien que très différente par sa forme et par son ampleur, la *Célébration* reprend un certain nombre des enseignements contenus dans la *Maṅgalattadīpanī* de Sirimaṅgala. Il est possible de reconnaître, en particulier, l'influence du « Discours sur le service rendu aux parents » (*Mātāpitu-upaṭṭhānakathā*, Mg-d.11.Ś[297]), notamment concernant la manière dont le fidèle doit guider ses parents sur la voie du *dhamma* (*cf. supra* 4.2.1.2) :

Dans le cas où les parents sont des gens avarés et cupides, [9A] s'ils ne se rendent jamais dans les monastères, s'ils n'observent pas les préceptes, s'ils ne font jamais d'offrandes, si [dans ce cas] le fils s'efforce d'entraîner ces parents pleins d'avarice et de cupidité vers une voie qui les fera pratiquer l'aumône et qui les fera s'éloigner de la cupidité, cela est une manière possible {2} de s'acquitter du devoir de reconnaissance (*pun guṇ*) envers ses parents ; cela, le Buddha l'a honorablement exposé à l'assemblée des *bhikkhu*, en prêchant le *Sūtra sur les vertus du père et de la mère (mātāpituguṇ)* (...): « Ô *bhikkhu*, l'individu qui incite {4} ses parents, si ceux-ci manifestent de la concupiscence dans l'effort, à s'établir dans l'observance des cinq ou des huit préceptes, à s'acheminer vers l'accomplissement du renoncement, on dit de lui, Ô *bhikkhu*, qu'il [9B] paie de retour ses parents pour leurs bienfaits⁷³¹ ».

Célébration des legs des parents (Slāṇ guṇ mārḍā piḍā), manuscrit du Vāt Dhāt Lwāñ Hñijā, Vientiane, 1 fascicule, 10 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2509 E.B. (1966 A.D.), le 11^e jour de la lune croissante du 4^e mois, mardi, copié par le *cān sīkā*, village *mijāñ klāñ*, cote T.F.J. 01-03-11-0136).

Le texte mentionne aussi, dans des termes analogues à ceux du commentaire de *Sirimaṅgala*, les « premiers bienfaiteurs » (p. *pubbakārī-jana*) et la nécessité pour le fidèle de leur manifester sa « gratitude » (p. *kataññu-katavedī*):

[3A] {3}{...} De notre côté, nous les enfants qui avons reçu des telles marques de faveur {4}, il va de soi que, si nous aimons nos parents, il nous faut les payer de retour. Nos père et mère sont appelés *pubbakārī puggala*, c'est-à-dire ceux qui accomplissent les bienfaits en premier ; quant à nous, les enfants, nous sommes les *kataññukatavedī puggala*, c'est-à-dire ceux qui reconnaissent les bienfaits [3B] que les premiers ont accomplis et qui ensuite les paient de retour. Ce paiement de retour est un témoignage de respect envers les parents, [dont il faut faire preuve] au moyen du corps, de la parole et de l'esprit⁷³². De cette façon, nous montrons

⁷³¹ Dans la mesure où cette *Célébration* a déjà fait l'objet d'une publication par nos soins (Kourilsky 2008), nous n'avons pas cru nécessaire de reproduire ici le texte original en caractères tham.

⁷³² Énumération classique des parties constituantes de l'individu, en pāli *kāya*, *vācā* et *citta*. On notera que le texte désigne ici « l'esprit » au moyen du terme lao *cae* et non du mot pāli *citta*.

que l'on n'éprouve ni mépris, ni dédain envers eux. Si les parents formulent un souhait quel qu'il soit, pourvu qu'il soit accessible, alors il nous faut le réaliser {2} afin de les satisfaire.

Célébration des legs des parents (Slāṅ guṇ mārḍā piḍā), op. cit.

L'obligation de devenir un « enfant vertueux » par égard pour ses parents figure lui aussi dans la *Célébration*, dans des termes analogues à ceux du commentaire de Sirimaṅgala, avec notamment la classification des fils en *abhijātaputta*, *anujātaputta* et *avajātaputta* (*supra* 4.2.1.3) :

[6A] {2} La considération de sa propre personne est comprise dans l'observance de la *sūcarita*, terme qui désigne une conduite correcte au moyen du corps, au moyen de la parole, au moyen de l'esprit. Cette conduite nous mène à devenir un homme ou une femme comme il faut, une personne qui aspire {3} à subvenir à son existence de façon à être prospère et [pleine de] félicité. On est alors appelé *abhijātaputr*⁷³³, ce qui signifie « fils d'une conduite correcte », qui surpasse son père, qui surpasse sa mère, un fils qui est riche, prospère et qui réussit à surpasser ses parents. C'est un individu qui a de la moralité, qui a de la libéralité envers ses parents ; {4} cela signifie aussi que, renonçant aux biens matériels et prenant l'habit monastique, il se maintient dans l'enseignement du Buddha à un niveau supérieur à celui de son père, supérieur à celui de sa mère ; on appelle *abhijātaputr* ce fils [de condition] très élevée.

Néanmoins, si l'on ne parvient pas à se conduire de manière à devenir un fils [6B] d'un tel niveau [de vertu], alors on peut au moins atteindre un niveau intermédiaire appelé *anujātaputr*⁷³⁴, ce qui signifie « un fils [de niveau] semblable à son père, semblable à sa mère », ce qui est bon malgré tout. L'enfant qui est appelé *anujātaputr* est tel que ses parents, autrement dit d'un niveau de richesse égal, d'un niveau de renommée égal. {2} Il pratique l'aumône et la moralité au

⁷³³ P. *abhijāta* (litt. « de noble naissance »). L'orthographe sanskritisante *pūtr* (au lieu de *put* < p. *putta*) pourrait indiquer une origine, ou du moins une influence, siamoise du texte.

⁷³⁴ P. *anujātaputra* (qui suit l'exemple de ses parents).

même degré. Il a des mérites et des vertus (*puṇaṅṅa*) de même teneur que ceux de ses parents. Maintenir sa personne à un niveau égal à celui de ses parents conduit donc à l'état d'*anujātaputr*.

Célébration des legs des parents (Slāṇaṅṅa puṇaṅṅa māṛḍā piḍā), op. cit.

Si ces schèmes sont communs à la *Célébration* et à la *Maṅgalatthadīpanī*, les quatre siècles qui les séparent sont marqués par une différence de style et de méthode. À la différence de Sirimaṅgala qui prenait toujours soin de citer, à l'appui de ses développements, ses sources canoniques ou paracanoniques, l'auteur du *Slāṇa* en fait totalement abstraction. On ne peut d'ailleurs que relever un abîme quant à la maîtrise ou à la connaissance du pāli qui sépare les compilateurs, ce qu'illustre notamment la manière dont est citée une stance tirée du commentaire de l'*Itivuttaka (Mātāpitūpaṭṭhānantigāthāvaṇṇanā, Khu-a.I.5§6)*, présente dans les deux textes : alors que les stances sont fidèlement citées et commentées dans la *Maṅgalatthadīpanī*, il ne subsiste dans la *Célébration des legs des parents* qu'une glossolalie fragmentaire dénuée de rigueur syntaxique autant que de pertinence sémantique (les termes reproduits sporadiquement dans le texte lao sont signalés en gras dans l'extrait de la Mg-d) :

Yo ca kho, bhikkhave, mātāpitāro assaddhe saddhāsampadāya samādapeti niveseti patiṭṭhāpeti, dussīle sīlasampadāya, maccharino cāgasampadāya, duppaññe paññāsampadāya samādapeti niveseti patiṭṭhāpeti ettāvatā kho, bhikkhave, mātāpitūnaṃ kataṇ ca hoti paṭikataṇca atikataṇcā ti.

Mg-d.II.§297

Yo ca bhikkhave mātāpituro maccharino cāgasampadāya samādapeti nivesati patiṭṭhāpeti (sic)⁷³⁵.

Célébration des legs des parents (Slāṇaṅṅa puṇaṅṅa māṛḍā piḍā), op. cit. [9A]{2-3}

⁷³⁵ Ce qui donne à peu près : « Ô bhikku, quiconque s'établit, qui incite ses parents avarés au renoncement ». C'est sur cette phrase incomplète que s'achève la *Célébration*.

Globalement, la *Célébration* est d'une teneur distincte de la *Maṅgalatthadīpanī*, nonobstant des schèmes et des références en commun. Ses recommandations quant à la conduite du « fils vertueux », notamment, s'écartent du commentaire du Lanna et plus largement des normes canoniques par des énoncés tout à fait originaux dont certains relèvent de conceptions extérieures au bouddhisme :

[6B] {2} (...) Par ailleurs, les parents accumulent des biens : {3} ils [constituent] le patrimoine par l'acquisition de *saṃhārimadravya* et d'*asaṃhārimadravya*. Les *saṃhārimadravya* sont les biens mobiliers, c'est-à-dire les biens et les objets qu'on peut prendre avec soi tels que le riz, l'argent, l'or, {4} les éléphants, les chevaux, les bœufs, les buffles, les charrettes, etc. Les *asaṃhārimadravya* sont les biens immobiliers, autrement dit les biens et les choses qu'on ne peut prendre avec soi, tels que la demeure, la rizière, ou encore le jardin par exemple. Les biens mobiliers [7A] sont comparables au sang, à la chair et la peau des parents ; les biens immobiliers sont comparables à l'ensemble des os des parents (...).

Supposons que les biens et le patrimoine – mobiliers et immobiliers – accumulés par les parents, le fils ne parvienne pas, quant à lui, à les conserver ; que les biens mobiliers, {2} il les dépense, les dilapide jusqu'à les perdre entièrement ; on dira alors qu'il a mangé le sang, mangé la chair de son père et de sa mère jusqu'à leur disparition. Il ne restera que les os, c'est-à-dire les biens immobiliers, ce qui est déjà ça ; {3} mais s'il s'engage dans un commerce et qu'il dilapide aussi les biens immobiliers de ses parents, jusqu'à tout perdre, on dira alors qu'il a « mangé les os de son père et de sa mère »⁷³⁶. Celui-là est un fils de la plus basse et de la plus vile nature, et il est qualifié d'*avajātaputr* {4}, autrement dit de basse condition.

Célébration des legs des parents (Slāṇ gaṇ mārḍā piḍā), op. cit.

⁷³⁶ Il y a ici un jeu de mot qui repose sur le double emploi du terme *kin* dont le sens premier est « manger », mais qui est aussi employé dans un sens plus abstrait (« consommer », « profiter de », ici « dilapider »).

Cet extrait est emblématique du génie indochinois consistant à recouvrir d'un vernis bouddhique un ensemble de représentations traditionnelles, parfois séculières (p.e. les biens mobiliers et immobiliers). Cette métaphore qui met en regard l'héritage matériel et les éléments corporels des parents relève d'un vaste ensemble de représentations en rapport avec la parenté ou des normes sociales et qui se traduisent souvent, comme cela a été montré, d'une façon concrète (héritage, résidence, etc.) (*supra* 1.1.2.1). Elle est aussi à mettre en relation avec l'ontogénèse qui explique la formation de l'individu à partir des « constituants » liquides et solides apportés par les parents qui sont autant de « legs » (*guṇ*) que le fils ou la fille pieux se doit de respecter :

Par ailleurs, pour honorer la totalité des « legs » (*guṇ*) de notre père et de notre mère qui subsistent de manière permanente à l'intérieur de notre corps, il nous faut prendre en considération le fait que si notre corps se développe à cet instant même, c'est grâce aux faveurs et aux bienfaits (*upakāra guṇ*) que nos parents nous ont prodigués ; car ce corps-là, qui est [certes] le nôtre, résulte du « partage » (*pañ*) et des « divisions » (*pañ*) que nous héritons de nos parents. Notre corps, lui, ne comporte [au départ] que le siège des émotions (*citta*) et le principe vital (*vinyān*), [dont l'association] est appelé « l'agrégation » (*paṭisandhi*). De cette agrégation d'une part, des actes méritoires et démeritoires (*kusalākusala*) d'autre part, advient l'« être-support » (*phū₂ upatthambha*). Par ailleurs, au moment de l'agrégation, s'établissent dans notre corps la chair et le sang des parents qui viennent alimenter notre organisme jusqu'à ce que celui-ci prenne forme et qu'on devienne un individu complet. C'est seulement alors que nous naissons. Pour cette raison, il est dit que nous « prenons en partage » les parties du corps de notre père et de notre mère pour fabriquer notre propre corps.

Célébration des legs des parents (Slāṅ guṇ mārḍā piḍā), op. cit.

C'est en donnant une dimension physiologique, organique, à la « dette » congénitale du fidèle que la *Célébration* prend véritablement ses distances avec les enseignements du *theravāda*. Les éléments corporels que les parents « partagent » avec leur progéniture constituent une notion originale du bouddhisme régional, celle de *guṇ* qui, bien que s'exprimant avec un vocable d'origine indienne (sk. p. *guṇa*), revêt ici un sens particulier.

4.3 LA NOTION DE *GUṆ*

4.3.1 De la « vertu » à la « dette »

Dans les textes pāli, l'acception courante du mot *guṇa* est « vertu », « bienfait » ou « mérite⁷³⁷ ». Le terme vient du sanskrit où il signifie en premier lieu « corde », « fil » et, par extension, « subdivision », « composant », « constituant », comme dans l'expression *pañca kāmagaṇā*, les « cinq catégories des plaisirs sensoriels ». *Guṇa* est aussi un terme grammatical sanskrit qui désigne le degré fort d'une voyelle (Stchoupak, Nitti, Renou 1987[1932]:229)⁷³⁸. On trouve encore d'autres acceptions spécifiques à la philosophie hindoue, notamment dans les *Yoga-sūtras* de Patañjali qui enseignent le « lâcher-prise » par le détachement des *guṇa*, lesquels renvoient alors aux trois modalités de la lumière ou de l'équilibre (sk. *sattva*), de l'activité mentale (sk. *raja*) et de l'inertie physique et psychique (sk. *tama*) (Mazet 1991:32-33). Les traités médicaux, enfin, évoquent la théorie des trois *guṇa* qui renvoient aux trois éléments du vent, du feu et de l'eau. De la bonne proportion de chacun des *guṇa* dans le corps dépend la santé de l'individu (Renou, Filliozat 1953:152-153).

Les communautés bouddhiques siamoise, lao et khmère ont ajouté un autre sens à ce terme qui désigne également le « composant corporel » (sang, os, cœur, etc.) que les géniteurs transmettent à leur progéniture au cours de sa gestation ; par extrapolation, *guṇ* prend le sens de « créance » détenue par les parents vis-à-vis de leur enfant, lequel est donc leur débiteur, ce dont il s'acquitte par des actes pieux définis dans le corpus religieux. Les textes indiens ne semblent pas faire un tel usage du terme *guṇa*⁷³⁹.

⁷³⁷ Ce sens est aussi celui que lui donne le bouddhisme *mahāyāna*. Ainsi, « celui qui fait le vœu de devenir un *bodhisatta* doit remplir huit conditions (être un humain, être un homme, etc.) dont *guṇa-sampatti*, i.e. avoir accompli les nobles qualités (vertus) qui viennent avec un développement total de l'esprit » (U Chit Tin 1992:12).

⁷³⁸ *Guṇa* est également le « nom des voyelles *a e o* comme substitués morphologiques de *ṛ i u* et par extension nom de la dite substitution » (Renou et Filliozat 1953:747). Pour une analyse détaillée du terme *guṇa* dans la terminologie grammaticale du sanskrit, cf. Renou 1957:138-140.

⁷³⁹ Le *Guṇa-jātaka* (Jā. II, n°157) pourrait laisser penser le contraire car le texte porte sur la gratitude que témoigna Ānanda, le disciple du Buddha, à son serviteur dans une vie antérieure, alors qu'ils incarnaient respectivement un lion et un chacal. Dans le *Jātaka* cependant, le terme *guṇa* signifie clairement « bienfait » tandis que la gratitude est exprimée par le terme usuel *kataññūkatavedi*.

En Asie du Sud-Est indianisée, le terme est attesté dès la période pré-angkorienne dans l'épigraphie du Cambodge⁷⁴⁰. Il figure, avec une grande régularité, dans les noms de monarques ou de dignitaires (Guṇavarman, Guṇadeva, Śrī Guṇapativarman, etc.) et revêt alors l'acception œcuménique de « vertus » ou de « mérites » attachés à leur fonction. Dans les inscriptions les plus anciennes, il est employé dans ses acceptions brahmaniques. Une inscription du VII^e siècle (ISCC, VI, A, 1.) annonce par exemple que Śiva se manifeste dans l'univers « par le déploiement infini des trois *guṇa* » (*anekaguṇavistara*) (Bhattacharya 1961:162), tandis qu'une autre évoque le « corps de *guṇa* » (*gauṇa-* ou *guṇamaya-vapus*) du dieu Viṣṇu (*ibid.*: 99). La stèle inscrite de Vian Srah (775 A.D.) fait de son côté l'éloge d'un roi de Śrīvijaya, qualifié de « réceptacle des vertus » (*guṇānam ādhāras*) (I.5) et « doté d'un grand nombre de vertus » (*guṇabhṛtam upagamyā yaṃ guṇādhyā*). Plus tardive, un épigraphe daté du règne de Jayavarman V (K 677), période qui vit l'essor du bouddhisme *mahāyāna* à Angkor, énumère les « six qualités » (*saḍguṇa*) du prince⁷⁴¹ (IC, 1, p. 60, n.1). Le corpus épigraphique mên témoigne également de l'usage du terme mais uniquement avec le sens de « faveur » ou de « vertu » (*cf.* Shorto 1971:78-79), conformément à l'interprétation bouddhique ; il en est de même de celui de Sukhothai où *guṇ* est presque toujours employé dans le registre de « mérite », « bienfait », « qualité » voire « utilité » (*cf.* Ishii & al. 1989:29).

Les textes de doctrine et de liturgie, plus tardifs que les inscriptions, font état d'une évolution progressive du terme dans un contexte religieux. D'abord, il apparaît de façon régulière dans l'évocation des « vertus » du Triple Joyau (*buddhaguṇ*, *dhammaguṇ*, *saṃghaguṇ*)⁷⁴². Ces « vertus » sont évoquées au début de nombreuses récitations pāli, dont les formules *Iti pi so* sont emblématiques :

*Iti pi so bhagavā arahaṇ buddho bhagavāti taṅ arahādiguṇa saṃyuttaṃ buddhaṃ sirasā
namāmi.*

⁷⁴⁰ Notamment K. 109 Nord (577 *śaka*), K. 772 (IX^e s. *śaka*), K. 144 (XII^e-XIII^e s. *śaka*), K. 413B (1283 *śaka*).

⁷⁴¹ À savoir souveraineté (*aiśvary*), connaissance (*jñāna*), gloire (*yaśas*), fortune (*śrī*), absence de passion (*vairāgya*) et Loi (*dharma*).

⁷⁴² En thaï, *cf.* Aruṇa Dharma 1999:346, 348-349. En lao, *cf.* Khamphun Philavong 1967a:73-75.

Celui-ci est le Bienheureux, l'*arahant*, l'Éveillé, le Bienheureux ; je rends hommage, tête baissée, à ce Buddha qui possède les vertus (*guṇa*), à commencer [par celles de l'] *arahant*.

(in: Institut bouddhique 1931:45)

La récitation des formules *Iti pi so* est une pratique ancienne prescrite par le Maître lui-même dans le *Dhajagga-sutta* (Sam. XI, 3) qui énumère les « neufs qualités du Buddha » (*nava-buddha-guṇa*) (Skilling 1998:195)⁷⁴³. Les vertus du Buddha ou du Triple joyau font notamment l'objet de « commémorations » (p. *ānussati*) récitées quotidiennement par les moines de cette partie de l'Asie du Sud-Est. Les inscriptions témoignent de leur usage dès les premiers siècles des royaumes tai, avec par exemple celle figurant sur le piédroit d'une statue de Buddha installée à Chiang Rai (n°15, 1481 A.D.). Les textes du *kammaṭṭhān*, eux aussi, évoquent de façon récurrente les « vertus » du triple joyau, au nombre de 108, rassemblant les 56 « vertus » du Buddha (*buddhaguṇa*), les 38 « vertus du dhamma » (*dhammaguṇa*) et les 14 vertus de la Communauté :

[1A]{1} ဘပလာဘတုဇ္ဇဂုဏ်တို့၎င်း ခိရုခတြတုဇ္ဇတေ ခုပျေဂေါပုပိရုဒ္ဓံ ဝိဒိသိန္ဒိ
က တုတိဘဝမ္မဂုဏ်တို့ ခိရုခတြတုဇ္ဇတေ ဝိဒိသိ ခးတုဝဘဘဝံဂုဏ်တို့ခိရုခတြ
တ ဘပဟေဝိ ဝဒိ {2} ခေဝ ဝံပေပါဒေ ခိရု ဝိဒိရုဒ္ဓံ ခု တံပျေဂေါပု ပုဏ်ဒိပး
ပုဏ်ဒိရုဒ္ဓံ ဝိ

Chapaññāsa-buddhaguṇaṃ, en vérité il s'agit des « vertus » (*guṇ*) de l'Auguste Buddha, notre maître à tous, lesquelles sont au nombre de 56 ; *atthatiṅsa-dhammaguṇaṃ*, ce qui signifie les « vertus » de l'auguste Loi qui sont au nombre de 38 ; *catudassa-saṅghaguṇaṃ*, ce sont les « vertus » de l'auguste Communauté, au

⁷⁴³ Les textes du bouddhisme *mahāyāna* énumèrent de leur côté les *guṇa* du Buddha dans une formulation en dix-sept vers, qui se trouve notamment dans le *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (« Ornement des textes du Grand véhicule ») et le *Mahāyānasaṅgraha* (« Compendium du Grand véhicule ») (Griffiths 1995:40).

nombre de 14. Cela fait un total de 108, qui sont les 108 « vertus » qui sont établies dans le corps des 108 nobles êtres (*ariya puggala*)⁷⁴⁴.

Quintessence des Sept livres de l'Abhidhamma (*Yāt abhidhāmm 7 gāmbī*),
manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 1 fascicule, 18 ôles,
pāli & lao, écriture tham sur 5 lignes, non daté, code PLMP :
01012905002_06

Les locuteurs de l'Indochine occidentale ont donc conservé les acceptions bouddhiques ; mais parallèlement, le terme *guṇ* a acquis une autre dimension, qui se reflètent notamment dans un grand nombre de locutions vernaculaires qui renvoient à l'idée de gratitude ou d'obligation : en thaï et en lao, *gāp guṇ* (remercier), *sāp guṇ* (reconnaître les bienfaits), *tāp guṇ* ou *dēn guṇ* (répondre à un bienfait), *mī guṇ* (avoir de la reconnaissance), *liṃ guṇ* (oublier les bienfaits reçus, être ingrat), *rū₂ puñ guṇ* (être reconnaissant), etc. ; en khmer, *ar guṇ* (remercier), *thvā guṇ* (rendre service, obliger), *sañ guṇ* ou *tap snañ sañ guṇ* (témoigner de la reconnaissance), *caṃpā'k guṇ kē* (devoir une faveur à quelqu'un), *bhlēc guṇ* (être ingrat), *daduol guṇ* (avoir les faveurs [de quelqu'un])⁷⁴⁵, etc. En lao, comme en thaï et en khmer, on dit aussi de certaines personnes qu'elles « possèdent des *guṇ* » (th., l. *phū₂ mī guṇ*, kh. *a-nak mān guṇ*) : ceux qui emploient cette expression n'entendent pas seulement que ces personnes sont « vertueuses », mais aussi qu'ils sont leur débiteur⁷⁴⁶.

L'épigraphie khmère atteste de l'usage du terme *guṇ(a)* dans ce registre sémantique à partir de la fin du x^e siècle de l'ère chrétienne, par exemple l'inscription K 153 (923 *śaka*) où le terme est interprété par George Coedès comme « l'intérêt d'une dette » (Coedès 1953, 158 et 196 note 1). Les inscriptions K 353 Sud (ix^e s. *śaka*), K 257 Nord (916 *śaka*) et K 1238⁷⁴⁷ font

⁷⁴⁴ Pour l'évocation des *guṇa* du Triple joyau dans le *Saddavimāla*, cf. Bizot, Lagarde 1996:210.

⁷⁴⁵ Plusieurs de ces expressions khmères nous ont été communiquées par Michel Antelme.

⁷⁴⁶ Robert K. Headley, dans son *Modern Cambodian-English Dictionary*, propose la définition suivante pour *a-nak mān guṇ* : “someone to whom a debt of gratitude is owed, benefactor (esp. referring to parents and teachers)”. Le *Nouveau dictionnaire lao-français* de Lamvieng Inthamone donne lui aussi « dette » comme l'une des acceptions du terme *guṇ* (lao moderne *gun*). Quant au sujet des « personnes pourvues de *guṇ* », il sera abordé plus loin (*infra*, 4.3.3).

⁷⁴⁷ Inscription inédite. Une translittération a néanmoins été établie par Arlo Griffiths et Dominique Soutif, que je remercie d'avoir bien voulu me communiquer.

usage de *guṇa* dans un sens similaire. De même, dans la stèle inscrite de Mahādhātu de Sukhothai (règne de Dhammarāja I^{er}), l'expression *rū₂ guṇ* (litt. « (re)connaître les bienfaits ») signifie « être redevable » (EHS, 23, 1528 A.D)⁷⁴⁸. Comment est-on passé du sens de « bienfait », « vertu » ou « mérite » à celui de « dette » ?

De nombreuses inscriptions du Cambodge mentionnent le titre-fonction *guṇadoṣadarśi* (ou, par « phénomène d'abrégement », *guṇadoṣa*)⁷⁴⁹, littéralement « inspecteur des qualités et des défauts » (Cœdès 1952:194) ou « inspecteur des mérites et des fautes », attribué à des hauts fonctionnaires judiciaires⁷⁵⁰. Ces textes rapportent dans la majorité des cas le règlement d'un litige lié à l'acquisition ou à la perte d'une terre (K 158, K. 353 Nord, K 257 Nord, K 262 Sud, K 814B, K 374, K 566, K 258A). Le *guṇadoṣa(darśi)* est chargé d'officialiser le règlement du litige par la délimitation (par bornage) des terres et par l'injonction éventuelle du paiement d'un intérêt. Deux textes lapidaires mentionnant cette fonction, la K 353 (IX^e s. *śaka*) et la K 257 Nord (901 *śaka*), éclairent ce glissement sémantique. Dans la partie nord du premier, le *guṇadoṣa(darśi)* plante « les bornes (de la terre), pour la donner en remboursement des biens [...] empruntés... » (kh. *oy vraḥ sabhāpati guṇadoṣa śivapāda saṅ gol pi oy snoṅ dravya man pul*) (Cœdès 1953, 141) ; et dans la partie sud, *guṇa* prend le sens d'« intérêt (d'une dette) » :

oy sru guṇa praṃpi bhay hoṅ

[il] donna 160 (mesures) de paddy comme intérêt

(Cœdès 1953:138)

⁷⁴⁸ Alexander B. Griswold et Prasert na Nagara ont traduit *rū, guṇ* d'une manière littérale : « connaître les mérites et les vertus d'autrui ». Nous rétablissons ici ce que nous croyons être le sens réel de l'expression.

⁷⁴⁹ Cf. Bhattacharya 1991:47.

⁷⁵⁰ Notamment Ka 17 (929 *śaka*), Ka 18 (931 *śaka*), Ka 442, K. 67 (X-XI^e s. *śaka*), K 158A (925 *śaka*), K 669 (894 *śaka*), K 194A (1041 *śaka*), K 204 (IX^e s. *śaka*), K 224, K. 233B (IX^e s. *śaka*), K 258A (post. 1029 *śaka*), K 262 Sud (904 *śaka*), K 263 B (892 *śaka*), K 298 (IX^e s. *śaka*), K 340 (VIII^e s. *śaka*), K 353 Nord (968 *śaka*), K 373 C, K 374 (964 *śaka*), K 425 (890 (?) *śaka*), K 566 (X^e s. *śaka*), K 569 (1226 *śaka*), K 598B (928 *śaka*), K 631 (XIII^e s. *śaka*), K 720C (928 *śaka*), K 814B (926 *śaka*), K 1052B (X^e s. [?] *śaka*), K 1116 (914 *śaka*). Nous exprimons notre gratitude à Gerdi Gerschheimer et Dominique Soutif pour nous avoir facilité l'accès au Corpus des inscriptions khmères (CIK).

Dans le second texte lapidaire (K. 257 Nord), il est question d'un verdict mis en application par le *guṇadoṣadarśi*, qui exige le remboursement d'un emprunt ici exprimé par la locution *lvoḥ guṇ* (*lvoḥ*, « rembourser » ; *guṇ*, « dette ») (Coedès 1952:140-150).

La quasi-totalité des occurrences de *guṇadoṣa(darśi)* apparaissent dans des inscriptions, jusqu'à plus ample informé, datées du IX^e au début du XI^e siècle *śāka*. C'est en tout cas à partir de cette période que *guṇa* a pu être employé dans cette acception originale. Il est alors possible de reconstituer le cheminement qui a probablement conduit à cette nouvelle lecture du terme *guṇ(a)* en Indochine à partir de l'époque angkoriennne : le titre *guṇadoṣadarśi* (litt. : inspecteur des mérites et fautes) est d'abord devenu, par « abrégement », *guṇadoṣa* (litt. : mérites et fautes) ; le rôle de ces fonctionnaires ayant été le plus souvent limité au règlement de litiges fonciers, avec l'implication de dettes et de règlements, la fonction est passé à l'objet et *guṇa* a fini par désigner, par métonymie, une « dette » à rembourser (ou, inversement, une « créance »). Les écrits postérieurs témoignent de l'usage de la paire lexicale *guṇa-doṣa* en contexte bouddhique, lorsqu'il s'agit d'évoquer les vertus de reconnaissance ou de gratitude. Un texte khmer vante ainsi les « avantages de [méditer] sur les vertus et les torts » (kh. *Ānisaṅs guṇ niṇ dos*)⁷⁵¹ tandis que les *Douze cérémonies* (*Ḥīt sip sāṇ*) lao, toujours en usant du terme *guṇ*, loue « ceux qui reconnaissent les vertus et ne reconnaissent pas les torts » (*rū₂ cāk guṇ ān cāk dān pā₁ rū₂ cāk dōs*), autrement dit « qui témoignent de la gratitude et qui n'ont pas de rancœur »⁷⁵².

⁷⁵¹ Texte lu à l'occasion des « rites des quatre oboles » (*puṇy pacchāy 4*), à l'occasion desquels on invite quatre *bhikkhu* pour « honorer les vertus des parents » (kh. *saṅ guṇ mātāpītā*). Ce texte détaille les mérites que l'on acquiert en évoquant les « vertus » (*guṇ*) du Buddha, du *dhamma*, du *saṅgha*, des parents, des personnes qui respectent les cinq ou les huit moralités et celles qui « prennent le triple refuge » (kh. *anak raksā braḥ trai saraṇaman*). (Bernon s.d.:13)

⁷⁵² *Ḥīt sip sāṇ*, Manuscrit du Vāt Nā Jai, Vientiane, Laos, sans date, cote TFJ 01-03-07-1172.

4.3.2 Les *guṇ* du père, les *guṇ* de la mère

Les quelques remarques lexicographiques exposées à l'instant permettent de mieux comprendre ce que les bouddhistes lao entendent lorsqu'ils évoquent les *guṇ* des parents (*guṇ bā, guṇ mē*)⁷⁵³. Ces expressions renvoient à la fois aux « bienfaits du père et de la mère » et à la « dette contractée à l'égard des parents » ou, si l'on préfère, à une « créance des parents ». Il est significatif, à cet égard, que Sirimaṅgala dans la *Maṅgalatthadīpanī* rebaptise « *Mātāpituguṇa-sutta* » un récit de l'*Aṅguttara-nikāya* habituellement connu sous le nom de *Samacitta-sutta* (ou *Kataññu-sutta*)⁷⁵⁴ (Mg-d, 11, §297 et *supra* 4.2.1.2), lorsqu'il veut rappeler au lecteur ou à l'auditeur à la fois les bienfaits accomplis par ses parents à son avantage et la reconnaissance qu'il leur doit. C'est aussi dans cet état d'esprit que les moines du Cambodge prononcent le *Brah pituguṇa* au cours du rite royal de la Quinzaine des morts : par l'évocation des « vertus du père », l'individu nourrit un sentiment de gratitude envers ses parents défunts et souhaite s'acquitter de la dette qu'il a contracté auprès d'eux (Fuchs 1991:67). De fait, dans un certain nombre de textes et de formules, vient s'adjoindre à l'évocation des « vertus » du Triple Joyau (*cf.* chapitre précédent) celle de la « créance » des parents, fondement même de la piété filiale :

Imehi dīpadhūpādisakkārehi Buddhaṃ abhipūjayāmi, mātāpitādīnaṃ guṇavaṃ tānañ ca mayhaṃ ca, dīgharattaṃ hitāya sukhāya.

Je rends hommage au Buddha, au moyen d'offrandes telles que des cierges et de l'encens, pour ma propre félicité ainsi que celle de ceux qui sont « pourvus de *guṇ* » en commençant par mon père et ma mère.

(*in:* Institut bouddhique 1931:7-8)

⁷⁵³ Les équivalents de ces locutions se retrouvent notamment en siamois (th. *guṇ pitrmātr* ou *guṇ pitāmārtā*) et en khmer (kh. *guṇ mātāpitā* ou *guṇ Upuk mdāy*). On notera l'existence dans le lexique cambodgien d'une autre expression unissant de façon explicite le terme *guṇ* aux parents : le terme d'adresse *brah guṇ dhñan'*, employé par les enfants à l'égard de leurs père et mère et qui signifie simplement « vous » (communication personnelle de Michel Antelme).

⁷⁵⁴ Añ.II.4§34.

Buddho! Je lève les mains en hommage au saint! (...) Je rends hommage aux vertus de l'auguste Buddha (*buddhaguṇ*), aux vertus de l'auguste Loi (*dhammaguṇ*), aux vertus de l'auguste Communauté des moines (*saṅhaguṇ*). Par cette occasion, je me remémore, également, [ce que je dois] à mon auguste père (*guṇ braḥ pitta*) et à mon auguste mère (*guṇ braḥ māḍā*).

Incipit du *Buddhānussati-kammaṭṭhān*, manuscrit du Vāt Cūm Dañ, Vientiane, 1 fascicule, 17 ôles, écriture tham sur 4 lignes, non daté, n° 12.01.03.08.001.05

En revanche, si l'on n'observe pas avec attention les « quatre moralités de purification », si l'on ne développe pas [par la méditation] les « vertus du Bouddha » (*buddhaguṇ*), les « vertus du Dhamma » (*dhammaguṇ*), les « vertus du Saṅgha » (*saṅhaguṇ*) [...], si l'on ne développe pas [par la méditation] les sujets d'entraînement de la « quiétude psychique » [*samatha*] et de l'« introspection » (*vipassanā*), alors on est appelé celui qui ne témoigne pas de reconnaissance à l'égard de ses parents (*bā rū₂ cāk guṇ bā₁mē₁*).

Saddavimāla (7A-B) in: Bizot, Lagirarde 1996:217⁷⁵⁵

Il faut noter l'originalité indochinoise dans l'organisation structurale des expressions vernaculaires qui conservent les règles syntaxiques des langues tai. Ainsi, dans les formulations locales en pāli, on trouve très souvent la forme « *guṇ(a) pitāmātā* », en accord avec la grammaire de ces langues qui exige que le déterminé précède le déterminant, contrairement à la syntaxe indienne suivant laquelle le déterminé est placé à la suite du déterminant (i.e. « *pitāguṇa* », « *mātāguṇa* »). L'évocation des vertus du Triple Joyau, en revanche, prend toujours la forme canonique « *buddhaguṇ(a)* », « *dhammaguṇ(a)* » et « *saṅhaguṇ(a)* »⁷⁵⁶. Quant à l'expression *guṇ bā₁ guṇ mē₁* (équivalent vernaculaire de *guṇ*

⁷⁵⁵ Nous avons pour ce passage repris sensiblement la traduction de MM. Bizot et Lagirarde, qui rendent *rū₂ cāk guṇ bā₁ mē₁* par « celui qui ne connaît pas les « vertus » (*guṇa*) du père ni celles de la mère ». Cette traduction, exacte sur le plan littéral, ne met cependant pas en lumière la notion d'obligation que l'énoncé sous-tend.

⁷⁵⁶ Il est significatif que le *Dictionnaire cambodgien (Vacanānukrom khmèr)* de l'Institut bouddhique de Phnom Penh, pourtant représentatif d'un bouddhisme réformé, fasse figurer à l'entrée « *guṇ* » les expressions *guṇ mātā* (les *guṇ* de la mère) et *guṇ pitā* (les *guṇ* du père) – donc suivant la syntaxe vernaculaire – devant les « vertus » du Triple Joyau (*buddhaguṇ, dhammaguṇ, saṅhaguṇ*) (cf. Institut bouddhique [Cambodge] 1968:135).

pitāmātā), elle est employée par les Lao jusque dans les « traductions » ou adaptations des textes canoniques, même lorsque le terme *guṇa* n'apparaît pas dans le texte original en pāli. C'est le cas par exemple de l'opuscule intitulé *De la vénération des vertus des parents* (*Hvae₂ guṇ bā₁ mē₁*) dont il a déjà été question plus haut et qui comporte le schème des cinq manières de rendre hommage à ses parents, inspiré du *Siṅgālasutta* (*supra* 4.2.2). Alors que le *sutta* canonique ne met pas en valeur la notion de gratitude ou d'obligation filiale, pas plus qu'il n'a recours au terme *guṇa* pour désigner les bienfaits accomplis par les parents⁷⁵⁷, la leçon vernaculaire insiste au contraire sur le « devoir de reconnaissance » (*rū₂ guṇ*), toujours en ayant recours à ce même terme.

Parallèlement aux « vertus » des parents et au « devoir de reconnaissance » du fidèle, *guṇ* peut renvoyer en même temps aux constituants physiques hérités du père et de la mère lors de la conception (*supra* 1.1.2.1). La tradition désigne les vingt (ou vingt-et-un) « constituants solides » et des douze « constituants liquides » que l'être en gestation hérite respectivement de son père de sa mère de plusieurs façons : pris dans leur ensemble, ils sont qualifiés par le terme pāli *dhātu* (*dhāt nām₂* « pour l'élément liquide », *dhāt ḍin* pour « l'élément solide ») ; lorsqu'ils sont énumérés dans le détail, ils peuvent être appelés *ākān* (< p. *ākāra*, « attribut », « forme ») ou *kōthās* (< p. *koṭṭhāsa*, « part », « portion », « division »), en accord avec les listes figurant dans la tradition singhalaise ; lorsqu'enfin il s'agit de souligner le caractère héréditaire de ces éléments, c'est le terme *guṇ* qui est employé pour désigner les « legs des parents » (*guṇ bā₁ guṇ mē₁* ou *guṇ māṛḍā piḍā*) :

⁷⁵⁷ Le texte pali évoque seulement le « service rendu » (p. *upaṭṭhāna*) qu'il faut apporter aux parents (*cf. supra*, 4.2.1.2), vocable qui, inversement, n'apparaît pas dans la rédaction lao.

Les 21 legs du père (*guṇ bā₁*) (solides)

<i>kesā</i>	cheveux
<i>lomā</i>	poils
<i>nakhā</i>	ongles
<i>dantā</i>	dents
<i>taco</i>	peau
<i>maṃsaṃ</i>	chair
<i>nahāru</i>	nerfs/tendons
<i>atthi</i>	os
<i>atthimiñjaṃ</i>	moelle
<i>vakkhaṃ</i>	reins
<i>hadayaṃ</i>	cœur
<i>yakanaṃ</i>	foie
<i>kilomakaṃ</i>	derme
<i>pihakaṃ</i>	rate
<i>papphāsaṃ</i>	poumon
<i>antaṃ</i>	intestin
<i>antagaṇaṃ</i>	mésentère
<i>udariyaṃ</i>	aliments non digérés
<i>karīsaṃ</i>	résidus alimentaires
<i>matthake</i>	crâne ⁷⁵⁸
<i>matthaluṅgaṃ</i>	cerveau

Les 12 legs de la mère (*guṇ mē₁*) (liquides)

<i>pittaṃ</i>	fiel
<i>semhaṃ</i>	phlegme
<i>pubbo</i>	pus
<i>lohitaṃ</i>	sang
<i>sedo</i>	sueur
<i>medo</i>	graisse
<i>assu</i>	larmes
<i>vasā</i>	sébum
<i>khelo</i>	salive
<i>siṅghānikā</i>	mucus nasal
<i>lasikā</i>	synovie
<i>muttaṃ</i>	urine

Si l'idée que les enfants héritent des éléments corporels de leurs parents est totalement absente du corpus canonique, on en trouve les prémices dans la littérature brahmanique où la notion de *piṇḍa* peut signifier – parallèlement aux « boulettes » sacrificielles (*supra* 2.2.1.2) – le « corps » (ou quelque chose de ce corps) que le père et la mère transmettent à leur enfant ; ce qui fait qu'« être *sapiṇḍa* de quelqu'un c'est avoir en commun avec lui une portion de corps provenant de l'ancêtre commun » (Dumont 1980:38).

⁷⁵⁸ Littéralement « dans le crâne ». À ce sujet, voir *supra* 1.1.2.1, note 31.

Une certaine analogie existe entre les notions indochinoise de *guṇ* et indienne de *piṇḍa* ; par exemple, le *Samvaradaya-tantra* décrit le corps physique comme étant un agrégat de « qualités » (sk. *piṇḍa*) dont une partie – la peau, la chair et le sang – provient de la mère, et l’autre – les tendons, la moelle et la semence –, du père (O’Flaherty 1980:8). Certains Commentaires font par ailleurs état de la théorie du corps subtil et du corps grossier selon laquelle le second, de nature périssable, est issu des parents (sk. *mātā-pitṛ-ja*) (Kapani 1993:422). Cette théorie fut développée dans des gloses indiennes tardives, dont le Commentaire de Gauḍapāda (*Sāṃkhyakārikabhāṣya*) selon lequel les éléments « engendrés par les parents sont des composés de corps grossiers, produit par le mélange du sang et de la semence, lors de l’union, en temps convenable, du père et de la mère » (*ibid.*:423). De son côté, le *Sāṃkhyatattvakaumudī* (x^e s. A.D.) précise que les six enveloppes constitutives du corps grossier se répartissent entre les éléments transmis par la mère (poils, sang, chair) et ceux transmis par le père (nerfs, os, moelle) (*id.*). Ces notions sont passées en Chine par la traduction du *Sāṃkhyakārikā*, établie par Paramārtha (499-569 A.D.). La version chinoise explique, d’une manière analogue, que « le corps grossier possède six substances, dont trois, le sang, la chair et les nerfs, viennent de la mère, et trois, le sperme, les cheveux et les os, du père » (*id.*). Il faut aussi rappeler la distinction que la tradition chinoise établit entre le principe vital *yang*, transmis par le père, associé au souffle, au nom et à la terre, et son équivalent *yin*, transmis par la mère, associé au sang et aux humeurs du corps (Moréchand 1975:64).

Dans les conceptions indiennes comme chinoises, le fait d’avoir hérité de substances corporelles de ses parents implique un rapport d’endettement à leur égard. Le rite brahmanique d’offrandes de *piṇḍa* constitue un moyen pour le fils de payer les dettes de son père mort en lui créant un nouveau « corps » et le transformant en ancêtre (*supra* 1.2.4). Le père défunt rejoint alors « le groupe de ces créanciers envers qui [l’individu] est endetté de naissance et par définition » (Malamoud 1980:55)⁷⁵⁹. D’une manière plus générale, les rites funéraires hindous visent à se libérer de la dette (sk. *ṛṇa*) contractée à l’égard de ses ascendants (en lignée paternelle plus spécifiquement) (Langer 2007:75). Cette idée est aussi

⁷⁵⁹ D’après Kane, p. 443 sq.

présente dans les plus anciens écrits de la Chine confucianiste où, on le sait, la piété filiale est au faîte de la vertu. Le *Classique de la piété filiale (Xiao Jīng)*, ouvrage de base du confucianisme qui pourrait remonter au IV^e siècle avant notre ère, met déjà en relation l'hérédité corporelle et la dette de l'enfant envers ses parents :

Notre corps et nos membres, nos cheveux et la peau, nous les avons reçus de notre père et de notre mère ; nous [ne devons] pas oser les détruire et les mutiler : tel est le commencement de la piété filiale.

Xiào jīng, I,5, in: Rosny 1889:5

Il a été rappelé que la plupart des sociétés traditionnelles admettent que la conception d'un individu est le résultat d'éléments corporels transmis par les parents mais aussi par des entités invisibles (ancêtres, divinités, esprits). Ces éléments hérités peuvent être matériels (sang, os, chair, peau, cheveux, etc.) ou immatériels (souffle, âme, énergie, etc.) (*supra*, 1.1.2.3). Dans tous les cas, cette conception implique que l'individu, à sa naissance, se retrouve endetté envers ses géniteurs et, à leur égard, en situation d'obligé (Godelier 2010:156)⁷⁶⁰. On ne peut donc pas, en toute rigueur, tirer des conclusions sur l'origine allogène des conceptions indochinoises. Il est cependant intéressant de considérer les similitudes existantes entre les traditions bouddhiques chinoise et indochinoises car toutes deux ont incorporé la question de l'hérédité et de la filiation dans la doctrine bouddhique, alors même que le bouddhisme indien, sous toutes les formes qu'on lui connaît, s'est en était tenu à l'écart (se démarquant ainsi de l'hindouisme). Le *Sūtra sur la difficulté de payer de retour les bienfaits des parents (Fù mǔ ēn zhòng nán bào jīng)*, par exemple, enjoint l'enfant à accomplir des actes méritoires pour payer de retour celle qui lui sacrifié ses substances corporelles (Cole 1998:223). Autre exemple, *L'enseignement magistral de [Hui] Yuan du Mont Lu (Lu Shan Yuan gong hua)* (334-416 A.D.) met en relation d'une manière tout à fait éclairante l'héritage corporel que l'individu reçoit de sa mère et la dette qui s'ensuit :

⁷⁶⁰ Par exemple, une théorie de la conception en vigueur chez les Kanak de Nouvelle-Guinée, tout en limitant le rôle de l'apport masculin dans la formation du fœtus, fait valoir une dette vis-à-vis de la mère et du clan maternel, corollaire des apports physiologiques transmis de génération en génération en lignage matrilatéral (Bensa, Goromido 2009:169-197).

La naissance repose sur les éléments (ch. *yīn*) issus du ventre maternel. Pendant les premiers mois [de la gestation] le fœtus est comme du beurre. Après quatre-vingt-dix jours, il prend forme. Les garçons prennent place dans la matrice du côté gauche, les filles du côté droit. Rattaché et collé au cœur et au foie de la mère, le fœtus reçoit de l'énergie (ch. *qì*) et prends forme ; il commence alors à souffrir. Tous les êtres, sages ou bornés, riches ou pauvres, contractent une dette (ch. *ēn*) envers la mère aimante – il n'y a pas deux types de dette. Lorsque la mère mange quelque chose de chaud, ce n'est pas différent pour le fœtus que si son corps était en train de bouillir vivant dans une marmite. Si la mère mange quelque chose de froid, c'est tout comme s'il se trouvait dans l'enfer des glaces. Si la mère mange en abondance, c'est [pour le fœtus], comme s'il était pressé. Si elle a faim, alors le fœtus souffre la tête en bas. Une fois la période de dix mois révolue, le temps de la naissance approche, c'est comme si tous les os et les tendons de la mère étaient ouverts à la scie, et la douleur est pareille à avoir les quatre membres coupés ; les cinq organes sont, de surcroît, malades et souffrants. Ce n'est guère différent que d'être attaqué au couteau ou tué à coup de sabre (...) ⁷⁶¹.

L'enseignement magistral de [Hui] Yuan du Mont Lu, in: Cole 1998:194-195

La ressemblance avec certains textes tai-lao est frappante. Le *Pwārabāndh* comporte un passage d'une teneur similaire (qu'on trouve aussi dans la *Conjuration des parents de la vie antérieure* (*Kĕ₂ bā₁ kao₂ mĕ₁ hlǎn*)), notamment la position dans la matrice du côté droit ou gauche selon le sexe de l'enfant (*supra* 1.1.3.5) ; les souffrances de l'embryon y sont, de surcroît, décrites dans des termes comparables à ceux du texte chinois :

[55](...) ในท้องมารดาแห่งตน เป็นอันทุกข์ยากลำบากยิ่งนักหนา เมื่อนั้นก็นั่งหยองย้อย อยู่ เอามือทำวคาง เบนหน้าฮ้อสันหลังแม่ แล้วภาวนาปีศาจอยู่แล ให้ใส่อาหารแม่ อยู่เหนือหัว แลใส่แม่ย่อมรค์ร้อยเกี่ยวอยู่แล แม่่นว่าจักปดตัวออกหนี้ก็มีไค้แล ผุงอาหารของเก่าแห่งแม่นั้นฮองอยู่ तरहทุกข์ ยากลำบากยิ่งนักหนา เมื่อแม่กินอาหาร อิ่มพ้นนั้ ก็กั้นใจอยู่แล้วหลับไป [56] เมื่อแม่กินร้อน กินเผ็ด กินเค็ม กินส้ม กินหวาน และเย็นนั้ ก็กั้นใจอยู่แล้วหลับไปและ

⁷⁶¹ Traduit de l'anglais.

Dans le ventre maternel tout est souffrance, tout est peine, vraiment ! Pendant cette période, on reste assis en position accroupie, les mains ramenées sur le menton, le visage tourné vers le dos de la mère (...) les intestins, qui contiennent les aliments de la mère, sont au-dessus de notre tête. En fait nous sommes entourés des intestins de la mère. Il n'est pas possible de s'en défaire. Toute la nourriture [digérée] de la mère nous submerge ; on supporte une douleur et une peine excessives. Lorsque la mère mange de la nourriture en abondance, cela nous empêche de respirer et on s'évanouit. Lorsque la mère mange chaud, mange épicé, mange salé, mange acide, mange sucré, ou froid, ou en excès, alors on ne peut plus respirer et on s'évanouit.

Pwārabāndha hrī braḥ paramāttha 6 kāṇḍ', par Mahā Silā Viravongs', manuscrit imprimé, Dharm Bhāgḍī (Bangkok), 6 fascicules, écriture siamoise, daté 2504 E.B. (1961 A.D.)

(Fin du 4^e fascicule)

Plus éloquente encore est la ressemblance du texte chinois avec les textes de la tradition du *kammaṭṭhān* lorsqu'ils invitent le méditant à visualiser le processus de gestation de l'embryon puis du fœtus dans la matrice :

(...) Après un mois, le sang se transforme en un caillot ; puis après deux mois, après trois mois, apparaissent les cinq branches sur l'ombilic. Assis sur les talons, agité en permanence, [installé] sous l'ombilic, la bouche occupée à sucer, à téter, assis, je [*i.e.* le fœtus] me retourne pour faire face au dos de ma mère. Mon corps est comme celui d'un singe écorché, douloureux et sensible : si ma mère absorbe des sucreries je suis heureux de tout mon être. Si ma mère consomme quelle que nourriture que ce soit, [trop] épicée ou [trop] salée, j'en suis malade, j'ai des brûlures et je souffre à en trembler de tout mon être, pauvre de moi ! Concentré (*jañcīṇ*), afin que tout soit réuni, au terme de dix mois, [les parties de mon corps sont] au complet (...)

(*in: Bernon 2000:748*)⁷⁶²

⁷⁶² Cet extrait de la *Prière de repentance* se retrouve, dans ses grandes lignes, dans beaucoup de textes de cette tradition (*Mūl-kammaṭṭhān*, *Saddavimāla*, etc.)

Ces similitudes entre le bouddhisme chinois et la tradition du *kammaṭṭhān* sont-elles dues à une influence de la spiritualité chinoise sur les populations de l'Asie du Sud-Est ? Ou bien tiennent-elles leur inspiration d'une source commune qui resterait à identifier ? Ou encore sont-elles le fruit du hasard, sachant que certaines conceptions sont partagées par un grand nombre de populations indépendamment de la nature de leur système spirituel ou religieux ? Il est impossible dans l'état actuel des connaissances de répondre à ces interrogations. Il n'en demeure pas moins qu'il est curieux de les retrouver de façon similaire en Chine et en Asie du Sud-Est dans les enseignements du Buddha, quand ce n'est pas le cas en Inde et à Ceylan. Ces considérations, qui mettent en relation les parties héritées du corps des parents et la piété filiale, se heurtent en tout état de cause à la lecture des trente-deux « éléments » (p. *dvattiṃsākāra*) ou « constituants » tels qu'ils apparaissent dans la littérature canonique et paracanonique du *theravāda* – le *Visuddhimagga* en premier lieu – où ils font toujours figure d'« abjections » (p. *asubha*)⁷⁶³.

En résumé, les *guṇ* attribués aux parents dans le bouddhisme indochinois désignent :

(1) les « bienfaits » ou les « mérites » du père et de la mère qui ont donné naissance à l'enfant, ont pris soin de lui et l'ont éduqué ;

(2) les « constituants » organiques, solides et liquides, hérités des géniteurs au cours de la gestation ;

(3) la « dette » du fidèle à l'égard de ses parents, êtres « pourvus de *guṇ* » (*phū₂ mī guṇ*) qu'il s'agit pour lui de « reconnaître » (*hū₂ guṇ*,) ; ce devoir de reconnaissance se traduit par des manifestations de piété filiale, qui passent avant tout par des œuvres méritoires accomplies par le fidèle au bénéfice de son père et de sa mère.

Le terme « legs » pouvant recouvrir ces trois dimensions, il paraît le mieux approprié pour rendre compte du sens de *guṇ*.

⁷⁶³ Voir par exemple le « Discours sur la concentration dirigée vers le corps » (*Kāyagatāsatisutta*, Majj. III, 2, §119) : le Buddha recommande aux moines de méditer sur le corps remplis d'impuretés, des pieds jusqu'à la tête (suit l'énumération des trente-deux *ākāra* et l'évocation de l'aspect répugnant de leur décomposition).

4.3.3 Les personnes « dont on dépend »

Dans le bouddhisme lao, les parents ne sont pas les seules personnes « pourvues de *guṇ* » (*phū₂ mī guṇ*) que le fidèle doit « reconnaître » (*hū₂ guṇ*). La tradition l'oblige également vis-à-vis d'autres individus ou catégories d'individu dont il faut expliquer la place dans les structures socioreligieuses.

La tradition brahmanique impose une obligation de dévotion envers quatre catégories d'individus : la mère, le père, le brahmane-ascète (sk. *brāhmaṇa-śramaṇa*) et le maître (sk. *gurū-ācārya*) (Durt 2006:240). Cette obligation a pu faire l'objet de récupération dans le bouddhisme indien, manifeste avec des textes tel que le *Sigālovādasutta* dans lequel le Bouddha réinterprète la coutume brahmanique de vénérer les directions cardinales : l'est, dit l'Omniscient, représente les parents, le sud les maîtres et professeurs, l'ouest l'épouse et les enfants, le nord les amis et les compagnons, le nadir les serviteurs et les employés, le zénith les religieux et les brahmanes (*supra* 4.1.1). L'*Aṅguttara-nikāya* recommande au fidèle de rendre hommage à sa mère, à son père, aux ascètes, aux brahmanes et aux aînés du lignage. Indra prévient que ceux qui ne font pas honneur à cette coutume iront remplir le monde des *asura* (Aṅ.IV, 26).

Les bouddhistes chinois ont conservé les obligations indiennes mais en les modifiant selon une organisation sociale originale – absence de « caste » brahmanique, dévotion confucianiste au monarque « fils du ciel » – et en organisant la liste selon un ordre légèrement différent : la mère, le père, le prince, les maîtres (religieux et laïcs) (Durt 2006:240). En Chine en effet, la piété filiale est corollaire de celle envers le prince, conçu comme étant le père du peuple (Cole 1998:26). La reconnaissance envers le maître fait également partie de la trilogie confucéenne – Roi, Maître, Père – qui pouvait exiger que l'élève le fasse passer avant son propre père (Do-Lam 1998:260). Des variantes de cette liste existent dans la littérature chinoise mais les parents ne manquent jamais d'y figurer⁷⁶⁴.

⁷⁶⁴ Par exemple, le *Sūtra de la contemplation sur le support mental*, texte mahāyānique du VII^e s. A.D., explique que tout bouddhiste doit manifester sa gratitude à l'égard de quatre catégories d'individus auprès desquels il est endetté : l'ensemble des êtres, ses parents, son souverain, et les trois joyaux (Buddha, Dharma, Saṅgha) (Durt

La tradition bouddhique tai-lao, à cet égard, n'est pas univoque. La *Maṅgalatthadīpanī* par exemple fait figurer, au côté de ses parents, d'autres personnes dont le fidèle est tributaire. Le troisième chapitre (*Pūjā-kathā*) du commentaire de Sirimaṅgala place en effet, après les figures du père et de la mère, celles des Buddha, des *Paccekkabuddha*, des maîtres et des enseignants (p. *ācariyupajjhāya* et *garu*) sur la liste des personnes « dignes de dévotion » (p. *pūjāneyyo*) (*supra* 4.2.1.1). Plus loin, le « Discours sur la gratitude » (*Kataññūtākathā*, Mg-d., 25) énonce le devoir de reconnaissance du fidèle envers une série d'individus « dont on dépend » (*nissaya*) : la mère (*mātā*), le père (*pitu*), le maître (*ācārya*), le souverain (*rājāmahākhattiya*) et le Buddha (avec son Enseignement) (Phouy Sengchai 1972:305). À chacun de ces « bienfaiteurs » (*pubbakārījana*), la Mg-d associe un « obligé » (*kataññūkatavedī*). C'est donc une relation d'obligation qui unit ces deux groupes, entre d'un côté chaque élément « créateur » et, de l'autre, son « débiteur » correspondant :

<u><i>Pubbakārī-jana</i></u>		<u><i>Kataññū-katavedī-jana</i></u>
Père & mère (<i>mātāpitu</i>)	↔	Fils ou fille (<i>putta-dhida</i>)
Maître (<i>ācārya</i>)	↔	Élève (<i>saddhivihārika</i>) ⁷⁶⁵
Souverain (<i>rājā-mahākhattiya</i>)	↔	Sujet (<i>rāja-jana</i>)
Buddha (et <i>dhamma</i>)	↔	Fidèle (<i>puggala</i>)

Comme c'est le cas des autres chapitres de la *Maṅgalatthadīpanī*, Sirimaṅgala s'est largement appuyé sur la littérature canonique et paracanonicque en pāli pour la rédaction du *Kataññūtākathā*, qui reste dans son esprit fidèle à l'orthodoxie singhalaise. La notion de « dépendance » (p. *nissaya*) à l'égard du maître, notamment, est exprimée dans le *Vinaya* à propos de l'ordination plénière (p. *upasampadā*) : l'impétrant récite la formule de « demande

2006:239). L'ensemble des êtres car, considérant toutes les existences passées, il n'existe pas une seule personne dont il ne se soit pas rendu redevable à un moment ou à un autre ; les parents pour lui avoir donné naissance et l'avoir mené sur la voie de la pratique du bouddhisme ; le souverain car il représente toutes les activités de la société et assure sa survie ; les Trois joyaux car ils mènent vers la libération. *Le Commentaire du Sūtra du yūlānpén* fait valoir que tous les êtres doivent faire preuve de « piété filiale » envers leurs parents, leurs maîtres et les Trois Joyaux (Cole 1998:153). Le souverain et le maître sont donc facultatifs mais les parents sont toujours placés en première place dans les énumérations chinoises.

⁷⁶⁵ Litt. « le pupille qui réside [dans le monastère] ».

de *nissaya* »⁷⁶⁶ et reçoit la sébile de l'*uppajjhāya* qui accepte en retour le plateau d'offrandes, signifiant par là qu'il accepte la « dépendance » du nouveau *bhikkhu* – lequel est alors « supporté » (dans le sens d'un « poids », p. *bhara*) par son précepteur (cf. Vin. I.49, 96). Néanmoins, l'opposition de *pubbakārījana* et de *kataññūkatavedī* ne figure pas en ces termes dans le *Tipiṭaka* et le développement qu'en tire Sirimaṅgala est original. Quant à la nomenclature reliant les quatre « créanciers » à leurs « débiteurs » respectifs, elle est totalement apocryphe et la présence du souverain dans la liste des « premiers bienfaiteurs » de la *Maṅgalatthadīpanī*, qui la distingue de la tradition indienne, la rapproche des normes chinoises. Ces originalités du « Discours sur la gratitude » sont significatives car elles attestent que les valeurs locales avaient déjà imprégné le bouddhisme tai-lao au début du xvi^e siècle et que même les *Sīhaḷabhikkhū*, supposés les tenants les plus rigoureux de l'orthodoxie singhalaise, n'ont pas pu ou pas voulu y contrevenir.

Un parallèle entre les catégories de la Mg-d et les individus « pourvus de *guṇ* » (*phū₂ mī guṇ*) mentionnés dans d'autres textes, peut être établi. Beaucoup en effet exhortent le fidèle à « reconnaître les bienfaits » (*hū₂ guṇ* ou *raṇīk guṇ*) accomplis non seulement par ses parents mais aussi par d'autres personnes ou catégories socioreligieuses, souvent les mêmes que les « premiers bienfaiteurs » de la *Maṅgalatthadīpanī*⁷⁶⁷. Les leçons du *Kataññūtākathā* (Mg-d, 25) ont en effet circulé dans les communautés bouddhiques lao, sous la forme de compendiums, d'adaptations ou de traductions (*supra* 4.2.1.5). Un exemple est *L'avantage des premiers bienfaiteurs et des obligés* (*Ānisaṃsa pubbakārī kataññūkatavedī*) qui relaie la corrélation entre les quatre catégories de « débiteurs » et leurs « créditeurs » respectifs⁷⁶⁸ :

⁷⁶⁶ *Ahaṃ bhante nissayaṃ yācāmi ; dutiyam pi... ; tatiyam pi... Opajjhāyo me bhante hohi* (« Vénérable, je requiers la dépendance (*nissayaṃ*) ; pour la deuxième fois, Vénérable,... (*idem*) ; pour la troisième fois... (*idem*). Puissiez-vous, ô Vénérable, devenir mon précepteur ») (in: Vajirañāṇa 1989[1964]:20).

⁷⁶⁷ C'est souvent le contexte qui détermine la mention ou l'omission de l'une ou de l'autre de ces catégories ; ainsi les textes liés aux rites en rapport avec les parents défunts pourront se limiter à la seule évocation du père, de la mère et de la parentèle. Inversement, le souverain peut être omis s'il s'agit par exemple de rappeler l'obligation qui est la sienne à l'égard du maître-enseignant.

⁷⁶⁸ La *Célébration des legs des parents* (*Slāṇ guṇ mārḍā piḍā*), également, a intégré sur ce sujet des fragments du Commentaire de Sirimaṅgala (*supra*).

ກະຕັນຍູກະຕະເວທີບຸກຄົນເປັນຄູ່ກັບບຸພະກາລິບຸກຄົນ ຊຶ່ງຈັດເປັນບຸກຄົນທີ່ຫາໄດ້ຍາກ ໃນໂລກ ດັ່ງຈັກໄດ້ອະທິບາຍຂະຫຍາຍເນື້ອຄວາມຕໍ່ໄປ ຄຳວ່າ ບຸພະກາລິ ແປວ່າ ນໍຣະຊົນຜູ້ເຮັດ ອຸປະກາຣະກ່ອນຈຳແນກເປັນ ໔ ຈຳພວກ ດ້ວຍກັນຄື ໑. ມານດາບິດາ ໒. ອຸປັດຊາອາຈານ ໓. ພຣະຣາຊະມະຫາກະສັດ ຫຼື ປະທານປະເທດ ໔. ພຣະສັມມາສັມພຸດທະເຈົ້າລວມເປັນ ໔ ຈຳພວກສະນີ້

On ne voit que trop rarement, en ce monde, des « obligés » (*kataññu-katavedī*) se montrer dignes du lien qui les unit avec leurs « premiers bienfaiteurs » (*pubbakāri-jōn*). Les « premiers bienfaiteurs » sont ceux qui ont accomplis par le passé des bienfaits [à notre égard]. Quatre catégories d'individus répondent à ce principe : le père et la mère ; les maîtres et les enseignants : le souverain ou le chef du pays ; le Buddha parfaitement illuminé. Voilà les quatre catégories.

Célébration des premiers bienfaiteurs et des obligés (Slañ pubbakāri katāññūkatavedī), in: Slañ tāñ tañ, vol. 3, p. 32-33

L'obligation à l'égard du maître-enseignant (*grūpajjhācārya*) se comprend dans un cadre initiatique où il se substitue au père du novice pour le former dans un cadre nouveau, en lieu et place de la cellule familiale avec laquelle l'impétrant doit formellement couper le lien⁷⁶⁹. Le rapport de dette envers le maître est particulièrement souligné dans les traditions initiatiques lao au cours desquelles l'élève apprend à domestiquer les génies ; la relation qui se noue entre le disciple et son maître (et, par extension, aux maîtres de ses maîtres⁷⁷⁰) est « de même nature que celle qui s'établit, dans le culte des ancêtres, entre les descendants et les ascendants » (Pottier 2007:240)⁷⁷¹. Quant au souverain, les raisons pour lesquelles le sujet lui doit reconnaissance sont connues : maître du sol et des terres, il laisse en disposer les paysans ou les mandarins, avec les bénéfiques du fermage ; tous sont les obligés du roi, ce qui

⁷⁶⁹ Dans le Sri Lanka contemporain, il est admis que l'organisation par les moines des funérailles de leur maître est considérée comme une manifestation de piété filiale (Langer 2007:123).

⁷⁷⁰ Les rites animistes, là encore, peuvent rejoindre les conceptions bouddhistes (ici la notion indienne de *paramparā* ; l. *palampān*).

⁷⁷¹ La tradition lao ne semble pas distinguer de façon aussi nette qu'au Cambodge le *grū* (maître initiatique) et les *ācāry* (maître d'un enseignement ouvert et non initiatique).

se traduit notamment par le versement d'une partie de la récolte (Marini 1990[1666]:358)⁷⁷². Il faut rappeler, de surcroît, que la légitimité du roi repose en Asie du Sud-Est indianisée sur l'éthique bouddhique : c'est la somme des mérites accumulés au cours des existences antérieures qui explique sa naissance au sein d'une lignée royale et son destin de « roi faisant tourner la Roue [de la Loi] » (p. *cakkavattin*, sk. *śakravartin*). Les « mérites » pouvant aussi être signifiés par le terme *guṇ* (*supra* 4.3.1), c'est à double titre que le monarque est un « être pourvu de *guṇ* » (*phū₂ mī guṇ*) : par l'immensité de ses mérites et par la reconnaissance que lui doivent ses sujets⁷⁷³.

Les individus « pourvus de *guṇ* » vont prendre une dimension singulière dans les textes et les rites de la tradition du *kammaṭṭhān*, qui exige du *yogāvaca*r qu'il témoigne sa gratitude envers cinq individus (ou catégories d'individu) dont il « dépend » (*nissaya*) : sa mère (*mātā*), son père (*pitu*), le prince ou seigneur (*mahāksātr*)⁷⁷⁴, sa parentèle (*ñāti*) et son maître-enseignant (*grūpajjhācārya*). Cette gratitude est exprimée soit de manière explicite, soit de manière symbolique, mais toujours en rappelant les *guṇ* dont ces derniers sont pourvus⁷⁷⁵. Le *Buddhānussati-kammaṭṭhān*, évoqué plus haut (*supra*, 4.3.2), énumère ainsi, en plus des *guṇ* du Buddha (au nombre de 56), du *dhamma* (38), de la Communauté (14), ceux de la mère et du père, de l'enseignant (*braḥ ācān cao₂*), du souverain (*brayā cākkavāl*) et des membres de la famille (*ñāt bī₁ nāñ₂*). Leurs nombres sont eux aussi définis de manière précises, à savoir respectivement 12, 21, 10, 6 et 7 :

⁷⁷² L'obligation à l'égard du souverain a cessé d'être mentionnée dès 1975, avec la mise en place du gouvernement communiste et la disparition du dernier roi lao, Sisavang Vatthana (1959-1975).

⁷⁷³ On notera par ailleurs que, dans les milieux ruraux du Laos et de Thaïlande du Nord, les paysans témoignent aussi leur gratitude (*rū₂ pun guṇ*) à leurs buffles en reconnaissance des travaux pénibles que ceux-ci accomplissent tout au long de l'année, ce qu'ils font au cours d'un « rappel des esprits vitaux du buffle » (*sū, khwān khvāy*). Ce témoignage de gratitude envers le buffle se retrouve parmi certaines populations tai non bouddhisées, telles que les Buyi ou les Zhuang du Sud-Ouest de la Chine (Cauquelin 1987:127).

⁷⁷⁴ Le terme écrit sous sa forme sanskrite (sk. *mahāksātra*) apparaît dans l'épigraphie lao dès le xvi^e siècle dans l'inscription de Dan Sai datée 1482 *śaka* (cf. Finot 1915:33).

⁷⁷⁵ Pour les parents et la famille, cf. *supra*. En ce qui concerne le *grūpajjhācārya*, certaines versions siamoises du *Braḥ Mālai* vantent par exemple les mérites acquis suite à la considération de son maître (cf. Denis 1963, II:160). Beaucoup de *mantra* ont également pour objet la gratitude envers le maître-enseignant et le souverain (cf. par exemple Khamphun Philavong 1967b:77 ; pour une version thaïe, cf. Aruṇa Dharma 1999:347).

Soit la lettre NA, les vertus de l'eau : 12. Les vertus de la lettre MA, celles de l'auguste Terre : 21. Du feu : 6. Les vertus du vent : 7. [Au nombre de] 21 sont les vertus des éléments qui commencent par "les cheveux" (*kesa...*), etc. Les vertus de l'éther (*ākās*) : 10.

Buddhānussati-kammaṭṭhān, op. cit.

Très souvent, les textes du *kammaṭṭhān* opèrent un certain nombre d'analogies entre les « personnes pourvues du *guṇ* », les parties corporelles, les éléments qui composent le cosmos et des syllabes tirées de *mantra* (notamment *namo buddhāya*, « hommage au Buddha »)⁷⁷⁶ :

NA	organes liquides	12	les <i>guṇ</i> de la mère	élément eau
MO	organes solides	20/21	les <i>guṇ</i> du père	élément terre
BU	objets des sens	6	les <i>guṇ</i> du prince	élément feu
DDHĀ	organes des sens	7	les <i>guṇ</i> de la parentèle	élément vent
YA	orifices	10	les <i>guṇ</i> du maître	élément éther

(D'après Bizot 1994:40)⁷⁷⁷

Tenter de dégager une interprétation rationnelle de ces correspondances entre des listes de personnes ou catégories, des lettres ou des parties du corps serait une gageure. Il s'agit avant tout de conventions, de représentations, qui ne correspondent à aucun savoir positif. La tradition indienne classique, on l'a dit, associe également un *guṇa* (ainsi qu'un organe) à chacun des cinq éléments du cosmos mais ce rapport est établi sur une base substantielle (par exemple le *guṇa* de l'éther est le son, son organe est l'oreille ; cf. Monier-Williams 1956[1899]:357). Le nombre des *guṇ* de ces cinq catégories d'individu à qui l'on doit reconnaissance ne sont cependant pas fortuits. Les cardinaux 20 (ou 21) et 12 correspondent

⁷⁷⁶ D'autres correspondances peuvent être mises en jeu : les cinq Buddhas du présent *kalpa* (Kakusandha, Konagamana, Kassapa, Gotama et Metteyya), les cinq *khanda* ou encore des parties du corps physiques (NA = œil droit, MO = œil gauche, BU = oreilles, DDHĀ = cordon ombilical, YA = front) (cf. *Yāt Abhidhāmm cèt gāmbī, op. cit.*, [3A]-[3B]). Voir aussi Bizot 1994:40.

⁷⁷⁷ Ces correspondances sont explicitées dans de nombreux textes, avec plus ou moins de régularité. On peut citer le *Saddavimāla* lao et yuon, l'*Abhidhammallam* yuon, le *Mūl kammaṭṭhān* khmer, etc.

aux éléments solides et liquides du père et de la mère respectivement. Les nombres 6, 7 et 10 renvoient à des séries que l'on retrouve dans l'*Abhidhamma* ou le *Visuddhimagga* : les six « objets des sens » (p. *ārammaṇa*), les sept « organes (ou agents) sensoriels » (p. *āyatana*) et les dix « portes » (p. *dvāra*) qui sont les orifices du corps humain (Bizot, Lagirarde 1996:44). La relation avec les figures du prince, de la parentèle et du maître, sont arbitraires, mais le but est de parvenir à un total de 56 (21+12+6+7+10) correspondant au nombre des vertus du Bouddha (*buddhaguṇa*). Lorsqu'on les additionne à celles du Dhamma (38 *dhammaguṇa*) et du Saṅgha (14 *saṅghaguṇa*), on obtient un total de 108, nombre sacré dont les propriétés magico-religieuses sont reconnues dans toutes les traditions d'origine indienne. Le rapport entre cette gymnastique abstraite et la notion de gratitude ou d'obligation ne peut avoir de sens, à la rigueur, que pour le cas du père et de la mère dont l'être en gestation hérite des « constituants » solides (21) et liquides (12), pouvant établir un lien physique et mystique, en même temps qu'une relation d'obligation. Pour les autres, ce rapport ne peut être que conventionnel.

L'intervention des cinq individualités « pourvues de *guṇ* » (th.-l., *phū*, *mī guṇ*, kh. 'nak *mān guṇ*) semble spécifique à l'Asie du Sud-Est, de même que le sont les correspondances établies avec les parties du corps, avec les éléments et avec les syllabes. Malgré tout, la comparaison entre les listes des « personnes dont on dépend » des différentes traditions évoquées ci-dessus (celles de l'Inde brahmanique, de la Chine, de la littérature pāli d'Asie du Sud-Est et de la tradition du *kammaṭṭhān*) révèle pour les classifications indochinoises une plus grande proximité avec les normes de l'Asie orientale qu'avec celles de l'Inde :

Inde brahmanique	Chine bouddhique	<i>Maṅgalatthadīpanī</i>	<i>Kammaṭṭhān</i>
Père	Père	Père	Père
Mère	Mère	Mère	Mère
Maître-enseignant	Maître-enseignant	Maître-enseignant	Maître-enseignant
Brahmane	Souverain	Souverain	Souverain
	Buddha (ou <i>Triratna</i>)	Buddha (et <i>dhamma</i>)	Parentèle ou lignée

Toutes ces traditions font figurer les parents (père et mère) en première place et partagent l'idée selon laquelle le fidèle est lié par obligation à son maître (peut-être parce que celui-ci prend, à l'adolescence, la place du père). L'absence du Buddha dans le brahmanisme et son incorporation dans les normes bouddhiques de l'Asie orientale relèvent de l'évidence. L'originalité du *mahāyāna* est l'introduction du souverain, directement inspirée des écrits confucianistes chinois. Il est significatif que les textes indochinois fassent aussi figurer le souverain parmi les individus auxquels l'être est redevable, se rapprochant des vues chinoises. La tradition du *kammaṭṭhān*, enfin, se distingue de toutes les autres par la présence de la parentèle ou de la lignée (parfois remplacée par le « frère aîné ») dans ces énumérations.

La mère, le père et le maître sont donc les trois figures communes à ces listes de « créanciers » dans les traditions religieuses prises ici en considération. Elles sont aussi les seules à apparaître de manière vraiment systématique dans les évocations que livrent les textes lao, dont les recommandations à l'égard des autres éléments de la liste (souverain, maître, lignée) sont beaucoup plus aléatoires⁷⁷⁸.

⁷⁷⁸ Les textes font d'ailleurs preuve de moins de rigueur quant aux éléments mis en jeu dans les correspondances : l'élément « feu » est parfois rapporté au chiffre 4 au lieu du chiffre 6, l'élément « vent » oscille entre 6 et 7 ; quant à l'« éther » (p. *ākāsa*), il est parfois omis dans les énumérations des parties du corps. Les nombre des *guṇ* du père et de la mère (douze, vingt ou vingt-et-un), par contre, sont constants dans tous les textes.

4.4 LA PIÉTÉ FILIALE DU BUDDHA

4.4.1 L'ascension au Tāvatiṃsa : un thème « œcuménique »

Comme indiqué précédemment, le *Tipiṭaka* et ses Commentaires encouragent, par endroits, le bouddhiste à faire preuve de déférence et de compassion à l'égard de ses parents (*supra* 4.1.1). Il est rare cependant que le Buddha lui-même y exprime sa piété filiale. Cette question est abordée dans le *Mahāpajāpatigotamītherī-apadānaṃ* (Khu. XI, 7) qui rapporte un dialogue entre le Buddha et Gotamī Mahāpajāpatī, celle qui devint sa mère nourricière après la mort de Mahā-Māyā (sa mère biologique) survenue sept jours après sa naissance. Néanmoins, le sentiment de piété filiale éprouvé par le Buddha est rapidement renversé par cette rhétorique propre aux *sutta* qui consiste à réinterpréter les termes pour les rendre conforme à l'Enseignement (*supra* 4.1.1) ; tant et si bien qu'à la fin du récit, c'est Gotamī qui se prosterne devant le Buddha car c'est elle, *in fine*, qui est redevable envers son fils :

*Ahaṃ Sugata te mātā, tvañ ca vīra pitā mama.
Saddhammasukhada nātha, tayā jātāmi Gotama
Saṃvaddhitoyaṃ Sugata, rūpakāyo mayā tava.
Aninidito dhammakāyo, mama saṃvaddhito tayā
Muhuttaṃ taṇhāsamaṇaṃ, khīraṃ tvaṃ pāyito mayā.
Tayāhaṃ santamaccantaṃ, dhammakhīrañhi pāyitā
Bandhanārakkhane mayhaṃ, anaṇo tvaṃ Mahāmune.*

Sugata, je suis votre mère, mais c'est vous, ô bienheureux, qui êtes mon père
Gotama le refuge, dispensateur de bonheur à travers le vrai *dhamma*, c'est de vous
que je suis née.

Sugata, votre personne, je l'ai élevée avec soin,

Mais le *dhamma* sans tâche de mon être, c'est vous qui l'avez nourri.

Le lait que je vous ai donné à téter a calmé votre faim pour un moment,

Mais le lait du *dhamma* que vous m'avez fait boire m'a fait connaître la paix pour
toujours.

Grand sage, je vous ai élevé dans une tendre affection mais vous n'êtes pas en dette avec moi.

(Khu. XI, 7, §130-133)⁷⁷⁹

Plus significatif est le récit de l'ascension du Buddha au ciel des Trente-Trois [divinités] (p. *Tāvatiṃsa*), qui eut lieu après le « prodige de Saṅkassa », rapportée dans des termes similaires dans les commentaires du *Dhammapada*, des *Jātaka* et du *Buddhavaṃsa*, ou encore dans l'*Aṭṭhasālinī* et la *Sumaṅgalavilāsini*⁷⁸⁰ : après avoir accompli le « double-miracle » (p. *yamakapāṭihīra*) qui le fit apparaître démultiplié et protéiforme, le Bienheureux s'interrogea sur la destination choisie par les Buddhas des temps passés après qu'ils ont accompli leur miracle⁷⁸¹ :

“*Kattha nu kho atītabuddhā idaṃ pāṭihīraṃ katvā vassaṃ upentī?*” *ti āvajjetvā,*
“*Tāvatiṃsabhavane vassaṃ upagantvā mātu abhidhammapiṭakaṃ desentī*” *ti*

« À quel endroit les Buddhas du passé ont-ils passé la retraite de la saison des pluies ? » [Le Buddha] réalisa alors : « ils passèrent leur retraite au Ciel des Trente-trois, à enseigner l'*Abhidhamma* à leur mère »

(Dh-a.XIV, 2)

Le Bouddha entreprit donc de prendre la suite de ses prédécesseurs et de monter au Ciel des Tāvatiṃsa pour prêcher le *dhamma* à sa mère Māyā réincarnée dans le monde les dieux. Son enseignement, qui fut dispensé devant une assemblée de dix mille divinités

⁷⁷⁹ La version chinoise du *nirvāṇa* de Gautamī, qui figure dans le *Sūtrālamkāra* attribué à Aśvaghosa, s'exprime dans les mêmes termes : « Quand j'allaitais le Sublime, je n'apaisais sa soif que pour un instant : mais lui en m'allaitant de la Loi, il a éteint ma soif pour l'éternité, il ne me doit plus aucune reconnaissance. Je dirai donc brièvement : quoique je l'ai allaité, je lui dois une gratitude sans bornes » (*in*: Huber 1908:390 ff).

⁷⁸⁰ L'*Aṭṭhasālinī* est le Commentaire de la *Dhammasaṅgini* (premier livre de l'*Abhidhamma*), composé au V^e s. A.D. par Buddhaghosa. La *Sumaṅgalavilāsini* est le Commentaire du *Dīgha-nikāya*.

⁷⁸¹ Selon la tradition du Mahāvihāra en effet, il existe trente actions que doivent entreprendre tous les Buddhas de l'univers (*samatiṃsa sabbabuddhānaṃ dhammatā*) (Skilling 2008:2).

commandée par Indra, dura les trois mois de la saison des pluies⁷⁸². Le Bienheureux redescendit ensuite dans le monde des hommes, le jour de la pleine lune du mois de *kattika*, près de la ville de Saṅkassa. Cet événement est aussi relaté dans la littérature bouddhique en sanskrit, notamment avec le *Saddharmapuṇḍarīka*, les *Āvadāna* des *mūlasārvāstivādin* (cf. Feer 1979[1891]:326-333 ; Burlingame 1995 [1921]:46) ou encore la *Prajñāpāramitāsāstra* ; il a circulé jusqu'au Tibet avec des traductions de textes tels que le *Jñānaka-sūtra-buddha-avadāna* et le *Trayastrīṣatparivarta-nāma-mahāyanasūtra* (Skilling 2008:12)⁷⁸³.

Cet épisode de la vie du Buddha jouit d'une grande popularité en Asie du Sud-Est. Il est très tôt représenté dans les monuments religieux, avant même l'émergence des premiers royaumes tai-lao, comme en témoigne une représentation de la redescente du Maître depuis le ciel des Trente-trois figurant sur les murs du temple d'Ānanda à Pagan (XII^e s.) (Ray 2002[1946]:102). Certains khmérologues ont par ailleurs reconnu dans les tours du Bayon la représentation d'« un grand miracle de Śrāvastī (...), le Buddha apparai[ssan]t partout à la fois et tournoyant comme autant de soleils étincelants » (Dumarçay, Groslier 1973:289). Enfin, l'ascension au Tāvatiṃsa est un motif récurrent des fresques murales à l'intérieur ou à l'extérieur des temples de Thaïlande et du Laos.

L'évènement est aussi au centre de festivités calendaires en Thaïlande, en Birmanie et au Tibet (mais pas au Laos) : les bouddhistes célèbrent, à la fin de la retraite des pluies, le retour dans le monde des humains du Bienheureux après ces trois mois d'absence et la vertu suprême que constitue le paiement de retour des bienfaits maternels (cf. Tucci 1988[1970]:79 ; Tambiah 1970:61 ; Myat Min Hlaing 2000:20 ; Kapstein 2007:348). Au Cambodge, les moines récitent à la clôture de la Quinzaine des morts les versets rappelant l'ascension du Buddha et la récitation de l'*Abhidhamma* à sa mère « par reconnaissance et pour payer le prix du lait qu'il avait tété » (Fuchs 1991:72).

⁷⁸² L'épisode sert aussi à expliquer l'origine du culte aux statues de Buddha. C'est pendant cette absence de trois mois, en effet, que fut créée la première statue du Maître pour compenser le désarroi des fidèles souffrant de son absence (Foucher 1949:275).

⁷⁸³ La légende va même au-delà des textes, comme l'illustre l'existence d'un sanctuaire commémoratif qui marque à Bodhgaya la place « où Çākya-mouni, aussitôt après son Illumination, avait commencé par endoctriner sa mère, descendue tout exprès de son ciel » (Foucher 1949:192).

La littérature religieuse reflète la grande popularité de ce récit parmi les bouddhistes de toute la péninsule Indochinoise occidentale. Il figure en effet dans les textes vernaculaires les plus anciennement attestés dans la région, qu'il s'agisse de la *Paṭhamasambodhi*, biographie indochinoise du Buddha rédigée en pāli, des *Sept livres de l'Abhidhamma* (*Abhidhāmm cēt gāmbhī*), compendium vernaculaire de l'*Abhidhamma*⁷⁸⁴, ou de la leçon birmane du *Tathāgata-udāna*, connue sous le titre de *Mālāṃkāra-vatthu* :

[Le Buddha :] « En quel lieu tous les Buddhas antérieurs se sont-ils rendus, pour passer la saison, après avoir fait leur miracle ? ». Il vit, grâce à son incomparable vision, que tous avaient été au siège de Twadeintha, dans le pays des *nats*, pour amener la parfaite loi à leur mère. Il résolut d'y aller aussi (...). Il prit position sur l'immense rocher [*Paṇḍukambala*] (...).

Sa mère, une fille des *nat*, vint au siège de Thoulhita voir son fils et entendre ses instructions. Elle s'assit à sa droite (...). Pendant que Buddha était au milieu des *nats*, il annonça la loi de l'*Abhidhamma* à sa mère⁷⁸⁵.

Mālāṃkāra-vatthu (ch. IX), in: Bigandet 1878:203, 207

Comme le montre ce passage dans lequel les *nat* de la mythologie birmane ont remplacé les *devatā* du texte pāli, les auteurs indochinois ont procédé à des aménagements des textes singhalais pour les conformer aux conceptions locales⁷⁸⁶. Les Tai-Lao n'ont pas procédé autrement lorsqu'ils rédigèrent des compilations originales au cœur desquelles figurait ce motif littéraire. Ainsi de cette formule de libation « bricolée » à partir de plusieurs fragments épars de l'*Aṭṭhāsalinī*, figurant dans un certain nombre de recueils récitatifs⁷⁸⁷ :

⁷⁸⁴ Les chapitres suivants seront consacrés à ces deux textes.

⁷⁸⁵ Grâce à ce prêche, ajoute le *Mālāṃkāra-vatthu*, Mahā-Māyā « entra dans le courant » (p. *sotapannā*).

⁷⁸⁶ Cf. *supra* 1.2.1, note 169.

⁷⁸⁷ Dont le *Svat mant' bīdhī* du Phra Khru Samut Ayuna Sirivanno de Chonburi (p. 45-46), manuels imprimés parmi les plus répandus en Thaïlande.

[22A-22B] *Ekam samayaṃ bhagavā deveṣu viharati Tāvatiṃsesu pārisattakamūlamhi*⁷⁸⁸ *Paṇḍukambalasilāyaṃ. Tatra kho bhagavā devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ Abhidhammakathaṃ kathesi (=Aṭṭh:31-32)*⁷⁸⁹, *cittavibhatti rūpañ ca, nikkhepo attajotanā, gambhīraṃ nipuṇṇaṃ thānaṃ*⁷⁹⁰, *tam pi Buddhena desitaṃ (=Aṭṭh:7)*⁷⁹¹.

En ce temps-là le Buddha résidait parmi les dieux au ciel des Trente-trois, assis sur le siège d'Indra (*Paṇḍukambalasilāsana*). C'est alors que le Bienheureux enseigna l'*Abhidhamma* aux dieux des Trente-trois : les divisions de l'esprit et de la forme, la synthèse, l'explication globale, etc. Profond, subtil, clair, est l'Enseignement du Buddha.

La libation d'eau et l'habillement [du moine] (Yāt nām₂ lè gāñ phā₂),
manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 2
fascicules, 72 ôles, non daté, code PLMP : 06011409011_06

[1^{er} fascicule]

L'épisode est relaté dans beaucoup de textes en langues lao et yuon, par exemple le *Gambhīrabhikkhu*, le *Paññāpāramī*, l'*Uṇhassavijaya*⁷⁹², le *Kataññu-katavedīta-guṇ* (qui débute par un condensé du *Pāṭimokkha* et s'achève sur la montée au Tāvatiṃsa) ou le *Dèṅ guṇ piḍā mārḍā*, qui impose par sa longueur⁷⁹³. Le plus emblématique est cependant *Le Maître rembourse [la valeur] du lait maternel (Brah dèṅ nām₂ nōm mē₁)*⁷⁹⁴ qui, comme son titre l'indique, illustre de manière explicite l'idée selon laquelle c'est pour « sauver » (*phōḍ*) sa mère et pour « s'acquitter de la valeur du riz, de la becquée et du lait reçu dans la petite enfance » que le Bienheureux entreprit son ascension au Ciel des Trente-trois (Philavong 1967:192 ; STBN:7886). Cette idée ne figure pas dans les écrits singhalais tandis qu'elle est constamment reprise dans les textes lao, en particulier les *Célébrations*, ce qui met en évidence que la geste du Buddha sert à illustrer la piété filiale lors d'homélies publiques :

⁷⁸⁸ Aṭṭh : *pāricchattakamūle*.

⁷⁸⁹ L'*Aṭṭhasālīnī* continue : « *'kusalā dhammā akusalā dhammā abyākatā' ti* ».

⁷⁹⁰ Aṭṭh : *nipuṇṇaṃ thānaṃ*.

⁷⁹¹ Paginations de l'édition de la Pali Text Society.

⁷⁹² Pour une traduction de la version siamoise de l'*Uṇhassavijaya*, cf. Wells 1960[1940]:206.

⁷⁹³ Une seule copie de ce texte en 10 liasses et 346 ôles a été recensé (*Dèṅ guṇ piḍā mārḍā*, manuscrit du Vāt Cāmsī, Champassak, daté 2488 E.B. (1945 A.D.), code PLMP : 16080410002_00).

⁷⁹⁴ Une étude détaillée de ce texte sera proposée plus loin (*infra*, 4.4.4).

ເມື່ອຄັ້ງ ພຣະພຸດທະເຈົ້າຂອງເຮົາ ໄດ້ຕັດ ພຣະປະຣະມາພິເສກສັມມາສັມໂພທິຍານ ແລ້ວ ໄດ້ສະເດັດຂຶ້ນໄປໃສ່ພຣະພຸດທະມານດາ ໃນຊັ້ນຕາວະຕິງສະຫວັນເພື່ອສະໜອງ ພຣະຄຸນຂອງ ພຣະພຸດທະມານດາ ດ້ວຍພຣະອົງຊົງຮຳເພິງວ່າ ອັນຄຸນຂອງມານດານີ ມີແກ່ຕະຖາຄົດມາກ ບໍ່ແມ່ນແຕ່ເທົ່ານັ້ນຫາບໍ່ໄດ້ ແມ່ນໃນອະເນກະຊາດ ກໍບໍ່ສາມາດຈະ ນັບປະມານໄດ້ ໃນສະກົນ ຈັກກະວານນີ້ ບໍ່ມີອັນໃດຈະທຽບເທົ່າ ເຂົາສິເນຣຸຣາດອັນສູງ ໃຫຍ່ໄດ້ ໘໔໐໐໐ ນັ້ນ ຖ້າຈະນັບ ມາປຽບທຽບກັບຄຸນພຣະຊົນນີ ກໍເຫັນວ່າຕໍ່າຕ້ອຍ ເໝືອນຈອກປວກ ອັນນ້ອຍພຽງເລິ່ງໜຶ່ງ ເທົ່ານັ້ນ. ອັນນີ້ ເຖິງຈະເອົາອາກາດທົ່ວ ຈັກກະວານ ແລະນ້ຳໃນມະຫາສະໝຸດອັນກວ້າງໃ ຫຍ່ໄພສານ ອີກທັງພະສຸທາ ອັນໜາ ແໜ້ນໄດ້ ໒໔໐໐໐໐ ໂຍດ ແລ້ວນຳມາປຽບທຽບດ້ວຍ ຄຸນຂອງພຣະຊົນນີ ກໍຍັງບໍ່ເທົ່າ ປຽບເໝືອນດອກຈຳປາພຽງດອກດຽວເທົ່ານັ້ນ ບໍ່ຄູ່ຄວນກັນ ແລ ແມ່ນຈະເອົາເພັດນິນ ຈິນດາ ມາກອງໄວ້ໃຫ້ເຕັມຫ້ອງຈັກກະວານ ຕັ້ງແຕ່ພື້ນພະສຸທາຈົນ ເຖິງຍອດເຂົາພຣະ ສຸເມຣຸບັນພົດ ກໍຍັງປາກົດວ່າ ຕໍ່າຕ້ອຍກວ່າກັນນັກໜາ ຖ້າຈະນຳມາປຽບ ກັບຄຸນພຣະ ຊົນນີ ກໍເໝືອນຢືບເມັດເຂົ້າສານມາກອງໄວ້ກຳມີໜຶ່ງເທົ່ານັ້ນ.

Avant même que notre Maître n’atteigne la Consécration suprême (*paramābhiseka*) et l’illumination totale (*sammāsambodhi*), il était monté sauver sa mère au Ciel des Trente-trois afin de la payer de retour pour ses augustes bienfaits (*snāñ braḥ guṇ*). Le Bienheureux parla des *guṇ* de la mère que même la main du *Tathāgatha* ne pouvait dénombrer. Ceux-ci ayant été accumulés sur plusieurs existences, il n’est rien de comparable dans tout l’univers, pas même le mont Sumeru et ses 84.000 *yojana* de hauteur ; si on essaie de les comparer avec les *guṇ* de la mère, on s’apercevra qu’ils sont aussi infimes que des termites⁷⁹⁵, rien de plus ! Si on les compare au ciel et à l’univers tout entier, avec l’eau contenue dans le plus vaste, le plus immense des océans, et qu’on y ajoute encore la terre ferme, vaste de 240.000 *yojana*, [tout cela] n’est rien à côté des *guṇ* de la mère : ce sera encore plus insignifiant qu’une petite fleur de frangipanier. Même si l’on érigeait un tas de précieux saphirs jusqu’à en remplir l’univers, depuis les tréfonds de la terre jusqu’au faite du Mont Sumeru, cela apparaîtrait encore insignifiant, minuscule, infime, en comparaison avec les *guṇ* de la mère. Autant essayer de tenir entre ses doigts une poignée de grains de riz décortiqués.

La Célébration de la copie de l’Abhidhamma (Slāñ sāñ, braḥ Abhidhāmmā)
in: *Hnāṅsiḥi desnā slāñ tāñ tāñ 50 kāñ*, tome 2, p. 282-283

⁷⁹⁵ Ce passage se retrouve dans le dernier livre de l’*Abhidhamma cēt gāmbī* (« *Brah Mahāpaṭṭhān* »).

Si l'attention portée au thème du « paiement de retour des bienfaits (ou des legs) de la mère » (*dēn guṇ mē*,) distingue les traditions locales de celle du *theravāda*, un détail le rattache paradoxalement de façon incontestable à cette tradition : dans leur immense majorité, les textes tai-lao insistent sur le fait que c'est l'*Abhidhamma* qui a été prêché par le Buddha lors de son séjour au Tāvatiṃsa. Or, il se trouve que la littérature *theravādin* est la seule qui soit en accord sur ce point⁷⁹⁶, tandis que toutes les autres écoles bouddhiques (sanskrites, chinoises, tibétaines) n'évoquent que « le *dhama* » sans plus de précision (Skilling 2008:14-15)⁷⁹⁷ :

ໃນຄັ້ງນັ້ນ ພຣະອົງຊົງລະນຶກຖອຍຫຼັງວ່າ ພຣະພຸດທະເຈົ້າໃນປາງກ່ອນໄດ້ຍົກເອົາອັນໃດ ເປັນເຄື່ອງສາໜອງພຣະຄຸນຂອງພຣະຊົນນິໜໍ ເມື່ອຊົງພິຈາລະນາໄປ ກໍຊົງເຫັນ ດ້ວຍ ພຣະພຸດທະປິຊາວ່າ ສິ່ງທີ່ຄວນນັ້ນໄດ້ແກ່ພຣະສັດຕັບປະກະຣະນາພິທັມມາ ພຣະ ອະພິທັມ ກຸ ຄໍາພິ ທັງນີ້ ເພາະເຫດວ່າ ພຣະອົງຊົງປາຖະໜາ ເພື່ອຈະຫົດ ແທນຄ່າເຂົ້າປ້ອນນໍ້ານົມຂອງພຣະຊົນນິໜໍໄດ້ຊົງອຸ້ມພຣະອຸທອນອຸປະຖໍາບໍາຣຸງມາແຕ່ອະເນກະຊາດ ມາກກ່ວາແລ້ວ

À ce moment-là, l'auguste Maître se remémora le passé : « un des Bouddha des temps passés avait déjà soulevé l'obligation de payer de retour les bienfaits de sa mère, n'est-ce pas ? » Le Vénérable réfléchit, et s'aperçut au moyen de sa vision transcendante que la chose qui convenait était le *Sattapakaraṇābhidhammā*, c'est-à-dire les Sept Livres de l'*Abhidhamma*. C'est alors que le Maître prit la décision de rendre à sa mère la valeur du riz donné à la becquée et du lait maternel, à celle qui le porta dans son ventre, à celle qui le combla de son attention et de ses soins depuis de nombreuses existences déjà.

Slāṇ sāṇ, Braḥ Abhidhammā (Célébration de la commande de l'Abhidhamma), in: Hnāṅṣiṇṇi desnā slāṇ tāṇ tāṇ 50 kān, tome 2, p. 282-283

⁷⁹⁶ Sauf la version du *Jātaka-aṭṭhakathā*, plus courte, qui fait l'impasse sur ce détail. D'autres textes au contraire vont jusqu'à donner le calendrier précis des enseignements de la troisième Corbeille : le prêche de la *Dhammasaṅgaṇī* s'étala sur 12 jours, celui du *Vibhaṅga* sur 12 jours également, celui du *Kathvāṭṭhu* sur 13, celui du *Dhātukathā* et de la *Puggalapaññāti* occupa 6 jours chacun ; l'enseignement du *Yamaka* se tint sur 18 jours et celui du *Paṭṭhana*, enfin, sur 23 jours – soit un total de 90 jours.

⁷⁹⁷ Un autre élément vient renforcer cette parenté : les écoles bouddhiques divergent quant au lieu de renaissance de Mahā-Māyā. Selon certaines traditions, telles que le *sarvāstivāda* ou les écoles chinoises, elle renaquit au Trayastrimśa (sk.), tandis que les textes pāli, comme ceux du Laos, la font renaître au *Tusita* (Skilling 2008:5, n.31) – d'où elle descendra expressément pour aller entendre son fils prêcher au ciel des Trente-trois.

La mention de l'*Abhidhamma* dans l'épisode de la montée du Buddha au Ciel des Trente-trois permet donc de rattacher la tradition lao au *theravāda*. Néanmoins, le fait d'envisager la troisième corbeille non pas dans sa dimension doctrinale mais comme un instrument au service de la piété filiale relève d'une herméneutique originale. Cette fonction spécifique attribuée à l'*Abhidhamma* apparaît dès les premiers écrits de langues tai : l'incipit de la *Cosmogonie des Trois mondes* (*Traibhūmikathā*) affirme que le roi de Sukhothai Lidaya (1347-1368) compila cet ouvrage « afin que l'on tirât profit de l'*Abhidhamma* qu'il désirait exposer à sa mère et en vue d'en assurer la pérennité » (Archaimbault, Cœdès 1973:3). Cette conception a perduré à travers les siècles, comme en témoignent de nombreux colophons des manuscrits se réclamant de l'*Abhidhamma*, jusqu'aux plus récents tel celui d'une copie imprimée en caractères siamois du *Braḥ dharm cēt gāṃbīr'* qui affiche par son sous-titre sa vocation à illustrer « comment le Buddha a dédié les mérites à ses parents et a payé de retour la valeur du riz donné à la becquée et du lait [maternel], et aussi comment il sauva son auguste mère »⁷⁹⁸. Des énoncés analogues se retrouvent au Cambodge, avec par exemple ce manuscrit d'*Abhidhamma* de la Bibliothèque nationale dont le colophon précise que « par sa prédication, [le Buddha] a rendu hommage aux bienfaits de l'auguste Srī Mahāmāyā qui était sa mère » (Pou 1974:311, n.6)⁷⁹⁹. Il faut encore évoquer une inscription khmère du xvii^e siècle (K 264, Prè Rūp, 1606 *śaka*) faisant état d'une récitation de l'*Abhidhamma* en hommage à la mère de la donatrice (*sūt māttagūṇ braḥ abhidhamm*). Quant à l'*Abhidhamma rwam* du Nord de la Thaïlande, il explique que requérir le prêche des *Sept livres de l'Abhidhamma* permet de « délivrer de l'enfer » ses parents et sa famille (cf. Swearer 1995:441).

⁷⁹⁸ *Braḥ dharm cēt gāṃbīr'* : *Srāṇ₂ udiś dēn guṇ khao₂ pān₂ nāṃ₂ nam khān piāmārtā braḥ buddha cao₂ draṇ siēn prōt braḥ buddh mārtā*, manuscrit imprimé par Dharm Bhāgḍī, Bangkok, 7 fascicules, écriture siamoise.

⁷⁹⁹ Le résumé que donne Au Chhieng d'un *Māttaguṇ* (titre alternatif : *Māttaguṇapaccakāram*) va dans ce sens : « Ouvrage exposant la tradition relative à l'origine de la troisième corbeille du Canon bouddhique pāli (*Abhidhammapiṭaka*) : c'est pour montrer sa reconnaissance envers sa mère "Srī Mahāmāyā" (désignée sous le titre de "braḥ Kanloṇ"), que le Bouddha a prêché les sept livres de l'*Abhidhammapiṭaka* » (Au Chhieng 1953:40).

4.4.2 La Paṭhamasambodhi

La symbolique de l'épisode de l'ascension du Buddha au ciel des Trente-Trois et de l'enseignement de l'*Abhidhamma* est particulièrement éloquente dans la *Paṭhamasambodhi*, l'une des œuvres littéraires les plus importantes pour les bouddhistes de l'Asie du Sud-Est.

La *Paṭhamasambodhi* est un ouvrage volumineux, rédigé en « pāli indochinois⁸⁰⁰ », retraçant la vie du Bienheureux. George Cœdès, qui en a proposé une édition critique, l'a qualifié de « vie indochinoise du Buddha » car elle se distingue par certains aspects des biographies classiques connues (telle que le *Nidānakathā* pāli (Dh-a) ou le *Lalitavistara* sanskrit) en relatant par exemple des événements se déroulant au-delà du *Parinibbāna* (Cœdès 1968:218). Y figurent, en outre, des épisodes originaux tels que la lutte victorieuse d'Upagutta contre Māra ou la réunion et l'embrasement des reliques qui marquent le déclin de la Religion et l'avènement d'Ariya Metteyya, le Buddha des temps futurs. S'il est difficile de déterminer l'origine de ce texte (Pagan, Lanna, Sukhothai, Ayutthaya ?) ainsi que la date de sa composition, les copies manuscrites attestent de sa circulation au Lanna dès le xvi^e siècle et au Lan Xang dès le siècle suivant⁸⁰¹. Le texte, sous sa forme originale ou glosée, a connu une large diffusion dans la péninsule, depuis les régions tai lü au nord, jusqu'au Cambodge au sud, ce qu'atteste la présence de nombreuses copies dans les collections régionales. La *Paṭhamasambodhi* était tenue pour suffisamment importante dans le Siam du dix-neuvième siècle pour que le souverain Rāma III, déplorant sa disparition sous sa forme complète suite à l'incendie d'Ayutthaya en 1767, en ordonnât la révision, laquelle fut achevée en 1845 sous la supervision du prince Paramānujit⁸⁰².

⁸⁰⁰ À ce sujet, cf. *supra* 4.2.1, note 693.

⁸⁰¹ Une copie en trois fascicules datée 936 c.s. (=1574 A.D.) est conservée du Vāt Lai Hin à Lampang dans le Nord de la Thaïlande (n° 01 04 006 00). Les copies lao les plus anciennes se trouvent au Vāt Mahā Dhāt de Yasothon (Nord-Est de la Thaïlande) : l'une, en 4 fascicules, est datée (10)14 c.s. (=1652 A.D.), une autre, en 9 fascicules, datée (10)59 c.s. (=1697 A.D.).

⁸⁰² C'est principalement à partir de cette version révisée que George Cœdès a établi son édition du texte (cf. Cœdès, Filliozat, J. 2003).

Le succès populaire de la *Paṭhamasambodhi* est aussi rendu manifeste par le grand nombre de fresques murales qui en illustrent les épisodes dans les monastères du Laos, de Thaïlande et du Cambodge, notamment celui de l'apparition de la Déesse Terre (Vasundhara) sous l'apparence d'une femme tordant sa chevelure, au moment de l'illumination du Buddha (*supra* 2.2.1.3)⁸⁰³. Le texte revêt également une dimension rituelle, puisqu'à la cour du Siam le *saṅgha* lit des passages de la *Paṭhamasambodhi* à l'occasion du *Visākhaṇḍī* qui célèbre, à la pleine lune du sixième mois, la naissance, l'illumination et le *nibbāna* du Buddha (Sandhiraks' 1949:222). Surtout, à la sortie de la retraite des pluies (onzième mois lunaire), les Siamois célèbrent un rite appelé *Devorohaṇa* (« la redescende [du monde] des dieux ») d'après un chapitre de ce texte, celui-là même qui raconte l'épisode du voyage au Tāvatiṃsa qu'entreprit le Bienheureux pour manifester sa piété filiale à Mahā-Māyā. Ce rituel consiste à relater les différentes séquences de l'épisode sous la forme de « questions et de réponses » (p. *pucchāvissajjanā*) où dialoguent le Buddha, Sāriputta, Moggallāna et Mahā-Māyā, joués par des acteurs de circonstance (Wells 1960[1940]:104-105).

Le *Desanāparivatta*, seizième chapitre (p. *pariccheda*) parmi les vingt (ou vingt-neuf dans la version révisée) que compte la *Paṭhamasambodhi*, est en effet entièrement consacré à l'enseignement de l'*Abhidhamma* par le Buddha devant sa mère et l'assemblée des dieux. Il occupe une trentaine d'ôles dans les versions manuscrites et dix-huit pages imprimées dans l'édition de G. Cœdès. Il est significatif que l'épisode occupe un chapitre complet car, dans les récits canoniques et paracanoniques, notamment les *Dhammapada-aṭṭhakathā* (III. §216-222) et le *Milinda-pañhā* (Burlingame 1995 [1921]:35, n.1), le prêche du Buddha est essentiellement rapporté par Mahā-Moggallāna et l'événement est incorporé dans le récit de la descente du ciel (*Devorohaṇavatthu*) qui constitue l'essentiel de la rédaction⁸⁰⁴. Dans le texte indochinois, l'objet majeur du seizième *pariccheda* est, au contraire, comme son titre l'indique, le prêche lui-même (*desanā*) alors que le récit de la redescende depuis le Tāvatiṃsa

⁸⁰³ Il est encore possible aujourd'hui d'observer la représentation de tous les épisodes de la *Paṭhamasambodhi* (jusqu'à la redescende par le Buddha du Tāvatiṃsa après qu'il a délivré son enseignement) sur le mur Ouest du Vāt Kompong Sima de Battambang (Giteau 1975:274).

⁸⁰⁴ On signalera, à ce propos, l'existence d'une édition imprimée en lao moderne du *Devorohaṇa* qui, sans faire mention du texte pāli, s'intitule justement *Hnān sīj dēn nām₂ nōm mē₁*, littéralement « Le livre du paiement de retour du lait maternel ».

n'intervient qu'en conclusion. La version révisée par le prince Paramānujit sépare les épisodes en deux chapitres (*Desanāparivatta* et *Devorohaṇavatthu*) mais dans tous les cas la *Paṭṭhasambodhi* rétablit la chronologie (c.a.d. le prêche, puis la redescende) là où le Commentaire privilégiait le récit indirect et la construction en tiroirs. Des faits importants rapportés dans l'*aṭṭhakathā*, comme l'intervention de Sāriputta relayant à l'assemblée des *bhikkhu* l'enseignement que le Maître délivrait de son côté aux divinités, sont absents de la relation indochinoise, sans doute parce qu'ils sont sans rapport direct avec le devoir de reconnaissance filial, sujet essentiel du *Desanāparivatta*. L'originalité de ce seizième chapitre tient encore dans la primauté qu'il accorde à l'*Abhidhamma*, lui prêtant à lui et à lui seul la capacité d'égaliser (p. *paccupakaraṇa*) les bienfaits ou les « legs » de la mère (p. *mātāguṇa*) :

Abhidhammo gambhīro mātuguṇo ca gambhīro Abhidhamma ca uttuṅgo mātuguṇo ca uttuṅgo Abhidhammo ca bahalo mātuguṇo ca bahalo, gambhīrena gambhīraṃ uttuṅgena uttuṅgaṃ bahalena bahalaṃ mātuguṇapaccupakāraṃ karissāmī ti [cintesi].

[Le Buddha pensa :] « L'*Abhidhamma* est profond, tout comme le sont les bienfaits de la mère. L'*Abhidhamma* est éminent, les bienfaits de la mère également. L'*Abhidhamma* est dense, ainsi que le sont les bienfaits de la mère. Nous paierons de retour les bienfaits de la mère – sa profondeur par une profondeur [égale], son éminence par une éminence [égale], sa densité par une densité [égale] ».

(Paṭṭh-s.XIII, p. 216)⁸⁰⁵

Par ailleurs, la rédaction en « pāli indochinois », quoique présentant des similitudes avec les *Dhammapada-aṭṭhakathā*, est relativement originale, comme le met en évidence la comparaison de certains passages pertinents :

⁸⁰⁵ La pagination correspond à l'édition de G. Cœdès par la Pali Text Society, préparée par Jacqueline Filliozat (Cœdès, Filliozat 2003). En revanche, le texte n'ayant jamais été traduit, cette traduction et les suivantes sont les nôtres.

*Kattha nu kho atītabuddhā idaṃ pāṭihīraṃ katvā vassaṃ upenti” ti āvajjetvā
“Tāvatiṃsabhavane vassaṃ upagantvā mātu abhidhammapiṭakaṃ desenti” ti*

« À quel endroit les Buddhas du passé ont-ils passé la retraite de la saison des pluies ? » [Le Buddha] réalisa alors : « la retraite était passée au ciel des Trente-trois, à enseigner l'Abhidhamma à leurs mères [respectives] »

(Dh-a. XIV, 2)

*Kathaṃ nu kho atīta-Buddhā yamakapāṭihāriyaṃ katvā vassaṃ upagamimsū ti āvajjitvā
tāvatiṃsabhavane addasa. Aho sabbe purātīta-Buddhā yamaka-pāṭihāriyā vasane
Tāvatiṃsabhavane gantvā mātuguṇapaccupakaraṇatthāya temāsabbhantare
visandamānā Ākāsagaṅga pavattamānā viya Abhidhamma-piṭakaṃ desesun ti ñatvā
yaṃ mātuyā patthanaṃ Vipassibuddhassa pādamūle candanacuṇṇapūjāya Buddha-
ppassutanatthaṃ bhante tumhā disassa Buddhassa mātā bhaveyyan ti taṃ deviyā
patthanaṃ Bhagavā anussari.*

Alors le Bienheureux se demanda comment donc les Buddha du passé avaient-ils occupé la retraite des pluies après avoir accompli le double miracle. Après réflexion, il s'aperçut [que c'était] au séjour des Trente-trois [divinités]. Ayant compris cela, le Bienheureux se remémora : « Oui ! Tous les Buddha précédents avaient passés trois mois au séjour des Trente-trois, au moment du double miracle, pour payer de retour les bienfaits de leur mère ; ils y enseignèrent l'Abhidhammapiṭaka, qui se déversa tels les flots du Gange céleste ». S'étant dit cela, le Bienheureux se rappela le souhait exprimé par sa mère de rendre hommage au Buddha Vipassī et de verser à ses pieds de la poudre de santal (...); ce faisant, elle fit le vœu (?)⁸⁰⁶ de devenir mère d'un Buddha.

(Paṭh-s.XIII, p. 213)

⁸⁰⁶ Le passage « *Buddhappassutanatthaṃ bhante tumhā disassa* » est obscur.

Il n'est donc pas certain que la *Paṭhamasambodhi* ait été originellement écrite en pāli, quand bien même son auteur a pioché dans sa rédaction des extraits canoniques et paracanoniques (du *Vessantarajātaka*⁸⁰⁷, du *Dhammapada*⁸⁰⁸, de l'*Aṭṭhasālinī*, etc). Il est plus probable qu'il s'agisse d'une tentative de restitution artificielle dans la langue sacrée à partir d'un ou de plusieurs textes de composition locale⁸⁰⁹. Par ailleurs, la *Paṭhamasambodhi* contient, parallèlement à des stances qui sont identifiables, d'autres qui, bien que présentées comme étant des citations, sont absentes des textes canoniques (ou para°), ce qui laisse songeur quant aux découvertes qu'il reste à faire sur la littérature pāli d'Asie du Sud-Est.

4.4.3 « Les Sept livres de l'*Abhidhamma* »

L'épisode de l'ascension du Buddha au ciel des Tāvatiṃsa, qui n'est que laconiquement évoqué dans les Commentaires du *Tipiṭaka*, a donc connu un développement particulier dans la péninsule Indochinoise occidentale. Les lettrés locaux ont, en effet, pris la geste du Bienheureux pour ériger en vertu bouddhique le « paiement de retour » des bienfaits ou des « legs » de sa mère (*dèn guṇ mē*). Parce que c'est l'*Abhidhamma* que le Buddha a prêché à sa mère défunte, la troisième corbeille s'est vue recouverte d'une dimension symbolique lorsqu'il s'agit d'évoquer la piété filiale. Il reste que l'*Abhidhamma* (litt. « la Loi suprême ») est, dans la tradition singhalaise, un corpus défini d'exposés analytiques traitant de métaphysique et de psychologie sans rapport aucun avec la piété filiale. Comment les bouddhistes lao (avec leurs voisins) ont-ils pu s'accommoder d'un tel paradoxe ?

⁸⁰⁷ P. 213 : « *Puttaṃ labhetha varadaṃ yācayogaṃ ammacchiriṃ* » (=Jā. 547.§1661).

⁸⁰⁸ P. 230 : « *ye jhānapasutā dhīrā nekkhamopasame ratā* » (=Dha. §181)

⁸⁰⁹ Sachant qu'eux-mêmes ont dû être adaptés, même librement, d'écrits pāli.

Il faut d'abord s'interroger sur ce qu'entendent les Lao lorsqu'ils parlent de « l'*Abhidhamma* ». On sait que pour les tenants du *theravāda* de Ceylan, ce terme désigne la troisième « corbeille » (p. *piṭaka*) du Canon pāli tel que l'a défini Buddhaghosa au v^e siècle de notre ère⁸¹⁰. L'*Abhidhamma* canonique est constitué de sept « livres » (p. *pakaraṇa*) : *Dhammasaṅgaṇī* (« Nomenclature des phénomènes »), *Vibhaṅga* (« Classification »), *Dhātukathā* (« Discours sur les éléments »), *Puggallaṇṇatti* (« Taxinomie des individus »), *Kathāvatthu* (« Points de controverse »), *Yamaka* (« [Le livre] des paires ») et *Mahāpaṭṭhāna* (« Le grand [livre] des corrélations »). Contrairement au *Vinaya* et au *Suttanta*, la rédaction de l'*Abhidhamma-piṭaka* ne repose pas sur la narration (p. *pariyāyena*) mais sur une méthode discursive, abstraite et classificatoire (p. *nippariyāyena*) (Gombrich 1996:65).

Dans la péninsule Indochinoise occidentale cependant, la notion d'*Abhidhamma* ne renvoie pas à un corpus défini mais à un genre littéraire qui a partie liée à la troisième corbeille singhalaise mais qui ne se limite pas à celle-ci. D'ailleurs, à l'exception de la Birmanie, les témoignages dont on dispose n'attestent que d'une circulation fragmentaire de l'*Abhidhamma* canonique dans les monastères indochinois. Pour ne parler que du Laos et du Nord-Est de la Thaïlande (bien qu'on puisse en dire autant du Cambodge et du Lanna), il ne se trouve nulle part, sous la forme manuscrite, les sept *pakaraṇa* au complet dans leur rédaction originale en pāli.

Cela n'empêche pas que l'*Abhidhamma* pāli fut diffusé, sous forme d'extraits, dès le début de la période historisée, comme l'attestent les inscriptions pyu de Śrīkṣetra (v-vii^e siècles) qui contiennent un extrait des *mātikā* (« table des matières ») de la *Dhammasaṅgaṇī* (« *kusalā [dhammā aku]salā dhammā abyāka[tā] dhamma...* ») (Skilling 1997:95). Ces mêmes *mātikā* se retrouvent plusieurs siècles plus tard dans une stèle gravée en siamois et en

⁸¹⁰ Certaines écoles bouddhiques (*sarvāstivāda*, *ābhidharmika*, *vaibhāṣika*, *sautrāntika*) ont contesté l'authenticité de l'*Abhidhamma*, doutant qu'il fut véritablement enseigné par le Buddha (Lamotte 1976:200). Même au sein du *theravāda*, il semble que la fixation de l'*Abhidhamma* en une troisième « corbeille », indépendante du reste du *Tipiṭaka*, soit due à Buddhaghosa et donc que la classification actuelle ne remonterait pas au-delà du v^e s. A.D. (Hinüber 1996:64). On sait de toute façon d'après les chroniques singhalaises que le *Kathāvatthu* ne fut composé que tardivement, pendant le règne d'Aśoka (concile de Pāṭaliputra) (*Mahāvamsa*.V. 231; *Dīpavamsa*, VII.16, 39).

khmer datable de l'époque de Sukhothai (EHS, 4)⁸¹¹. Au Laos, l'une des plus anciennes copies manuscrites recensée est justement un *Mātikāṭṭhappakāsiniṃ pakarāṇa* (datée 935 c.s = 1573 A.D.)⁸¹². Des plus vieilles inscriptions jusqu'aux récitations mortuaires contemporaines (*supra* 2.2.3.4), les « tables des matières » des différents livres de l'*Abhidhamma* n'ont donc cessées d'être relayées au cours des deux derniers millénaires. Il se trouve en outre, parmi les copies manuscrites lao les plus anciennement datées, des textes se réclamant de l'*Abhidhamma* dont on donnera ici quelques exemples : une *Dhammasaṅgiṇī* datée c.s. 938 (= 1576 A.D.), un *Pālī-Mahā-Paṭṭhān* daté c.s. 931 (=1569 A.D.), un *Puggalapaññatti* daté 973 c.s. (=1611 A.D.), tous trois conservés au Vāt Mahā-Dhāt de Yasothon (Nord-Est de la Thaïlande), un *Yamaka* de Xayaburi daté 964 c.s. (1602 A.D.)⁸¹³ ou encore un *Kathāvattu* de Luang Prabang daté 993 c.s. (1631 A.D.)⁸¹⁴. Malgré des intitulés qui renvoient directement aux divisions de l'*Abhidhamma-piṭaka*, il ne s'agit nullement de reproductions (en tout ou en partie) des collections canoniques mais d'adaptations originales, plus concises.

Il existe aussi un texte très répandu dans les monastères lao intitulé *Abhidhāmm cēt gāmbī* (litt. « Les sept livres de l'*Abhidhamma* »). Il s'agit d'un compendium rédigé en langue vernaculaire mais comportant de très nombreux passages en pālī⁸¹⁵. Comme pour ses équivalents siamois, yuon et khmers, ce texte se présente le plus souvent en sept fascicules, chacun correspondant formellement à l'un des livres de l'*Abhidhamma* canonique : *Braḥ Abhidhammasaṅgiṇī*⁸¹⁶, *Braḥ Vibhaṅg*, *Braḥ Dhātukathā*, *Braḥ Puggalapaññati*, *Braḥ Kathāvattu*, *Braḥ Yamaka* et *Braḥ Mahāpaṭṭhān*. L'*Abhidhāmm cēt gāmbī* est un ouvrage assez volumineux (plusieurs centaines d'ôles) mais il est évident que son ampleur ne permet pas de contenir l'ensemble de la troisième corbeille du *Tipiṭaka*. En réalité, il s'agit d'un ensemble de gloses

⁸¹¹ Celle-ci indique par ailleurs que « le roi Braḥ Pāda Kamraten Añ śri Sūryavaṃśa Rāma Mahādharmarājādhirāja a étudié les trois *piṭaka* entièrement, il a étudié le *Vinaya* et l'*Abhidharma* » ([II.1-10]) (Griswold & Nagara 1992:222).

⁸¹² Code PLMP : 06018504184_00. Copie conservée au Musée provincial de Luang Prabang.

⁸¹³ Code PLMP : 08040104013_03.

⁸¹⁴ Code PLMP : 06018504231_00.

⁸¹⁵ La plus ancienne copie connue de ce texte, trouvée à Sayaburi, remonte à la fin du xvi^e siècle (manuscrit du Vāt Sī Bhūm Pattissathārām, Sayaburi, datée 948 c.s = 1586 A.D., code PLMP : 08040103010_02).

⁸¹⁶ Rappelons que les textes lao orthographient le plus souvent *Dhammasaṅgiṇī* au lieu de *Dhammasaṅgaṇī* (*supra*, 1.1.2.3, note 46).

des *mātikā* de chacun des traités de l'*Abhidhamma* singhalais. Un examen plus approfondi révèle toutefois que son (ou ses) auteur(s) ne s'est pas basé sur l'*Abhidhamma* canonique mais sur des Commentaires ultérieurs. Par exemple, les stances liminaires du livre premier ne reproduisent pas celles de la *Dhammasaṅgaṇī* mais celles de son *aṭṭhakathā*, l'*Aṭṭhasālinī*, rédigé au v^e siècle par Buddhaghosa et qui commence, cela n'est pas fortuit, par le récit de l'ascension du Buddha au ciel des Trente-trois⁸¹⁷ :

[1A]{1} *Karuṇā viya sattesu, pañ[ñ]ā yassa mahesino. Ñeyyadhammesu sabbesu, pavattittha yathāruciṃ. Dayāya tāya sattesu, samussāhitamānaso. Pātiharāvasānamhi*⁸¹⁸, *vasanto tidasālaye. Pārisattakamūlamhi*⁸¹⁹, *paṇḍukambalanāmake, silāsane sannisinno, ādicco va yugandhare*⁸²⁰. *Cakkavālasahasseehi, dassahākamma*⁸²¹ *sabbaso, sannisinnena devānaṃ, gaṇena parivārito. Mātaraṃ pamukhaṃ katvā, tassā pañ[ñ]āya tejjhasā*⁸²², *Abhidhammakathāmaggaṃ, devānaṃ sampavattayi ti*⁸²³.

Comme sa compassion va à tous les êtres, le Maître perçoit toutes les choses connues. Et c'est le cœur inspiré de compassion qu'après avoir accompli le Double miracle, il se rendit dans le Ciel des Trente-trois. Installé sur son trône de pierre, le siège de Sakka (*paṇḍukambala*), sous l'arbre appelé *Pāricchattaka*, il était tel le soleil surplombant le Mont Yugandhara. Avec sa grande perspicacité, il prêcha l'*Abhidhamma* aux divinités venues d'une myriade de mondes et qui l'entouraient, sa mère en premier lieu.

Les Sept livres de l'Abhidhamma (Abhidhāmm cēt gāmbī), manuscrit du Vāt Āddhobuddharūpasaro, Savannakhet, 7 fascicules, 250 ôles, pāli et lao, écriture tham sur 5 lignes, daté 2389 E.B. (1846 A.D.), code PLMP : 13092003002_00

⁸¹⁷ Par ailleurs dans certaines copies manuscrites, le premier fascicule des *Sept livres de l'Abhidhamma* est intitulé *Abhidhāmm sāṅkhēp* et non *Dhammasaṅgaṇī* (le titre des six autres livres sont en revanche toujours conformes à la tradition singhalaise). Précisons par ailleurs que l'*Aṭṭhasālinī* a circulé en tant que telle au Laos, la plus ancienne copie datant de 1050 c.s. (1688 A.D.) (code PLMP : 11020502010_00).

⁸¹⁸ [*Pātiḥārāvasānamhi*]

⁸¹⁹ [*Pāricchattakamūlamhi*]

⁸²⁰ Certaines copies s'arrêtent ici (par ex. le *Braḥ Abhidhāmm cēt gāmbī* du Vāt Nā Jai, Vientiane, non référencé).

⁸²¹ [*dasahāgamma*].

⁸²² [*tejasā*].

⁸²³ Le *ti* – qui n'apparaît pas dans le Commentaire de Buddhaghosa – indique qu'il s'agit d'une citation, en l'occurrence de l'*Aṭṭhasālinī*.

La suite, en revanche, semble s'éloigner de l'œuvre de Buddhaghosa. Elle propose une digression sur la notion de *pañña*, alors que l'*Aṭṭhasalinī* commente la nature profonde de l'*Abhidhamma*. À dire vrai, si le texte lao contient des stances de la *Dhammasaṅgaṇī* et de son *aṭṭhakathā*, il n'en respecte pas l'agencement. Bien qu'inspiré du Commentaire, nous avons ici affaire à un texte original. Une lecture succincte des six autres « livres » (l. *gāmbī*) permet de tirer des conclusions similaires : le *Braḥ Vibāṅgh* commence comme les stances du *Sammohavinodanī*, le Commentaire du *Vibhaṅga* (« *Catusaccadaso nātho, catudhā dhammasaṅgaṇiṃ. Pakāsayitvā sambuddho, tass' eva samanantaraṃ...* ») ; le *Braḥ Dhātukathā* s'ouvre sur les stances du *Pañcapakaraṇa-aṭṭhakathā*, Commentaire des cinq autres *pakaraṇa* de l'*Abhidhamma* pāli (« *Aṭṭhārasahi bhedeḥi, vibhaṅgaṃ mārabhaṅjano. Desayitvā Mahāvīro, yaṃ tass' eva anantaraṃ.* ») ; le *Braḥ Mahāpaṭṭhāna*, enfin, qui clôt le texte vernaculaire, débute lui aussi comme l'*aṭṭhakathā* (« *Devātidevo devānaṃ, devadānavapūjito, desayitvā pakaraṇaṃ, yamaṃ suddhasaṃyamo...* »).

Les manuscrits lao intitulés *Les Sept livres de l'Abhidhamma* apparaissent donc comme étant des dérivés (ou des gloses abrégées) non de l'*Abhidhamma* canonique mais des Commentaires (*Aṭṭhasālini*, *Sammohavinodanī*, *Pañcapakaraṇa*), sans que l'on puisse dire dans l'état actuel des connaissances si d'autres Para-commentaires (singhalais ou indochinois) ont pu servir de sources intermédiaires. Un certain nombre de condensés d'*Abhidhamma* ont en effet circulé en Asie du Sud-Est, en premier lieu l'*Abhidhammasaṅgaha* d'Anuruddha⁸²⁴, ou d'autres moins célèbres tels que l'*Abhidhammatthavibhāvinīṭikā*, le *Lakkhaṇagantha* ou les différents traités rédigés au Lanna par Ñaṇakitti (cf. Hinüber 1996:161, Hinüber 2000:125ff)⁸²⁵ ; ceux-ci ont pu tout aussi bien servir de base à l'*Abhidhāmm cēt gāmbī*. On ne sait pas non plus si ce dernier est la traduction (ou la glose) d'un texte original en pāli ou s'il fut composé directement dans une langue vernaculaire.

⁸²⁴ Ces textes ont circulé au Laos au moins depuis le xvii^e siècle, comme l'attestent une copie du *Sammohavinodanī* de Sayaburi (*Catusaccadaso nātho...*), daté de 1049 c.s. (1687 A.D.)⁸²⁴ et une autre de l'*Abhidhammasaṅgaha* de Sayaburi est datée de 948 c.s. (1622 A.D.) – placée à la suite d'un *Abhidhāmm cēt gāmbī* (code PLMP : 08040103010_02).

⁸²⁵ La *Sāsanavaṃsa* birmane, chronique religieuse pāli composée en Birmanie au xix^e siècle, mentionne le fait qu'à Haṃsāvati (i.e. le pays môn) furent composés plusieurs Commentaires de l'*Abhidhamma*, dont la *Paṭṭhānasāradīpanī* écrite par le *thera* Saddhammālaṃkāra et la *Madhusāratthadīpanī* par Mahānāma (Bode 1909:47-48).

Quoiqu'il en soit, le ou les auteurs des *Sept livres de l'Abhidhamma* se sont inspirés plus ou moins directement de l'*Aṭṭhasalinī* en reproduisant la nature méta-textuelle du Commentaire de Buddhaghosa, où l'enseignement de l'*Abhidhamma* est placé à l'intérieur du récit du prêche du Buddha au Tāvatiṃsa⁸²⁶. Cependant le texte lao se distingue de l'œuvre de l'exégète indien en insistant sur la résolution du Buddha à remplir son devoir filial envers sa mère et de la « sauver » (*phōḍ*) en lui enseignant l'*Abhidhamma*, ce qui n'apparaît pas du tout dans le Commentaire :

[1A]{2} (...) ນເຜີ້ງ ບຸຣຸມມາພູງ ນຳມາບູຣຸມບໍ່ຢູ່ ເຜີ້ງໂຕນຶ່ງອຸດົມທູ້ເອນູ້
ພູງກໍ່ໂຕນຶ່ງເຜີ້ງ ໂຕຕູ້ບຸຣຸມ ໄຂຕາຍ ເຜີ້ງ {3} ຂໍ້ຕົວອາດຊຸໂຕນຶ່ງໂຕ
ຊໍ່ ເຜີ້ງເຜີ້ງໂຕນຶ່ງໂຕນຶ່ງບໍ່ດຸ່ງ ບູ້ເອົາຕັ້ງນຶ່ງໂຕນຶ່ງ ດໍ່ເຜີ້ງໂຕນຶ່ງ
ຕອກ ໂຕກໍ່ດຸ່ງບໍ່ດຸ່ງບຸຣຸມຕັ້ງນຶ່ງເຜີ້ງໂຕຕູ້ບຸຣຸມ ໂຕ{4}ນຶ່ງ ຂໍ້ທູ້ ເ
ເອນູ້ໂຕນຶ່ງຕອກກາດໍ່ດຸ່ງ ຄ ໂຕຕູ້ ບໍ່ໂຕກໍ່ດຸ່ງບໍ່ດຸ່ງ ໄປໄຊ
ກຕູ້ແບ່ງໂຕນຶ່ງດຸ່ງບໍ່ດຸ່ງໂຕນຶ່ງເອນູ້ ເຜີ້ງກາດໍ່ ຕຸນາລາດຸ່ງ ກາຕຸນາ
ດຸ່ງ ກາໂຕນຶ່ງຕະຫຼາດຸ່ງ

Le Maître suprême, le Buddha parfaitement éveillé, lorsqu'il célébra les vertus éminentes de sa vénérable mère (*braḥ guṇ sōmḍēc braḥ buddha māṇḍā*), examina à cet instant le *Vinaya* et le *Suttanta*. Il en conclut que ces deux corbeilles possédaient trop peu de « vertus » (*guṇ*), que ces dernières n'égalaien pas les vertus de la mère. Il perçu alors que les *Sattapakaraṇa Abhidhamma* possédaient, eux, suffisamment de « vertus » pour payer de retour son auguste mère. C'est ainsi que le vénérable a prêché les sept livres qui constituent le *Sattapakaraṇa Abhidhamma*. Il commença donc par l'Auguste *Dhammasaṅgīṇī*, dont l'incipit est « *kusalā dhammā, akusalā dhammā, abyākatā dhammā...* »

*Les Sept livres de l'Abhidhamma (Abhidhāmm cēt gāṃbī), op. cit.*⁸²⁷

⁸²⁶ C'est la raison pour laquelle certaines copies portent le titre d'*Abhidhamma desnā*, litt. « [Le récit du] prêche de l'*Abhidhamma* ».

⁸²⁷ Variante : « Lorsque le maître éminent se fut établi au bois des Manguiers, il entreprit de monter au ciel des Trente-trois et de passer la retraite des pluies en ce monde divin ; cela dans le but de sauver (*phōḍ*) sa mère par le prêche des *Sept livres de l'Abhidhamma (Abhidhāmm cēt gāṃbī)*. Le maître avait en effet observé que le *Vinaya*

Le texte a donc recours à des notions qui sont absentes des modèles singhalais, en premier lieu celle de *gun*, si centrale dans l’expression locale de la piété filiale (*supra*, 4.3). Ni l’*Abhidhamma* pāli, ni ses *aṭṭhakathā*, n’évoquent l’obligation envers les parents, encore moins leurs « legs » (*gun*).

Outre les *Sept livres de l’Abhidhamma* (*Abhidhāmm cēt gāmbī*), il existe d’autres textes tai-lao qui se réclament de la troisième corbeille. Il s’agit le plus souvent d’abrégés en un ou deux fascicules. La quasi-totalité d’entre eux relatent également le voyage du Bienheureux au ciel des Trente-trois et insistent sur les « bienfaits » ou les « legs » de la mère » (*mātugun*) que le Bienheureux souhaite « rembourser » (*dēn*). C’est le cas par exemple du *Dhammasaṅgini vohār* et de l’*Abhidhāmm hām* :

[13B]{4} ຄຣາມທາຕະຈຸຕາຂີນຳ[14A]{1} ຕາເອພາ ຄຣາມທາຕະຈຸຕາ ຕຳນິດພາ ໄ
ໄຂງຂີນຳເອໂຊດ ເຜີ່ບຸກໄຂດ ອິນສູນວິນເຜີຍູນຸເອົາດິດໄຮວ ໄຮວ ໄຮວ
ພາ ໃຊ {2} ທີ່ຄຣາມຂາ ດຊາວິດຸທິວໄປນຳຄູ່ແທເອົາທິດ ຂີດອວໄທເອົາ
ທິບາ ທາດຸ ທິໄປດອເທຕຸນຸດີ ນເຜີຍູນຸ ຄຣາມທາຕະຈຸຕາຂີນຳ ຄຣາມທາຕະຈຸຕາ
ຂີ ບຸ ເອພາຄຣາມທາຕະຈຸຕາ ຕຳນິດພາ ໄຂງຂີນຳນຸອ ຂີບຸຂາວິ ດຸດູນຸເອົາ
{4} ຄຣາມທາຕະຈຸຕາຂີນຳນຸອ

Pour quelle raison le Maître plein de compassion va-t-il donc prêcher le *Brah Sattapakaraṇam*, les Sept livres de l’*Abhidhamma* au ciel des Trente-trois dieux ? Le Maître *vissajana* répondit qu’il avait le cœur de le prêcher pour rembourser la dette contractée auprès de son auguste mère, comme c’est le devoir de tout fils. C’est pour cette raison que le Maître, par son pouvoir (*ussaha*), monta au paradis des Trente-trois⁸²⁸.

(*Brah Vinay*) et le *Suttanta* (*Brah Sūt*) possédait trop peu de « vertus » (*gun*), que celles-ci n’étaient pas au niveau des « legs » de la mère (*gun mē*). C’est ainsi qu’il choisit de prêcher les *Sept augustes livres de l’Abhidhamma* pour sauver sa mère (*phōḍ mē*), puisque l’*Abhidhamma* possédait davantage de « vertus » que les deux autres corbeilles. Il commença donc par l’Auguste *Dhammasaṅgini*, dont l’incipit est *kusalā dhammā, akusaladhāmmā, abbyākata dhammā*, etc. » (*Abhidhāmm*, manuscrit du Vāt Nā Jai, Vientiane, non référencé).

⁸²⁸ *Abhidhāmm hām*, manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 2 fascicules, 49 ôles, daté 2308 E.B. (1765 A.D.), code PLMP : 01012903020_07 [2^e fascicule]. Voir aussi *Dhammasaṅgini pakaraṇa vohār*, manuscrit du Vāt Hmae, Suvānabhūmārām (Luang Prabang, 1155 c.s. = 1793 A.D.).

La tradition bouddhique indochinoise invoque encore l'*Abhidhamma* dans certaines circonstances, notamment dans les descriptions ésotériques de la création de l'être dans la matrice (*supra* 1.1.2.3). Nous avons vu que dans la tradition du *kammaṭṭhān*, ce sont les sept livres de l'*Abhidhamma* (*Dhammasaṅgani*, *Vibhaṅga*, *Dhātukathā*, *Puggalapaññatti*, *Kathāvatthu*, *Yamaka*, *Mahāpaṭṭhāna*), symbolisés par la première syllabe de leurs titres respectifs SAM VI DHA PU KA YA PA⁸²⁹, qui sont à l'origine du développement de différentes composantes de l'embryon. C'est pourquoi la récitation des *mātikā* de l'*Abhidhamma* (*sūt Abhidhāmm cēṭi gāmbī*) à l'occasion des rites funéraires permet d'effacer les fautes commises par le parent défunt, chaque « livre » correspondant à la partie du corps avec laquelle il a fauté (*supra* 2.2.3.4). Cette récitation doit le conduire à une renaissance dans des conditions favorables, tout en permettant au promoteur de la cérémonie de remplir son devoir filial.

Les textes du *kammaṭṭhān* sont en général classés localement parmi les textes d'*Abhidhamma* alors même qu'ils s'écartent, de façon parfois considérable, de la troisième corbeille singhalaise⁸³⁰. Cela peut s'expliquer par le fait qu'ils constituent, à l'instar des livres de l'*Abhidhamma* canonique, des traités devant servir de base à la méditation (Sumanapada 2008:271). Les méthodes diffèrent mais les deux traditions visent le même objectif ultime, à savoir l'accès du pratiquant au *nibbāna* par moyen des techniques de concentration (p. *samatha*) et d'introspection (p. *vipassanā*). En outre, un certain nombre d'éléments leur sont communs. La tradition du *kammaṭṭhān*, rappelons-le, attribue aux sept livres de l'*Abhidhamma* la création des sens (de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût) de l'individu et de son « corps formel » (*rūp rāṇi*) (associé au sens du toucher) ; ce corps est constitué des trente-deux (ou trente-trois) éléments solides et liquides hérités de son père et de sa mère. Or, il se trouve que c'est précisément dans l'*Abhidhamma* pāli (plus précisément dans le *Vibhaṅga*) que sont exposés les trente-deux constituants (p. *ākāra*) du corps, également répartis en vingt « éléments-terre » (p. *paṭhavī-dhātu*) et douze « éléments-

⁸²⁹ Ces syllabes sont appelées « cœur de l'*Abhidhamma* » (*hwā cae braḥ Abhidhāmm*).

⁸³⁰ La Digital Library of Lao Manuscript classe en effet, dans la majorité des cas, les textes du *kammaṭṭhān* dans la catégorie « *Abhidhamma* » (<http://www.laomanuscripts.net/en/texts/search>). La même observation peut être faite pour les inventaires des manuscrits de Thaïlande du Nord. Cette classification, faut-il préciser, est le fait de lettrés locaux et non pas de spécialistes européens ou américains.

eau » (p. *apo-dhātu*), même s'ils n'y sont jamais considérés comme étant les « legs » (*guṇ*) des parents⁸³¹. Il est par ailleurs significatif que le terme *yogāvacar*, qui qualifie en péninsule Indochinoise celui qui pratique le *kammaṭṭhān*, désigne aussi le méditant dans l'*Abhidhamma* canonique (p. *yogāvacara*), alors qu'il n'en existe aucune occurrence dans le *Vinaya* ou le *Suttanta*.

L'analogie entre les textes du *kammaṭṭhān* et l'*Abhidhamma-piṭaka* se manifeste par certains intitulés qui se réclament de la troisième corbeille de façon explicite. Par exemple *La Quintessence des sept livres de l'Abhidhamma* (*Yāt Abhidhāmm cēt gaṃbī*)⁸³² – qui n'a aucun rapport avec *Les Sept livres de l'Abhidhamma* (*Abhidhāmm cēt gaṃbī*) – n'est autre qu'une variante du *Saddavimala*, l'un des textes les plus représentatifs du *kammaṭṭhān* au Laos. L'*Abhidhamma* y est évoqué dans sa dimension ésotérique et non pas analytique, en tant que puissance mystique qui engendre « le corps, la forme, l'esprit, de tous les êtres du monde des créatures ». Dans la même veine, l'*Abhidhamma rwām* du Nord de la Thaïlande est un véritable condensé des enseignements du *kammaṭṭhān*, contenant une description de la création du corps et de l'univers par les sept livres de l'*Abhidhamma* et l'assimilation des constituants organiques avec les « legs » (*guṇ*) du père et de la mère (cf. Swearer 1995) ; on peut encore mentionner un *Abhidhāmm* en écriture tai lü (bibliothèque du Vāt Ban Ming, TTL 24) qui constitue une synthèse du *Braḥ dhām sām tai* (kh. *Dhammatrai*) ou encore un *Abhidhammallam* de la région de Chiang Mai qui relaie les analogies caractéristiques de la tradition avec la mise en regard des cinq syllabes NA MO BU DDHĀ YA (i.e. *namo buddhāya*, « hommage au Buddha »), des cinq « éléments » (p. *dhātu*), du nom des cinq Bouddha et des cinq individus « pourvus de *guṇ* » aux nombres respectifs de 12, 21, 7, 6 et 10 (Lagirarde 1994:63). Il existe des cas semblables dans les collections du Cambodge⁸³³.

⁸³¹ Par ex. *Abhidhamma 7 gāmbīr*, manuscrit du Vāt Bō Dèn₁ Pōrāṇārām, Sayaburi, 7 fascicules, 255 ôles, non daté, code PLMP : 08050103042_00 (2^e fascicule, ôle [19A]).

⁸³² Deux copies de ce texte, non datées, ont été recensées : l'une est conservée au musée provincial de Luang Prabang (*Yāt abhidhāmmā*, 1 fascicule, 15 ôles, écriture tham sur quatre lignes, code PLMP : 06018503008_00), l'autre à la Bibliothèque nationale de Vientiane (*Yāt abhidhāmm 7 gāmbī*, 18 ôles gravées recto verso en écriture tham sur cinq lignes, code PLMP : 01012905002_06 (cité *supra*, 4.3.1).

⁸³³ Au Chhieng, dans son *Catalogue du fonds khmer*, résume à « une collection de prières ou de formules tantriques » un *Abhidhamma* cambodgien (Au Chhieng 1953:41). Dans la même collection, un manuel de

Bien qu'ils se réclament, parfois jusque dans leur intitulé, de l'*Abhidhamma*, les textes du *kammaṭṭhān* n'ont finalement qu'un rapport lointain avec la troisième corbeille canonique. L'*Abhidhamma* n'y renvoie pas à une collection précise et définie mais à une notion presque abstraite, au centre d'un processus méditatif qui préconise la visualisation de la genèse de l'univers et de la conception physique et psychique de l'individu. Ils ne mentionnent pas l'épisode de la montée du Buddha au ciel des Trente-trois, mises à part quelques exceptions comme l'*Abhidhāmm kañcē*, qu'on ne trouve que dans les régions septentrionales⁸³⁴ ; ce texte débute par l'énumération des « douze *guṇa* de la mère » (*guṇ mē₁ sip sāñ kothāk*) et des « vingt-et-un *guṇa* du père » (*guṇ bā₁ jāv ēt kothāk*) ([1A]{1}) puis continue par un bref exposé des thèses de l'*Abhidhamma*, tout en rappelant la vertu sotériologique des « sept livres » pour prévenir une renaissance en enfer ([8B]{1}). Une autre exception est le traité *Sur la libation d'eau et l'habillement [du moine]* (*Yāt nāṃ₂ lē gāñ phā₂*)⁸³⁵ qui débute avec la comparaison des *guṇa* du Buddha, du *dhamma* et du *saṅgha* avec les 7, 5 et 8 livres respectivement de l'*Abhidhamma*, du *Vinaya* et du *Suttanta*, et se prolonge sur les techniques de respiration propres au *kammaṭṭhān* (*nisvat*, *anisvat*, etc.) ; le texte fait ensuite le récit, en pāli cette fois, de la montée du Buddha au Tāvatiṃsa et de l'enseignement de l'*Abhidhamma*. De même, le *Braḥ Abhidhamm trai triṃs* du Cambodge relate la montée du Buddha au ciel des Trente-trois avant de détailler la formation de l'embryon dans la matrice, sous la forme d'une analogie avec les trente-trois lettres de l'alphabet (Bernon 2000:40). Enfin, le *Pwārabāndh* des Lao, dans sa version en douze liasses, narre la montée du Buddha au Tāvatiṃsa tout en relayant des notions-clefs du bouddhisme indochinois : les « constituants » corporels hérités du père et de la mère, les « bienfaits » des parents dont l'immensité ne peut se comparer qu'aux plus vastes dimensions de l'univers, enfin le « devoir de reconnaissance », tout cela exprimé au moyen du même terme *guṇ* qui permet, *in fine*, de rattacher toutes ces notions à l'*Abhidhamma* et à son enseignement :

méditation intitulé *Kpuon braḥ kammaṭṭhān* se réfère, dans ses derniers feuillets, à l'*Abhidhammasaṅgha* : « *Iti abhidhammaddhasaṅghae ai ta braḥ apbidhamm mūl braḥ kammaṭṭhān* » (*ibid.*:43)

⁸³⁴ Manuscrit du musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 23 ôles, pāli & lao, écriture tham Lanna sur 4 lignes, daté 1259 C.S. (1897 A.D.), code PLMP : 06018503007_00. Il existe aussi une très récente version tai lü, similaire dans son contenu (manuscrit du village Nāṃ Kēv₂ Lwāñ, Müang Sing, 1 cahier en feuilles de mûrier, 20 pages, écriture lü, daté 1356 C.S. (1994 A.D.), code PLMP : 03020203006_00).

⁸³⁵ Texte évoqué et cité plus haut (*supra*, 4.4.1).

« paya de retour » sa mère en prêchant l'*Abhidhamma-piṭaka*, ils entendent faire de même en favorisant les conditions de renaissance de leurs parents, en recourant pour cela à la puissance mystique des sept livres de l'*Abhidhamma*⁸³⁶.

4.4.4 Rembourser la valeur du lait maternel

Le texte intitulé *Le Maître rembourse [la valeur du] lait maternel* (*Braḥ cao₂ dēn nām₂ nōm mē₁*), qu'on ne connaît sous ce titre que chez les Lao, est une autre version revisitée du voyage du Bienheureux au ciel des Tāvatiṃsa. Comme son titre l'indique, il est destiné à faire valoir les « bienfaits de la mère » et illustrer le devoir, pour un bouddhiste, de s'acquitter de la valeur du lait tété dans la petite enfance. Une façon de le faire, même pour le Buddha, est d'aider sa mère à renaître dans les mondes célestes ou bien à accéder au *nibbāna*, comme cela a été accordé à Mahā-Māyā.

D'une longueur assez modeste, *Le Maître rembourse [la valeur du] lait maternel* se présente sous la forme d'un fascicule unique constitué d'une vingtaine d'ôles. Les copies dont on dispose ne remontent pas au-delà du début du XIX^e siècle⁸³⁷ et il est probable que le texte soit de composition récente. Rédigé en majeure partie en langue lao, la prose est ponctuée d'énoncés pāli que le corps du texte est censé gloser, artifice de légitimation peu convaincant au demeurant car, dans le détail, *Le Maître rembourse [la valeur du] lait maternel* présente peu de points communs avec les relations singhalaises (Dh-a, Jā-a). Il se distingue aussi des *Sept livres de l'Abhidhamma* et de la *Paṭhamasambodhi* en consacrant une large part

⁸³⁶ Au Cambodge, au moins deux autres occasions sont offertes aux religieux pour invoquer l'*Abhidhamma* pour rendre hommage aux ascendants familiaux : à la Quinzaine des morts (kh. *bhjum piṇḍ*), ils récitent le *mātikā* de la *Dhammasaṅgaṇī* ainsi que des extraits des *Sept livres de l'Abhidhamma* (cf. Leclère 1916:244) ; au cour de la cérémonie de la Grande probation (p. *parivāsa*), les moines récitent « Les Sept livres de l'*Abhidhamma* » avant de psalmodier les formules khmères de la « Commémoration des vertus des parents » (kh. *ramḥk guṇa pitā mātā*) (Bernon 2000:499).

⁸³⁷ La plus ancienne, conservée au Vāt Suvānabhūm, Savannakhet, est datée 1188 C.S. (1826 A.D.) (code PLMP : 13010610003_00).

à la trame narrative, alors que dans ces derniers textes celle-ci laisse rapidement la place à l'exposition de la Doctrine à partir des *mātikā*.

Les premiers feuillets relatent, en multipliant les détails lyriques, l'arrivée du Buddha au Tāvatiṃsa, accueilli en grande pompe par les divinités venues de tous les cieux. Est ensuite décrite la venue de Mahā-Māyā depuis le ciel des Tusita⁸³⁸, sous les traits d'une divinité mineure (p. *devaputta*). À la vue du Maître qui lui apparaît sous « une forme magnifique comparable à de l'or » (p. *savaṇṇarūpākāyo*), Mahā-Māyā se souvient qu'elle fut sa mère au cours d'innombrables existences :

[5A] {2}(...) ນິອິບທາບພາເອບຸເຫຼົ່າ ຣິ ນິອິບທາບພາເອບຸຂ ດໍດື້ ວໍເຣີ ຫຼໍ
ເບື້ຣ໌ໄອຕູ ນຶນຸບູງຸຊ ນຣິຕຶງຊື່ບຸຂ ກອດຣິ ພໍ {3} ພໍໄຕຕູເວົ ຫຼໍເບື້ຣ໌ ແ
ບຸຕູ ວິອິນຶ ເວັງະຕາວຣຸຣິ

Sirī Mahā Māyā réfléchit et se souvient de tous les événements du cycle de toutes ses vies passées, *saddhiṃ* avec son fils le *bhagavantam* c'est-à-dire le Buddha, lui qui avait été son propre fils *ciraṃ* pendant une durée considérable.

[Le Maître] rembourse la valeur du lait maternel ([*Brah cao*]₂ dèn *nām*₂ *nõm mē*₁), manuscrit du Vāt Dhāt Lwān Tae₂, Vientiane, 1 fascicule, 18 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, non référencé⁸³⁹

Après une courte digression sur les mérites du Buddha et l'exaltation de la perfection du don (p. *dānapāramī*) vient le sujet central du texte, à savoir les « legs maternels » (*guṇ mē*₁) et les bienfaits dont la mère (et dans une moindre mesure, le père) a comblé son enfant et le devoir de reconnaissance que la morale bouddhique exige de ce dernier. Pour donner plus de relief à ce passage du sermon, les compilateurs ont cru bon de le faire précéder d'une citation pāli (ici très corrompue) dont la source reste à identifier :

⁸³⁸ Cf. note 797.

⁸³⁹ Cette copie a servi de référence pour toutes les citations du texte dans le présent chapitre. Les autres copies examinées, cependant, ne présentent guère de différences autres que de détail.

[6B] {3}(…) ດຸກບາຖຽບາດໍເສລາເຕັມຕຽງອໍຖບຕໍດຸກນພຽ ທຳ ນອສໄງ
 ຕາທຸເ ກດອເທາ ຖຽບເທາ ນພູນພູດຽ ກຽນຸບຽມິຕຸດຽເລາ ດນາດອາ
 ຕາທຸດຽ ດຸກນພຽ ຕາທຸອໍຕາທາ ພ [6A] {1} ບາທອໍ ຖຽເບບູເລາເທາ
 ຖຽອໍ ບາເ ນໍນາອຽ ບາທອໍ ນຕຽ ກດອເທາ ຕາອຽພຽ ເອວິດໍ ບາທອໍ
 ນຕຽ ພູນອໍ{2}ບ ນຕຽອໍ ຕຸທໍ ຊໍ ດີ ຕາເທາ ພູນາດຽດຽ ຊໍ ຊໍ ທຽເວາ ດູ່
 ຜາຊື່ເຂີດຸກ ຖຽບແອແບແທຕື ດໍຽ ທຽເວາ {3} ເບັແລ ພູນໍອໍພູນາ ເອ
 ອບຸຊ ຖຽເບັແ ແທ ຕືບາດືືເບີກາພາ ຕືຊື່ພູດື ເອວາ ຊື່ງຽທຽແອລຽບ ຖຽ
 ເບັບໍອໍ{4}ວິ ຕາ ໄຕຽເບີດື ດໍຽ ທຽເວາອຸພໍດຸກແບແທຕືແລ ຊື່ດື ດໍ
 ໄຂງ ຊໍດີ ຖຽພໍຕາເລາ ວິຕຽເບັດື ບຕຽຕາເລາເບັ [6B] {1} ຕຽເບັດຽບາ ຊຽ
 ຊື່ຖຽເວາໄລພໍດືແບແທຕື ຕາອຽແລ ທຽເວາດໍ ດຽບາອານາດເອາ ວິດໍ
 ນຸຊ ດຽເບັເບັ ດື ຕຽບາດື ດື ດຸດໍ ພໍພູ ຖຽວິວິບາອຽບຸ ນາ
 ເລແບດໍຊື່ບຸດື ຖຽພູນາເທວືເອາບາທືພູຕາທຽເບັຖຽບໍ{3} ດື ຖຽຕໍ
 ດໍເບັ ວິວິວິ ວິດືແອ ດືດືຖຽພູບຽບໍບໍຕ ຕຽດໍ ຊື່ງຽບຸດືແລ ດຽ
 ວິດຸກ ບາທອໍ ແທແບດື ດຽ{4}ບາ ຊື່ບຽຕາ ຊໍດີ ນຕຽບາ ເລາ ວິເອາ
 ຕຽ ວິດື ຖຽບໍເອາພູດຽ ເບັພູດື ຖຽຕໍ ດໍເບັຖຽບໍຕ ຕຽດື ຊື່ງຽບຸ
 ດືແລ [7A] {1} ດຽ ວິດຸກ ບາທອໍ ແທດື ດໍດຽບາຊື່ບຽ ຊໍດີ ນິເອ ວິ
 ວິເອາ ຖຽເບັ ພູຕຽເອາດືຊື່ງຽດື ຖຽຕໍ ດໍເບັຖຽ ດຽ ດຽ ບາ
 ບິຕຸດໍ ແທຕໍເລ ຕາທາ ເບັດືແທດຽບໍພູດືແລ

« Guṇa mā appamānaṃ posekaṃ saṭhāraṃ amataṃ guṇa sampanno sadarabba bahune bhagavato arahato sammāsambuddhassa bhajjhasupaddhaṃ vikuñjalo nasāgarā kataññutā guṇa sampanno bahuraṃ katāya mātaraṃ attano pubbe jāto apparimāno saṃsāranti mātaraṃ saṭhā bhagavato tāvarayanto devānaṃ mātaraṃ saṭhāmhāvira pa saṭhāraṃ iti ». Ainsi [songea le Buddha]. Tato, ce qui veut dire, « ce après quoi » [... tandanantaraṃ?] il s’exprima au sujet du devoir de reconnaissance à l’égard de

la mère. *Gantvā*, l'auguste Buddha vit l'éminente Mahā-Mayā, sa propre mère, venir prendre place parmi l'assemblée, accompagnée d'une suite de divinités. *Tadā*, à ce moment-là, *gantvā*⁸⁴⁰ le vénérable Buddha prit conscience de la dette qu'il avait à l'égard de sa mère (*rū yāñ guṇ mē₁ hēñ tōñ*) et cette réflexion lui vint à l'esprit : « *ayaṃ kālo* – ce qui veut dire "en cet instant" – *mattakālo* est le moment venu pour moi de rembourser [la valeur] du lait maternel ». *Tāda* alors le Buddha fit une comparaison *sāgaro* avec les étendues d'eau *usāre* (?) les plus profondes et les plus immenses, tels que les fleuves Gange, Yamunā, Aciravat, Isārabhu et Mahiṃsā⁸⁴¹. Ces grands fleuves, qui coulent depuis les monts de l'Himalaya, malgré leur vaste étendue, *apakaṃ* sont petits au regard du *khiradhārā* – ce qui signifie "les flots de lait sucré" –, infiniment plus vaste que tous les fleuves réunis. *Guṇo mātaraṃ* les legs de la mère, quant à eux, peuvent être comparés avec les *Sattamahāselā*, les sept montagnes qui entourent le Mont Méru (*sattaparibaṇḍha*) et dont le Mont Yugandhara est le plus éminent : *apakaṃ* ceux-ci sont moindres que tout ce lait [maternel]. *Guṇo mātaraṃ* ces legs [maternels], si on les compare au mont Sumeru dont le sommet est le plus haut parmi les plus hautes montagnes, *apakaṃ* celui-ci est plus petit que *guṇaṃ mātāpitūnaṃ* les legs du père et de la mère, *bahukāya* amassés en un tas immense.

Comme souvent dans la littérature régionale, l'immensité des « vertus » ou des « legs » de la mère (*guṇ mē₁*) est illustrée par des comparaisons toutes plus grandiloquentes les unes que les autres et qui n'ont d'autre but que de souligner le devoir de reconnaissance du fidèle envers sa génitrice. L'ampleur de ces legs est d'autant plus considérable que – d'après le texte –, les parents de cette vie ont aussi été nos parents dans les vies antérieures (*pubbe jāto*), comme c'est le cas de Mahā-Māyā avec le Buddha⁸⁴². Dans cette perspective, les arbres du Jambudīpa, les constellations de la voute céleste, « sont moindres que la nourriture que le père et la mère sont allés chercher pour leur enfant au cours de toutes les

⁸⁴⁰ Il est ici manifeste que les mots pāli qui ponctuent la rédaction ont parfois peu à voir avec le contexte (*gantvā* signifiant « étant allé »).

⁸⁴¹ Les cinq grands fleuves du *Jambudīpa*.

⁸⁴² Cette croyance est contredite par d'autres représentations traditionnelles, telles que les « génies des parents de l'existence précédente » (*phī bā₁ kao₂ mē₁ hlāñ₁*), qui peuvent nuire au nouveau-né (cf. *supra* 1.2.3).

existences » ; l'ensemble des cadavres accumulés dans la terre (p. *paṭhavi*) au cours des âges « sont moins nombreux que les larmes qui ont coulé des yeux du père et de ceux de la mère » à cause de l'inquiétude, de l'amour pour leur enfant. « Même tous les océans sont moins vastes que leurs larmes », les feuilles de tous les arbres « sont peu de chose à côté des vêtements donnés par les parents pour habiller leur rejeton, et la totalité des pierres qui se trouvent en ce monde (p. *idha loka*) sont moins nombreuses que tout ce que le père et la mère ont apporté à leur enfant pour prendre soin de lui, l'élever et subvenir à ses besoins » ([7A]-[8A]). Ces métaphores édifiantes s'achèvent par le schème des déjections de l'enfant que la mère doit « manger » en réprimant son dégoût⁸⁴³ :

[8A] {3}(...) ဟာတာဝိဗေ တသ တဂဝတော ဖျေတြေတုဝေါ ဟု {4} လ္လန္တိ တံဗြေတံ ပု
တုံ ပုတ္တာဏံ ဖျံ ငံပုခလိကာဗ္ဗိဂ္ဂာဝိလိယျိဂေတံ ဟာဟာဝိဗ္ဗေတုဟာလိ ဇ္ဇေလိသ
၂ ဝိဇေခု ဝိဇောဗ္ဗေတု ဟုတံ ဝံပေ [8B] {1} ဘုဒ္ဓါတ္တာ ငံပုခလိကာဗ္ဗိဂ္ဂာဝိလိယျိဂေတံ ပု
တ္တာဏံ ဖျေလ္လန္တိတူ ဟောတိ ဝိလိ

Mātā tassa bhagavato, cela signifie « la mère du Buddha », *bhuñjanti*⁸⁴⁴ mange *muttaṃ puttānaṃ ācama[naṃ]* l'urine et les excréments de son enfant, *thokaṃ āhāraṃ* qui tombe dans sa nourriture et s'y mélange. *Sineru appakaṃ* le Mont Méru est moins haut que toute cette urine et tous ces excréments *puttānaṃ* de l'enfant, voilà la vérité.

Pour saisissante que sont ces images, le paradigme de la sollicitude de la mère reste, comme l'indique le titre du texte, le lait maternel (*nāṃ₂ nōm mē₁*). Il symbolise à lui seul tout ce que la mère a sacrifié pour sa progéniture autant que la dette contractée par l'enfant à son égard :

⁸⁴³ Schème qui se trouve sous une forme plus développée dans le *Gavāmpati-sutta* (*supra*, 4.2.2).

⁸⁴⁴ Le verbe pāli est ici fautivement conjugué à la troisième personne du pluriel.

[9B] {2}{...} ກວດວິໄນໄຕຣູດເວົ້າບໍ່ມີເອົາ ກຸ້ງນໍ້າແຂ ດຸດໍາພັດຸດ ນເສຍບາຕາບໍ່ທຸດ
{3} ແບດໍາແລແບດໍາບຸນ ກອດຸດເອມິ ໄຕຣູດເວົ້າດໍາບາຊິເລີ ກເລື້ຍງອິສອາເອ
ອິດູ້ແອດໍາດູ້ກຸ້ໄຂ ກບໍ່ອິໄຕຣູດ{4}ຄາດຕາບໍ່ວິບິ ກຸ້ໄຂຊຕິ ອິສອາອໍ ພັດໍາດູ້ນຸດິເຕ
ໄນຳດູ້ ທໍາບາຕາອໍ ແບແບຍຸດູ້ ກບໍ່ ອິຕູ ຕາຕູລູດູ້ ກຸ້ງດູ້ວໍາພັບຸລູບາ [10A] {1}
ແອຕາງຸທູ້ຄູດູ້ ບາຕູອເອາມິ ບຸດູດໍ ໄທຍາຕູ້ເລີ ຕູ້ວາ ໄທໄຂ້ດໍາບຸ້ວາ ໄບ
ຄູາບາຕາດໍ ແອແບແບຕູ ກູດູ ໄດ້ດູ້

Bhagavā passito guṇaṃ sabbe mātāpitunaṃ, le Bienheureux prit conscience des legs (*guṇ*) reçus de tous les pères et de toutes les mères. *Ārabha kathesi añjeyya khīradhāro*, c'est alors que le vénérable Buddha s'exprima à propos des flots de lait [maternel] : « *ahaṃ*, moi le Tathāgata, *piva pi* qui ait aspiré *khīradhāraṃ* le lait *santike* dans le giron *taṃ mātaraṃ* de ma mère ici présente, *ahaṃ kataññuttā pātura hosi pattaṇaṃ icchā mātānaṃ ajja*, en ce jour j'ai l'intention de manifester ma gratitude envers ma mère, au moyen des actes méritoires que j'ai pu accomplir au cours de mes existences passées.

Considérer les bienfaits que la mère a prodigués non seulement dans cette vie mais aussi dans toutes les vies passées permet d'imaginer la quantité considérable de lait maternel absorbée par un individu au cours de ses innombrables renaissances dans le *saṃsāra*. Ce « torrent de lait » (*khīra-dhārā*) donne la mesure de la dette contractée par le bouddhiste lao à l'égard de sa mère :

[14B]{3}{...} ດຸດໍາຕາລໍອິ ອິດູ້ແອດໍາດູ້ກຸ້ໄຂ ບຸດູ ບອິເອາອາຕ ກຸ້ບິດໍາດູ້ກຸ້ອຸ
ຕຸດໍາຕາລໍອິ {4} ຕາງະກຸ້ດູ້ ຄາຕາຕາລໍ ເບັຕາງະກຸ້ໄຂເຕີ້ ບຸດູບຸດູ ກຸ້ເບັດູ
ຄູ່ງາຕາ ກວດວິ ອິໄຕຣູດເວົ້າດໍາໄຂຊຕິດໍາດູ້ ແບແບຕູດູ້ລິ ຕຸດໍ [15A] {1} ຕາລໍອິ
ຕາງະກຸ້ດູ້ ໄຕຣູດເວົ້າດໍາເອພາແອດໍາດູ້ແບ ກຸ້ຕູໄຂຊຕິບໍາທູງແອຕາງຸທູ້ຄູ ດຸດໍ
ອິສອາອໍ ອິດູ້ແອດໍາດູ້ກຸ້ ບາຕາດໍອິ {2} ດໍາດູ້ແບແບ ບອິເອາອາຕ ກຸ້ອຸບໍອິບຸດູ
ເລີຂໍວໍ ບອິບຸດູ ກຸ້ບໍອິບຸດູ ອດູ້ຄູແກນຸ ກຸ້ບິເອາດູ້ໄ ດູ້ງຸບຸດູບິວົພ {3} ກຸ້ທູງ
ນູ້ບໍທູງຂໍດູ້ເຊີດູ້ ຕາມຕູດູ້ ແຕບູາອິອເອາຕູ້ລູ ກຸ້ລູ້ຕາເອ ພູ້ໄທໄຂຊຕິດູ້
ຢາ ບໍດູ້ ວາຍບຸດູຄາເອາ {4} ກຸ້ເຕີ້ໄ ບຸດູ ບເອາເອາໄໄຂເບັບິບຸດູທູຍຸພິ ບິ

ນູ້ໄລ່ນູ້ເບື້ອນູ້ຕື່ອນູ້ແຕ່ລູ້ຊື່ນູ້ ຊື່ນູ້ ກອນູ້ບູ້ນູ້ ທຸ່ນູ້ ໄຊ້ຊື່ນູ້ [15B]{1}
ຕື່ນູ້ຊື່ນູ້ໄຊ້ຊື່ນູ້ ບິຕື່ນູ້ຊື່ນູ້ບິຕື່ນູ້ ທຸ່ນູ້ເທື່ອນູ້ ທຸ່ນູ້ ໄຊ້ຊື່ນູ້ ໄຊ້ຊື່ນູ້ ໄຊ້ຊື່ນູ້
ນູ້ໄລ່ນູ້ ທຸ່ນູ້ ໄຊ້ຊື່ນູ້ ໄຊ້ຊື່ນູ້ ໄຊ້ຊື່ນູ້

Ekam khīradhāraṃ majjhima pariyodāta, cela désigne le lait aspiré, le lait blanc ingurgité *idhaṃ kālaṃ jāta kālaṃ* depuis la naissance *pajjhama narassa* jusqu’au moment où l’être devient un individu accompli. *Bhagavā* C’est ainsi que le Vénérable Buddha a aspiré et ingurgité le lait de sa mère. *Idhaṃ kālaṃ* c’est en pensant à cela que le Buddha a prêché au sujet du « remboursement [de la valeur] du lait maternel » (*dēn nāṃ₂ nōm mē₁*), qu’il a parlé de l’immense quantité de lait qu’il avait lui-même ingurgité au cours des temps, *ekam khīradhāraṃ mātānaṃ* du lait de sa mère, *pariyodāta* blanc et immaculé, en quantité incommensurable⁸⁴⁵, *parisuddhaṃ* totalement pur, *khandhaṃ ṭhaṇesu* stocké dans les deux mamelons *maddhu*. Ce lait au goût sucré et acide, à la saveur du miel ou du fruit du jacquier, *tassa buddhassa* fut donné [par Mahā-Māyā] au Sage, qui est son fils ; *bhuñjitāmo* elle lui a fait aspirer et ingurgiter ce lait. Il en acquit une grande intelligence lors de toutes ces naissances et il devint un enfant *suvaṇṇa-phasita* au teint d’or ; il en acquit des bonnes dispositions intellectuelles au cours de toutes ses existences, propres à l’instruction. Le Buddha a aspiré tout ce lait au cours de plus de cinq cents existences⁸⁴⁶. Ce lait était blanc et beau, savoureux et sucré, parce que le père et la mère du Buddha étaient des dignitaires parmi les plus éminents.

L’exaltation du lait maternel souffre toutefois d’un certain paradoxe : le Buddha rend hommage à sa mère génétique, Mahā-Māyā, morte sept jours après l’accouchement pour renaître immédiatement au ciel des Tusita. Cette dernière n’a donc pas été en mesure – en tout cas dans cette vie – de nourrir son fils au-delà des sept jours qui ont précédés sa mort. Si le Buddha devait payer de retour celle qui l’a véritablement abreuvé de son lait pendant sa petite enfance, c’est en toute logique à sa mère nourricière, Mahāpajāpatī Gotamī, qu’il devrait s’adresser. C’est d’ailleurs cette logique que suit la tradition singhalaise, qui évoque

⁸⁴⁵ Litt. « égal à 100 milliards » (*smō saṅkh*’).
⁸⁴⁶ Allusion aux 547 (ou 550) *jātaka*.

le lait maternel seulement pour ce qui concerne Gotamī (Khu. XI, 7 ; cf. *supra*, 4.4.1), et non quand il s'agit de Mahā-Māyā. Peut-être faut-il voir dans ce qui semble une incohérence une illustration de la façon dont les Lao usent de termes de doctrine dans l'expression de la filiation (*supra*, 1.1.2)⁸⁴⁷ ; d'ailleurs, l'expression du « paiement de retour le lait maternel » (*dèn nām₂ nōm mē₁*) s'était déjà présentée lorsqu'il a été question des coutumes d'alliance matrimoniale (*supra* 1.1.2.4) : la dot payée par le prétendant à la mère de sa future épouse est censée « rembourser le prix du lait de la mère [de la mariée] ». L'hypothèse était qu'en s'acquittant de cette dette, le prétendant achetait en quelque sorte son droit d'entrée dans la lignée de son épouse. En outre, prendre la robe monastique est aussi, pour un jeune homme, considéré comme un acte devant « payer de retour le lait maternel⁸⁴⁸ ». Ce n'est donc pas par hasard que *Le Maître rembourse [la valeur] du lait maternel* soit le texte traditionnellement choisi au Laos pour l'apprentissage de la lecture et de l'écriture des manuscrits et de l'écriture tham par le jeune moine, les mots qu'il inscrit sur les feuilles de latanier devant lui rappeler la véritable vocation de son engagement⁸⁴⁹.

Faire du lait maternel une allégorie de la dette filiale ne relève pas de la tradition *theravādin* telle qu'elle apparaîtrait dans les textes pāli. S'il se trouve quelques occurrences de la locution *khīra-dhārā* (« torrent de lait ») dans le *Tiṭṭaka* (Apa.2.Ṣ446 ; Thīg.11. 1 ; Dī-a. 386, etc.), elle n'est jamais employée à propos de la mère du Buddha⁸⁵⁰. Même dans le *Mahāpajāpatigotamītherī-apadānaṃ* (Khu. XI, 7), la valeur du lait maternel y est minimisée au profit du « lait du *dhamma* » (p. *dhammakhīraṃ*) et à sa vertu salvatrice (*supra* 4.4.1)⁸⁵¹.

Une autre métaphore employée dans le texte lao dispose que le lait maternel résulte de la transformation du sang de la mère. Cette conception, qui relève des illustrations

⁸⁴⁷ Le lait peut aussi revêtir un caractère symbolique d'une autre nature : Barbara W. Andaya cite plusieurs textes thaï et lao (dont la *Cāmadevīvaṃsa* et le *Rāmajātaka*) dans lesquels le lait maternel apparaît comme un élément régénérateur (Andaya 2002:22-23).

⁸⁴⁸ Ce sujet sera traité en détail plus loin (*infra*, 4.5.1).

⁸⁴⁹ Communication personnelle de Mahā Kèo Sirivongs.

⁸⁵⁰ Un passage du *Samyutta-nikāya* fait du lait maternel, plus vaste que les quatre océans, une allégorie de l'immensité du *saṃsāra* (Saṃ.II.181, cité par Harris 1999:54).

⁸⁵¹ Des Commentaires singhalais ultérieurs ont filé la métaphore en comparant le Buddha à la mère, le *dhamma* au lait maternel et le *saṅgha* au nourrisson (Andaya 2002:22)

symboliques de la parenté et de la sexualité, n'est pas propre aux Lao mais se retrouve dans beaucoup de sociétés traditionnelles⁸⁵². L'idée selon laquelle le sang maternel se transforme en lait a dû aussi circuler en Inde, ce qui explique la présence de la métaphore dans les textes canoniques du *theravāda*. Elle est, en effet, suggérée dans les Commentaires de l'*Āṅguttara-nikāya* lorsqu'est évoquée la souffrance endurée par la mère lors de la gestation et de l'accouchement (*supra*, 4.1.1)⁸⁵³. Le *Mahātaṇhāsankhayasutta* (Majj.I.4.38) explique que « le lait maternel est appelé "sang de la vie" dans la discipline des Ariya » (*Lohitañhetam (...)* *ariyassa vinaye yadidaṃ mātuthaññaṃ*) (§408) parce que la mère nourrit l'enfant « avec son propre sang » (*sakena lohiteṇa*). Les lettrés indochinois ont relayé cette idée dans leurs compositions les plus anciennes telle que *La Cosmologie des trois mondes* (*Traibhūmikathā*) où il est expliqué que c'est l'amour d'une mère pour sa progéniture qui provoque la transformation du sang en lait, jaillissant de sa poitrine (Reynolds & Reynolds 1982:122). La *Maṅgalatthadīpanī* de Sirimaṅgala livre une interprétation analogue en s'appuyant sur les écrits paracanoniques :

Puttā hi mātāpītūhi vaḍḍhitā c' eva anupālītā cāti vuttaṃ. Posakā ti hatthapāde vaḍḍhetvā, hadayalohitaṃ pāyevā posetāro. Puttā hi tehi puttā bhatā annapānādīhi paṭijaggitā. Dukaṅguttaraṭṭikāyaṃ hadayalohitaṃ ti khīraṃ. Lohitañ hi khīrabhāvena pariṇāmaṃ gacchatī ti vuttaṃ.

Les enfants précisément sont élevés et protégés par les parents. « *Posakā* » signifie celui qui fait grandir les pieds et les mains, celui qui fait boire le sang de son cœur pour nourrir. C'est par eux en effet que les enfants sont éduqués, élevés, nourris avec l'eau et les aliments qui leur sont donnés. Selon le *ṭīkā* du « Livre des paires » de l'*Āṅguttara-nikāya*, « *hadaya-lohitaṃ* » (« le sang du cœur ») renvoie au lait, c'est-à-dire que le sang se transforme et devient du lait.

(Mg-d.11, [296])

⁸⁵² L'idée que le lait recouvre des attributs de filiation, au même titre que le sang, a circulé dans d'autres sociétés. Au Vietnam, jusqu'au XIX^e siècle, lorsqu'une mère d'un nourrisson décédait, l'allaitement devait impérativement être pris en charge par une femme du clan car partageant « le même sang » ; celle-ci était appelée la « mère de lait » de l'enfant (Do-Lam 1998:152). Chez les Samo d'Afrique de l'Ouest, il est admis que c'est la transformation du sang en lait qui explique qu'après l'accouchement la mère cesse provisoirement de perdre son sang menstruel (Héritier 1994:222).

⁸⁵³ « *Hadayalohitaṃ pāyevāti khīraṃ sandhāya vadati* » (Añ. *ṭīka*, II. 4.§34) ; « *Posakāti hatthapāde vaḍḍhetvā hadayalohitaṃ pāyevā posakā* » (Añ-a, II.4§34).

Cette métaphore est, malgré tout, rare dans les textes singhalais et surtout, là encore, n'est jamais rapportée à Mahā-Māyā. Elle est, en revanche, très répandue dans la littérature bouddhique chinoise. Par exemple, l'*Ekottarāgama-sūtra* (ch. *Zēngyī āhán jīng*) et *Le Sūtra sur la piété filiale* (ch. *Fó shuō xiào zǐ jīng*) contiennent de longs développements sur la transformation du sang de la mère en lait, illustrant l'immensité des vertus maternelles et des peines endurées à cause de l'enfant (Cole 1998:69)⁸⁵⁴. Quant au *Fa yuan zhu lin* (*Le bois des trésors du Dharma*), il a justement recours à cette métaphore dans le récit de la rencontre du Buddha et de sa mère au Trāyatriṃśa (ch. *sān shí sān tiān*), exactement comme dans *Le Maître rembourse [la valeur] du lait maternel* des Lao. L'image, figurant dans l'*Ekottarāgama-sūtra*, du lait jaillissant du sein de la mère du Buddha pour atteindre la bouche du Bienheureux est une autre originalité chinoise que l'on retrouve dans le texte lao qui mentionne « le lait jaillissant » (*paggharītā khīradhāra*) du sein de Mahā-Māyā ([18A]{1})⁸⁵⁵.

Un autre point commun entre les deux traditions littéraires (chinoise et lao) est la mention des aliments « amers » que doit souffrir d'ingurgiter la mère, détail figurant de manière analogue dans [*Le Maître*] *rembourse la valeur du lait maternel* et dans *Le Sūtra de la profonde bienveillance des parents* (*Fù mǔ ēn zhòng jīng*), apocryphe (VII^e s. A.D.) parmi les plus populaires en Chine :

⁸⁵⁴ « Le Buddha s'adressa aux bonzes : "Lorsque vos parents vous ont donné naissance, [votre mère] était enceinte pendant dix mois, son corps était comme s'il était atteint de plusieurs maladies. Le jour de votre naissance, elle était effrayée et votre père terrifié. Ces émotions sont difficiles à décrire. Après votre naissance, elle vous a déposé dans une pièce sèche tandis qu'elle allait dormir dans un endroit humide. Elle était tellement sincère [dans l'attention qu'elle vous portait] qu'elle **changeait son sang en lait** [pour vous]" » (*id.*).

⁸⁵⁵ L'allégorie rappelle aussi un passage du récit de Fa-hien (ch. XXV) dans lequel une reine, pour se faire reconnaître des mille voleurs qui attaquent son royaume, presse ses deux seins desquels jaillissent des flots de lait qui atterissent directement dans leur bouche. Ils reconnaissent ainsi qu'elle est leur mère (*cf.* Legge 2006[1886]).

1998:41, 134)⁸⁵⁸. Si les « vertus » ou les « legs » du père (*guṇ bā*) sont bien souvent rappelés à la mémoire du bouddhiste lao, il n’y a pas d’équivalent pour le père à l’expression *dēn nām*, *nōm mē*, pas plus qu’il n’existe dans la littérature religieuse locale de texte qui soit le pendant paternel du *Maître rembourse [la valeur] du lait maternel*.

Contrairement à la *Paṭhamasambodhi* et aux *Sept livres de l’Abhidhamma*, *Le Maître rembourse [la valeur du] lait maternel* ne fait pas mention de la troisième corbeille, ce qui est significatif puisque son évocation dans le prêche du Buddha au ciel des Trente-trois est un trait caractéristique de l’école *theravādin* (*supra* 4.4.1). Dans le texte, il est simplement question d’un « discours sur le *dhamma* » (*dhammakathaṃ*) dans lequel le Buddha expose divers points de doctrine tels que les « transgressions majeures » (*pārājika*), les quatre « états mentaux » (*jhāna*) ou encore la méditation introspective (*vipassanā*) ([15B] {3})⁸⁵⁹. Par une mise en abîme, le texte dit ensuite que le Bienheureux prêcha le *Khīradhārā-jātakaṃ* (litt. « le *Jātaka* du torrent de lait »), récit devant illustrer la piété filiale :

[17B] {4} (...) ဟံ့တော့ ဝိ န္ဍိပြုစေလျှော့ ဝေဝိတဗ္ဗံ တံဇွဲနုဗ္ဗိဇိ ဟံ့ကာတု တံဗွဲဇွဲ
ဝိဝောဓာဓာတတံ [17B] {1} ဟံ့ဇာနုဗ္ဗိဇိပြုစေလျှော့ဝေဝိတဗ္ဗံ

Paṇḍito ô, vénérables érudits ! *Veditabbaṃ suṇatu*, écoutez donc et prenez connaissance en cet instant du *Khīradhārā-jātakaṃ*, le récit du *jātaka* du paiement de retour du lait maternel prêché par le Vénérable Buddha !

⁸⁵⁸ C’est, semble-t-il, le même phénomène qui s’est produit au Vietnam où, au fur et à mesure du développement du bouddhisme, la mère suscita une gratitude plus forte encore que celle du père, incarnant « l’image de la mère aimante, avec un amour prodigué sans compter, un cœur maternel immense et infini » (Do-Lam 1998:237).

⁸⁵⁹ Seule l’énumération des « terres » ou sphères d’existence (*bhūmi*) supérieures s’appuie sur un Paracommentaire de l’*Abhidhamma*, à savoir l’*Abhidhammasaṅgaha*. Il s’agit d’ailleurs des seuls passages pāli qui, bien que reproduits de façon fragmentaire, soient identifiables : [10B]{4} [*Manussā*] *cātumahārājikā Tāvatisā yāmā Tusitā nimmānarati paranimmitavasavattī* [ceti *kāmasugatibhūmi sattavidhā hoti*.] *Sā panāyamekādasavidhāpi kāmvācarabhūmicceva saṅkhaṃ gacchati*.] [11A]{1} [*Brahmapārisajjā brahmapurohitā mahābrahmā*] [ceti *paṭhamajjhānabhūmi*.] [*Parittābhā appamāṇābhā ābhasarā*] [ceti *dutiyajjhānabhūmi*.] [*Parittasubhā appamāṇasubhā subhakiṇhā*] [ceti *tatiyajjhānabhūmi*.] [*Vehapphalā*] [*asaññasattā suddhāvāsā ceti catutthajjhānabhūmiti rūpāvacarabhūmi soḷasavidhā hoti*.] {2} [*Avihā atappā sudassā sudassī akaniṭṭhā*] [ceti *suddhāvāsabhūmi pañcavidhā hoti*.] (=Abh-sa.5.57-11).

Ce *jātaka*, non seulement ne figure pas dans la collection canonique mais ne semble pas non plus, outre cette mention, connu en Asie du Sud-Est.

S'écartant de la littérature singhalaise (tout en usant d'expressions pāli) mais se rapprochant, par certains détails, de la tradition bouddhique chinoise, *Le Maître rembourse [la valeur] du lait maternel* soulève la question de la transmission des schèmes littéraires, et plus largement des notions socioreligieuses, dans le bouddhisme lao.

4.5 EXPRESSIONS RITUELLES DE LA PIÉTÉ FILIALE

L'obligation du fidèle à l'égard de ses parents est donc un thème central dans les textes bouddhiques du Laos. Loin de n'être qu'une vertu abstraite qui ne serait qu'idéalement glorifiée dans la littérature, la piété filiale est aussi une valeur profondément ancrée dans les mœurs et dans la vie religieuse. Elle s'exprime notamment dans des rituels et des pratiques⁸⁶⁰.

4.5.1 La piété filiale du renonçant

4.5.1.1 « Le don de soi-même »

Il a été dit que prendre la robe monastique au moment des rites funéraires était, pour le bouddhiste lao, une façon de manifester sa piété filiale à l'égard de son parent défunt (*supra*, 2.2.3.5). En lui adressant (*udis*) une part des mérites obtenus par l'ordination⁸⁶¹, il lui apporte une aide précieuse dans son cheminement vers sa prochaine existence et le prévient d'une renaissance malheureuse – crainte tributaire de la confusion dans la cosmogologie traditionnelle entre le monde des esprits (*phī*) et les sphères infernales (*supra*, 1.2.4). L'ordination d'un jeune homme peut par ailleurs être accomplie au bénéfice de ses parents vivants. Elle est même un passage obligé pour le fils pieux qui souhaite manifester sa piété filiale. Dans ce cas, on ne dira pas de lui qu'il « dédie les mérites » (*udis pun kusōn*) à ses parents – ce qui n'est possible que pour les êtres vivant par-delà le monde des humains – mais qu'il « paye de retour les legs de son père et de sa mère » (*dēn guṇ bā₁ guṇ mē₁*). Cette dernière expression, inversement, n'est pas employée lors des funérailles.

⁸⁶⁰ Prendre soin de ses parents est d'ailleurs une valeur exaltée depuis les débuts historiques des royaumes tai, comme l'atteste l'inscription de Ramkhamheng (1292 A.D.), fondateur de Sukhothai, dans laquelle le roi se félicite de s'être occupé de ses parents (*pāṃrō bā₁ pāṃrō mē₁*) (EHS, p. 295, Face 1, l. 11)

⁸⁶¹ Sur l'usage du terme « ordination », voir note 69.

La décision de devenir *sāmaṇera* ou *bhikkhu* au Laos ne repose pas tant sur des motivations sociales (prestige, éducation) ou spirituelle (recherche de sainteté) que sur la volonté d'acquiescer des mérites au profit de ses parents. Ce faisant, le fidèle « paie sa dette » (*dèn pun dèn guṇ*) envers ceux qui l'ont mis au monde et qui se sont sacrifiés pour lui. Cette vocation de la prise de l'habit monastique, sur laquelle s'accordent les bouddhistes de Thaïlande et du Cambodge, est absente des écrits singhalais, d'autant qu'elle ne peut avoir de valeur générale que dans une société qui admet que l'état de moine peut être temporaire. Dans les sociétés bouddhiques tai-lao et khmères en effet, il est d'usage que les religieux ne demeurent au monastère que quelques années, voire quelques mois (qui coïncideront alors de préférence avec la retraite des pluies), quelques jours ou même quelques heures (précisément dans le cas des funérailles)⁸⁶². Ce qui peut apparaître comme une légèreté, ou même une hérésie, au regard des règles imposées par le *Vinaya* favorise *a contrario* l'épanouissement du *saṅgha* : la nature provisoire de l'engagement monastique a pour effet d'encourager l'ensemble des fidèles masculins à prendre la robe au moins une fois dans leur vie, d'autant qu'ils pourront le faire à tout moment. Cette versatilité a tendance à brouiller la distinction entre le bouddhisme des laïcs et celui des moines, l'état de religieux constituant ici davantage un stade obligé dans la vie d'un homme qu'un statut pérenne.

La dimension familiale de l'ordination au Laos est particulièrement mise en relief par le fait que les cérémonies de « sortie de la vie laïque » (*āk pwāj* < p. *pabbajā*) sont toujours organisées à l'initiative, du moins formellement, d'un ou plusieurs ascendants de l'impétrant (parents ou grands-parents). Ce sont eux qui en sont les « commanditaires » (*mūlasaddhā*), au même titre que celui qui par exemple « commande » (*sān,*) une statue de Buddha. Dans ce dernier cas, le donateur peut facilement s'identifier à l'image du Maître qu'il avait commanditée et dont l'offrande est, en quelque sorte, un substitut d'un « don de soi-même » (Gagneux 1977:99)⁸⁶³ ; de même, l'initiative de faire prendre la robe à un fils

⁸⁶² Le cas est plus ambigu en Birmanie où la prise de robe, sans être toujours définitive, s'inscrit normalement sur une plus longue durée. Les Birmans pensent également que les mérites acquis par l'ordination rejaillissent sur les parents de l'impétrant.

⁸⁶³ Expression reprise par François Bizot dans son ouvrage sur les rites du vêtement de rebut (*paṃsukūl*), qui recouvrent une signification tout à fait comparable (cf. Bizot 1981).

sera-t-elle considérée comme un don pour en faire un « enfant du Bouddha » (*thvāy jā buddhaputr*)⁸⁶⁴. Le donateur fait ainsi don d'une partie de lui-même en offrant « son propre sang » au *saṅgha*. Il s'agit là d'une autre spécificité de l'ordination par rapport aux cérémonies de « dédicaces de mérites » (cf. 2^e partie). Alors que pour ces dernières les mérites étaient transmis principalement dans la lignée matrilinéaire de l'épouse, ceci en accord avec la « matrifocalité » du système de parenté qui implique que le mari s'intègre, avec les enfants, à la famille de sa femme (*supra*, 1.1.3.4), c'est au père ou à la mère de l'impétrant (éventuellement à ses autres ascendants familiaux) que reviennent les mérites résultant de la prise de robe. La mort de l'un de ses parents est la seule occasion qui exige d'un homme marié qu'il retourne dans sa propre famille (chez ses parents ou l'une de ses sœurs), afin qu'il participe aux rites, en l'occurrence revêtir temporairement l'habit monastique pour en adresser les mérites au défunt, ultime obligation filiale. Cette spécificité souligne la tendance, constatée précédemment, du monastère à « masculiniser » les rites et conforte l'idée selon laquelle les cérémonies d'ordination en milieu bouddhiste lao s'apparentent aux rites d'initiation des sociétés traditionnelles : le monastère a vocation à faire du jeune *bhikkhu* un homme pleinement accompli, non seulement « cuit » (*suk*) par l'instruction qu'il a reçue, condition préalable au mariage, mais aussi libéré de sa dette congénitale, le laissant libre ensuite de « changer de lignée » en allant s'installer dans la demeure familiale de sa femme où il pourra, à son tour, « fonder une famille » (*sān₂ gāp gwā*) (*supra* 1.1.2.4, 1.1.2.5)⁸⁶⁵. En bref, le statut de moine est ce qui rattache l'homme à sa famille d'origine, quand sa vie de laïc (tant dans sa dimension économique que religieuse) le rend solidaire de la lignée de son épouse. Cette dimension « patrifocale » de l'ordination est d'ailleurs affirmée dans les discours populaires :

ເປັນຜູ້ຍິງກໍຫາກຕີຫຼາຍ ເປັນຜູ້ຊາຍຍັງຊິໄດ້ບວດ
ສ້າງຜະໜວດ ໃນສາສະໜາ
ຍັງຊິໄດ້ບວດຫາແທນຄຸນ ບິດາມານຕາພໍ່ແມ່

⁸⁶⁴ Comme l'exprime une inscription bouddhique du Cambodge (IMA 3, cf. Lewitz 1970:115-116).

⁸⁶⁵ Les implications familiales de l'ordination n'avaient pas échappées à Henri Mouhot : « Quant un jeune homme du Siam a passé les trois mois de la saison des pluies sous la robe jaune, il est libre de rentrer dans le monde, de reprendre l'habit séculier et de se marier : il a payé sa dette à ses ascendants ». (Mouhot 1999[1868]:247)

Si [l'enfant à naître] est une fille, c'est bien, mais si c'est un garçon, il prendra la robe et entrera en religion.

De cette façon, il paiera de retour les « legs » de son père et de sa mère.

Formule de rappel des esprits vitaux pour la femme après l'interdit suivant l'accouchement (khvām sū, khvān mē, yīn āk kām hmae,), in: Chanmi 1999:31-32.

Cependant, si « ce n'est pas dans l'intérêt de son propre salut que [le Lao] embrasse la vie monastique, mais par piété filiale » (Finot 1917:81), il s'ensuit qu'il doit, réciproquement, attendre que ses propre enfants accomplissent pour lui des mérites et lui assurent une destinée karmique favorable. C'est pourquoi la tradition lao prévoit que les personnes sans descendance puissent « adopter », de façon formelle et circonstancielle, un orphelin dont ils deviendront la « marraine » (*mē₁ yōk*) ou le « parrain » (*bā₁ yōk*) en finançant la cérémonie⁸⁶⁶. Il est également possible pour un gendre de prendre la robe pour le compte de ses beaux-parents s'ils n'ont que des filles, qu'il pourra d'autant plus facilement identifier à ses propres parents que la terminologie de parenté lui impose de les appeler « père » et « mère » (*supra*, 1.1.1)⁸⁶⁷.

En même temps qu'il révèle la dimension économique du bouddhisme lao, le cas des *mē₁ yōk* et des *bā₁ yōk* met en évidence la primauté du « commanditaire » (*mūlasaddhā*) dans les rites d'ordination : c'est lui le premier bénéficiaire des mérites et non l'impétrant (*cao₂ saddhā*). Cette primauté du rôle des parents (ou des commanditaires considérés comme tels) est rendue manifeste dans le déroulement du rite lorsque le *mūlasaddhā* (qui doit être ici un homme) guide l'impétrant dans l'enceinte du monastère vers le sanctuaire (*sim*) ou le hall d'ordination (*uposōth*) en le « tirant » (*ḍiñ*) à l'aide d'une canne ou d'un bâton. Cette coutume rappelle la phase des cérémonies funéraires au cours de laquelle le descendant du mort, qui a revêtu pour l'occasion la robe safran, « tire » le cadavre le long du chemin qui le mène sur les lieux de la crémation (*supra*, 2.2.3.7). Les rôles sont ici inversés mais, dans les

⁸⁶⁶ Sur l'ancienneté de cette coutume, voire chapitre suivant (en particulier note 879).

⁸⁶⁷ Ce qui ne l'empêchera pas de prendre de nouveau la robe, à un autre moment, pour ses parents biologiques.

deux cas, il s'agit d'une manifestation ostentatoire de la participation de l'ascendant à l'œuvre méritoire.



Le *mūlasaddhā* guide l'impétrant vers le *sim*, où celui-ci doit recevoir la consécration

4.5.1.2 Les textes

L'idée selon laquelle les mérites acquis par l'ordination bénéficient également au père ou à la mère de l'impétrant est totalement étrangère aux textes classiques du *theravāda* (Canon, Commentaires, Para-commentaires). Si le Buddha peut par moment louer le respect à l'égard des parents (*supra* 4.1.1), il n'assimile jamais la prise de robe à un acte de piété filiale⁸⁶⁸. Même en Chine où plusieurs textes bouddhiques apocryphes exaltent cette vertu (*supra*, 4.1.2), l'ordination n'est pas, en elle-même, considérée comme tel (*cf.* Cole 1998, Guang Xing 2005) : c'est *malgré* son statut de moine (qui le dispense théoriquement de ses devoirs familiaux⁸⁶⁹) que le bouddhiste chinois peut continuer d'exercer sa piété filiale, notamment parce qu'il pourra convertir ses parents à la Doctrine et les délivrer ainsi de la

⁸⁶⁸ Le *Mahāvamsa*, texte tardif (VI^e s. A.D.), contient un passage dans lequel Aśoka offre ses deux enfants au monastère après que le *thera* Moggaliputta-Tissa lui ait expliqué qu'on est bouddhiste par le seul fait de laisser son fils ou sa fille embrasser la vie monastique (*Mahāvamsa*, V, 191, cité par Denis 1963:69, n.41). Cette allusion toutefois est sans commune mesure avec le phénomène observé en Asie du Sud-Est.

⁸⁶⁹ Marcel Granet cite en exemple un lettré chinois qui avança, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, des arguments pour la défense du statut de moine bouddhique en Chine, en faisant valoir l'autorisation à ne point suivre les règles ordinaires de la piété filiale (Granet 1998[1922]:196).

souffrance dans la transmigration (Ch'en 1968:45, Strong 1983:179)⁸⁷⁰. Il s'agit donc d'une relation de cause à effet et non pas d'un pouvoir thaumaturgique de l'ordination comme l'envisagent les Lao.

Cette vocation singulière prêtée à l'ordination en milieu bouddhiste lao est pourtant présente dans les sources tai les plus anciennes. Elle figure par exemple dans la *Jinakālamāli* (1516 A.D.) qui relate que le roi Phayā Tilōk, par deux fois, prit la robe afin d'accomplir des mérites pour ses parents : la première fois en 1447 A.D. suite au décès de son père, la seconde fois quatre ans plus tard, après celui de sa mère (Jkm:136-138). Dans l'état actuel des connaissances, le plus ancien témoignage de cette pratique est l'inscription du Vāt Jān₂, Lām₂ de Sukhothai datée de 1361, rapportant qu'un dignitaire reçut l'ordination (*pvas*) et en « distribua les mérites à son père et à sa mère (*hae pun pai kè ba, mē*) » et à d'autres membres défunts de sa parentèle (EHS, 8 [I.24-25])⁸⁷¹. L'inscription du Vāt Khemā (1536 A.D.), également située dans la région de Sukhothai, rapporte qu'une jeune fille reçut « l'ordination dans la religion du Buddha » (*pvas nae sāsna brah cao*) et qu'elle en « envoya les mérites » (*sañ puñ pai kè*) à ses parents et aux membres de sa lignée (EHS, 15)⁸⁷². Outre les témoignages historiquement datés qu'ils apportent, ces deux textes lapidaires présentent l'intérêt de révéler chacun un aspect de la dimension familiale des rites d'ordination en milieu bouddhiste tai : dans le premier, le fidèle transmet les mérites aux « esprits » (*phī*) de ses parents et ascendants défunts et exprime le souhait de leur « venir en aide » (*ñā*)⁸⁷³, ce qui participe de l'idéologie de l'*uddissa* telle qu'elle a été exposée précédemment ; le second relève d'une idéologie sensiblement différente dans la mesure où la prise de robe procure des mérites aux parents vivants.

⁸⁷⁰ Le moine chinois, selon *Le Sūtra sur la piété filiale (Fó shuō xiào zǐ jīng)*, doit guider ses parents sur la voie de la compassion, ces derniers devenant, métaphoriquement, ses « enfants » (ch. zì) (*in*: Cole 1998:44).

⁸⁷¹ L'inscription indiquant que le bonze qui procéda au rituel venait de Martaban, on peut supposer (mais pas prouver) que cette croyance existait déjà chez les Môn de Basse-Birmanie.

⁸⁷² Le texte ne permet pas de dire s'il s'agit d'une véritable consécration (*pabbajjā*) ou de la prise de l'habit blanc, seul vêtement religieux que sont autorisées à porter, aujourd'hui, les femmes. Une inscription khmère moderne fait également état de « l'ordination » de femmes : un chef de famille, nous dit-elle, fit entrer en religion sa tante, son épouse, sa belle-sœur et ses deux nièces (IMA 39, l. 49-52). Ces dernières sont cependant qualifiées de *jīy* (le même terme que celui qui sert à désigner les « femmes en habit blanc » des monastères contemporains) et non de *bhikkhunī*.

⁸⁷³ *I.e. yak*, litt. « soulever », « élever » (Griswold, Nagara 1992:238, n.41).

La primauté du commanditaire du rituel (*mūlasaddhā*) sur le postulant apparaît également dans les témoignages épigraphiques, dans lesquels il est souvent question d'un prince ou d'un dignitaire qui « fait ordonner » (th.-l. *hae₂ pwāj* ; kh. *paṃpuos*⁸⁷⁴) un membre de sa famille (EHS, n°8, [II.30-31]). Cette démarche lui permet de continuer d'accumuler des mérites au-delà de la cérémonie d'ordination en apportant des offrandes régulières au moine qu'il a parrainé. La vertu méritoire de « servir son fils » (th. *pām rōṇi*) entré en religion est attestée dès le xv^e siècle par l'épigraphie⁸⁷⁵. Il en est de même pour celle qui consiste, pour les individus sans descendance, à adopter des enfants pour les faire entrer au monastère, mentionnée tant dans les inscriptions⁸⁷⁶ que dans les Chroniques (cf. Notton 1926:15, n.2).

Les textes religieux tai-lao décrivent aussi la prise de robe comme un acte de piété filiale, ce qui montre que sur ce point, le bouddhisme vécu n'est pas en contradiction avec le dogme, comme cela a pu être le cas en Inde par exemple (cf. *supra*, 4.1.1). Bien que se revendiquant de l'orthodoxie singhalaise et qu'elle s'appuie sur les écrits canoniques, la littérature de « l'âge d'or » du Lanna (xv-xvi^e s.) s'exprime déjà sur la question. Nous avons mentionné ci-dessus le cas de l'ordination du roi Tilok rapporté par la *Jinakālamālī* (*supra*) ; la *Maṅgalatthadīpanī* évoque aussi la piété filiale du moine, non sans d'ailleurs laisser transparaître un certain embarras de la part de son rédacteur, le *Sīhaḷabhikkhu* Sirimaṅgala, lorsqu'il doit justifier une pratique hétérodoxe :

Tasmā bhikkhunā pi yathā vuttanayena te upaṭṭhātabbā va. Pāliyam pi mātāpītu-upaṭṭhānan ti avisesena vuttaṃ. Yam pan' aṭṭhakathācariyehi yāva gihibhāvaṃ na vijahanti tāva mātāpītu-upaṭṭhānena porāṇaṃ iṇamūlaṃ visodhayamānā ti pariyoṣāne gihivasena upaṭṭhānaṃ vuttaṃ. Taṃ mātāpītu-upaṭṭhānaṃ nāma gihivattan ti dassetuṃ

⁸⁷⁴ Forme causative de *phnuos*.

⁸⁷⁵ Par ex. EHS, 22, [I.14-20]. Parallèlement, Simon de la Loubère rapportait au xvii^e siècle qu'au Siam les parents envoyaient tous les jours à manger à leur fils moine (cf. La Loubère 1691:250). La pratique est également admise en Birmanie (Shwae Yoe 1896:27). C'est aujourd'hui une pratique courante en milieu bouddhiste lao.

⁸⁷⁶ L'inscription EHS, 15 (1536 A.D.) mentionne un « enfant adoptif » (*lūk dharm put* (II.9) < *lūk puñ dharm*) entrant au monastère pour le bénéfice d'un tiers. Cette astuce qui permet aux individus sans enfants d'avoir un « fils » au service de la Religion avait d'autre part attiré l'attention du père Léria au cours de son voyage au Lan Xang au milieu du xvii^e siècle (cf. Marini 1990 [1666]:432).

vuttan ti daṭṭhabbaṃ na pabbajitena upaṭṭhānaṃ na kātabban ti dassetuṃ. Api ca pabbajantena nāma anaṇena bhavitabban' ti.

Ainsi, même le moine doit prendre soin [de ses parents], de la manière décrite [précédemment]. Néanmoins, dans le texte [du *Maṅgala-sutta*], « prendre soin de ses parents » (*mātāpitu upaṭṭhānaṃ*) n'est pas expliqué en termes précis. Ce qui est exprimé par les érudits dans les Commentaires, à savoir que « tant qu'il n'abandonne pas l'état de maître de maison, [le fils] paie le prix de la dette ancienne en prenant soin de ses parents », concerne le maître de maison. Cela doit être compris comme une indication selon laquelle le service rendu aux parents est la tâche du maître de maison ; mais pas que cela *ne doit pas* être entrepris par un moine. Au contraire, le renonçant doit aussi se libérer de sa dette [envers ses parents]⁸⁷⁷.

(Mg-d.XI, §305)

À peu près contemporain de la *Maṅgalatthadīpanī*, le *Paramatthamaṅgala*, texte original en pāli vraisemblablement composé à Ayutthaya (Cicuzza 2012:xxxiv), contient un long passage relatif à l'ordination des *samaṇera*, des *bhikkhu* et même des *bhikkhuṇī*. Il part du principe que la prise de robe n'est pas laissée à l'initiative de l'impétrant mais que ce sont ses parents (ou, pour le cas d'une *bhikkhuṇī*, son époux) qui le « font ordonner », ce qui explique que les mérites leur reviennent :

yadā ca ānanda puttassa pabbajitassa sāmaṇerassa aṭṭhakappāni ānisaṃsāni mātāpitūhi paribhūṅjitabbā yadā ca ānanda puttassa uppasampanno soḷasakappāni ānisaṃsāni mātāpitū paribhūṅjitabbā.

Ānanda, si un fils [ou une fille] quitte le monde (*pabbajita*) pour devenir novice, ses parents en récolteront les fruits pendant huit éons. Ānanda, si un fils [ou une fille] reçoit l'ordination plénière, ses parents en récolteront les fruits pendant seize éons.

Paramatthamaṅgala, in: Cicuzza 2012:361-366.

⁸⁷⁷ Extrait traduit avec le concours précieux de Rupert Getthin.

Les passages du *Paramatthamaṅgala* relatifs à l’ordination sont peut-être à l’origine de *L’Avantage* (ou *La Célébration*) de l’ordination mineure (*Ānisaṅ pwāj*) qui est l’un des textes les plus répandus dans les bibliothèques du Laos et du Nord de la Thaïlande et dont les copies manuscrites attestent l’existence dès le milieu du xvii^e siècle⁸⁷⁸. Les propos sont d’une teneur similaire à ceux du texte pāli :

[2B] ກາດຣູ ໂຊກາຣູ ໄດເສີໄທລຸບຸຂເບັບຜູ້ເຖ ຊັຣຸຣີ ທໍ່ແລແບ ດໍໄຂເສີຍູງ
ກາດິນຸນາ ໂປທຸ ວີ ໄຂຕູຕຸງ ໄດເສີໄທລຸບຸຂ ເບັ ທໍ່ຕູກາວະ ຊັຣຸ ຣີ ທໍ່ແລແບດໍ
ໄຂເສີຍູງກາດິນຸນາ ໂປທຸ ວີ ໄຂ ຣວຕຸງ ແລະທຸງ (...) ກາດຣູ ໂຊກາຣູ ໄດເ
ສີເບັຍໂນຍູງເອົາບາບຸຂ ເບັບຜູ້ເຖ ຊັຣຸ ຣີ ບຸເບັຍເອົາເບັຍ ດໍໄຂເສີຍູງ ກາດິນຸນ
າ ໂປທຸ ວີ ໄຂ ຣວຕຸງ ໄດເສີເບັຍໂນຍູງເອົາບາບຸຂເບັ ທໍ່ຕູກາວະ ຊັຣຸ ຣີ ບຸເບັ
ຍູງ ດໍໄຂເສີຍູງກາດິນຸນາ ໂປທຸ ວີ ໄຂ ວິຕຸງ ລີ

Ô Ānanda, lorsqu'ils font recevoir l'ordination à leur enfant pour devenir novice, le père et la mère en récoltent les fruits et les avantages pendant une durée de 8 éons (*kappa*). Lorsque l'enfant reçoit l'ordination pour devenir *bhikkhu*, ses parents en récoltent les fruits et avantages pendant une durée de 16 éons (...). Ô, Ānanda, lorsqu'une épouse prend la robe pour devenir novice, son mari, qui est son maître, bénéficiera des fruits et des avantages pendant 16 éons. Si l'épouse reçoit l'ordination pour devenir *bhikkhunī*, son mari en récoltera les fruits pendant 32 éons.

Célébration de l'ordination mineure (Slāṅ pwāj), manuscrit du Vāt Nā Jai, Vientiane, 1 liasse, 5 ôles, daté 1991 A.D., non référencé

⁸⁷⁸ *Avantage de l'ordination mineure (Ānisaṅ ṅk pwād)*, manuscrit du Vāt Hān₂ Chāt, Lampang, 1 fascicule, 12 ôles, langues pāli et yuon, écriture yuon sur quatre lignes, daté 1028 c.s. (1666 A.D.), n° d'inventaire 03 06 004 05. La plus ancienne copie lao connue de ce texte ne remonte par contre qu'au tout début du xix^e siècle (*Slāṅ pwāj*, manuscrit de la Bibliothèque royale de Luang Prabang, daté 1164 c.s. (1802 A.D.), code PLMP : n° 06 01 85 06 018 05).

Si *La Célébration de l'ordination mineure* et le *Paramatthamaṅgala* garantissent aux parents du moine les bénéfices de cet acte méritoire, ni l'un ni l'autre n'évoquent les notions de gratitude, d'obligation ou de dette à l'égard des géniteurs. Il n'y est pas question, non plus, de « dédicace » (p. *uddissa*) de mérites. Selon les deux textes, les « avantages » (p. *ānisaṃsā*) gagnés par le père et la mère (voire l'époux ou l'épouse) du postulant ne sont que le résultat factuel du *kamma* : les mérites leur reviennent naturellement parce qu'ils sont à l'initiative de la consécration d'un nouveau moine, ce qui contribuera à perpétuer la Religion (th., l. *tā₁ sāsna*).

La notion de dette filiale rapportée à l'ordination ne semble apparaître de façon explicite que dans les textes les plus tardifs, en tout cas ceux dont les sources n'attestent que d'une existence récente. C'est le cas par exemple du *Maître rembourse [la valeur] du lait maternel* (*Brah cao₂ dèn nām₂ nōm mē₁*) (*supra* 4.4.4) qui affirme que « celui qui se fait consacrer dans la Doctrine sera considéré comme ayant remboursé en totalité [la valeur] du lait maternel » (*pabbajitvā iti namo khīradhārā mātā*) ([17B] {1})⁸⁷⁹. *La Célébration de la copie de l'Abhidhamma* (*Slān sān₂ Brah Abhidhāmmā*) stipule de son côté que « si l'on est un homme, il est possible de payer sa dette [aux parents] (*dèn guṇ*) au moyen de l'ordination mineure (*pabbajjā*) et de l'ordination plénière (*upasōmpōḍ*)⁸⁸⁰ ». Ce sont surtout les textes du *kammaṭṭhān*, dont les copies manuscrites datées remontent rarement au-delà du XIX^e siècle, qui font explicitement de la prise de robe une obligation filiale. La plupart s'accordent pour dire quelle permet de « sauver » (l. *phōḍ*, th. *prōt*) ses parents, c'est-à-dire d'empêcher leur chute aux enfers ou, s'ils y sont déjà, de les en sortir. La tradition attribue, de surcroît, un rôle particulier à chacune des cérémonies d'ordination : la *pabbajjā* permettrait à l'impétrant de racheter les fautes de sa mère et l'*upasampadā*, celles de son père :

⁸⁷⁹ [*Le Maître*] paie de retour [la valeur] du lait maternel ([*Brah cao₂*] *dèn nām₂ nōm mē₁*), *op. cit.* Le texte précise plus loin que c'est grâce aux mérites résultant de la *pabbajjā* du Buddha (*dwāy₂ kusala puñ ān brah buddh cao₂ dai₂ pwaḍ*) que Mahā-Māyā put accéder aux étages célestes ([14A] {4}).

⁸⁸⁰ *In: Nāṅsijī desnā slān tān tān 50 kān*, tome 2, p. 280-281. Voir l'extrait du texte en lao *infra*, 4.5.3. Une version de l'*Ānīsōns pabbajjā* du Nord-Est de la Thaïlande évoque aussi la faculté de la prise de robe de « sauver » (th. *prōḍ*) les parents du nouveau moine (sa mère pour le novice, son père pour le *bhikkhu*), leur évitant de devenir *preta* et leur permettant de renaître au Tāvatiṃsa. Cette faculté de l'ordination est illustrée dans le texte par l'exposition d'un pseudo-*Jātaka* relatant le cas d'une femme qui échappe aux enfers dès lors que Yama, le dieu des morts, apprend que son fils est un religieux (*in: STBI:7883-4*).

[9A]{2} (...) ຫຼັດ ເຜີ້ໄທງພາກງູໄຂ ໂຕ ປີ ທີ່ໄປບູຂເບີນຊຸເຜີ້ວີ໌ໂຍ ແບ

Par ailleurs, lorsque l'on grandit et que l'on atteint l'âge de douze ans, il faut se faire ordonner novice (*sāmaṇē*). On dit que c'est pour sauver sa mère⁸⁸¹.

Pwārabāndh, manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 3 fascicules, 62 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2432 E.B. (1889 A.D.), code PLMP : 06018511032_00

[2^e fascicule]

[33A] {2} (...) ເຜີ້ໄທງຜື້ ກູໄຂ ໂຕ ປີ ຫຼັບບູຂເບີນຊຸ ແລງວີ ວັໂຍ ຫຼັກຕໍ່ຫຼັກໄທໄຂ ຄືນຸວີ ຫຼັບບຸຣຸວັ ເພ ດໍວັງ {3} ວີເບີນຊຸ ໂອ ພາດຸງຕໍ່ຫຼັກ ແບເຊີ ຫຼັກແລ ດູ ຕາງ ດໍໄຂໄທຕຸດຊື່ ພັບຸວັວຸດຊື່ເຊີແລ ວັໂຍຕໍ່ດໍບໍໄຂ

Lorsqu'on atteint l'âge de 21 ans, on quitte le monde et on se fait consacrer *bhikkhu*. Il est dit qu'après ça, on peut sauver son père, qu'on peut le faire sortir [des enfers], qu'on peut le ramener à la félicité. Celui qui ne devient pas *bhikkhu*, on dit de lui que c'est un félon (*cōn*) car il fait passer sa propre personne avant son père. Après la mort, il tombe en enfer définitivement, celui-là qui ne peut même pas sauver son père.

La cité du corps (Kāya-nagar), manuscrit du Vāt Bōn Sa Āt, Vientiane, 1 fascicule, 33 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, non référencé

En pratique cependant, les différences de vocation de la *pabbajjā* et de l'*upasampadā* ne sont pas aussi catégoriques et il est fréquent, en tout cas de nos jours, que le futur religieux pense à ses deux parents lorsqu'il prend sa résolution⁸⁸². Il lui est encore possible

⁸⁸¹ Le *Saddavimāla* s'exprime dans les mêmes termes : « Lorsqu'on a pris naissance et qu'on a atteint l'âge de 12 ans, il faut être ordonné [novice] afin de délivrer sa mère ; il en est ainsi (*in*: Bizot, Lagirarde 1996:102, 217).

⁸⁸² Ceci pourrait s'expliquer par le fait qu'à l'exception de la Birmanie, le rite de l'*upasampadā* exige du postulant la réitération de la *pabbajjā*, que celui-ci ait été novice dans le passé ou qu'il le soit encore au moment de l'ordination plénière (Bizot 1988:22). Dans ce dernier cas, il doit quitter la robe pour subir de nouveau l'ordination mineure. De ce fait, le fait de devenir *bhikkhu* permet d'acquérir des mérites au profit de son père par le rite de l'*upasampadā* et au profit de sa mère par la reformulation de la *pabbajjā*. Les deux parents reçoivent donc tous deux les mérites par l'ordination plénière de leur enfant, tandis que l'ordination mineure les réserve en principe à la seule mère.

de diriger les mérites vers d'autres membres de sa parentèle, à condition qu'ils appartiennent à des générations ascendantes :

တမူဘူပုဂ္ဂိုလ် ခံယူရန် နှစ်ဆယ်နှစ်အတွက် (၆၀) နှစ်အတွက် ဖခင်၊ မိခင်၊ မိဘဝင်္ဂါများ (၆၀) နှစ်အတွက် ဖခင်၊ မိခင်၊ မိဘဝင်္ဂါများ

La prise de robe permet de délivrer son père, sa mère et sa lignée (võñsā). Le Bouddha a dit que cela était très difficile.

Saddavimāla, in: Bizot, Lagirarde 1996:103, 217

Aucun texte cependant ne paraît vouloir expliquer cette faculté rédemptrice de la *pabbajjā* et de l'*upasampadā*, ni pourquoi les premiers bénéficiaires en sont les parents de l'impétrant. Les textes du *kammaṭṭhān* mettent simplement en évidence la relation analogique qui unit l'âge du futur novice ou *bhikkhu* (12 et 21 ans) au nombre des éléments corporels liquides (12) et solides (21) « légués » respectivement par sa mère et par son père. Dans ces analogies interviennent également les deux premières syllabes du mantra *namo buddhāya* lequel, comme on l'a vu, réunit symboliquement les *guṇ* des cinq personnes auprès desquelles l'individu est redevable (*supra* 4.3.3). Ici la syllabe NA est associée aux « legs de la mère » (*guṇ mē*,) qui sont les éléments liquides (*apo-dhātu*), la syllabe MO aux « legs du père » (*guṇ bā*,) qui sont les éléments solides (*paṭhavī-dhātu*) :

[4A]{3}(...) ပြဝဏ္ဏာတု ဘူဝိဇ္ဇိတံ ဖေ ဖေတံတံလ (...) [4B]{2}(...) ဘာဟေသာတု ဖေ
ဦ ၈၆ ဖေတံအလ သူဝါပုဂ္ဂိုလ် ဘူဝိဇ္ဇိတံ ဘူဝိဇ္ဇိတံ ဘူဝိဇ္ဇိတံ {3} ခုခံ ဖေ သူဝါတဂ္ဂါ
ဟေတု ၇ ဖေတံအလ သူဝါပုဂ္ဂိုလ်

Paṭhavī-dhātu, ceci est appelé [la syllabe] MO ; ce sont les fautes du père (...). *Apo-dhātu*, la syllabe NA : ce sont les 12 [éléments] liquides et les fautes de la mère ; si l'on ne se fait pas consacrer novice [ou *bhikkhu*], on ne connaît ni la syllabe NA, ni la syllabe MO. À la mort, on tombe en enfer et on n'aura sauvé ni son père ni sa mère.

Brah̄ dhām sām tai, manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 3 fascicules, 71 ôles gravées recto verso en écriture tham sur 4 lignes, daté 1216 c.s. (1854 A.D.), code PLMP : 06011403020_04

D'autres analogies sont encore proposées, en accord avec le rôle donné par la tradition à l'Abhidhamma dans la conception et le développement de l'embryon dans la matrice (*supra* 1.1.2.3) : les éléments liquides et solides « légués » par les parents sont associés, d'une part, respectivement aux « formations subtiles » (*nāma-dhamma*) et aux « formations corporelles » (*rūpa-dhamma*), d'autre part aux trente-trois (12+21) consonnes de l'alphabet qui apportent leur contribution dans la création du fœtus :

[4A]{4}{...} ດບຜຕກບ [4B]{1} ພຣລ໐ນທາ ກຕູຣ ດໄ ທູ່ດີເບັດຜູດຜູດພິ
ຕູ່ບິດີທູ່ດບາແຕຸແບ ເລບູເລັດີທູ່ບດີບາແຕຸແບ (...) ບຸຕູ່ດີພຽດີທູ່ທດີບາ
ແຕຸແບ ທີ່ບູເຕັ້ເບັດຜູດຜູດ ດດໄ ກູ່ດູ່ວຽກເຕັ້ທາບິກຽໄຂດໄບິວິວັບູຊເບັ
ນບເກຣວິວັໂຍງແ ດູ່ບໍຣຸດຜູດຜູ [5A]{1} ດໄທູ່ດີວັຕູບດູຣແບບໍໄຂລິເບັ ຕາ
ງວັໄຂໄບແເຊັຕໍແຕຕາແຕຕໍໄບຕູ່ດູ່ຊື່ບູບໍຣຸວັງວັບູຊວ ຕອດພດ ວນ
ຊ ລ ບູຊຸຂມ ຕອດອດ {2} ກໍ ກຕູຣດູເຕັ້ທູ່ດີເບັດຜູ່ວູ່ດູ່ເຕມາຜູດີທູ່ດ
ດີບາ ແຕຸແບໄທ ເລທາຣູດີທູ່ອດີທູ່ອດີບາແຕຸແບ (...) ບຕູເຕຊື່ທູ່ດີທູ່ຮດີ
ບາແຕ {2} ແບ ບຕູຣຸດີອໍດູທູ່ກໍດີທູ່ກໍດີບາແຕຸແບ ທີ່ລິ ໄຂ ໄ {3} ກູ່ກຕູຣດີບ
າແຕ ແບທີ່ຊື່ວັໄຂຊື່ວັຈູບູດຜູດ ິ {4} ເບັກູດູເຕັ້ວັວັບູຊເບັກໍດູ ກອດວິວັໂຍ
ງຕໍ ດູ່ບໍຣຸວັຈູບູດຜູວັຕູບດູຣຕໍບໍຣຸວັເລັດິ ັ [6A]{1} ຕາງຕໍວັໄຂໄບເຕັ້ວັໄຂດູ
ລິທິ ຣຸ ວັຈູບູດຜູດຜູ ວັ [໓]ກຕູຣດີຕູຣວັວັໂຍງຕໍແບໄຂແຊ

NA PA PHA BA BHA MA YA RA LA VA SA HA. Ces douze lettres sont les « formations subtiles » (*nāma-dhammā*) : *pittaṃ*, la bile, la lettre NA lui donne naissance ; *semhaṃ*, le flegme, la lettre PA lui donne naissance (...) [suivent les autres éléments liquides]. Ce sont les « formations subtiles », la lettre NA et les douze liquides que chacun voit naître [en lui]. À douze ans, on dit qu'il faut se faire consacrer novice, on dit que c'est pour sauver sa mère ; celui qui n'a pas conscience de ces douze lettres, qui correspondent aux « formations subtiles », ne paie pas de retour les « legs » maternels (*cāḁ tāp guṇ mē pā₁ dai₂*). À sa mort, il emportera avec lui son père et sa mère dans sa chute vers les enfers, s'il n'a pas eu vent des récitations.

KA KHA GA GHA ÑA CA CHA JA JHA ÑA ṬA ṬHA ḌA ḌHA ṄA TA THA DA DHA ḶA AṂ. Ces 21 consonnes (*akkhara*) deviennent les « formations matérielles » (*rūpa-dhammā*) : *kesā*, les cheveux, la lettre KA leur donne naissance ; *lomā*, les poils, la lettre KHA leur donne naissance (...) [suivent les autres éléments solides]. Ces 2[1] consonnes⁸⁸³ viennent façonner l'esprit et sont considérées comme les « formations matérielles ». À l'âge de 21 ans, on se fait ordonner *bhikkhu* et on médite (*bhavanā*) pour sauver son père. Celui qui n'a pas connaissance des « formations matérielles » ne sera jamais en mesure de remplir son devoir envers son père (*cāḅ tāp guṇ bā, pā, ḥāt diṇa*). Après la mort, il renaîtra en enfer. Seule la connaissance préalable de ces trente-trois lettres, qui constituent les « formations matérielles » (*rūpa-dhammā*) et les « formations subtiles » (*nāma-dhammā*), permet de sauver ses deux parents.

Mūl kammaṭṭhān, manuscrit du Vāt Bō Dēn Bolanārām, Sayaburi, 2 fascicules, 50 ôles, écriture tham gravée sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 08050103050_02

[1^{er} fascicule]⁸⁸⁴

En résumé, la tradition du *kammaṭṭhān* fait correspondre les éléments suivants :

NA	<i>pabbajjā</i>	= 12 ans	→ les 12 « legs » de la mère (<i>guṇ mē₁</i>) → les 12 consonnes NA PA PHA BA BHA MA YA RA LA VA SA HA
MO	<i>upasampadā</i>	= 21 ans	→ les 21 « legs » du père (<i>guṇ bā₁</i>) → les 21 consonnes KA KHA GA GHA ÑA CA CHA JA JHA ÑA ṬA ṬHA ḌA ḌHA ṄA TA THA DA DHA ḶA AṂ

⁸⁸³ Le texte indique ici le chiffre 20 (alors qu'il donnait bien 21 quelques lignes plus haut).

⁸⁸⁴ On trouvera une formulation analogue dans d'autres textes de la région, par exemple le *Pathōm braḥ nāṇa kasīṇa* (« Base des objets de fixation ») des Yuon (TTL 53, [3A]).

Malgré leur caractère ésotérique, les conceptions véhiculées par les textes du *kammaṭṭhān* ont été largement diffusées au cours des deux siècles derniers dans le bouddhisme populaire des Lao, à tel point que, au moins sur la question de la prise de robe, elles constituaient jusqu'à une période récente la base du savoir religieux. Si aujourd'hui la majorité des fidèles, et même des moines, ne connaissent pas ces enseignements dans le détail, tous s'accordent pour dire que l'ordination est un acte entrepris pour « payer de retour les legs de sa mère et de son père » (*dēn guṇ bā₁ guṇ mē₁*). Les âges requis pour la *pabbajjā* et l'*upasampadā* (douze et vingt ou vingt-et-un ans) et leur correspondance avec les *guṇ* de la mère et du père font également partie de la vulgate non seulement au Laos, mais aussi en Thaïlande et au Cambodge⁸⁸⁵.

4.5.1.3 La *pabbajjā* du *nāga*

Dans les rituels, ce n'est pas au moment de sa consécration dans l'espace sacré du monastère (*sim*) que la piété filiale du futur novice ou *bhikkhu* est exprimée⁸⁸⁶. Les formules récitées lors du déroulement de la *pabbajjā* et de l'*upasampadā* ne font à aucun moment mention des parents, sauf pour demander au candidat s'il a leur autorisation pour entrer en religion⁸⁸⁷. C'est au cours d'une cérémonie organisée préalablement à la prise de robe, appelée par les Lao « la *pabbajjā* du *nāga* » (*pwāj nāk*), que le « remboursement de la dette » aux parents est évoqué de façon explicite. Bien qu'elle soit désignée par un terme bouddhique, la « *pabbajjā* du *nāga* » ne fait pas intervenir les moines. Les Lao qualifient cette cérémonie de « brahmanique » (*bām*, < sk. *brāhma*), à l'instar des rites de rappel des esprits

⁸⁸⁵ Même les réformes du clergé ayant entraîné au XIX^e siècle un bouleversement dans les pratiques religieuses régionales n'ont pas pu remettre en cause cette conception.

⁸⁸⁶ Les actes à accomplir et les stances à prononcer lors de l'ordination plénière (p. *upasampadā*) sont consignés dans des manuels spécifiques désignés par le terme *Kammavācā*. Rédigés entièrement en langue pāli, ces manuels sont directement issus du *Khandhaka*, l'une des divisions du *Vinayaṭṭakā* et sont communs à toutes les communautés bouddhiques de l'Asie du Sud-Est occidentale (Hinüber 1996:15). Les formules de la *pabbajjā*, plus hétérogènes, reposent aussi largement sur les livres du Canon (Bizot 1988:23).

⁸⁸⁷ « *Evantaṃ pucchissanti : (...) manussosi purisosi bhujissosi anaṇosi nasi rājabhaṭo anuññātosī mātāpitūhi ?* » (« Es-tu un être humain ? Es-tu de sexe masculin ? Es-tu un homme libre ? Es-tu libéré de tes dettes ? Es-tu exempté du service royal ? As-tu l'approbation de tes parents ? »). À chaque question, l'impétrant répond « *āma bhante* » (« oui, vénérable »). Précisons que l'énumération des cinq premiers éléments de la liste des trente-deux parties du corps que l'impétrant doit réciter, dans l'ordre (*anulōm*) puis à rebours (*paṭilōm*) (« *kesā, lomā, nakhā, dantā, tāco, taco, dantā, nakhā, lomā, kesā* »), sont sans rapport avec les « legs » des parents. Désignés par l'expression *tacapañcakkammaṭṭhān* (ou *mūl kammaṭṭhān*), ceux-ci doivent être ici considérés comme objets de dégoût.

vitaux (*sū*, *khwǎn*), auxquels on peut d'ailleurs la rattacher⁸⁸⁸. La coutume consistant à procéder à une consécration préalable à la *pabbajjā* du moine est étrangère à la tradition singhalaise. Elle remonte peut-être à l'époque de Sukhothai, ce dont atteste l'épigraphie qui mentionne plusieurs cas de fidèles observant d'abord les préceptes sous le costume blanc de l'ascète (*sk.*, p. *tāpasa*) avant devenir *bhikkhu* (Bizot 1988:119).

La « *pabbajjā* du *nāga* » doit avoir lieu soit dans la salle commune du monastère (*sālā*), soit au domicile du « commanditaire » (*mūlasaddhā*)⁸⁸⁹. Y assistent les membres de la famille de l'impétrant et le plus grand nombre possible de voisins et de villageois. Cette organisation en grandes pompes, qui se tient la veille du rite de consécration, contraste avec celui-ci qui se déroule de façon solennelle dans l'enceinte du hall d'ordination (*sim* ou *uposatha* selon les cas) dans lequel les laïcs ne sont pas admis. L'emploi du terme *pwāj* (< p. *pabbajjā*) dans une cérémonie profane montre que son caractère séculier n'empêche pas qu'elle soit considérée comme une « ordination » préliminaire. Elle vise d'abord à reproduire le départ du prince Siddhattha de son palais pour adopter la vie ascétique. Les Lao organisent donc une procession au cours de laquelle le candidat mime les épisodes du récit canonique : monté sur un cheval (ou aujourd'hui, une moto ou un pick-up), habillé d'habits princiers, il s'éloigne de la maison avant de se dépouiller de ses atours, après qu'il a déjoué les tentations de Māra (figuré par un ami ou un parent). Il revêt ensuite l'habit blanc de l'ascète et se fait raser les cheveux, la barbe et les sourcils. C'est alors seulement qu'il devient un *nāk* (p. *nāga*), du nom de ces créatures ophidiennes de la mythologie indienne qui peuplent les légendes lao. L'identification de l'impétrant à un *nāga* est figurée par l'habillage de la sébile au moyen de tissu et de fil de coton blancs, de façon à en imiter la silhouette. L'explication que donnent les Lao sur la coutume de qualifier de *nāga* le candidat à l'ordination laisse perplexe : elle viendrait d'un passage du *Vinaya Khandhaka* relatant

⁸⁸⁸ La question peut être posée de savoir si un tel rite sans *bhikkhu*, présidé par un officiant laïc, peut être qualifié de « bouddhique ». C'est un peu le problème de toutes les cérémonies religieuses effectuées en dehors du monastère, très souvent constituées de deux phases : l'une en présence des bonzes, l'autre en leur absence.

⁸⁸⁹ Selon Marcello Zago, la tenue de la cérémonie à domicile serait une spécificité siamoise (Zago 1972:61). Nous avons pourtant assisté au Laos à un certain nombre de rites de consécration du *nāga*, dont plusieurs se déroulaient dans la maison des parents du candidat. À moins qu'il ne s'agisse d'une influence thaïlandaise récente, il faut considérer que les deux cas de figure sont possibles dans les communautés bouddhiques lao.

l'histoire d'un *nāga* qui, s'étant fait ordonné sous son apparence humaine, avait révélé sa vraie nature en s'endormant (l'une des deux occasions où les *nāgā* reprennent leur forme d'origine, l'autre étant l'acte sexuel (Gombrich 1996:73)). Suite à cette méprise, le Buddha déclara que seule la condition humaine permet de devenir moine, les autres créatures devant se contenter d'observer les jours d'*uposatha* et d'attendre de renaître en humain.



La sébile du futur moine doit au préalable prendre la forme du *nāga*

Au cours de cette « ordination » préliminaire a lieu le traditionnel rite de « rappel des esprits vitaux » (*sū, khwǎn*), conduit par un « maître de vœux » (*hmā bān*). Au cours de ce « rappel des esprits vitaux du *nāga* » (*sū, khwǎn nāk*), l'impétrant témoigne sa gratitude envers son père ou sa mère puis déclare qu'il « dédie les mérites » (*udis pun kusōn*) à ses ascendants défunts pour les aider à échapper aux mauvaises renaissances. Comme c'est le cas des formules de ce type, la « récitation du rappel des âmes du *nāga* » (*Sūt khwǎn nāk*), bien que stéréotypée, n'est pas figée et varie au gré de l'inventivité de l'officiant⁸⁹⁰ :

⁸⁹⁰ Un rituel similaire existe en Thaïlande centrale (cf. Wells 1960[1940]:137-138) ainsi qu'au Cambodge où sont rappelées les *braḥ liñ* de l'impétrant.

໑ ສີ ສີ ຈຳເຣີນດີທຸກເມື່ອ ຝູງຂ້າທັງຫຼາຍຈັກຂໍອັງເຊີນທ້າວພຣະຍາແລະເຖົ້າແກ່ ພໍ່ແມ່ແລະ ວົງສາ ເຂົ້າມາຂຸມນຸມພ້ອມພໍ່າ ເພື່ອຈັກທຳຂວັນເຈົ້ານາກ ເຈົ້າຈັກລາຈາກ ປິຕາມາຕາ ໄປຮັກສາກິຈກັມທຳ ເກີດໄດ້ພົບສາສນາ ໄດ້ເຫັນສັງຂານສຸກທຸກຂັງ ອະນິດຈັງ ອະນິດຕາ ຊາຕິ ຊະຣາ ພຍາທິ ມໍຣະນາດດ້ວຍແທ້ໝູ່ແກ່ເຖົ້າຮອດເຂົ້າ ໂຮຄາກໍມິຕາຍ ເປັນຜີມໍຣະນາດ ໃຈຂາດແລ້ວບໍ່ຄືນມາ ອັນນີ້ ເຈົ້າສັດທາຈັກຂໍກະທຳ ບຸນເພື່ອວ່າຈັກແທນຄຸນພຣະປິຕາ ມາດາອັນໃດຮັກສາລ້ຽງມາໃນອຸທອນ ແມ່ນວ່າຂອງ ເຜັດແລະຮ້ອນ ແມ່ກໍຄ່ອຍພຽນ ອິດອາດໄດ້ຖ້ວນກຳໜົດສາມາດ ຈຶ່ງຂາດຈາກອຸທອນ ແມ່ກໍຄຽວເຂົ້າປ້ອນມີລະສາມເວລາແລ ວັນລະສາມຄາບ ແມ່ກໍອາບນ້ຳໃຫ້ ແລະ ວັນ ລະສາມທີ ແມ່ກໍມີຄຳຮັກຂົນຂວາຍ ບົວຣະບັດບໍ່ຂາດ ແມ່ນວ່າຝົນຕົກຟ້າຮ່າຮ້ອງແມ່ກໍ ກອດໃສ່ກັບອົກ ຫຼືບແລ້ວແມ່ຈຶ່ງຍົກໃສ່ອູ່ ໄກວຊື່ຊູ່ໃຫ້ນອນສາດໝອນ ຮອດຕົ້ນແມ່ກໍອູ່ມ ຊົມໃຫ້ກິນນົມຊົມລູກແກ້ວ ຄັນວ່າເຈົ້າໃຫຮູ່ແລ້ວ ແມ່ໃຫ້ບວດເປັນສາມເນນ ໃຫ້ຮຽນ ເອົາຍັງສິກຂາບົດທິສສິລາ ຄັນວ່າເຖິງວິສະຕິວັດໂສ ໄດ້ ພໍຊາວຖ້ວນບໍ່ຣະບວນຈວບຈັກ ເຂົ້າວັດສາ ຈຶ່ງໄປຫາວົງສາຝູງຜີ້ນ້ອງ ອັນເປັນພວກພ້ອງໝູ່ ດຽວກັນຕາມສັດທາແຕ່ ໄດ້ລາງຜ່ອງມາຊ່ອຍຜ້າແລ ແພທັງໝອນ ທັງຈິວອນແລະຜ້າພາດ ລາງຜ່ອງມາ ຊ່ອຍ ບາດແລະຜ້າສະບົງກັບທັງຖົງແລະສະງຽບ ຫັມມະກິກແລະໄມ້ເທົ້າ ທັງວິພັດ ແລະເຂັ້ມຈິນ ດິນສີ່ໃສ່ໃນກັບ ເຄື່ອງສຳລັບບໍຣິໂພກທັງຖ້ວຍໂຕກແລະນ້ຳເຕົ້າ ທັງກ່ອງ ເຂົ້າ ແລະຂວັນສຽມ ສິ່ວຊີແຫຼກໄຟດີແລະມິດພ້າ ທັງເສື້ອສາດອາສນາທັງຄິລາມີ ແລະ ໝ້ຽງໝາກ ດູຫຼາກຫຼາຍປະການ ປະຣິຂານເຈຕນາທານອັນວິເສດ (...)

Gloire ! Gloire ! Prospérité à tout instant ! Vous tous ici présents – les honorables, les anciens, le père, la mère et la lignée (võrisā) – avez été invités à vous réunir en ce lieu et en cet instant pour participer au « rappel des esprits vitaux du nāga ». Quant à toi [le postulant], tu vas quitter tes parents pour observer les actes qui sont le lot de ceux qui entrent en religion, qui prendront conscience bientôt que toute chose est conditionnée, soumise à l'impermanence, au non-être, à la naissance, à la vieillesse, à la maladie et à la mort, qu'en vérité à la jeunesse succèdent la vieillesse, la maladie puis la mort ; c'est l'Esprit de la mort (*phī mārānāt*)⁸⁹¹ ! Lorsque le cœur vient à manquer, il ne revient pas. D'abord, toi, l'impétrant (*cao, saddhā*), tu vas accomplir des mérites pour payer de retour les « legs » de tes augustes père et mère (*dèn gun*), eux qui t'ont accueilli et nourri [quant tu étais] dans le ventre maternel. Sache que quelle que soit sa douleur, ta mère n'a eu de cesse de prendre son mal en patience jusqu'au bout de ses forces ;

⁸⁹¹ < p. *marāṇa*.

ensuite elle a coupé le cordon qui te rattachait à la matrice, puis elle t'a donné la becquée trois fois par jour et trois fois par nuit ; ta mère t'a baigné trois fois par jour, elle n'a eu de cesse de te dire des mots tendres, de te porter, de te soigner. Ainsi, chaque fois que la pluie tombait, que l'orage grondait, ta mère te prenait dans ses bras et te serrait contre sa poitrine. Dès que tu étais endormi, elle te remettait dans ton berceau, te berçait doucement pour que tu soies confortablement installé sur la natte et l'oreiller. Une fois levée, elle te soulevait de nouveau pour abreuver de lait maternel son enfant adoré. Quand tu es devenu grand, ta mère t'a fait prendre la robe du novice (*hae₂ pwaj pĕn sāmanĕn*) afin que tu reçoives une instruction et des principes moraux (*dosa-sīlā*). Désormais, tu as atteint l'âge *vīsati*, c'est-à-dire de vingt ans révolus : au moment de la retraite des pluies, tu retrouves les membres de ta lignée et ta parentèle qui sont réunis ici, pleins de dévotion. Plusieurs d'entre eux y sont allés de leur contribution en apportant ici un tissu, là un coussin, la robe (*cīvān*), le plateau à offrande ! D'autres ont apporté la sébile (*pāt*) et la jupe (*braḥ sabōñ*), le sac et l'écharpe (*sa nīap*), le filtre à eau (*dhamma-karōk*) et la canne (*mai₂ dao₂*), l'éventail (*vībāt*) et « l'aiguille de Chine » (*khĕm cīn*)⁸⁹², la boîte à craie (*ḍin sā sae₁ nae kăp*). Tous ces objets donnés en offrande : la vaisselle, les plateaux à pieds (*tōk*) et les carafes, les paniers à riz et la bêche, le foret et la machette, le matelas et la natte, les médicaments et le bétel, toutes ces choses diverses et variées ! (...)

Récitation du rappel des âmes du *nāga*, in: Phone Phra Nao 1967:13-14⁸⁹³

Deux observations peuvent être faites à la lecture de cette formule, citée ici partiellement. D'abord la prise de robe est loin d'être, en milieu lao, le paradigme du dénuement et de la pauvreté. Contrairement aux textes canoniques qui limitent les possessions du moine à quatre ou huit accessoires⁸⁹⁴ (Vin. III.132, Dh-a I.206), les objets offerts au *nāgā* sont nombreux et peu ascétiques (matelas, natte, outils de travail, etc.) ; la

⁸⁹² Nom d'un arbuste à fleur (bot. *lantana*). On attendrait tout simplement « l'aiguille » (*khĕm*), qui est l'un des objets qu'est autorisé à posséder un religieux (voir ci-dessous).

⁸⁹³ Pour un autre exemple de formule de « rappel des âmes du *nāga* » cf. Philavong 1967a:145-149 (et Zago 1972:60-61 pour sa traduction française) ; Saving 2006:462-466 (en thaï) ; Tambiah 1970:244 (en anglais).

⁸⁹⁴ Le manteau, la robe, l'écharpe d'épaule, la ceinture de poitrine, la sébile, le rasoir, l'aiguille, le filtre à eau.

multiplicité de ces accessoires reflète la nature profondément communautaire de cette cérémonie, à laquelle tous les membres de la famille sont conviés et participent à l'acte méritoire par leur contribution (don de la robe, d'objets, etc.). En second lieu, le « schème » de la mère prenant soin du nourrisson, omniprésent dans la littérature bouddhique vernaculaire (*supra* 4.2.1, 4.2.2), y est reproduit, soulignant l'importance que représentent pour les Lao les bienfaits ou les « legs » de la mère, que le pieux bouddhiste doit « payer de retour » (*dēn guṇ*).



La tenue blanche du *nāga*

4.5.1.4 La Demande de pardon

Après le « rappel des esprits vitaux du *nāga* », une « cérémonie de demande de pardon » (*bidhī sōmmā dōs*) est organisée à l'adresse des parents et, éventuellement, d'autres membres de la famille des générations ascendantes par rapport à celle du candidat. Il s'agit de purifier celui qui va bientôt prendre la robe et quitter la vie mondaine (*a fortiori* sa famille), de souhaiter avant son départ bonheur, bien-être, longévité à ses parents et aïeux. Les gestes qui sont effectués et les paroles stéréotypées qui sont prononcées à cette occasion sont similaires à ceux accomplis lors des fêtes du Nouvel An (*supra* 2.2.5.2) ou lors des rites de réparation d'une « offense aux génies » (*phit phī*) (*supra*, 1.1.3.3). Obligatoire pour devenir moine en milieu bouddhiste lao, la formulation d'une « Demande de pardon » préalable à la prise de robe n'est pas mentionnée dans le *Vinaya*.

La Demande de pardon souligne la place primordiale qu'occupent les ascendants familiaux dans le processus de la consécration du futur moine, ainsi que la primauté du rapport hiérarchique qui caractérise la société lao entre les « petits » (*phū₂ nāy₂*) et les « grands » (*phū₂ hyae₁*), terminologie qui marque aussi bien les écarts de génération que la différence de classe. Les *phū₂ hyae₁* sont « pourvus de *guṇ* » (*phū₂ mī guṇ*) que les *phū₂ nāy₂* doivent leur « reconnaître » (*hū₂ guṇ*). Il s'ensuit que la nomenclature traditionnelle des individus « dont on dépend » (*supra* 4.3.3) intervient dans la typologie du *sommā* qui peut être adressé au père, à la mère, au maître-enseignant (ou au *saṅgha* dans son ensemble), à la parentèle âgée et au souverain. La Demande de pardon est de rigueur même dans les cas où le candidat est aidé par des « parrains » (*mē₁ yōk bā₁ yōk*), ce qui met en évidence son caractère formel ; le postulant, en effet, n'a pas réellement commis les offenses dont il s'accuse à l'égard de ceux qui ne sont pas ses vrais parents. La *mē₁ yōk* ou le *bā₁ yōk*, qui financent la cérémonie d'ordination, joueront jusqu'au bout leur rôle de mère ou de père de substitution et accorderont leur pardon à l'impétrant, comme s'il s'agissait de leur propre fils.

En règle générale, la Demande de pardon consiste en une cérémonie assez sommaire qui se déroule immédiatement après le « rappel des esprits vitaux du *nāga* ». Seuls y prennent part le futur moine, les commanditaires de l'ordination et, éventuellement, des personnes âgées de la famille. C'est encore le « maître de vœux » (*hmā bān*) qui la conduit et c'est lui qui a préalablement préparé le « plateau de pardon » (*khān sommā*) et les offrandes qu'il contient, notamment des fleurs (qui doivent être au nombre de cinq paires), du fil de coton blanc et, parfois, de l'argent. Le postulant, désormais *nāk* (p. *nāga*) et revêtu de l'habit blanc, tient des fleurs et des bougies entre ses mains jointes. Il prononce sa récitation à genoux ou accroupi devant son père et sa mère (ou ses « parrains »), auxquels peuvent se joindre d'autres personnes âgées de sa parentèle, voire même un bienfaiteur qui l'a aidé d'une manière ou d'une autre par le passé. Dans tous les cas, le *sommā* s'inscrit dans le cadre d'une « dette » que l'ordination permet de rembourser. Le postulant peut « demander pardon » à chaque personne individuellement ou à l'ensemble des participants. C'est l'officiant qui lui souffle les formules pāli à prononcer, accompagnées d'une traduction plus ou moins fidèle en lao. Ces dernières, là encore, ne sont pas figées mais répondent à un stéréotype. Elles varient en fonction de la nature de la relation entre celui qui la prononce

et celui qui la reçoit, par exemple le « disciple » (*lūk sis*) et de son maître ou, dans le cas présent, l'« enfant » (*lūk*) et ses parents⁸⁹⁵ :

กายะกัมมังวะจีกัมมัง นะโมกัมมัง สัพพะปาปัง วินัสสะตุ บาบเพราะโลโภ บาบ
เพราะโทโส บาบเพราะ บาบเพราะโมโห บาบที่ลกหลนได้ปรมาทต่อ ปุ่ย่าตายาย
ป่าลุง ฆลข ด้วยกายก็ดี ด้วยวาจาก็ดี ด้วยใจก็ดี ทั้งต่อหน้าและลับหลัง บาบโบราณ
กรรม บาบเวรกรรม บาบแต่ปีนี้ เดือนนี้วันนี้ยามนี้ขอจงเป็น อโหสิกรรม นำเสียซึ่ง
โทษ

Kāyakammaṃ vacīkammaṃ manokammaṃ sabbapāpaṃ vinassatu, les fautes liées à l'avarice (*lobho*), à la haine (*doso*), à l'égarément (*moho*), les fautes commises par moi, votre descendant, en déviant [de la voie juste] ou en étant négligeant, moi ici nommé, envers les ancêtres (*pū, yā, tā yāy*), que ce soit par le corps (*kāy*), par la parole (*vācā*) ou par l'esprit (*cae*), dans le passé ou à l'avenir, *pāpa porāṇa kamma pāpa verakamma*, les mauvaises actions commises cette année, en ce mois, en ce jour, en cet instant, je demande qu'elles soient toutes considérées comme étant « *ahosi kamma* », c'est-à-dire qu'elles soient effacées et qu'elles soient pardonnées.

(in: Saving 2003:545-546)⁸⁹⁶

Après avoir récité ces paroles, le *nāk* est entièrement purifié (« par le corps, par la parole et par l'esprit »). L'assemblée s'incline et l'officiant se saisit des fleurs posées sur le « plateau de pardon » (*khān sammā*) pour les remettre aux mains des destinataires du *sammā*. Ceux-ci saisissent le fil de coton blanc relié au plateau puis donnent leur consentement par une formule en pāli (*ōvāt*, p. *ovāda*). Le *nāk* se prosterne une dernière fois vers ses aïeuls, concluant par là la cérémonie de Demande de pardon.

⁸⁹⁵ Cette diversité contraste avec le centre de la Thaïlande qui semble ne connaître qu'un seul type de *khamā* (Saving 2003:544).

⁸⁹⁶ Pour une autre formule (en lao), cf. Phone Phra Nao 1967:39. Pour le Cambodge, voir Bernon 2000:169-170. Signalons qu'en région Isān, il arrive que les formules se conforment à la tradition du centre de la Thaïlande. Dans ce cas, seul le pāli est employé : *There pamādena dvārattayena kataṃ sabbaṃ aparādhaṃ khamatha me bhante* (« Ayant fait offense, par négligence, aux anciens, pardonnez-moi entièrement, Vénérable »). Le parent répond : *ahaṃ khamāmi tayāpi me khamitabbaṃ* (« Ce qui doit être pardonné par ma personne, je le pardonne »).

4.5.1.5 La dédicace du nouveau *bhikkhu*

Après avoir accompli la *pabbajjā* du *nāga*, l'impétrant se rend dans le hall d'ordination (*sim* ou *uposōth*) du monastère pour recevoir l'*upasampadā* qui fera de lui un *bhikkhu*. Après les échanges de formules d'usage avec son précepteur (p. *upajjhāya*), le nouveau moine, désormais revêtu de la robe safran, prend place parmi l'assemblée des religieux qui psalmodient les passages relatifs aux « réjouissances » (p. *anumodanā*). C'est alors qu'il adresse à sa parentèle défunte une « dédicace des mérites » (*udis pun kusōn*) par une libation d'eau (*yāt nāṃ₂*), signifiant qu'il renonce pour lui-même à tous les mérites obtenus par l'ordination au bénéfice de ses ancêtres. En versant l'eau sacrée sur le sol, l'*upajjhāya* récite la « formule concise de libation » (« *Yathā vārivahā pūrā...* », cf. *supra* 2.2.1.5). Tous les *bhikkhu* récitent ensuite les trois groupes de stances suivantes (non canoniques) :

*Sabbītiyo vivajjantu, sabbarogo vinassatu, mā te bhavatvantarāyo sukhī dīghāyuko bhava ;
abhivādanasīlissa niccaṃ vuḍḍhāpacāyino cattāro dhammā vaḍḍhanti, ayu vaṇṇo sukhaṃ balaṃ.
So atthaladdho sukhito viruḷho buddhasāsane arogo sukhito hohi saha sabbehi ñatibhi.
Bhavatu sabbamaṅgalaṃ rakkhantu sabbadevatā sabbabuddhānubhāvena sadā sotthī bhavantu te.
Bhavatu sabbamaṅgalaṃ rakkhantu sabbadevatā sabbhadhammānubhāvena sadā sotthī bhavantu te.
Bhavatu sabbamaṅgalaṃ rakkhantu sabbadevatā sabbhasaṅghānubhāvena sadā sotthī bhavantu te.*

Puissent toutes douleurs être écartées, puissent toutes maladies être détruites
Qu'aucun danger ne les atteigne, puissent-ils être heureux, vivre longtemps.
Celui qui, d'une nature respectueuse, honore les aînés régulièrement, quatre qualités
vont naître en lui : longévité et beauté, bonheur et force.
Puisse-t-il gagner bénéfiques et bonheur, et grandir dans l'enseignement du Buddha,
Sans maladie, heureux puisse-t-il être avec sa parentèle ;
Puisse toute bénédiction advenir, puissent toutes les divinités les protéger,
Par le pouvoir de tous les Buddhas, qu'ils soient pour toujours en sécurité.
Puisse toute bénédiction advenir, puissent toutes les divinités les protéger,
Par le pouvoir de tous les *dhamma*, qu'ils soient pour toujours en sécurité.
Puisse toute bénédiction advenir, puissent toutes les divinités les protéger,
Par le pouvoir de tous les *saṅgha*, qu'ils soient pour toujours en sécurité.

Cette dédicace de mérites adressée à la parentèle défunte conclut la cérémonie de l'*upasampadā* mais aussi celle de la *pabbajjā*, beaucoup plus rudimentaire (et qui n'a pas besoin de se dérouler dans le *sim*)⁸⁹⁷. Au lendemain de sa consécration, le nouveau moine devra se rendre encore une fois dans la maison de ses parents (ou de ses commanditaires) pour y accomplir un nouveau rite de « rappel des esprits vitaux » (*sū*, *khwǎn*). Préalablement, il invoquera les préceptes et récitera les formules propitiatoires d'usage pour accompagner son père et sa mère sur la voie du *dhamma*. Il est significatif que le premier acte religieux que doit accomplir un novice ou un profès nouvellement ordonné soit de témoigner sa piété filiale dans la demeure parentale.

4.5.2 La piété filiale du méditant

4.5.2.1 Se remémorer les legs des parents

Au-delà du rite d'intronisation, le moine, contrairement à ce que laisse entendre le terme de « renonçant » (*āḅ pvaḅ*, p. *pabbajita*) qui le désigne, n'est pas coupé du monde. En tant que membre du *saṅgha*, il maintient des relations avec la société des fidèles de son « village » (*pān*), en particulier avec ses parents. D'abord, ces derniers continueront d'accumuler des mérites, on l'a dit, en ayant soin de lui apporter sa nourriture quotidienne (*supra* 4.5.1). Ensuite il devra garder à l'esprit, dans sa vie de moine, ce « devoir de reconnaissance » (*hū*, *pun guṇ*) dont l'ordination seule ne lui permet pas de s'acquitter totalement.

En Asie du Sud-Est, en effet, un certain nombre d'actes monastiques (p. *saṅghakamma*) sont accomplis dans une perspective de piété filiale. Une ancienne tradition khmère, par exemple, exigeait du moine qui s'apprêtait à délivrer un sermon qu'il indiquât, avant de commencer, la date détaillée du jour pour « commémorer le souvenir de sa mère » qui avait

⁸⁹⁷ La pratique consistant à transmettre les mérites aux défunts lors de la clôture de la cérémonie de prise de robe a cours jusque dans la fraternité du *dhammayutikanikāya* siamoise. Le roi Mongkut, fondateur de ce *nikāya* aux prétentions rigoristes, aurait lui-même composé des stances de « don de *puñña* » (cf. Vajirañāṇa 1989[1964]:76).

tenu le compte des jours et des mois de sa grossesse (Kun Sopheap 2003). La récitation des trente-deux *ākāra* (ou *guṇa*) pour se « remémorer les legs des parents » (*raḷik guṇ bā, guṇ mē,*) a également lieu à la sortie de la retraite des pluies lors du rite de la Grande probation (l., kh. *parivāssakām* < p. *parivāsa-kamma*) qui se tient encore au Cambodge ainsi que dans certaines localités lao du Nord-Est de la Thaïlande (Bernon 2000:476 ; Zago, 1972:285). En effet, contrairement à la probation orthodoxe, le *parivāssakām* de la tradition indochinoise n'a pas pour seule vocation à purifier le moine de ses fautes ; celui-ci s'inflige des épreuves de pénitence reproduisant, de façon symbolique, les souffrances de sa mère préalablement et pendant l'accouchement, pour lui en « dédier les mérites » (*uddissa phala*) (Bernon 2000:475 et *supra*, 4.2.2.2)⁸⁹⁸. Au Laos, la tradition autorise les laïcs à construire ou faire construire une cellule de méditation (*tūp*) à l'attention d'un moine pour qu'il y demeure pendant la durée de la « probation » ; les mérites résultant de cette séance de méditation prolongée seront alors dédiés (*udis*) à un ascendant défunt du donateur (Khamvone Boulyaphonh 2014:8).



Le Vénérable Khamchan Virachit devant une cellule de méditation bâtie à son attention avant le *parivāssakām*

(Vāt Bōn Braḷ Nao, Luang Prabang, 2008, in: Khamvone 2014:8)

(Image soumise au droit d'auteur)

⁸⁹⁸ On retrouve une nouvelle fois le schème des « créances de la mère » (*guṇ mē,*) (*supra*, 4.2.2.2).

Si l'on n'observe pas les « quatre moralités de purification », si l'on ne médite pas sur les vertus du Bouddha (*buddhaguṇ*), les vertus du Dhamma (*dhammaguṇ*), les vertus du Saṅgha (*saṅghaguṇ*) [...], si l'on ne pratique pas la concentration (*samatha*) et l'introspection (*vipassanā*), alors on est appelé celui qui ne témoigne pas de reconnaissance à l'égard de ses parents (*pā rū₂ cāk guṇ bā₁mē₁*). On ne peut sauver son père, pas plus que sa mère, on ne peut y arriver ! Et on ne manquera, après la mort, de tomber aux enfers.

Saddavimala, in: Bizot, Lagirarde 1996:217

Aujourd'hui encore, les *bhikkhu* et les novices entreprennent, au cours de l'office matinal, à la suite de la récitation canonique des « vertus » du Buddha, de la Loi et de la Communauté (*buddhaguṇ*, *dhammaguṇ*, *saṅghaguṇ*), l'énumération des « legs » (*guṇ*) des parents correspondant à la liste des trente-deux constituants du corps (p. *dvattiṃsākāra*). Dans la tradition singhalaise, le méditant récite cette liste pour prendre conscience de la nature composée et périssable de son corps et donc de sa propre vacuité (p. *anatta*) ; la discipline lao lui impose d'aller au-delà de ces considérations introspectives et de « se remémorer les legs des parents » (*raṇiḱ guṇ bā₁ guṇ mē₁*)⁸⁹⁹. De même reprendra-t-il dans sa méditation la répartition sexuée, absente des leçons canoniques, entre les éléments liquides (*dhāt nāṃ₂*) et solides (*dhāt ḍin*), identifiés respectivement aux « legs de l'Auguste mère » (*braḥ guṇ mē₁*) et aux « legs de l'Auguste père » (*braḥ guṇ bā₁*) :

Atthi imasmiṃ kāye [« Il y a dans le corps »] : *kesā, lomā, nakhā, dantā, taco, maṃsaṃ, nhāru, aṭṭhi, aṭṭhimiṅjaṃ, vakkam, hadayaṃ, yakanam, kilomakam, pihakam, papphāsaṃ, antaṃ, antaguṇam, udariyaṃ, karisaṃ* [= méditer sur les *guṇ* du père] ; *pittaṃ, semhaṃ, pubbo, lohitaṃ, sedo, medo, assu, vasā, kheḷo, siṅghāṇikā, lasikā, muttaṃ* [= méditer sur les *guṇ* de la mère], *matthake matthaluṅgam* [= méditer de nouveau sur les *guṇ* du père]' ti⁹⁰⁰.

⁸⁹⁹ Rappelons la contradiction entre ces deux lectures des *ākāra* : d'un côté un objet de dégoût, de l'autre un héritage à honorer (*supra*, 4.3.2).

⁹⁰⁰ Récitation matinale quotidienne au Vāt Sī Sakēt, Vientiane, juin-septembre 2008.

Une ancienne tradition exigeait encore du moine qu'il se « remémorât les legs des parents » (*raṇīk guṇ bā₁ guṇ mē₁*) au moment d'endosser, chaque matin, son vêtement monastique (p. *cīvara*). Il s'agissait d'un exercice de méditation consistant en une succession d'inspirations et d'expirations à laquelle s'ajoutait la concentration sur un certain nombre de topiques. Le *Brah̄ dhāmm sām tai* enjoint ainsi le *bhikkhu* à se « souvenir » (*raṇīk*) des gestes élémentaires accomplis au cours de la gestation intra-utérine (en particulier la marche de la respiration) au fur et à mesure qu'il revêt les différentes parties du *cīvara*⁹⁰¹. Le *Traité de la libation et de l'habillement [du moine]* (*Yāt nām₂ lē gāṇ phā₂*) expose de son côté les gestes et les « résolutions » (*adhittān*) que le religieux doit prendre pour visualiser les *guṇ* des parents au moment de s'habiller le matin ; pour ce faire, précise le texte, le religieux doit « se remémorer les lettres qui ont pris naissance dans le corps » (*raṇīk thoṇ akkhara ān kōḍ nae twā rao*) puisque les trente-deux (ou trente-trois) constituants hérités des parents sont aussi « créés » par les consonnes de l'alphabet pāli (*supra*, 1.1.2.3)⁹⁰².

D'autres textes recommandent de méditer sur les syllabes NA et MO qui commencent la formule de salutation au Buddha (« *Namo buddhāya* »). La *Pwārabāndh* assure au méditant qu'en prenant conscience (*hū₂ cāk*) de ces deux syllabes, qui synthétisent à elles seules les trente-trois lettres-attributs de la mère et du père (*guṇ bā₁ guṇ mē₁*), il pourra « effacer les fautes de sa mère » (NA *pitāraṃ pāpaṃ vinassanti*) (Pvb, fascicule 2 [7B]{1}) et « effacer les fautes de son père » (MO *pitāraṃ pāpaṃ vinassanti*) [*ibid.*, [9A]{4}]. Ce pouvoir des syllabes NA et MO est aussi à mettre en relation avec les deux consécrationes du moine (*pabbajjā* et *upasampadā*), à douze ans puis à vingt-et-un ans, qui ont vocation à « sauver » respectivement sa mère et son père (*supra* 4.5.1). Cet emploi ésotérique de la salutation au Buddha concerne aussi les autres parents : c'est par la syllabe DDHĀ (*namo buddhāya*) qu'on

⁹⁰¹ Ces prescriptions pneumatiques pour l'ajustement du *cīvara* figurent aussi dans certains traités vernaculaires d'*Abhidhamma* du Nord de la Thaïlande, tels que le *Dhāmma cēt gāmbī lvam* (TTL 48, [7A]-[81]), le *Pathōm brah̄ nāṇa kasīṇa* (« Base des *kasīṇa* méditatives », TTL 53 [2A]-[2B]) ou encore l'*Abhidhāmm* en tai lü du Vāt Pān₂ Miñ (TTL 24, [6B][7A]) (fac-similé, collection EFEO, Chiang Mai).

⁹⁰² *Yāt nām₂ lē gāṇ phā₂*, manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 2 fascicules, 72 ôles, non daté, code PLMP : 06011409011_06) [1^{er} fascicule]

« efface les péchés de la parentèle » (DHĀ kāraṃ ñātikaṃ pāpāṃ vinassanti) (Pvb, *op. cit.* [10B]{2})⁹⁰³.

4.5.2.2 Le méditant en habit blanc

La méditation n'est pas l'apanage du moine pleinement ordonné. Il est possible pour un laïc, homme ou femme, de « prendre l'habit blanc » (*pwāj khāv*), ce que les Lao appellent parfois « l'ordination du brahmane » (*pwāj jī bām*). Cette consécration, qui peut avoir lieu à toute occasion et qui prend souvent une dimension collective⁹⁰⁴, n'a pas le caractère sacré de la *pabbajjā* ou de l'*upasampadā*. Elle ne doit pas non plus être confondue avec la « *pabbajjā* du *nāga* » bien qu'elles aient probablement une origine commune⁹⁰⁵. La « prise de l'habit blanc » consiste pour celui ou celle qui s'y prête l'observance des cinq, des huit ou des dix préceptes (*sīl hā*, *sīl pèḍ*, *sīl sip*) et l'exercice de la méditation au cours d'une retraite monastique assez brève (quelques jours tout au plus). La retraite en habit blanc a d'abord vocation, pour celui qui l'entreprend, à « payer de retour les legs des parents » (*tāp dèn guṇ bāi guṇ mēi*) en dédiant à son père ou sa mère les mérites produits à cette occasion (Vilaycokr 2004). Tout comme la prise de robe du moine, la « consécration blanche » peut être dédiée à ses parents vivants ou morts. Dans ce dernier cas, la croyance veut que la méditation sur les « legs » des parents aboutisse à visualiser les défunts, voire même à rencontrer leur âme (Pattana 2012)⁹⁰⁶, selon l'idée qu'un mort peut revenir, sous forme d'esprit (*phī*), visiter un descendant s'il estime qu'il a commis une faute ou qu'une « créance » n'a pas été honorée (*supra*, 1.2.3). Les mérites produits par la méditation peuvent réparer l'offense aux « esprits créanciers » (*cao₂ kām nāy vēn*) ou, plus largement, « payer la dette » consubstantielle qui lie l'individu à ses ascendants familiaux :

⁹⁰³ Ces formulations pāli se retrouvent à l'identique dans le *Mūl kammaṭṭhān* khmer. Cependant, il est curieux de constater que toutes les versions lao consultées font l'impasse sur la figure du roi, dont la leçon khmère nous dit que la syllabe BU (de *na-mo bu-ddhā-ya*) efface les fautes (« BU *kāraṃ rāja pāpaṃ vināssanti* », in: Bizot 1976:90). Dans les versions lao, soit rien n'est mentionné pour la syllabe BU, soit la citation mise en exergue est confuse (BU *cirāpāpaṃ vināssanti* « les fautes commises continuellement sont effacées [par la lettre] BU).

⁹⁰⁴ Une tradition récente, vraisemblablement venue de Thaïlande, veut qu'on l'organise une fois l'an.

⁹⁰⁵ Voir plus bas nos remarques sur les *tāpasa* en Asie du Sud-Est.

⁹⁰⁶ De même, les *Trois niveaux de la perception spirituelle* du Tibétain Ngorchen Könchog Lhündrub (1497-1557) invite le méditant à « visualiser » sa propre mère, puis son propre père, et à se remémorer les actes d'amour prodigués par ces derniers à l'égard de leur progéniture durant cette vie et les précédentes.

Se « préparer mentalement » (*adithān*) avant la méditation, en demandant à ce que les mérites résultant de la méditation atteignent l'Esprit créancier (*cao₂ kām nāy vēn*) que nous avons offensé par le passé⁹⁰⁷. Une fois la séance de méditation close, dédier une nouvelle fois les mérites.

(...)

Les mérites produits par la méditation ont plus de poids que ceux produits par le don (*dān*). Ces mérites sont comparables à de l'eau qui jaillit d'un conduit et se disperse. Il faut s'efforcer de « fermer les orifices » pour diriger le courant de mérites vers les génies (*phī*) et les *preta* (*phēt*), sans quoi ils ne pourront pas les recevoir⁹⁰⁸.

(Vithun, s.d.:13).

L'habit blanc du méditant laïc est semblable à la tenue du *yogāvacar* de la tradition du *kammaṭṭhān* – dans laquelle ce dernier est d'ailleurs parfois qualifié « d'ascète en habit blanc » (*tāpaḍ phā₂ khāv*)⁹⁰⁹. Le *Braḥ dhām sām tai* incite par exemple « l'ascète en habit blanc » à diriger sa compassion vers « son père, sa mère, son maître-enseignant, sa parentèle et sa lignée » ([13B]{1},{2}) et à conclure sa séance de méditation par une dédicace de mérites en direction de « tous les êtres » (*sabbe sattā*), depuis les mondes supérieurs de Brahma jusqu'à l'enfer *Avīci*⁹¹⁰. Le *Braḥ dhām sām tai* rejoint par ailleurs les vues évoquées précédemment en invitant le *yogāvacar* à se concentrer sur les individus auxquels il est redevable⁹¹¹ et à se prémunir du « karma de rancune » (*kām vēn*) dont il pourrait être victime :

⁹⁰⁷ Il faut rappeler que les « esprits créanciers » sont généralement des membres défunts de la parentèle.

⁹⁰⁸ Traduit du lao.

⁹⁰⁹ *tāpaḍ* < sk. *tāpas*, p., *tāpasa*.

⁹¹⁰ Le texte préconise de conclure la séance de méditation par la formule de transmission de mérites : « *sabbe sattā āvero hotu, sabbe sattā abyāpajjho hotu, sukhi attānaṃ parihārantu* » ([13A]{3}). La même recommandation se trouve dans le *Maggapālimut* (Mettanando bhikkhu 1999:69-70, 101). Pour la formule complète, cf. *supra* 2.2.1.5.

⁹¹¹ C'est-à-dire les individus « pourvus de *guṇ* » (*phū₂ mī guṇ*).

[13B]{1}{...} ວິຫາວຸດ ໃຫສູນແຕນຸ້ຊຸ້ແລງ ໄຂເອົາບຸດິສຼາຕຸ້າລື ນຫຼາວິໄຕຕຸດ
ເວົ້າ ກາທາດຼູງວິ ໂຊກອາຍາຂອງ ພຸ້ວໄຂກາວຸດໃຫສູນແຕນຸ້ຊຸ້ບິຫຼາທາຂາ ດ
ທາກາວຸ ພຸ້ວຕິດິດິວາ ດິໄຂບາເຊິ່ງບຸຸຸຕິດິ ວິກາໂທນບຸດິ ດູແລງ ກາ
ວໄລ ກໂຊງ ບແລງ ບຸດິ ທ ບະວິທາອາວິ ກ ກຸດິຕຸກາວຸດໃຫສູນແຕນຸ້ຊຸ້
ຂາ ດທາ ກາວຸ ດິດິວາດິບູອ ຫ້າໄຂບາ ບຸດິທາເວ້ແຕຕຸໂບາເຊິ່ງ

[Le méditant] doit se dire : « je médite (*bhavanā*) dans le but de ne pas devenir *preta* et de ne pas tomber en enfer. Puisse le « karma de rancune » (*kāṃ vēn*) ne pas s’attacher à ma personne ! » S’étant exprimé ainsi, l’ascète en habit blanc (*tāpaḍ phā₂ khāv*) prie de nouveau le maître puis exprime dans sa méditation le [même] souhait à tous les êtres : « qu’ils atteignent le *nibbāna* ! » *Satthā* c’est ainsi que le Buddha avait parlé : « Ô, ascète en habit blanc, tu dois, dans ta méditation, diriger tes vœux vers ton père et ta mère, ton maître-enseignant, ta parentèle et ta lignée, en récitant : *āho sukhito nidukkho āvelo abyāpajjho sukhīto parihārāmi*. Dis-toi : « je médite pour souhaiter [bonheur] à mon père, à ma mère, à mon maître, à ma parentèle et à ma lignée tout entière. N’exercez pas, à mon encontre, de *karma* de rancune ! »

Braḥ dhām sām tai, manuscrit du Vāt Pathōmma Bōsī, Vientiane, 3 fascicules, 57 ôles gravées recto verso en écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 01061103015_02

[3^e fascicule]

La forme contemporaine de la « consécration blanche » (*pwāj khāv*) relaie donc un certain nombre de notions issues de la tradition du *kammaṭṭhān*, en premier lieu la « reconnaissance des legs des parents » (*hū₂cāk guṇ bā₁ guṇ mē₁*) et le souhait de « payer la dette » (*dēn guṇ*) à l’égard de ceux auprès de qui l’individu est redevable (qu’il s’agisse d’une dette factuelle ou de celle consubstantielle à l’existence). Historiquement, la consécration blanche dérive probablement de l’ascétisme des *tāpasa* dont existent des traces dans l’épigraphie d’Angkor et de Sukhothai (Bizot 1988:118-119). Ces derniers, habillés de blanc, observaient les dix préceptes (sk. *dasasīla*) tout en évoluant dans un milieu religieux hybride où cohabitaient bouddhisme et brahmanisme. On comprend mieux, dès lors, pourquoi les Lao appellent aussi ce rite « ordination du brahmane » (*pwāj jī bām*) : si la méditation sur les « legs » des parents ne semble pas faire partie des traditions bouddhiques en dehors de l’Asie du Sud-Est, on en retrouve les prémices dans la tradition brahmanique où le père est

considéré comme « l'objet de méditation suprême » (sk. *paramārtha*)⁹¹². On se souvient que des « brahmanes » (th. *brāhmaṇ'*, kh. *pāgūv*), justement vêtus de blanc, exercent, encore de nos jours, un ministère dans les cours des royaumes de Thaïlande et du Cambodge et qu'il en fut ainsi, jadis, à Luang Prabang⁹¹³.



Méditants en habit blanc lors d'une retraite
(Wat Phra Nān, Yasothon, Nord-Est de la Thaïlande)



Contrairement à l'ordination, les femmes sont autorisées à prendre l'habit blanc
(Wat Phra Nān, Yasothon, Nord-Est de la Thaïlande)

⁹¹² *Pitā svargah pitā dharmah pitā hi paramantah, Pitari prītimāpanne prīyante sarva-devatāh* ("Father is heaven, father is virtue, father is the supreme object of meditation. Father being propitiated all gods are pleased") (in: Shastri 1963 [exergue]).

⁹¹³ Voir 2^e partie, note 354.

4.5.3 Le don de la Loi

Dans l'ensemble du monde bouddhique, l'acte consistant à recopier les textes religieux est considéré comme hautement méritoire, notamment parce qu'il permet de perpétuer la Doctrine, vouée à disparaître au bout de 5.000 ans après la mort du Buddha comme annoncé dans les écrits prophétiques tels que les *Anāgata-vaṃsā*⁹¹⁴. Ceux qui écrivent, commandent ou participent à la copie d'un texte du *Tipiṭaka* renaissent au paradis ou sur terre au temps de la venue d'Ariya Metteyya. Cette conception est particulièrement répandue parmi les bouddhistes *theravādin* de Ceylan et de la péninsule Indochinoise, comme l'attestent ces stances du *Saddhammasaṅgaha* (texte probablement composé à Ayutthaya au début du xv^e siècle) et que l'on retrouve sur les colophons de nombreux manuscrits indochinois et singhalais (Hinüber 1996:3 ; Ciczuzza, Skilling 2014:x ; Liyanaratne 1983:11) :

*Akkharaṃ ekamekañ ca, Buddharūpasamaṃ siyā
tasmā hi paṇḍito poso, likheyya piṭakattayam (...).*

*Sayañ ca lekhanti, pare ca lekhāpayanti, ye ye anumodamānā
Te te pi Metteyyajinassa sissā paññā bhavissanti anāgatasmim.*

Chaque lettre [du *Tipiṭaka*] doit être considérée comme égale à une représentation du Buddha ;

C'est pourquoi l'homme sage doit copier ou faire copier le *Tipiṭaka* (...).

Ceux qui écrivent eux-mêmes, paient d'autres qu'ils font écrire, et ceux qui les encouragent, seront dans le futur les sages disciples du Vainqueur Metteyya.

(*Saddhammasaṅgaha*, X. §1,26)⁹¹⁵

⁹¹⁴ À tel point qu'en Chine furent développées à cette fin des techniques de reproduction mécanique des textes bouddhiques dans le seul but de multiplier les mérites ; ces techniques sont attestées dès le ix^e siècle par l'existence d'une copie imprimée du *Sūtra du Lotus* (868 A.D.), découverte à Dunhuang (Gauri Parimoo Krishnan 2008:30). On trouve aussi dès cette époque des *dhāraṇī* à caractère magique dont la vocation première était d'être reproduite.

⁹¹⁵ In: JPTS 1890:65, 68.

Au Laos, un certain nombre de textes vernaculaires, notamment dans le genre des *Avantages* ou des *Célébrations*, vantent également la vertu méritoire de la copie et de la commande de copie des textes religieux⁹¹⁶. C'est le cas de *L'Avantage d'entreprendre [la copie] du Dhamma* (*Ānisaṅs sān₂ dhām*), *L'Avantage d'entreprendre [la copie] des textes du Tipiṭaka* (*Ānisaṅs sān₂ hnāñ sīj Traipiḍōk*)⁹¹⁷, *La Célébration des textes* (*Slāñ gāmbī* ou *Slāñ hnāñ sīj*)⁹¹⁸ ou encore *La Célébration du Para-commentaire de l'Abhidhamma* (*Slāñ ṭikā Abhidhāmmā*)⁹¹⁹ :

[2B] (...) ບຸດທະຊົງ ບຸກຂາວໄລົ່ {4} ໄຂນຸໄຂວຽດອໍຊັງຕູເຊັດຊື່ລົ່ ໄຂວຽດອຸຸຸຸຸໄຂ
ຕື່ງພໍ່ໄໂງະບິມຕັ້ ວິດິດື່ງ ອິໄຂຂຕື່ງບິບາອາດິຕຸ ເຜັຕຸ ຕາງຕໍ່ເອາບອິວິ ເຜັ
ອິລິ ກຕິດຸອາຄຕື່ງບິ ກຕິດຸອຸບິດິຕິ ເຜັເອາຕາງຕໍ່ເອາຕາຸອາເຜັອິລິລົ່ ມຸ
[2A] {1} ຕຸດຸບິມຕບິ ວິວິ ວິໄ ຕື່ງບິ ອຸດຕິບຸເຜັອິລິລົ່ ກຸວິຜະກຕິບຸນ ກຸ
ໄຂວຽດອຸແທ ບຸດທະຸຸໄຂວຽງ ພູບ ໄຂຜະກຕິບຸນກຸຸເຜັກຕຸກຸອໍຸວິບໍໄຂ

Quiconque commande la copie ou grave lui-même le *dhamma*, quiconque incite autrui à faire graver un texte des Trois Corbeilles – contenant les quatre livres du *Vinaya*, à commencer par les *Parajika*, qui exposent les règles ; les sept livres de l'*Abhidhamma*, à commencer par la *Dhammasaṅgīṇī*, qui exposent le pratique de la méditation ; les trois cent trente-deux livres du *Suttanta*, à commencer par le *Khuddaka[pāṭha]*⁹²⁰ – obtiendra des mérites en quantité tellement grande qu'il sera impossible de les compter.

Célébration du Para-commentaire de l'Abhidhamma (Slāñ ṭikā Abhidhāmmā), manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, daté 1249 c.s. (1887 A.D.), cote T.F.J. 06-01-85-0601-707

⁹¹⁶ Une inscription du Cambodge (IMA 4, face A, l. 10-14), datée 1488 *śaka*, atteste que cette croyance est vivace depuis plusieurs siècles.

⁹¹⁷ Cf. *Nāṅsīj desnā slāñ tāñ tāñ 50 kǎn*, tome 2, p. 306-312.

⁹¹⁸ *Slāñ gāmbī*, manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 8 ôles, non daté, code PLMP: 01012906001_11. Pour une version en lao moderne, cf. *Nāṅsīj desnā slāñ tāñ tāñ 50 kǎn*, tome 1, p. 198-203. Pour une version thaïe : *Ānisaṅs' 108 kaṅḍ'*, *chapāp bəm, tòm hmae*, p. 110-116.

⁹¹⁹ Pour le corpus yuon, G. Coédès mentionne un texte pāli, le *Porānagotamajātaka* qui, sous forme de *jātaka*, illustre « le traité *Ānisaṅ sān dhamma* sur les bénéfiques de la copie des textes du Dhamma en tout ou en partie » (Coédès 1966:68-69).

⁹²⁰ Le texte note fautivement *Khuddaka-nipāta*, ce qui est une confusion probable entre le *Khuddaka-nikāya* (premier livre du *Suttapiṭaka*) et le *Khuddakapāṭha* (1^{ère} partie du *Nikāya*). Le nombre 332 reste mystérieux.

Cependant, pour les bouddhistes lao, le bénéficiaire de ces « avantages » n'est pas seulement le scribe ou le commanditaire de la copie, qui se voit accordé l'effacement de ses fautes et de toutes sortes de protections, mais aussi sa famille, en premier lieu son père et sa mère. S'il s'agit de parents vivants, le fidèle les fait participer nominalement à la commande ; s'ils sont morts, il voudra leur « transmettre une part des mérites » (*udis swān, pun kusōn*). Dans la cosmologie tai des *Trois mondes* (*Traibhūmikathā*), l'auteur présumé, le roi Lidaya de Sukhothai, déclare dédier sa composition à sa mère. Certains textes, tel que l'*Avantage [d'entendre la prédication] du Nibbānasutta* (*Ānisaṅs Brah Nibbān sūtr*), commun aux Lao et aux Khmers, évoque de façon explicite la part des mérites qui revient aux parents du commanditaire d'une copie du *Nibbānasutta* (Bernon s.d.:17). Les Lao, en particulier, pensent que les morts atteindront d'autant plus facilement la félicité que l'on commanditera des textes à leur crédit, les mérites produits par la commande de la copie d'un manuscrit favorisant la réincarnation de leur principe vital (*vinyān*) dans un corps humain (Vithun s.d.:1). L'examen du colophon des manuscrits lao révèle, dans une proportion plus large encore que ceux du Nord de la Thaïlande, que les copistes ou les commanditaires dédient souvent la copie à un ou plusieurs membres de leur parentèle, leur conférant ainsi le mérite résultant de cette entreprise (Hundius 1990:30)⁹²¹ :

[7A] {1} « Que prennent part au mérite de la copie Grand-mère *Pā jwa* et tous les membres de ma parentèle, que leur dévotion s'accroisse, et qu'ils participent à la commande de ce texte pour perpétuer l'enseignement du Buddha pour une durée de 5000 ans. Nous demandons et formulons le vœu d'attendre le *nibbāna paccayo hontu neduva* (*sic*). »

Colophon : *Le don d'un fils à sa mère défunte* (*Mē₁ tāy lūk dān hā*),
Manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, daté 1221 c.s.
(1859 A.D.), ancienne cote BNL : 01-01-29-1358

⁹²¹ Il arrive, quoique beaucoup plus rarement, que la dédicace soit adressée à des descendants, notamment lorsqu'il s'agit de la perte d'un enfant. Une copie datée 1198 c.s. (1836 A.D.) de la *Vessantaradīpanī* (composée par Sirimangala en 1517 A.D.) porte ainsi la dédicace d'un prince (*rājāvōṅ*) de Luang Prabang à l'adresse de sa fille défunte (Hundius 1990:111-112).

« Que cet acte méritoire (*kusala*) devienne un char de cristal et un char d'or pour embrasser et emporter dans l'autre monde nos père et mère, nos divers parents trépassés. Que ceux qui souffrent soient libérés de la souffrance et atteignent le bonheur. Que ceux qui sont heureux le soient davantage et jouissent cent fois, mille fois plus du bonheur qu'avant ».

Colophon : *Saddavimala*, 17.6 (in: Bizot, Lagirarde 1996)

La faculté de la copie (ou de la commande de la copie) des textes de « sauver » (*phōḍ*) les parents défunts explique la coutume, en vigueur dans certaines communautés tai bouddhisées, de faire graver un manuscrit à l'attention d'un mort lors des funérailles (Murakami 2009:82). Dans le cadre des cérémonies funéraires lao, il est d'usage d'envelopper un ou plusieurs manuscrits avec la pièce d'étoffe préalablement déposée sur le cercueil du défunt et qui avait servi au Rite du linceul (*paṅsukūl*) (Philavong 1967b:195). Au Cambodge également, il arrive qu'on brûle des manuscrits sur le bûcher lors des crémations ou qu'on les enchâsse dans les reliquaires avec les restes du mort (Becchetti 1994:52)⁹²². En Birmanie, une tradition consiste, dans les familles de dignitaires, à brûler les vêtements des parents pour fabriquer de l'encre, ce qui était considéré comme une marque de piété filiale (Veidlinger 2006:96). Au cours des funérailles célébrées dans les milieux sino-thaïs de Bangkok, enfin, les participants joignent parfois aux objets factices brûlés pour les morts (billets de banque, etc.), des fac-similés de manuscrits religieux. C'est encore pour procurer des mérites aux défunts que les bouddhistes du Laos et de Thaïlande ont pour coutume d'imprimer et de distribuer des « volumes de souvenirs de crémation » (th. *hnāñ sīj anusān nān sōp*) (Wells 1960[1940]:213 ; Denis 1963:79)⁹²³.

⁹²² Enterrer les manuscrits est une coutume anciennement attestée dans le Gandhara où, dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, des manuscrits bouddhiques (sk. *dharma-sārīra*) étaient inhumés dans les reliquaires avec les restes humains (Salomon 2009:22). Des inscriptions figurent parfois sur les urnes enterrées, indiquant que le donateur a fait graver des manuscrits au bénéfice de son père ou de sa mère. Au Tibet également, les bonzes sont parfois inhumés avec leurs textes (*ibid*:26,30).

⁹²³ Pour une étude sur cette littérature spécifique qui a pris toute sa dimension au cours du xx^e siècle en Thaïlande, voir Olson 1992.



Manuscrit (ici dans son enveloppe) déposé sur le trousseau « offert » au défunt lors des funérailles

Si n'importe quel texte bouddhique peut faire l'objet d'une dédicace de mérite lors de sa copie, *Les sept livres de l'Abhidhamma* est celui par excellence que le fidèle doit reproduire ou faire reproduire s'il veut « payer de retour les legs des parents » (*dēñ guṇ bā, guṇ mē*₁):

ການສ້າງພຣະອະພິຫັມມານີ ເປັນທີ່ນິຍົມກັນວ່າ ເປັນການຕອບແທນເອົ້າປ່ອນ ແລະ ນ້ຳນົມຂອງມານຕາ ເພາະເຫດນີ້ຜູ້ມີຄວາມປະສົງ ທີ່ຈະແທນຄຸນຄ່າເອົ້າປ່ອນແລະນ້ຳ ນົມມານຕາ ແລ້ວຈຶ່ງພາກັນບໍ່ຮືອຈາກຊັບສ້າງພຣະ ອະພິຫັມມາ ກຸ ຄຳພິ

Commander une copie de l'*Abhidhamma* est un acte de piété qui consiste à payer de retour le riz [donné à] la béquée et le lait maternel. Pour cette raison, quiconque a pour but de payer de retour sa mère pour ces deux choses-là doit joindre à son offrande une copie des *Sept Livres de l'Abhidhamma* (*Abhidhāmm cēt gāmbī*).

*Célébration de la copie de l'Abhidhamma (Slāñ sāñ₂ Braḥ Abhidhāmmā), in: Nāṅsijī desnā slāñ tāñ tāñ 50 kǎn, tome 2, p. 280-281*⁹²⁴

⁹²⁴ Une récente édition thaïe de ce texte s'exprime dans les mêmes termes (cf. *Ānisañs 108 kandh'*, Bangkok, p. 104)

Si l'*Abhidhamma* est privilégié dans le choix des textes à copier au bénéfice des parents, c'est en raison de la vertu particulière prêtée à la troisième corbeille en Asie du Sud-Est, seule à pouvoir prétendre égaler les « bienfaits » ou les « legs » de la mère (*guṇ mē*₁) (*supra* 4.4). Le fidèle souhaite aussi agir à l'image du Buddha qui a prêché l'*Abhidhamma* à Mahā-Māyā pour accomplir son devoir filial. C'est encore dans cet état d'esprit que le donateur enveloppe parfois le manuscrit avec un morceau de jupe (*sin*₂) ayant appartenu à sa propre mère, même si cet usage peut sembler contrevenir à l'interdit qui proscriit le contact féminin avec les objets sacrés (*supra*, 1.1.3.5).

L'*Abhidhamma* permet encore aux femmes de pallier l'interdit qui leur défend de prendre l'habit monastique. L'ordination étant la manière par laquelle un jeune homme s'acquitte de la dette qu'il a contractée à l'égard de ses parents (*supra* 4.5.1), les femmes doivent avoir recours à un autre moyen pour remplir leurs obligations filiales ; celui de faire copier les *Sept Livres de l'Abhidhamma* (*Abhidhāmm cēt gāmbī*) compte parmi les plus préconisés :

ຖ້າເປັນຊາຍ ກໍສາມາດຫົດແທນໄດ້ ດ້ວຍການບັບພະຊາອຸປະສົມບົດ ໃນພຣະພຸດທະສາສນາ
ຖ້າຫາກເປັນຍິງກໍຄວນຈະສ້າງພຣະອະພິຫັມມາ ກຸ ຄໍາພີ ໄວ້ໃນພຣະພຸດທະສາສນາເທົ່ານັ້ນ
ຈຶ່ງຈະເປັນຂອງຄູ່ຄວນນັບພຣະຄຸນຂອງທ່ານແລ

Si l'on est un homme, il nous est possible de payer sa dette [filiale] au moyen de la *pabbajjā* et de l'*upasampadā*. Mais si l'on est une femme, il convient de commander [la copie] des *Sept Livres de l'Abhidhamma*. Selon l'Enseignement du Buddha, ce sont les deux choses permettant de payer de retour les « legs » (*guṇ*) des parents.

Célébration de la copie de l'Abhidhamma (Slāṅ sāṅ, Braḥ Abhidhāmmā), op. cit., p. 283

Il n'est pas rare que les fascicules qui composent les copies manuscrites des *Sept livres de l'Abhidhamma* soient reliés entre eux par une cordelette tressée avec les cheveux de la donatrice qu'elle a coupés à l'attention de ses parents. Cette cordelette symbolise le moyen de « tirer » (*ḍiṅ*) ses parents hors des mondes inférieurs, à l'image des bannières utilisées dans les rites funéraires (*supra* 2.1.4), soulignant une nouvelle fois le lien étroit qui unit l'*Abhidhamma* à la piété filiale. Plus généralement, l'offrande de chevelure – de femme en particulier – est pour les Tai-Lao considérée comme un acte particulièrement méritoire. Certaines jeunes filles lao coupent leur longue natte, symbole des nombreuses années

passées sous la protection de leur mère, pour lui offrir et marquer de cette façon leur reconnaissance filiale. Les femmes peuvent aussi enterrer leurs cheveux sous les feuilles des bornes rituelles (*bai semā*) lors de la construction d'un nouveau sanctuaire ou encore les présenter en offrande à une statue du Buddha (Guthrie 2004:130). Dans certains cas, le donateur ou la donatrice fait don de ses cheveux pour fabriquer la cendre servant dans la fabrication des statues du Maître (Lewitz 1970 :104, n.13). On pourrait s'étonner de l'existence en Asie du Sud-Est d'une telle coutume, puisque les cheveux sont impurs à double titre : d'une part ils figurent en première place des trente-deux impuretés (*kesā, lomā...*), d'autre part ils proviennent d'un corps féminin et ne devraient donc pas entrer en contact physique avec les moines, ni avec tout objet sacré ; les femmes, il faut le rappeler, ne peuvent accéder aux halls d'ordination, toucher les statues de Buddha, accéder aux bibliothèques monastiques ou tenir les manuscrits. Il faut croire qu'une fois coupée et après avoir subi une transformation rituelle par l'entremise des moines, la chevelure féminine se voit dotée d'une honorabilité nouvelle.



Liasses des *Sept livres de l'Abhidhamma*, reliées par les cheveux de la donatrice
(Manuscrit du Vāt Nā Jai, Vientiane)

Si, dans la tradition singhalaise, copier les textes du *dhamma* est un acte hautement méritoire, il n'y est jamais stipulé qu'il puisse bénéficier aux parents, vivants ou morts, du dévot. En revanche, cette croyance a cours dans la tradition jaïn dans laquelle « faire copier un texte pour son propre bénéfice, pour celui d'un membre de sa famille ou pour un religieux fait partie des actes méritoires parmi les plus valorisés par la doctrine » (Balbir 2008:25). Les écrits chinois témoignent aussi de l'existence de cette coutume dans le bouddhisme du *mahāyāna*, notamment *Le Sūtra de la profonde bienveillance des parents* (*Fù mǔ ēn zhòng jīng*), composé au VII^e siècle :

Un fils pieux, obéissant et aimant, est en mesure de produire des mérites pour le salut de ses parents en (re)produisant des *sūtra* (...). S'il se trouve quelqu'un qui est en mesure de copier ce *sūtra* et de le diffuser parmi le peuple, les faisant l'accepter, le prier, le réciter, alors cette personne est dite avoir remboursé la dette à ses parents⁹²⁵.

Le Sūtra sur la profonde bienveillance des parents, in: Cole 1998:134-135

Un *sūtra* apocryphe plus tardif, le *Fó shuō bào fù mǔ ēn zhòng jīng* (xii^e s. ?), inclut la copie des écritures pour le bénéfice des parents dans la liste des obligations filiales (Mair 1989:85-86). On constate une fois encore que la tradition lao se rapproche davantage des conceptions chinoises que de celles de l'Inde. Par contre, la tradition chinoise ne recommande pas la copie de l'*Abhidhamma* en particulier, au prétexte que ce corpus serait, comme le pensent les Lao, plus que d'autres à même de payer de retour ses parents pour leurs bienfaits (ou leurs « legs »). Il semble donc que nulle part ailleurs qu'en Asie du Sud-Est on ne prête à la troisième corbeille cette vertu singulière. L'attention portée aux femmes est une autre spécificité de la tradition des Lao, liée de toute évidence à l'inflexion matrilineaire qui caractérise leur organisation socio-familiale (*supra* 1.1.2). Les textes bouddhiques chinois, à l'opposé, ne font pas grand cas de la piété filiale pour les femmes, prérogatives masculines dans une société aux valeurs résolument confucéennes⁹²⁶. La preuve que le bouddhisme reste, à l'image de tout système religieux, tributaire de considérations sociales.

⁹²⁵ Traduit de l'anglais.

⁹²⁶ Le *Sūtra du bol de sang* (ch. *Xuè pén jīng*) est une rare exception (Cole 1998:208).

Conclusion

Les ascendants familiaux, vivants ou morts, occupent une place prépondérante à tous les niveaux de la vie religieuse des Lao. La plupart des rites et des cérémonies, qu'ils soient organisés dans l'enceinte du monastère ou dans la sphère domestique, leur sont dédiés en tout ou en partie. Les fidèles, dans leur grande majorité, accomplissent des actes pieux moins pour leur propre salut que pour celui de leurs parents ou de leurs ancêtres avec lesquels ils entretiennent, tout au long de leur vie, un rapport ritualisé. Cette priorité accordée aux ascendants, en particulier s'ils sont défunts, semble davantage conforme aux valeurs des sociétés traditionnelles qu'à l'idéal du détachement et d'abandon des obligations mondaines enseigné par le Buddha. Le *Tipiṭaka* encourage en effet le fidèle à se préoccuper d'abord de son propre *kamma* et l'exhorte à délaisser les cultes et les rites, ces derniers ne pouvant être d'aucun secours pour les morts, désormais coupés de cette existence et engagés sur la voie d'une naissance nouvelle, déterminée uniquement par les actes qu'ils auront accomplis de leur vivant.

Les contradictions entre le système de pensée traditionnel et les fondements du bouddhisme canonique ne sont pas, cependant, irréductibles. Un certain nombre de notions-clés du bouddhisme s'avèrent compatibles avec les représentations « animistes », même si c'est parfois au prix d'aménagements terminologiques ou conceptuels. La croyance en la transmigration, par exemple, n'est pas propre aux religions indiennes mais est partagée par un grand nombre de populations pour lesquelles un nouveau-né est un ancêtre revenant à la vie au sein de la famille ou du clan ; c'est pourquoi les Lao ont pu assimiler la notion de *viññāṇa*, principe transmigrant de la Doctrine, à celle d'esprit vital (*khwǎn*), partagée par l'ensemble des groupes tai. De même, les « génies » (*phī*), qui dominent l'imaginaire des Lao, trouvent leur équivalent dans les récits bouddhiques, peuplés de créatures surnaturelles telles que les *devatā*, *bhūta* et autres *preta*. Il est même permis d'envisager les esprits familiaux (*phī bā₁*, *phī mē₁*, *phī jīa₂*, etc.) comme étant des êtres en attente d'une prochaine incarnation, qui se produira lorsque leurs descendants décèderont à leur tour pour prendre leur place sur la chaîne de l'ancestralité. Le « karma de rancune » (*kām vēn*) est un autre exemple de l'incorporation d'une notion typiquement indienne (p. *kamma* ou sk. *karma*) dans un système de représentations où l'action des *phī* est déterminante. Il est vrai que de semblables aménagements ne suffisent pas toujours à résoudre les contradictions. Ainsi, lorsque les Lao assimilent les *preta* à une catégorie de *phī*, ils ne parviennent pas à faire coïncider exactement la cosmologie tai à l'ensemble des *gati*

énumérées dans les textes canoniques. De même, le rôle qu'ils attribuent aux « Sept livres de l'*Abhidhamma* » dans le processus de renaissance de l'être dans la matrice n'a qu'un rapport lointain avec le contenu de l'*Abhidhamma-piṭaka* singhalais.

Ces divergences toutefois n'ont d'importance que d'un point de vue académique. Les Lao s'en accommodent d'autant plus facilement que les écrits canoniques ou paracanoniques ne sont eux-mêmes pas sans contradiction. C'est, au demeurant, en s'appuyant sur une notion du bouddhisme indien, la « dédicace » (p. *uddissa*) de mérites, qu'ils placent les offrandes aux esprits au centre de leur pratique religieuse. Au même titre que les dons matériels (nourriture, vêtements, viatique, etc.), les mérites sont chez les Lao et les autres Tai bouddhisés « envoyés » (*sōñ₁ hae₂*) aux parents et aïeux défunts à l'occasion de chaque action pieuse, pour les aider dans leur réincarnation et pour prévenir leur retour parmi les vivants sous forme d'esprit malveillant. Les textes manuscrits et lapidaires mettent en évidence que dédier les mérites à ses ascendants familiaux est une pratique très ancienne dans la péninsule Indochinoise, à tel point qu'on est en droit de se demander si elle n'y est pas, depuis plus d'un millénaire, la finalité première des actes religieux, et ce quel que soit le courant dont les fidèles se réclament (śivaïsme, viṣṇouisme, bouddhisme *mahāyāna*, bouddhisme *theravāda*, etc.).

Le cas des « fêtes des morts » organisées au neuvième et au dixième mois du calendrier lunaire illustre l'insuffisance du critère dogmatique pour définir les pratiques religieuses en péninsule Indochinoise. On voit en effet se dessiner dans ces cérémonies une architecture conceptuelle et rituelle complexe qui ne peut s'expliquer par une affiliation à une « école » ou à un « courant » particulier mais qui résulte d'une succession d'emprunts, de mutations, d'adaptations intervenus au fil des siècles au gré de circonstances historiques et démographiques. Il est probable qu'existait dans le Cambodge angkorien une cérémonie calendaire pour les défunts inspirés des rites brahmaniques du *śrāddha* ; lorsque le bouddhisme s'imposa peu à peu comme religion dominante dans la région, le rite prit une teinte bouddhique et se transmit dans les royaumes tai, en subissant plus (Siam) ou moins

(Laos, Lanna) de modifications. D'autre part, bien que ces rites soient aujourd'hui pratiqués au sein de communautés se réclamant du *theravāda*, ils présentent des affinités certaines avec les cérémonies du *yúlānpén*, répandues dans toute l'Asie orientale mais inconnues du monde indien⁹²⁷. Parallèlement aux similitudes conceptuelles et rituelles, la référence à un corpus littéraire apocryphe dans lequel intervient le disciple du Buddha Mahā-Moggallāna (ch. Mùlián) voyageant dans les mondes infernaux est un autre indicateur de la parenté entre les deux ensembles cérémoniels. Les « fêtes des paquets de riz » des Lao viennent ainsi s'ajouter à la liste conséquente des éléments culturels que les Tai bouddhisés partagent avec les Chinois, fait dissimulé par des traits plus manifestes d'« indianisation », dont l'usage d'un fonds pāli et sanskrit dans le vocabulaire religieux est le plus saillant.

La place primordiale que les Lao accordent à la piété filiale, notamment par la mise en valeur du rapport entre l'ascendant-créancier et le descendant-débitteur, est caractéristique de cette proximité éthique et culturelle. Comme en Chine, l'obligation envers les géniteurs s'inscrit en milieu bouddhiste lao dans le prolongement des rapports d'ancestralité ; mais contrairement au « culte aux ancêtres », qui peut paraître contrevenir à l'orthodoxie bouddhique, la « gratitude » (*kataññu-katavedī*) et le « devoir de reconnaissance » (*hū₂ pun guṇ*) à l'égard des ascendants ont été érigés en principes conformes à l'Enseignement du Buddha au moyen d'une terminologie et d'une rhétorique issues des écrits canoniques. Sans les trahir, les Lao en proposent une reformulation et une réinterprétation qui va dans le sens de leurs préoccupations. C'est ainsi que le voyage du Bienheureux au Tāvatiṃsa est présenté comme un témoignage de piété filiale de sa part et que l'*Abhidhamma*, qu'il récita à cette occasion à sa mère Mahā-Māyā, en vient à symboliser le « paiement de retour [de la valeur] du lait maternel » (*dēn nāṃ₂ nōm mē₁*). L'idée selon laquelle un homme devient novice puis profès d'abord pour remplir ses devoirs envers sa mère puis son père est sans doute l'illustration la plus tangible du lien établi par les Lao entre bouddhisme et obligation filiale.

⁹²⁷ Le fait qu'en Chine ces rites se retrouvent, sous des formes semblables, chez les bouddhistes du *mahāyāna* et chez les taoïstes invite une nouvelle fois à relativiser l'importance des étiquettes religieuses.

Le décalage entre la dimension sociale et familiale du bouddhisme lao et l'idéal du renoncement enseigné par les textes primitifs est d'abord le résultat d'une histoire vieille de plus de deux millénaires au cours de laquelle la doctrine initiale a subi des transformations profondes. Celle qui proposait à l'individu de s'affranchir d'un monde ordonné selon la hiérarchie déterministe des castes indiennes en est venue à engendrer, d'abord en Inde puis dans d'autres régions de l'Asie, de véritables « royautes bouddhiques » qui prétendaient asseoir leur légitimité sur les principes ou les valeurs enseignés par le Buddha (Lingat 1989:109-121). Ce contraste est ensuite tributaire d'innovations particulières aux populations de l'Asie du Sud-Est continentale, qui ont dû ou su adapter les enseignements canoniques pour les intégrer au fonctionnement de leurs sociétés. Parmi ces innovations, l'une des plus importantes est le caractère temporaire de l'état de moine qui fait qu'en dehors de ceux, très minoritaires, qui font le choix d'une vie entièrement passée au monastère, les fidèles masculins adoptent tour à tour le statut de laïc, de *sāmaṇera* et de *bhikkhu*, sans qu'aucune durée ne leur soit imposée. De ce fait, la distinction établie par Louis de La Vallée-Poussin entre le bouddhisme des laïcs et celui des religieux – opposant corrélativement « religion » et « discipline de salut⁹²⁸ » – perd quelque peu de sa pertinence dans cette région du monde. On assiste par ailleurs, en Asie du Sud-Est, à des rituels originaux qui, tout en se réclamant du bouddhisme, n'exigent pas l'abandon des notions et des coutumes traditionnelles. Les cérémonies religieuses y prennent la forme de véritables fêtes villageoises qui contribuent à fédérer la communauté toute entière en offrant l'occasion, sans cesse renouvelée, d'entretenir une relation d'échange entre les fidèles, le *saṅgha* et l'au-delà.

Au centre de cette relation se situe ce que Stanley J. Tambiah a défini comme « l'idéologie des mérites » (Tambiah 1968). Être bouddhiste, en Asie du Sud-Est continentale, c'est avant tout et littéralement « faire du mérite » (l. *hēt pun*, th. *dāṃ puñ*, kh. *thvō puṇy*), c'est-à-dire accomplir des actes pieux en vue d'en récolter les fruits dans cette vie ou dans une existence ultérieure, selon la loi de rétribution des actes enseignée par le Buddha. Dans ces sociétés, les opportunités ne manquent pas au dévot pour donner libre cours à son zèle :

⁹²⁸ L'expression a été reprise notamment par Max Weber (1916) et par Louis Dumont (1966:336).

donner l'aumône, participer à une cérémonie calendaire, écouter un récit édifiant, contribuer à la restauration d'un monastère, commander l'installation d'une statue d'une figure sacrée ou la copie d'un manuscrit, c'est faire acte méritoire, de même que l'est toute autre entreprise destinée à supporter la doctrine du Bienheureux et ses représentants ici-bas. Le fait que la dévotion (*saddhā*) prenne le plus souvent la forme d'un soutien matériel incite à penser que derrière cette idéologie réside un véritable système économique, nécessaire pour la survie du *saṅgha* et, en conséquence, du bouddhisme lui-même. C'est en partie pour garantir ce soutien matériel que les « avantages » (p. *ānisaṃsa*) qu'apportent la libéralité à l'égard de la Communauté des moines et la participation aux solennités font l'objet d'une intarissable littérature et d'un prosélytisme vigoureux qui promettent au généreux donateur de voir ses souhaits comblés ou de renaître dans les conditions les plus favorables, jusque l'accès au *nibbāna*. Ces gages de rédemption et de félicité futures ne suffisent pas toutefois à expliquer la fortune du bouddhisme, inaltérée depuis des siècles, dans toute la péninsule Indochinoise occidentale, pour la simple raison que l'idéologie qui les porte repose sur le salut du seul individu et que, nulle part dans la galaxie des religions, les modalités de ce salut ne sont totalement coupées de leur environnement social ou du groupe auquel le fidèle appartient.

Le bouddhisme n'est plus depuis longtemps cette « religion de la délivrance », décrite par Max Weber comme demeurant « spécifiquement apolitique et antipolitique, [réservée] à des moines mendiants errants » (Weber 2003[1916]:350). Dans toutes les sociétés dans lesquelles la doctrine du Buddha s'est imposée, elle n'a pu le faire qu'en assurant ses membres d'un devenir meilleur, tant sur un plan individuel que collectif. Sans doute est-ce là une nécessité pour tout système de pensée qui ambitionne de se hisser au niveau de religion, laquelle n'est jamais, comme l'a montré Émile Durkheim, qu'une affaire personnelle mais « doit être une chose éminemment collective » (Durkheim 1960[1912]:65)⁹²⁹. La première entreprise du Buddha après son Illumination ne fut-elle pas,

⁹²⁹ La définition qu'a proposée il y a plus d'un siècle E. Durkheim garde toute sa pertinence : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée église, tous ceux qui y adhèrent » (*id.*).

justement, de constituer une « communauté » (p. *saṅgha*) ? C'est bien parce qu'ils incarnent le ciment communautaire que, de Ceylan à la Chine, les monastères assument la responsabilité de l'organisation des fêtes populaires et de beaucoup de rites domestiques. Cette tendance du religieux à devenir une « chose collective » peut se manifester à des niveaux différents selon la structure sociale de chaque société : le clan dans les montagnes tibétaines, le village dans les principautés indiennes, l'Empire tout entier sous les dynasties de la Chine médiévale. Chez les Tai bouddhisés, les Lao en particulier, c'est la famille étendue, selon des structures qui leur sont propres, qui est au cœur de la cohésion sociale ; c'est donc naturellement sur elle que le bouddhisme s'appuie pour prospérer. Sans aller jusqu'à dire que le bouddhiste lao est indifférent à son salut personnel, il n'en demeure pas moins que c'est essentiellement en famille et pour sa famille qu'il manifeste sa dévotion.

C'est sans doute parce qu'il devint immédiatement une « religion familiale » que le bouddhisme n'a pas eu à affronter de véritable résistance en Asie du Sud-Est péninsulaire, comme ce fut le cas en Inde et surtout en Chine où l'abandon des obligations filiales fut d'abord perçu comme une exigence incongrue. Le moine lao, à l'opposé de l'image austère charriée par les « mendiants » (p. *bhikkhu*) de l'Inde ancienne tournés vers le calme intérieur et la méditation, n'entend pas « sortir du monde » (p. *pabbajjā*) mais continue d'agir comme un membre à part entière de sa famille et de sa communauté, même si cela doit se faire selon des modalités spécifiques. Il est, en particulier, au cœur de la relation entre les vivants et les morts, entre les fidèles et leurs ascendants. Dans les populations « animistes » demeurées en marge de l'indianisation, les procès de communication et d'échange avec les ancêtres s'opèrent par le truchement de personnages charismatiques (chamanes, médiums, sorciers) auxquels on attribue des pouvoirs magiques. En milieu bouddhiste lao, c'est le *saṅgha* qui remplit cette fonction, dont la « puissance de ses mérites » (*teja pun*) et les procédés caractéristiques (formules, psalmodies, concentration ou méditation introspective, etc.) lui permettent d'assurer cette médiation ; c'est par son biais que le lien avec les « génies » est établi et c'est par lui que les dons pourront être acheminés, les souhaits rapportés, les offenses réparées. Vu sous cet angle, les Lao ne seraient « bouddhistes » que d'une façon formelle, un vernis terminologique masquant la persistance des conceptions primitives. C'est ainsi que les « mérites » ont pu être quelque peu délestés de leur caractère éthique en devenant un objet de don au même titre que les offrandes matérielles, adressés aux défunts et aux ancêtres avec l'espoir d'en obtenir une

contrepartie. De même, la notion de *gun*, tout en ressortissant au vocabulaire canonique, véhicule des représentations autochtones relativement à la conception de l'enfant et au système de parenté. Cette persistance des vues traditionnelles n'a néanmoins pas empêché le bouddhisme d'imposer des normes nouvelles, ne serait-ce que parce que l'adoption d'une terminologie n'est jamais neutre et qu'elle induit des modifications parfois profondes dans les discours et les structures socioreligieuses. L'inflexion matrilineaire qui caractérise la famille chez les Lao et plus généralement chez les Tai bouddhisés (les sociétés tai non bouddhisées étant résolument patrilineaires) pourrait être une manifestation particulièrement significative de l'influence que peut exercer une religion sur l'organisation sociale des sociétés qui la reçoivent.

Alors que les idées et les croyances ne peuvent généralement s'imposer que dans un rapport de force, un dogme pourra être accepté sans heurts par une population donnée tant qu'il ne bouleverse pas *frontalement* l'ordre social (y compris dans ses formes imaginaires). En Chine, nous rappelle Bernard Faure, ce sont d'abord des arguments d'ordre social et économique qui ont opposé les moines bouddhistes aux confucianistes, non pas la doctrine ou les théories (Faure 2008:56) ; et c'est en apportant des réponses aux critiques dont il faisait l'objet que le bouddhisme fut finalement accepté. C'est sans doute parce qu'il ne contredit pas les cultes « animistes » mais prétend au contraire les rendre plus efficaces par l'intercession du *saṅgha* et le pouvoir du *dhamma* que le bouddhisme est si prospère en Asie du Sud-Est. Dans cette perspective, le lien entre le bouddhisme et la parenté, objet principal de la présente étude, est au cœur d'une problématique qui dépasse le cadre religieux *stricto sensu*. Le « village » lao (*pān*), de même que la « principauté » (*mīian*), repose sur ce que Richard Pottier appelle la « moralité de proximité » qui, propre aux sociétés restreintes, accordent la primauté à l'harmonie collective et à la cohésion du groupe (Pottier 1998:895). C'est ainsi que, chez les Lao, les principes de piété filiale, d'obligation envers les ascendants, de dette à l'égard des ancêtres, établis sur une base communautaire (en particulier la famille définie autour des parents maternels), l'emportent sur les grandes orientations philosophiques et morales véhiculées par l'orthodoxie *theravādin*.

Au Siam, les réformes rigoristes imposées au XIX^e siècle ne visaient pas tant à se conformer à l'enseignement originel du Buddha qu'à imposer une nouvelle vision du monde, débarrassée des structures traditionnelles qui prévalaient dans tous les territoires sur

lesquels la royauté entendait exercer son autorité. Les cultes aux esprits, les rites d'initiation, la prédominance des rapports de parenté (clans, lignées, groupes villageois) ne devaient plus subsister avec autant de force dans une société moderne, centralisée et industrielle qu'ambitionnait de devenir le royaume⁹³⁰. L'idée moderne de nation (th. *prajājāti*), ensuite, devait faire basculer cette « moralité de proximité » vers une éthique à dimension nationale, dans laquelle la royauté et un clergé d'État devaient incarner les principaux objets de dévotion (l'extension du « devoir de gratitude » (p. *kataññukatavedī*) au souverain pouvant être interprétée comme une manifestation précoce de ce processus)⁹³¹.

Le Laos n'a pas connu la même destinée politico-religieuse. Son histoire l'a sans doute préservé, du moins en partie, de l'impact des réformes dogmatiques orchestrées par le Siam. Il a fallu attendre les années qui suivirent la révolution de 1975 pour voir s'engager des tentatives de mise au pas du bouddhisme, d'abord par le biais d'une disposition aussi radicale que la suppression totale du *saṅgha*, devant conduire à l'avènement d'une société sans classe et débarrassée de l'« opium du peuple ». Cette entreprise s'est soldée par un échec cuisant : demeurée essentiellement rurale, la population lao de la jeune République, si elle acceptait son nouveau destin révolutionnaire, était attachée à conserver ses structures socioreligieuses pluriséculaires. Elle a, sur ce point, été entendue et le « village », centré traditionnellement sur son *vāt*, est en définitive demeuré l'unité administrative élémentaire. Quant aux Lao du Nord-Est de la Thaïlande, ils sont longtemps demeurés isolés des pouvoirs centraux (lao puis siamois), ce qui leur a permis de conserver une relative autonomie. Ce n'est qu'au cours des dernières décennies qu'ils ont fait l'objet d'une irrésistible dynamique d'incorporation institutionnelle à la nation thaïlandaise.

⁹³⁰ Ce n'est pas un hasard si, au même moment, fut entreprise au Siam une refonte du droit et de la législation.

⁹³¹ Stanley J. Tambiah n'a donc qu'en partie raison lorsqu'il conteste la distinction durkheimienne qui oppose un bouddhisme « collectif » à un animisme limité à la sphère privée (Tambiah 1970:280). C'est surtout si le bouddhisme veut devenir « d'État » qu'il lui est nécessaire d'abandonner la « moralité de proximité » (représentée par les cultes aux génies tutélaires et aux ancêtres, les mythes locaux, etc.) au profit d'une éthique qui dépasse le cadre de la communauté restreinte.

Malgré les bouleversements historiques, politiques, démographiques survenus au fil des siècles, les Lao ont donc maintenu, sur les deux rives du Mékong, une conception du religieux ancrée dans cette « moralité de proximité » qui se traduit notamment par la prévalence du culte aux ascendants familiaux. Les formes variées sous lesquelles celui-ci peut se manifester témoignent des changements vécus et des multiples influences reçues inlassablement par ces populations ; mais que les cultes soient de nature privée, accomplis dans le strict cercle de la maisonnée, ou communautaire avec l'intervention du *saṅgha* dans l'enceinte du monastère, le bouddhisme lao a pour vocation de maintenir le lien social, non d'y renoncer. Loin du détachement familial prôné par les écrits canoniques du bouddhisme de Ceylan, il assure la perpétuation des liens filiaux après la mort. Il est même devenu, *a contrario*, un vecteur de la filiation et de l'ancestralité.

Sources primaires citées

Manuscrits gravés sur feuilles de palmier

Abhidhāmm, manuscrit du Vāt Pān₂ Miñ, Chiang Mai, 1 fascicule, 7 ôles, pāli & lü, écriture tai lü sur 4 lignes, non daté, EFEO Chiang Mai, TTL 24 (fac-similé)

Abhidhāmm kañcē, manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 23 ôles, pāli & yuon, écriture tham Lanna sur quatre lignes, daté 1259 c.s. (1897 A.D.), code PLMP : 06018503007_00

[*Abhidhāmm cēt gāmbī*] (*Les Sept livres de l'Abhidhamma*), manuscrit du Vāt Sī Bhūm Pattissathārām, Sayaburi, 6 fascicules, 89 folios (incomplet), pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 948 c.s = 1586 A.D., code PLMP : 08040103010_02

[*Abhidhāmm cēt gāmbī*] (*Les Sept livres de l'Abhidhamma*), manuscrit du Vāt Āddhobhuddharūpasaro, Savannakhet, 7 fascicules, 250 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 5 lignes, daté 2385 E.B. (1846 A.D.), code PLMP : 13092003002_00

[*Abhidhāmm cēt gāmbī*] (*Les Sept livres de l'Abhidhamma*), manuscrit du Vāt Sī Pun Hījañ, Savannakhet, 7 fascicules, 270 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2404 E.B. (1861 A.D.), code PLMP : 13100303003_00

[*Abhidhāmm cēt gāmbī*] (*Les Sept livres de l'Abhidhamma*), manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 14 fascicules, 379 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1222 c.s. (1860 A.D.), code PLMP: 06018503013_00

Abhidhāmmā, manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, 3 fascicules, 86 ôles, écriture tham sur 4 lignes, daté 1209 c.s. (1847 A.D.), code PLMP: 06011403006_01

Abhidhāmmā, manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, lao-pāli, 7 fascicules, 278 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1246 c.s. (1884 A.D.), code PLMP: 06011403003_00

Abhidhāmm Saṃgiñī phūk tōn (*Dhammasaṅgañī, premier livre*), manuscrit du Vāt Nā Jai, Vientiane, 1 fascicule, 36 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non inventorié

Abhidhāmm hām (*Précis d'Abhidhamma*), manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 2 fascicules, 49 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2308 c.s. (1765 A.D.), code PLMP : 01012903020_07

Ānisōñ āk pwād (*Avantage de l'ordination mineure*), manuscrit du Vāt Hān₂ Chāt, Lampang, 1 fascicule, 12 ôles, pāli & yuon, écriture tham Lanna sur quatre lignes, daté 1028 c.s. (1666 A.D.), n° 03 06 004 05

Ānisōñ salākabhatta (*Avantage de la distribution de nourriture par tirage au sort*), manuscrit du Vāt Pān₂ Dō Khat Lōk, manuscrit conservé à l'Université de Chiang Mai, 1 fascicule, 13 ôles, pāli & yuon, écriture tham Lanna, daté 1290 c.s. (1928 A.D.), n° 78.019.01 I. 076-076

Aṭṭhasalinī, manuscrit du Vāt Sahvāñ Bōñ Jayarām, Bolikhmasai, 17 fascicules, 447 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 5 lignes, daté 1050 c.s. (1688 A.D.), code PLMP : 11020502010_00

Braḥ Abhidhāmmā, manuscrit du Vāt Bō Dēñ Bolanārām, Sayaburi, 7 fascicules, 102 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 08050103041_02.

[*Braḥ cao*] *dēñ nāṃ nōm mē* ([*Le Maître*] *paie de retour le lait maternel*), manuscrit du Vāt Dhāt Lwāñ Tae₂ (« sud »), Vientiane, 1 fascicule, 18 ôles, pāli & lao, écriture tham sur quatre lignes, non daté, non inventorié

Braḥ cao dēñ nāṃ nōm mē (*Le Maître paie de retour le lait maternel*), manuscrit du Vāt Braḥ Dhāt Sī Muñgun, Sayaburi, 1 fascicule, 15 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1240 c.s. (1878 A.D.), code PLMP : 08060610031_05

[*Braḥ cao dēñ nāṃ nōm mē*] (*Le Maître paie de retour le lait maternel*), manuscrit du Vāt Suvāñnabhūm, Savannakhet, 1 fascicule, 23 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1188 c.s. (1826 A.D.), code PLMP : 13010610003_00 (liasse de plusieurs textes)

Braḥ dhām sām tai, manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 3 fascicules, 73 ôles, pāli & lao, écriture tham sur quatre lignes, daté 1252 c.s. (1890 A.D.), code PLMP : 01012910003_02

Braḥ dhām sām tai, manuscrit du Vāt Paṭḥōmma Bōsī, Vientiane, 3 fascicules, 57 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 01061103015_02

Braḥ dhām sām tai, manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvāñnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 27 ôles, pāli & lao, écriture tham sur quatre lignes, daté 1246 c.s. (1884 A.D.), code PLMP : 06011403020_01

Braḥ dhām sām tai, manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvāñnabhūmārām, Luang Prabang, 3 fascicules, 71 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1216 c.s. (1854 A.D.), code PLMP : 06011403020_04

Braḥ kammaṭṭhān, manuscrit du Vāt Araññā, Paksane, 2 fascicules, 53 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 5 lignes, non daté, PLMP : 11011003003_01

Braḥ Paramāṭṭha yā, manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvāñnabhūmārām, Luang Prabang, 2 fascicules, 66 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2468 E.B. (1925 A.D.), code PLMP : 06011403019_02

Buddhānussati-kammaṭṭhān, manuscrit du Vāt Cūm Dāñ, Vientiane, 1 fascicule, 17 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, sans date, n° 12.01.03.08.001.05 (fac-similé EFEO Vientiane)

Debba-Mālai, manuscrits (fragments) du Vāt Jayabhūm, Savannakhet, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, fac-similé, in: Thamamone 2000:3-8

Dēñ guṇ piḍā mārḍā (*Payer de retour les legs des parents*), manuscrit du Vāt Cāmsī, Champassak, 10 fascicules, 346 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2488 E.B. (1945 A.D.), code PLMP : 16080410002_00

Dhām cēt gāmbīr lvam (*Compendium des Sept livres de l'[Abhi]dhamma*), Chiang Mai, 1 fascicule, 8 ôles, pāli & yuon, écriture tham Lanna, daté 1277 c.s. (1915 A.D.), EFEO Chiang Mai TTL 48

Dhammasaṅganī pakaraṇa vohār, manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 6 fascicules, 186 ôles, pāli & yuon, écriture tham Lanna sur 5 lignes, daté 1152 c.s. (1790 A.D.), code PLMP : 06011403005_01

Gvām yāt nāṃ phè mettā (*Formule de libation d'eau pour développer la bienveillance*), manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 5 ôles, lao, écriture lao sur 4 lignes, daté 2518 E.B. (1975 A.D.), code PLMP : 06018509013_00

Hān dhāt (*Section sur les éléments*) [*in: Yāt nāṃ lè gān phā*], manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 2 fascicules, 72 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 06011409011_06

Hīḍ sip sān (*Les Douze cérémonies*), manuscrit du Vāt Savān, Saravane, 1 fascicule, 19 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté de l'année du Tigre (*khān*) (cycle duodénaire inconnu), code PLMP : 14060409001_02

Hīḍ sip sān gān sip sī (*Les Douze cérémonies et les Quatorze devoirs*), manuscrit du Vāt Nā Jai, Vientiane, 1 fascicule, 23 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non inventorié (ancienne cote 01-03-07-1172)

Hīḍ sip sān gān sip sī (*Les Douze cérémonies et les Quatorze devoirs*), manuscrit du Vāt Ambāvān, Champassak, 1 fascicule, 17 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2472 E.B. (1929 A.D.), code PLMP : 16061709001_00

[*Hīḍ sip sān gān sip sī*] (*Les Douze cérémonies et les Quatorze devoirs*), manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 1 fascicule, 26 ôles, lao, écriture lao sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 01012917084_07

Hīssip sān (*Les Douze cérémonies*), manuscrit du Vāt Ī₁ Lai, Vientiane, 1 fascicule, 14 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2408 E.B. (1865 A.D.), code PLMP : 01050509032_03

Hnānsiḍ bhavanā lè cao rōy (*Manuel de méditation*), manuscrit du Vāt Sī Sakēs, Vientiane, 1 fascicule, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, non inventorié.

Hvae₂ guṇ bā₁ guṇ mē₁ (*De la vénération des parents*), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 11 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2527 E.B. (1984 A.D.), année *kā₁ gai₂*, code PLMP : 06011410092_03

Kataññukataveditā-guṇ (*Gratitude pour les bienfaits*), manuscrit du Vāt Gāmbīra Paññā, Champasak, 1 fascicule, 13 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 16061210001_01

Kataññukataveditā (*Gratitude*), manuscrit du Vāt Kēv₂ 'Āt, Saravane, 1 fascicule, 33 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 14061610003_05

Kāya-nagar (La cité du corps), manuscrit du Vāt Bōn Sa Āt, Vientiane, 1 fascicule, 33 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, non référencé

Kesā-saṃvega, manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 1 fascicule, 17 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 01012910002_01

Kè mè kām mè vēn (Conjurer la Mère Créancière), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 7 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 06011419008_04

Kè bā kao mè hlān (Conjurer les parents de la vie antérieure), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 8 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 06011419008_04

Lakkhaṇa (Les signes [somatiques]), 1 fascicule, 40 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, diagrammes, EFEO Vientiane (fac-similé)

Lām Singala-sūt (Le Singala-sutta chanté), manuscrit du Vāt Bō Sī Cām Cēn, Savannakhet, 3 fascicules, 45 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1283 c.s. (1921 A.D.) code PLMP : 13110202001_01

Mahā-Moggalā pai 'ao fai hmā nārōk (Mahā-Moggallāna maîtrise le feu du chaudron infernal), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 10 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1234 c.s. (1872 A.D.), année du Coq [du cycle dénaire] et du Porc [du cycle duodénaire], code PLMP : 06011411019_09

Mahā Moggalāna pai dū nārōk (Mahā-Moggallāna voyage aux enfers), manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 10 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 06018511088_00

Mahāmoggallā-sūḍ (Le Sutta de Mahā-Moggallāna), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 15 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1061 c.s. (1699 A.D.), code PLMP 06011402160_04.

Mātikā pēt (Les Huit mātikā), manuscrit du Vāt Araññārām, Khammouane, 1 fascicule, 29 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 12040101002_00

Mātikaṭṭhappakāsiniṇī pakaraṇa, manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 2 fascicules, 49 ôles, pāli, écriture tham sur 5 lignes, daté 935 c.s (1573 A.D.) code PLMP : 06018504184_00

Mè tāy lūk dān hā (Le don d'un fils à sa mère défunte), manuscrit de la Bibliothèque nationale, 1 fascicule, 4 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1221 c.s. (1859 A.D.), ancienne cote BNL : 01-01-29-1358

Moggallā nibbān (Le nibbāna de Mahā-Moggallāna), manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 20 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 5 lignes, daté 1169 c.s. (1807 A.D.), année du Lièvre, code PLMP: 06018511 090 00

Moggalā thām phēt (Mahā-Moggallāna interroge les preta), manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 13 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 06018511087_00.

Mūl Dhāṃ, manuscrit du Vāt Bǎn Hlwāñ, Luang Prabang, 1 fascicule, 43 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1165 c.s. (1803 A.D.), code PLMP : 06014202013_04

Mūl kammaṭṭhān, manuscrit du Vāt Bō Dēn Bolanārām, Sayaburi, 2 fascicules, 50 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 08050103050_02

Pathōm braḥ ñāṇa kasīṇa (*Base des objets de fixation*), Chiang Mai, 1 fascicule, 10 ôles, pāli & yuon, écriture tham Lanna sur 4 lignes, non daté, EFEO Chiang Mai TTL 53 (fac-similé)

Nisai Mālai phōḍ sāt (*Nissaya de « Mālai sauve les êtres »*), manuscrit du Vāt Khōk Vā₁ Guṇ Visēs, Luang Prabang, 1 fascicule, 21 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2232 E.B. (1689 A.D.), code PLMP 06015111001_08

Nisāy Dhammapōḍ (*Nissaya du Dhammapada*), manuscrit du Vāt Sī Sa ‘Āt Muṅgun, Paklai, 1 fascicule, 21 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1113 c.s. (1751 A.D.), code PLMP 08030302003_06

Nissai Siṅgala-sūt (*Nissaya du Siṅgala-sutta*), manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 6 fascicules, 149 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1171 c.s. (1809 A.D.), code PLMP : 06018502073_01.

Pāli Kathāvātthu māt tōn (*Kathāvātthu, 1^{ère} liasse*), manuscrit du musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 26 ôles, pāli, écriture tham sur 5 lignes, daté 993 c.s. (1631 A.D.), code PLMP : 06018504231_00

Pāli Mālai, manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule (dans une liasse comprenant d’autres titres), 1 fascicule, 14 ôles, pāli, écriture tham sur 4 lignes, daté 1221 c.s. (1859 A.D.), code PLMP : 06011404017_02

[*Paṭhamasambodhi*], manuscrit du Vāt Savāñ Bōn Jayārām, Bolikhamsai, 20 fascicules, 506 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 5 lignes, daté 2362 E.B. (1818 A.D.), année du Lièvre, code PLMP : 11020513003_00

Pathōm braḥ ñāṇa kasīṇa (*Base des objets de fixation*), Chiang Mai, 1 fascicule, 10 ôles, pāli & yuon, écriture tham Lanna, non daté, EFEO Chiang Mai TTL 53 (fac-similé)

Pwārabāndh, manuscrit du Vāt Bō Sī, Sayaburi, 3 fascicules, 66 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2442 E.B. (1899 A.D.), code PLMP : 08050610081_04

Pwārabāndh, manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 3 fascicules, 62 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2432 E.B. (1889 A.D.), code PLMP : 06018511032_00

Pwārabāndh (*phūk 11*), manuscrit de la Bibliothèque nationale, 7 fascicules, 101 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2367 EB (1824 A.D.), code PLMP : 01012910009_02

Sammohavinodanī māt tōn (*Sammohavinodanī, 1^{ère} liasse*), manuscrit du Vāt Sī Bhūm Patissathārām, Sayaburi, pāli, écriture tham sur 5 lignes, daté 1049 c.s. (1687 A.D.), code PLMP : 08040104010_01

Saddhātissarājā-jātaka (in: *Hā, sipjāt Paññasajātaka*), manuscrit de la Bibliothèque nationale, ancienne cote BN VIENT 290776 (cf. Deydier 2008:78-79)

Siṅgalō, manuscrit du Vāt Pān₂ Jai, Vientiane, 7 fascicules, 100 ôles, lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 01061207065_03

Siṅgalōvāda-sūt, manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 21 ôles, lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1255 c.s. (1893 A.D.), code PLMP : 06018502073_04 ;

Slān gāmbī (*Célébration [du don de] manuscrits*), manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 1 fascicule, 8 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP: 01012906001_11

Slān guṇ mārḍā piḍā (*Célébration des legs des parents*), manuscrit du Vāt Dhāt Lwāñ Hñiḍa, Vientiane, 1 fascicule, 10 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2509 E.B. (1966 A.D.), le 11^e jour de la lune croissante du 4^e mois, copié par le cān sīkā, cote T.F.J. 01-03-11-0136

Slān khao slāk, Slān khao praḍāp ḍīn (*Célébration du riz tiré au sort, Célébration du riz ornant la terre*), manuscrit du Vāt Suvāñnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 13 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1243 c.s. (1881 A.D.), code PLMP : 06011406002_08.

Slān khao sāk, Sāñ khao ḍāp ḍīn, Sāñ khao piṇḍipāt, Sāñ vīḍ (*Célébrations du riz tiré au sort, du riz ornant la terre, de l'aumône matinale, du cabinet d'aisance*), manuscrit du Vāt Suvāñnabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 23 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1155 c.s. (1793 A.D.), code PLMP : 060114060014_05

Slān khao sāk (*Célébration du riz tiré au sort*), manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 7 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1173 E.B. (1811 A.D.), code PLMP : 06018506007_05

S[l]āñ khao slāk (*Célébration du riz tiré au sort*), manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 3 fascicules, 27 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, sans date, code PLMP : 01012906001_08.

Slān khao slāk (*Célébration du riz tiré au sort*), Manuscrit du Vāt Hwā Gwā, Vientiane, 1 fascicule, 4 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, non inventorié

Slān khao yāgū (*Célébration du [don de] riz au lait*), manuscrit du Vāt Nā Jai, Vientiane, 1 fascicule, 14 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, cote T.F.J. n° 01-03-07-0937

Slān pāñjakūn (*Célébration du vêtement de rebut*), manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 7 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1216 c.s. (1854 A.D.). Code PLMP : 06018506010_06

Slān pārivāḍssakāṃ (*Célébration de la probation*), manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 1 fascicule, 9 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 01012906001_03.

Slān phā piñ gāmbī phā bān hnān sī (Célébration de l'écharpe, du manuscrit et de l'étoffe pour envelopper les manuscrits), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 7 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1212 c.s. (1850 A.D.), code PLMP : 06011406012_16

Slān prāsāt (Célébration des Palais), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 6 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1211 cs (1849 A.D.), code PLMP : 06011406012_18

Slān pwāj (Célébration de la pabbajjā), manuscrit de la Bibliothèque royale de Luang Prabang, 1 fascicule, 7 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté de 1164 c.s. (1802 A.D.), code PLMP : n° 06018506018_05

Slān pwāj (Célébration de la pabbajjā), manuscrit du Vāt Nā Jai, Vientiane, 1 fascicule, 5 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1991 A.D., non référencé

Slān sōp gōn tāy (Célébration des funérailles), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 1 fascicule, 19 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1300 c.s. (1938 A.D.), code PLMP: 06011406004_04

Sūt thā phī ḥiian (Conjurer les génies de la maison), manuscrit du Vāt Vijayārām, Champassak, 1 fascicule, 35 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 6 lignes, non daté, code PLMP : 16061909001_00

Slān tikā Abhidhammā (Célébration du Sous-Commentaire de l'Abhidhamma), manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 11 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 1249 c.s. (1887 A.D.), année du Porc, code PLMP : 06018506017_07

Tāṃnān mē₁ phēt (Histoire de la mère preta), manuscrit du Vāt Dōn, Sayabouri, 1 fascicule, 20 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 08060212017_03

Uṇhassavijjāy, manuscrit du Vāt Bōdarām, Pāk Lai, Sayaburi, daté 070 c.s. (1708 A.D.), 1 fascicule (dans une liasse), 18 ôles, écriture tham sur 4 lignes, code PLMP : 08031509012_10.

Vātthu Siṅgala-sūt, manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 fascicule, 24 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, daté 2368 E.B. (1825 A.D.), code PLMP : 06018502073_03

Yāt nām₁ lē gān phā (Libation d'eau et habillement [du moine]), manuscrit du Vāt Hmae₁ Suvānabhūmārām, Luang Prabang, 2 fascicules, 72 ôles, pāli & lao, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 06011409011_06

Yāt Abhidhāmma 7 gāmbī (Quintessence des Sept livres de l'Abhidhamma), manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, pāli & lao, écriture tham sur 5 lignes, non daté, code PLMP : 01012905002_06

Yāt kammaṭṭhān (Quintessence de l'exercice de méditation), manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 1 fascicule, 27 ôles, écriture tham sur 4 lignes, non daté, code PLMP : 01012903020_02

Yāt muk (Yamaka), manuscrit du Vāt Hñañ Sī Guṇ Mijañ, Luang Prabang, 1 fascicule, 28 ôles, pāli, écriture tham sur 4 lignes, daté 1141 c.s. (1779 A.D.), code PLMP : 06010804056_10

Yāt muk paṭṭhān (Mahāpaṭṭhāna), manuscrit du Vāt Thongthat, Vāt Sīlujuṅguñ, Vientiane, 1 fascicule, 118 ôles, écriture tham sur 4 lignes, pāli, daté 2304 e.b. (1761 a.d.), code PLMP: 01070103043_00

Yāt muk paṭṭhān (Yamaka & Mahāpaṭṭhāna), manuscrit du Vāt Dā₁ Debbārām, Savannakhet, 1 fascicule, 43 folios, pāli, écriture tham sur 5 lignes, pāli, daté 1119 c.s. (1757 A.D.), code PLMP : 13130204009_03

Yamaka, manuscrit du Vāt Sī Bhūm Patissathārām, Sayaburi, 5 fascicules, 138 ôles, pāli, écriture tham sur 5 lignes, daté de 964 c.s. (1602 a.d.), code PLMP : 08040104013_03

Yamaka-Paṭṭhāna, manuscrit de la Bibliothèque nationale, Vientiane, 1 fascicule, 63 ôles, pāli, écriture tham sur 5 lignes, daté 1050 c.s. (1688 a.d.), code PLMP : 01012904026_00

Manuscrits sur feuilles de papier

Abhidhāmm kañcē, manuscrit du village Nām Kēv₂ Lwāñ, Müang Sing, 1 cahier en feuilles de papier de mûrier, 20 pages, écriture lü, daté 1356 c.s. (1994 A.D.), code PLMP : 03020203006_00

Dhamma desanā guṇ bā mē (Sermon sur les legs des parents selon le Dhamma), texte en langue et écriture lao reproduit sur cahier d'écolier, recueilli le 31 janvier 2002 par le Mahā Kèo Sirivongs au village Hin Siou, Champassak, non référencé (collection privée)

Yogāvacara bicāranā, manuscrit du Musée provincial de Luang Prabang, 1 cahier, 59 pages en papier de mûrier, pāli & lao, écriture tham et lao, non daté, code PLMP : 06018520001_00

Manuscrits imprimés sur feuilles de palmier

แทนคุณข้าวป้อนน้ำนมแม่ *Dēn guṇ khāv₂ pān₂ nām₂ nam mē₁* (Le paiement de retour [de la valeur] du lait et du riz donné à la becquée), par Mahā Puy Sengchāy Anonggarām, manuscrit imprimé par Dharm Bhāgḍī, Bangkok, 5 fascicules, écriture siamoise, non daté

แทนคุณมารดาบิดา ๑๒ กัณฑ์ - สร้างแทนคุณมารดาบิดา หรือ อุทิศแด่ผู้วายชนม์ *Dēn guṇ mārta pitā 12 kāṅḍ¹- Srāñ₂ dēn guṇ mārta pitā hrīj₁ udis tē₁ phū₂ janm¹* (Le Devoir de reconnaissance aux parents en 12 chapitres - Payer de retour les legs des parents ou dédier les mérites aux défunts), par Mahā Puy Sengchāy, manuscrit imprimé par Dharm Bhāgḍī, Bangkok, 12 fascicules, écriture siamoise, non daté

พระธรรม ๗ คำภีร์ - สร้างอุทิศแทนคุณข้าป้อนน้ำนมของบิดามารดาพระพุทธเจ้าทรงแสดงโปรดพระ
พุทธมารดา *Braḥ dharrm cēṭ gāmbīṛ'. Srāñ₂ udiṣ dēṇ guṇ̣ khao₂ pāñ₂ nām₂ nam khāñ pitāmārtā braḥ
buddha cao₂ drañ stēṇ prōṭ braḥ buddh māṛtā* (*Les Sept Livres de l'Abhidhamma - Dédier les mérites
et payer de retour la valeur du lait donné par les parents, illustré par l'épisode du Buddha sauvant sa
mère*), manuscrit imprimé par Dharm Bhāgḍī, Bangkok, 7 fascicules, écriture siamoise, non
daté

กตัญญูกตเวที ๒ ธรรมาคณิ Kataññu-katavedī 2 dharrmā-gānaṃ (*La gratitude - Les deux catégories
de fidèles*), par Mahā Puy Sengchāy, manuscrit imprimé par Dharm Bhāgḍī, Bangkok, 2
fascicules, écriture siamoise, daté 2477 E.B. (1934 A.D.), non daté

บัวระพันระหรือพระปรมาตตะ ๖ กัณฑ์ Pwārabāndha hṛiṇ̣ braḥ paramāttha 6 kāṇḍ', par Mahā Silā
Viravongs', manuscrit imprimé par Dharm Bhāgḍī, Bangkok, 6 fascicules, écriture siamoise,
daté 2504 E.B. (1961 A.D.)

แสดง อาณิสงส์ ถวายสลากภัตต์ Sadēñ ānisañs' thvāy salākabhātr' (*Illustration des avantages de
l'offrande de la nourriture tirée au sort*), manuscrit imprimé par Dharm Bhāgḍī, Bangkok, 1
fascicule, 7 ôles, écriture siamoise, non daté

Éditions modernes de textes vernaculaires

มงคลตถูปินิยา, *Maṅgalatthadīpaniyā*, édité par Sa Majesté Vajirañāṇa, Université royale
Mahamakut, Bangkok, pāli, écriture siamoise, 2 vol., 375 + 482 p., 1974 [1900]

มณฑลสุริยสิ *Maṅgalatthadīpanī*, in: **ถนุภณ** *Ganthamālā*, vol. VI, Bibliothèque Royale du
Cambodge, Institut bouddhique, Phnom Penh, langue pāli, écriture khmère, 4 vol., 1420 p.,
1940-42

หนังสือ แดนม้าวมแม่ Hnāñ ṣi dēṇ nām₂ nōm mē₁, (*Le livre du paiement de retour [de la valeur] du lait
maternel*), langue pāli-lao, écriture lao, 56 p. (s.d.)

หนังสือเทศนา สะฐอง ต่างๆ, *Hnāñgṣi desnā slāñ tāñ₁ tāñ₁* (*Recueil de prêches divers*), textes
compilés et transcrits en lao moderne par Braḥ Ācān Mahā Sālī, Vāt Sī Pun Hījañ,
Savannakhet, 3 tomes, 285+342+232 p., 2533 E.B. (1990 A.D.)

อาณิสงส์ ๑๐๘ กัณฑ์ ฉบับเพิ่มเติมใหม่ Ānisañs' 108 kaṇḍ', *chapāp bōm₁ tōm hmae₁* (*108 textes
d'«Avantages», avec ajouts complémentaires*), compilés et transcrits en thaï moderne par C.
Parīyañ, Bangkok, 900 p.

หนังสือสาวกนิพพาน - พระอสีติมหาสาวกนิพพาน *Hnāñṣiṇ̣ sāvakanibbāna* - *brahaṣiti
mahāsāvakanibbāna* (*La littérature des « nibbāna » des disciples du Buddha. Les nibbāna des quatre-
vingt Grands disciples*), volume de crémation, Bangkok, Bibliothèque Vajirañāṇa, 2 vol., 2457
E.B. (1914 A.D.)

Bibliographie

- ABHAY, Thao Nhouy, 1956, *Aspects du pays lao*, Vientiane, Comité littéraire lao, 104 p.
- AGASSE, J.M., 1978, « Le transfert de mérite dans le bouddhisme pâli classique », *in*: *Annuaire de l'EPHE (VI^e section)*, Paris, EPHE, p. 311-332
- ANDAYA, Barbara Watson, 2002, "Localising the Universal: Women, Motherhood and the Appeal of Early Theravāda Buddhism", *Journal of Southeast Asian Studies*, 33 (1), pp 1–30 February 2002
- ANUMAN RAJADHON, 1955, "The End of Buddhist Lent", *Journal of Siam Society*, vol. 42.2, p. 121-134
- ANUMAN RAJADHON, 1961, *Life and Ritual in Old Siam three studies of Thai life and customs (translated and edited by William J. Gedney)*, New Haven, HRAF Press, 191 p.
- ARCHAIMBAULT, Charles, 1973[1963], « Contribution à l'étude du rituel funéraire lao », *in*: *Structures religieuses lao (rites et mythes)*, Vientiane, Vithagna, p. 155-218
- ARCHAIMBAULT, Charles, 1980, *Contribution à l'étude d'un cycle de légendes lao*, Paris, EFEO, PEFE0 CXIX, 441 p., 9 pl.
- ARCHAIMBAULT, Charles, CÈDÈS, George, *Les Trois mondes. Traibhūmi Brah R'van*, Paris, EFEO, PEFE0, 89, xvii+294 p.
- ARUṆA DHARMA Raññsī (Brah grū), 1999, มนต์พิธีแปล *Mant' bidhī plè* [Traductions de prières pour les cérémonies], Bangkok, 352 p. (en thaï)
- ASSAYAG, Jackie, 1987 « Le Cadavre divin. Célébration de la mort chez les Lingayat-Virashaiva (Inde du Sud) », Paris, *L'Homme*, 103, pp. 93-112
- AU CHHIENG, 1953, *Catalogue du fonds khmer*, Paris, Bibliothèque nationale, Département des manuscrits, xiii+307 p.
- AYMONIER, Etienne, 1984[1883], *Notes sur les coutumes et croyances superstitieuses des Cambodgiens*, Paris, Cedoreck, 116 p.
- BALBIR, Nalini, 2008, « Du son divin aux livres, les formes de l'enseignement religieux », Dijon, *Religions et histoire*, 21, juillet-août 2008, p. 24-26
- BAREAU, André, 1955, *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*, Paris, EFEO, 310 p.
- BAREAU, André, 1968, « Les idées sous-jacentes aux pratiques culturelles bouddhiques dans le Cambodge actuel », *in*: *Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens Festschrift für Erich Frauwallner*, Vienne, WZKSO, Band XII-XIII, p. 23-32

- BAREAU, André, 1975, « Les récits canoniques des funérailles du Buddha et leur anomalies: nouvel essai d'interprétation », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, LXII, p. 151-189
- BARLEY 1995, *Dancing on the Grave: Encounters with Death*, Londres, John Murray, 240 p.
- BARTH, Auguste, 1885, *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, Paris, Imprimerie nationale, 628 p.
- BAYOMYONG, Mani, 2002, ประเพณีสิบสองเดือนล้านนา *Prabēṇī sip sān ñījan lān₂ nā* [*Les Traditions des douze mois*], Chiang Mai, Université de Chiang Mai, 524 p. (en thaï)
- BECCHETTI, Catherine, 1994, « Une ancienne tradition de manuscrits au Cambodge », in: *Recherches nouvelles sur le Cambodge* (dir. François Bizot), Paris, EFEO, Études thématiques, I, p. 47-62
- BECHERT, Heinz, 1992, « Buddha Field and Transfert of Merit in a Theravada Source », *Indo-Iranian Journal*, 35, p. 95-108
- BENSA, A., GOROMIDO, A. 2009, « Contraintes par corps : ordre politique et violence dans les sociétés kanak d'autrefois », in: M. Godelier, M. Panoff (dir.), *Le corps humain, supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, CNRS, 575 p., p. 169-197
- BERNARDI, Jean de, 1984, "The Hungry Ghosts Festival: A Convergence of Religion and Politics in the Chinese Community of Penang, Malaysia", Cambridge, *Southeast Asian Journal of Social Sciences*, vol. 12-2, p. 25-34
- BERNON, Olivier de, 1996, « À propos du retour des Bakou dans le Palais royal de Phnom Penh », in: *Renouveaux religieux en Asie* (dir. Catherine Clémentin-Ojha), Paris, EFEO, Études thématiques, 6, p. 33-58
- BERNON, Olivier de, 2000, *Le manuel des maîtres de Kammatthân. Étude et présentation des rituels de méditation dans la tradition du bouddhisme khmer*, thèse de doctorat, Paris, INALCO, 2 volumes, 865 p.
- BERNON (de), Olivier, *L'École française d'Extrême-Orient et le Cambodge, 1898-2003*, Paris, EFEO, 2003, 95 p.
- BERNON, Olivier de, 2006, "The status of Pāli in Cambodia : from Canonical to Esoteric Language", in: *Buddhist Legacies in Southeast Asia: Mentalities, Interpretations and Practices* (Pierre Pichard & François Lagirarde éd.), Paris, Bangkok, EFEO-Centre d'anthropologie Sirinthorn, Études thématiques, 19, p. 21-34.
- BERNON, Olivier de, KUN, Sopheap, LENG, Kok-An, 2004, *Inventaire provisoire des manuscrits du Cambodge. Première partie*, Paris, EFEO, Material for the Study of the Tripiṭaka, Volume 3, 406 p.
- BHATTACHARYA, Kamaleswar, 1961, *Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie*, Paris, EFEO, PEFO, 49, 199 p., 31 pl.

- BHATTACHARYA, Kamaleswar, 1991, *Recherches sur le vocabulaire des inscriptions sanskrites du Cambodge*, Paris, EFEO, PEFE0 CLXVII, 89 p.
- BIARDEAU, Madeleine, 1995[1981], *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 312 p.
- BIGANDET, Paul Ambroise., Mgr, 1878, *Vie ou légende de Gaudama, le Boudha des birmans et notice sur les Phongyies ou moines birmans*, Paris, Ernest Leroux, traduit de l'anglais par Victor Gauvain, 540 p.
- BILLARD, Roger, 1963, « Les cycles chronographiques chinois dans les inscriptions thaïes », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, LI, 2, p. 403-431
- BIZOT, François, 1976, *Le figuier à cinq branches, Recherches sur le bouddhisme khmer I*, Paris, EFEO, PEFE0, CVII, VII+164 p. +15 pl., ill.
- BIZOT, François, 1981, *Le don de soi-même. Recherches sur le bouddhisme khmer III*, Paris, EFEO, 206 p.
- BIZOT, François, 1988, *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est. Recherches sur le bouddhisme khmer IV*, Göttingen, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften In Göttingen, Philologisch-Historisch Klasse, Folge 3, Nr 169, 149 p.
- BIZOT, François, 1992, *Le Chemin de Lan kā, ផ្លូវព្រះធម្មសង្ការ*, Paris, EFEO, Textes bouddhiques du Cambodge, I, Paris, 352 p.
- BIZOT, François, 1993, *Le bouddhisme des Thaïs, Brève histoire de ses mouvements et de ses idées des origines à nos jours*, Bangkok, Cahiers de France, 114 p.
- BIZOT, François, 1994, *La guirlande de Joyaux, គុណវិសោគមាណា*, Paris, Chiang Mai, Phnom-Penh, Vientiane, EFEO, Textes bouddhiques du Cambodge, II, 234 p.
- BIZOT, François, LAGIRARDE, François, 1996, ວຽງອິດ ວຽງອິດ *La pureté par les mots*, Paris, Phnom Penh, Chiang Mai, Vientiane, EFEO, Textes bouddhiques du Laos, III, 275 p.
- BLACKSTONE, Kathryn R., 2000, *Women in the Footsteps of the Buddha: Struggle for liberation in the Therīgāthā*, Dehli, Motilal Banarsidass Publishers, xiii+185 p.
- BLOCH, Jules, 2007[1943], *Les inscriptions d'Asoka*, Paris, Les Belles Lettres, 216 p.
- BODDE, Derk, 1975, *Festivals in Classical China*, Princeton, Princeton University Press, Hong Kong, The Chinese university of Hong Kong, xvi+439 p.
- BODE, Mabel H., 1909, *The Pāli Literature of Burma*, Londres, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, xv+119 p.

BODEMER, Margaret Barnhill, 2005, “*Rằm Tháng Bảy: Offerings to Wandering Spirits in Contemporary Vietnam*”, *Asian Anthropology*, vol. 4, Chinese University Press for the Department of Anthropology, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong Anthropological Society, p. 115-136

BONNEMÈRE, Pascale, 1998, « Quand les hommes répliquent une gestation », in: Godelier, Panoff 1998, p. 81-111.

BOURDIEU, Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Paris, Droz, 269 p.

BOURDIEU, Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 142 p.

BOUTÉ, Vanina, 2005, *En miroir du pouvoir - Les Phounoy du Nord-Laos : ethnogenèse et dynamiques d'intégration*, mémoire de thèse, Paris, EPHE, 530 p.

BRAC DE LA PERRIÈRE, 1989, *Les rituels de possession en Birmanie. Du culte d'État aux cérémonies privées*, Paris, Édition Recherche sur les Civilisations, 227 p., pl.

BRERETON, Bonie Pacala, 1995, *Thai Tellings of Phra Mālāi , Texts and rituals concerning Popular Buddhist Saint*, Tempe (Arizona), Arizona State University, 252 p.

BRONSON, Bennet, 1996, « Chinese and Middle Eastern Trade in Southern Thailand during the 9th Century A.D.. », in: *Ancient Trads and Cultural Contacts in Southeast Asia*, Bangkok, The Office of the National Culture Commission, p. 181-200

BRUN, Viggo, SCHUMACHER, Trond, 1994, *Traditional Herbal Medicine in Northeast Thailand*, Bangkok, White Lotus, 375 p.

BUAKHAMPHAN, Phongsathon, SATTAPHAN, Wisitthisak, LAGIRARDE, François, 2010, “An Inscription of the Pedestal of a Buddha Image Kept at the State Hermitage Museum in Saint Petersburg”, Bangkok, EFEO, Centre d'anthropologie Sirindhorn, *Aséanie*, 25, p. 139-145

BUNNAG, Jane, 1998[1994], « La voie du moine et la Voie du monde : le bouddhisme en Thaïlande, au Laos et au Cambodge », in: *Le monde du bouddhisme* (dir. Heinz Bechert et Richard Gombrich), Paris, Thames&Hudson, p. 153-162

BURLINGAME, Eugene W., 1995 [1921], *Buddhist Legends, translated from the original Pāli text of the Dhammapada Commentary*, Oxford, Pali Text Society, vol. 28, 29, 30, 328 + 366 + 391 p.

CABATON Antoine, 1912, *Catalogue sommaire des manuscrits indiens, indo-chinois et malayo-polynésiens de la Bibliothèque nationale*, Paris, Ernest Leroux, 320 p.

CABEZÓN, José Ignacio, 1992, *Buddhism, Sexuality and Gender*, Albany, State University of New York Press, 241 p.

CAI HUA, 1997, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris, Presses universitaires de France, 371 p.

CARSTAIRS, G. Morris, 1957, *The Twice-Born, a study of a community of high-caste Hindus*, Londres, Hogarth Press, 343 p.

CAUQUELIN, Josiane, 1987, *Les Buyi, peuple de la province du Guizhou dans le sud-ouest de la Chine*, Metz, *Péninsule*, 14, 15, 219 p.

CENTRE DE RECHERCHES D'HISTOIRE DES RELIGIONS (CRHR), 1965, *Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire*, Colloque de Strasbourg du Centre de recherches d'histoire des religions (1963), Paris, Presses universitaires de France, 240 p.

CHANMI SITTHIMANOTHAM, 1999, *ວັດທະນະທັມບູຮານລາວ Vāḍḍanadāṃ pūḥān lāv (La culture traditionnelle lao)*, volume 1, Vientiane, 193 p. (en lao)

CHAVANNES, Édouard, 1886, *Études concernant la religion populaire des Chinois*, Paris, *Annales du Musée Guimet*, t. XII,.

CHAVANNES, Édouard, 1894, *Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'occident par I-Tsing*, Paris, Ernest Leroux, 218 p.

CH'EN, Kenneth, 1968, "Filial Piety in Chinese Buddhism", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Cambridge (USA), Harvard-Yenching Institute, p. 81-97

CHENG WEI-YI, 2012, "Theravāḍizing Ghost Festival in Taiwan", Londres, Routledge, *Contemporary Buddhism*, vol. 13, 2, November 2012, p. 281-299

CHILDERS, Robert Caesar, 1875, *A Dictionary of the Pāli language*, Londres, Trübner & Co, xxiv+623 p.

CHULALONGKORN, S.M., 1971[1911], *เรื่องพระราชพิธี ๑๒ เดือน Rīḷḷaṇ braḥrājbidhī 12 dīḷḷaṇ [Cérémonies royales des douze mois]*, Bangkok, publié à l'occasion de la cremation du Chao Praya Naratha Rajmanit, 652 p. (en thaï)

CHUON NATH, **វចនានុក្រមខ្មែរ** *Vacanānukram khmèr (Dictionnaire cambodgien)*, Phnom-Penh, Institut bouddhique, 1858 p. (en khmer)

CHUTIWONGS, Nandana, 2009, « Le bouddhisme à Dvāravatī et à Haripunchai », in: *Dvāravatī, aux sources du bouddhisme en Thaïlande*, Paris, Musée Guimet, p. 59-73

CHUTIWONGS, Nandana, PATRY LEIDY, Denise, 1994, *Buddha of the Future*, New York, The Asia Society Galleries, 112 p.

CICUZZA, Claudio, 2012, "The Benefits of Ordination according to the *Paramatthamaṅgala*", in: *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities* (P. Skilling, J.A. Carbine, C. Cicuzza, S. Pakdeekham), Bangkok, Silkworm Books, p.335-369

CICUZZA, Claudio, SKILLING, Peter, 2014, "Foreword", in: Peter Nyunt, Claudio Cicuzza, *A Descriptive Catalogue of Burmese Manuscripts in the Fragile Palm Leaves Collections*, vol. I, Fragile palm Leaves Foundation and Lumbini International Research Institute, Materials for the Study of the Tripiṭaka vol. 9, Bangkok, Lumbini, xii-655 p.

COEDÈS, George, 1904, « Inscription de Bhavavarman II, Roi du Cambodge (561 *śaka*) », Hanoi, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, IV, p. 691-697

COEDÈS, George, 1912, « Chronique », Hanoi, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* Volume XII, Numéro 12, p. 163-216

COEDÈS, George, 1915, « Note sur les ouvrages pâlis composés en pays thaï », Hanoi, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Volume 15, Numéro 1, p. 40

COEDÈS, George, 1925, « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental », Hanoi, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, xxv, p. 1-205

COEDÈS, George, 1932, « Études cambodgiennes », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, xxxii, fasc. 1, p. 71-112

COEDÈS, George, 1935, « L'origine du cycle des douze animaux au Cambodge », Paris, Collège de France, *T'oung Pao*, xxxi, p. 315-330

COEDÈS, George, 1940, « Études cambodgiennes. II », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 40, 2, p. 315-349

COEDÈS, George, 1956, « Nouvelles données sur les origines du royaume khmèr. La stèle de Văt Luong Kau près de Văt Phu [Études Cambodgiennes XL] », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XLVIII, p. 210-220.

COEDÈS, George, 1962, *Les peuples de la péninsule indochinoise*, Paris, Dunod, 228 p., 16 pl.

COEDÈS, George, 1966, *Catalogue des manuscrits en pâli, laotien et siamois provenant de la Thaïlande*, Copenhague, Bibliothèque royale, 116 p.

COEDÈS, George, 1968, « Une vie indochinoise du Buddha : *La Paṭhamasambodhi* », in: *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, De Boccart, Publications de l'Institut de civilisation indienne, p. 217-227

COEDÈS, George, DUPONT, Pierre, 1943, Les stèles de Sdők Kăk Thom, Phnom Sandak et Prāḥ Vihār, Hanoi, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 43, 1, p. 56 - 154

COEDÈS, George, Filliozat, Jacqueline, 2003, *The Paṭhamasambodhi*, Oxford, Pali Text Society, lxvi-311 p.

COLE, Alan, 1998, *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*, Stanford, Stanford University Press, 303 p.

[Collectif], 1999, สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน *Saranukram thai bhāg īsān* (*Encyclopédie de la culture thaï : région nord-orientale*), 15 vol., 5472 p. (en thaï)

[Collectif], 1999, สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคใต้ *Saranukram thai bhāg tae*, (*Encyclopédie de la culture thaï : région méridionale*), 18 vol. (en thaï)

[Collectif], 1999, สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคเหนือ *Saranukram thai bhāg hñiia* (*Encyclopédie de la culture thaï : région septentrionale*), 15 vol. (en thaï)

[Collectif], 1999, สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคกลาง *Saranukram thai bhāg klān* (*Encyclopédie de la culture thaï : région centrale*), 15 vol. (en thaï)

COLLINS, Steven, 1993, “*Brah Māleyyadevattheravattum*”, Oxford, Pali Text Society, *Journal of the Pali Text Society*, vol. XVIII, p. 1-17

CONDOMINAS, Georges, 1961, « Notes sur le droit foncier lao en milieu rural dans la plaine de Vientiane », *Felicitacion volume presented to Professor George Coedès, Artibus Asiae*, xxix, p. 255-262

CONDOMINAS, Georges, 1980, *L'espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Les Indes savantes, 544 p.

CONDOMINAS Georges, 1983, « Aînés, anciens et ancêtres en Asie du Sud-Est : entretien avec Georges Condominas », par Nicole Benoit Lapiere, *Communications*, n° 37, p. 55-67

CONDOMINAS, Georges, 1998, *Le bouddhisme au village - Notes ethnographiques sur les pratiques religieuses dans la société rurale lao (plaine de Vientiane)*, Vientiane, Cahiers de France, 117 p. (en français) + 113 p. (en lao)

CONDOMINAS, Georges, 2003 [1957], *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo* (Hii saa Brieri Mau-Yaang Gôo), *Chronique de Sar Luk, village mnonng gar (tribu proto-indochinoise des hauts-plateaux du Vet-Nam central)*, Paris, Mercure de France, 495 p.

CRAWFURD, John, 1830 [1828], *Journal of an Embassy to the Courts of Siam and Cochin China: Exhibiting a View of the Actual State of those Kingdoms*, Londres, H. Colburn and R. Bentley, 2 vol., 475 + 459 p.

CROSBY, Kate, SKILTON, Andrew, GUNASENA, Amal, 2012, “*The Sutta on Understanding Death in the Transmission of Borān Meditation From Siam to the Kandyan Court*”, Berlin, Springer, *Journal of Indian Philosophy*, 40, p. 177-198

DAMRONG Rājānubhāb, 1991, *Journey through Burma in 1936*, Bangkok, River Book, 247 p.

DAVIS, Richard, 1973, « Muang Matrifocality », Bangkok, Siam Society, *Journal of the Siam Society*, 61 (2), p. 53-62

DAVIS, Richard A, 1984, *Muang Metaphysics, A Study of Northern Thai Myth and Ritual*, Bangkok, Pandora, 324 p.

- DELIÈGE, Robert, 1996, *Anthropologie de la famille et de la parenté*, Paris, Armand Colin, 231 p.
- DELOUCHE, Gille, 2012, « "Le chemin français", Quelques remarques à propos d'un manuscrit siamois du XVII^e siècle », Bangkok, EFEO-Centre d'anthropologie Sirindhorn, *Aséanie*, 30, p. 153-173
- DENIS, Eugène, 1963-1964, *Braḥ Māleyyadevattheravatthum: Légende bouddhiste du Saint thera Maleyyadeva, Texte pāli établi suivant les manuscrits en caractères cambodgiens accompagné d'une introduction avec une traduction du P'rah Malay siamois qui en est dérivé*, thèse de doctorat (non publiée), Paris, EPHE, 3 vol. 257p + 59 p. 48 p.
- DENIS, Eugène, 1977, *La Lokapaññati et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien*, Paris, Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Thèse d'État, 3 vol. (227 p. + lxxv-191 . + xlv-329 p.).
- DERLON, Brigitte, « Corps, cosmos et société en nouvelle-Irlande », in: Godelier, Panoff 1998, p. 163-186.
- DEYDIER, Henri, 1952, *Introduction à la connaissance du Laos*, Saigon, Imprimerie française d'Outre-mer, 140 p.
- DEYDIER, Henri, [2008], *Un fragment inconnu du Paññāsajātaka laotien*, Chiang Mai, Paris, Bangkok, EFEO (non publié)
- DEWARAJA, Lorna J., 1999, "Buddhist Women in Precolonial Sri Lanka", in: *Buddhist Women across Cultures: Realizations* (Karma Lekshe Tsomo, ed.), State University of New York Press, p. 67-77
- DHARRM BHAGDĪ (ed.), s.d., ประเพณีอีสาน *Prabēṇī isān* [La culture de l'Isān], 720 p. (en thaï)
- DICKSON, J.F., 1884, "Notes Illustrative of Buddhism as the Daily Religion of the Buddhists of Ceylon, and Some Account of their Ceremonies Before and After Death", J.C.B.R.A.S., vol. VIII, n°29, p. 203-236 (1884)
- DIEMBERGER, Hildegard, 1998, « Montagnes sacrées, os des ancêtres, sang maternel – le corps humain dans une communauté du Népal (les Khumbo), in: Godelier, Panoff 1998, p. 269-279.
- DO-LAM Chi Lan, 1998, *La mère et l'enfant dans le Viêt-Nam d'autrefois*, Paris, L'Harmattan, 351 p.
- DORÉ, Pierre-Sylvain, PREMCHIT, Sommai, 1992, *The Lan Na Twelve-month Traditions: An Ethno-historic and Comparative Approach*, Chiang Mai, 339 p.
- DUMARÇAY, Jacques, GROSLIER, Bernard-Philippe, 1973, *Le Bayon. Histoire architecturale du temple – Inscriptions du Bayon*, Paris, EFEO, PEFEQ, Mémoires archéologiques III-2, 332 p., 72 pl.
- DUMONT, Louis, 1966[1959], « Le renoncement dans les religions de l'Inde », in: *Homo hierarchicus, Le système des castes et ses implications*, Gallimard, p. 324-350
- DUMONT, Louis, 1980, « La dette vis-à-vis des ancêtres et la catégorie de *sapiṇḍa* », *Puruṣārtha*, n°4, Paris, EHESS, p. 15-37

DURKHEIM, Émile, 1960[1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Quadrige/PUF, 647 p.

DUROISELLE, M.C., 1904, «Upagutta et Māra », Hanoi, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, IV, p. 414-428

DURRENBERGER, E. Paul, 1983, «The Shan Rocket Festival: Buddhist and Non-Buddhist Aspects of Shan Religion», Bangkok, Siam Society, *Journal of the Siam Society*, Vol. 71, p. 63-74

DURT, Hubert, 2006, «On Gratitude in Japanese Buddhism», Tokyo, *Japan Mission Journal*, Winter 2006, vol. 60, n° 4, p. 238-242.

EADE, John Christopher, 1995, *The Calendrical Systems of Mainland South-East Asia*, Leiden, New York, E.J. Brill, 182 p., 4 pl.

ELIADE, Mircea, 1964[1949], *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 405 p.

ENSHO ASHIKAGA, 1950, «The Festival for the Spirits of the Dead in Japan», Western States Folklore Society, *Western Folklore*, vol. 9, n°3, p. 217-228.

ESTERIK, Penny van, 1982, «Lay Women in Theravada Buddhism», in: *Women of Southeast Asia* (Penny Esterik, ed.), Dekalb, Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies, p. 55-78

ETIEMBLE, René, 1986[1956], *Confucius*, Paris, Gallimard, 320 p.

EVANS, Grant, 1999, «Introduction: What is Lao Culture and Society?», in: *Laos, Culture and Society*, Bangkok, Silkworm Books, p. 1-34

ÉVRARD, Olivier, 2006, *Chroniques des cendres, Anthropologie des sociétés khmou et dynamiques interethniques du Nord-Laos*, Paris, IRD, 430 p.

FAURE, Bernard, 2008, *Bouddhisme et violence*, Paris, Le Cavalier Bleu, 174 p.

FEER, Léon, 1878, « Études bouddhiques. Maitrakanyaka-Mittavindaka. La piété filiale », Paris, Société asiatique, *Journal asiatique*, tome XI, p. 360-443.

FEER, Léon, 1979 [1891], *Avadâna-çataka. Cents légendes bouddhiques, la centaine d'avadânas, commençant par Pûrṇa (pûrṇamukha-avadâna-çataka)*, Amsterdam, APA-Oriental Press, 496 p.

FILLIOZAT, Jean, 1980, « Sur le domaine sémantique de *puṇya* », in: *Indianisme et bouddhisme : mélanges offerts à Mgr. Etienne Lamotte*, Louvain, Institut orientaliste, p. 101-116

FILLIOZAT, Jacqueline, 2011, «Lesser known Indochinese Buddhist Birth Stories. A Survey of few isolated Jātaka in Pāli composed in Indohina», in: *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism, Saṃbhāṣā*, 29, Nagoya University, p. 73-90

FINOT, Louis, 1915, « Note d'épigraphie », Hanoi, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XV, p. 1-135.

FINOT, Louis, 1917, « Recherches sur la littérature laotienne », Hanoi, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, xvii, p. 1-218 p., 12 planches.

FLAUGERGUES, E., 1914, « La mort du chef suprême des bonzes », Hanoi, *Revue indochinoise*, 14^e année, n°2, p. 175-181

FOREST, Alain, 1992, *Le culte des génies protecteurs au Cambodge : analyse et traduction d'un corpus de textes sur les "neak ta"*, Paris, L'Harmattan, 252 p.

FORMOSO, Bernard, 1990, « Alliance et séniorité. Le cas des Lao du nord-est de la Thaïlande », Paris, *L'Homme*, tome 30, n°115. p 71-97.

FORMOSO, Bernard, 2000, *Identités en regard. Destins chinois en milieu bouddhiste thaï*, Paris, Cnrs/Maison des sciences de l'Homme, 288 p.

FORTES, Meyer, 1961, "Pietas in Ancestor Worship", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 91, No. 2, Jul. - Dec., 1961, p. 166-191

FOUCHER, Alfred, 1993[1949] *La vie du Bouddha, d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris, J. Maisonneuve, 384 p.

FREEMAN, Michael, JACQUES, Claude, 2003, *Ancient Angkor*, Bangkok, River Books, 239 p.

FUCHS, Paul, 1991, *Fêtes et cérémonies royales au Cambodge d'hier*, Paris, L'Harmattan, 152 p.

GABAUDE, Louis, 1979, *Les cetiya de sable au Laos et en Thaïlande. Les textes*, Paris, EFEO, PEFE0 CXVIII, 96 + 338 p.

GABAUDE, Louis, 1988, *Une herméneutique bouddhique contemporaine de Thaïlande : buddhadasa bhikkhu*, Paris, EFEO, PEFE0 CL, 690 p.

GABAUDE, Louis, 2010, « Hors du monde ou dans la famille ? La règle, le droit et les mœurs du moine bouddhiste thaï », in: *Moines et moniales de par le monde : La vie monastique a miroir de la parenté* (dir. Adeline Herrou & Gisèle Krauskopff), Paris, L'Harmattan, p. 344-378.

GAGNEUX, Pierre-Marie, 1973, *Éléments d'astronomie et d'astrologie laotienne*, Thèse de doctorat, Paris, EPHE, 388 p.

GAGNEUX, Pierre-Marie, 1975, *Contribution à la connaissance de la civilisation laotienne d'après l'épigraphie du royaume de Vientiane : xv-xix^e siècles*, thèse de 3^e cycle, Paris, EHESS, 2 vol., 521 p.

GAGNEUX, Pierre-Marie, 1977, « Sur un mode particulier d'acquisition de mérites dans le Laos ancien : l'inscription des images de Buddha (données épigraphiques) », Paris, EPHE, CNRS, *ASEMI*, VIII, 1, p. 93-102

GAURI Parimoo Krishnan, 2008, *On the Nalanda trail: Buddhism in India, China & Southeast Asia*, Singapour, Asian Civilisations Museum, 119 p.

GEHMAN, Henri., S, HORNER, Isaline B., 1974, *Minor Anthologies (Vol IV) — Vimānavatthu: Stories of the Mansions, and Petavatthu: Stories of the Departed*, Oxford: Pali Text Society, 260 p.

GERINI, Gerolamo Emilio, 1976[1895], *Chulakantamangala : or, the tonsure Ceremony as performed in Siam*, Bangkok, The Siam Society, 143 p., pl.

GERMANO, David, "Dying, Death and Other Opportunities", in: Lopez 1997, p. 458-493.

GETHIN, Rupert, 1992, "The Mātikās: Memorization, Mindfulness and the List", in: *In The Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism* (edited by J. Gyatso), Albany, State University of New York, p. 149-72.

GHASARIAN, Christian, 1997, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, 256 p.

GIFFORD, Julie, 2003, "The Insight Guide to Hell. Mahāmogallāna and Theravāda Buddhist Cosmology", in: *Constituting Communities: Theravāda Buddhism and the Religious Cultures of South and Southeast Asia* (John Clifford Holt, Jacob N. Kinnard, Jonathan S., eds), Walters. Albany: State University of New York Press, p. 71-84

GITEAU, Madeleine, 1969, *Le bornage rituel des temples bouddhiques au Cambodge*, Paris, EFEO, 152 p., 29 pl.

GITEAU, Madeleine, 1975, *Iconographie du Cambodge post-angkorien*, Paris, EFEO, 381 p., 88 pl.

GITEAU, Madeleine, 2001, *Art et archéologie du Laos*, Paris, Picard, 208 p.

GITEAU, Madeleine, GUÉRET, Danielle, 1997, *L'art khmer : reflet des civilisations d'Angkor*, Paris, Somogy edition d'art, 157 p.

GODELIER, Maurice, 2010[2004], *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Flammarion, 949 p.

GODELIER, Maurice PANOFF, Michel (dir.), 1998, *La production du corps*, Amsterdam, Éditions des archives contemporaines, 374 p.

GOKALP, Altan, 1987, « "Le dit de l'os et du clan". De l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien », Paris, *L'Homme*, vol. 27, n° 102, p. 80-98

GOMBRICH, Richard, 1971, *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highland of Ceylon*, Oxford, Clarendon Press, xiv+366 p.

GOMBRICH, Richard F., 1996, *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Londres, School of Oriental and African Studies, 180 p.

GOMBRICH, Richard, OBEYESEKERE, Gananath, 1988, *Buddhism Transformed, Religious Change in Sri Lanka*, Princeton, Princeton University Press, 483 p.

GOODY, Jack, 1985, *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, Armand Colin, 301 p.

GOSSELIN (Capitaine), 1900, *Le Laos et le protectorat français*, Paris, Perrin et C^{ie}, 349 p.

GOUDINEAU, Yves, 2001, « Le medium de Champassak » (Présentation de la réimpression de l'article de Charles Archaimbault, « La cérémonie du *khùn cieng khùn ñi* à Basāk-Čampassāk (Sud-Laos) », Bangkok, EFEO-Centre d'anthropologie Sirindhorn, *Aséanie*, 8, p. 135-147

- GRANET, Marcel 1998[1922], *La religion des Chinois*, Paris, Albin Michel, 244 p.
- GRANET, Marcel, 1988[1934], *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 568 p.
- GRANET, Marcel, 1990[1953], *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, Presses Universitaires de France, xx-301 p.
- GRIFFITHS, Paul J., 1995, “A Hymn of Praise to the Buddha’s Good Qualities”, in: Lopez 1995, p. 39-49
- GRISWOLD, Alexander .B., PRASERT NA NAGARA, 1992, *Epigraphic and Historical Studies*, Bangkok, The Historical Society, 821 p.
- GROOT, Jan Jakob Maria de, 1886, *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*, 2 vol., trans. C.G. Chavannes, Annales du Musée Guimet, No. 12, Paris, Ernest Leroux, 821 p.
- GUANG XING, 2005, “Filial Piety in Early Buddhism”, Hong Kong, *Journal of Buddhist Ethics*, volume 12, 20 p.
- GUENTHER, Herbert V., 1959, *The Jewel Ornament of Liberation (Dam.chos yid.bžin.gyi nor.bu thar.pa rin.po che'i rgyan žes.bya.ba theg.pa chen.po'i lam.rim.gyi bsad.pa of Sgam.po.pa for the first time translated from the original Tibetan and annotated by Herbert V. Guenther)*, London, Rider & Company, 333 p.
- GUILLON, Emmanuel, 1974, « Recherches sur quelques inscriptions môn », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 61, p. 339-348.
- GUTHRIE, Elisabeth, 2004, *A Study of the History and Cult of the Buddhist Earth Deity in Mainland Southeast Asia*, PhD, Christchurch (Nouvelle-Zélande) University of Canterbury, 225 p. + pl.
- HALLIDAY, R., 1922, “The Funeral Customs of the Mons”, Bangkok, Siam Society, *Journal of the Siam Society*, 16, part 1, p. 28-35
- HALLIDAY, R., 1930, “Les inscriptions môn du Siam », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, xxx, p. 81-105
- HARA, Minoru, 1967-1968, “Transfer of Merit”, Madras, Theosophical Society, *The Adyar Library Bulletin*, vols. 31-32 (Dr. V. Raghavan Felicitation Volume), p. 382-411
- HARRELL, Stevan, 1974, “When a Ghost becomes a God”, in: Arthur P. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, p. 193-206
- HARRIS, Elizabeth J., 1999, “The Female in Buddhism”, in: *Buddhist Women across Cultures: Realizations* (Karma Lekshe Tsomo, ed.), State University of New York Press, p. 49-65
- HARVEY, G.E., 1925, *History of Burma from the Earliest Times to 10 March 1824, the Beginning of the English Conquest*, Londres, Longmans, Green & Company, xxxi+415 p.
- HEADLEY, Robert K., 1997, *Modern Cambodian-English Dictionary*, Kensington, Md., Dunwoody Press, xxx-1674 p.

HÉRITIER, Françoise, 1994, *Les deux sœurs et leur mère*, Paris, Odile Jacob, 376 p.

HINÜBER, Oskar von, 1988, “Remarks on a list of books sent to Ceylon from Siam in the 18th century”, Oxford, Pali Text Society, *Journal of the Pali Text Society*, XII, p. 175-183

HINÜBER, Oskar von, 1996, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin, New-York, Walter de Gruyter, 257 p.

HINÜBER, Oskar von, 2000, “Lān² Nā as a Centre of Pāli Literature During the Late 15th century”, Oxford, Pali Text Society, *Journal of the Pali Text Society*, XXVI, p. 119-137

HOLT, John, C., 1981, “Assisting the Dead by Venerating the Living: Merit Transfer in the Early Buddhist Tradition”, Leiden, IAHR, *Numen: International Review for the History of Religions*, vol. 28, p. 1-28

HUA, C., 1997, *Une société sans père ni mari : les Na de Chine*, Paris, Presses Universitaires de France, 371 p.

HUBER, Édouard, 1908, *Sûtrālamkāra d’Açvaghosa. Traduction en français sur la version chinoise de Kumārajīva, publié sous les auspices de la Société asiatique*, Paris, Ernest Leroux, viii+496 p.

HUET, Gérard, 2011, *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire sanskrit-français*, version 252, 27 mars 2011, G. Huet, 594 p. (édition numérique)

HUNDIUS, Harald, 1990, “The colophons of 30 Pāli manuscripts from Northern Thailand”, Oxford, Pali Text Society, *Journal of the Pali Text Society*, XIV, p. 1-173

HUREAU, Sylvie, 2009, « Quand la Chine s’éveilla », in: *La pensée asiatique* (dir. Claude Weill), Paris, Nouvel Observateur, CNRS editions, p. 83-86

IJIMA, Yukiko, 2005, “A Historical Approach to Palm-Leaf Manuscripts in Yasothon”, in: ມໍລະດົກອັມມະລະດີລາວ, ການປົກປັກຮັກສາການເຜີຍແຜ່ ແລະ ຫັດສະນະການຄົ້ນຄ້ວາ, *The Literary Heritage of Laos, Preservation, Dissemination and Research Perspectives*, Vientiane, Bibliothèque nationale, p. 341-357

INSTITUT BOUDDHIQUE, 1931, ໄຕຣພຣະນັມ Traybranāṃ (*Le Triple hommage*), Vientiane, Institut bouddhique, 62 p. (en lao)

ISHII Yoneo, AKAGI Osamu, NORIKO Endo, NIDHI Aewsrivongse, AROONRUT Wichienkhiew, 1989, ดรรชนีค้นคำในจารึกสุโขทัย *Darrjanī gan₂ gāṃ nae cāriḥ sukhōdāy*, *A Glossarial Index of the Sukhothai Inscriptions*, Bangkok, Amarin Publication, 254 p. (en thaï avec introduction bilingue thaï-anglais)

INTHAMONE, Lamvieng, 2011, *Nouveau dictionnaire lao-français, avec phonétique, exemples et synonymes*, Paris, You-Feng, 1523 p.

IRESON-DOOLITTLE, Carol, MORENO-BLACK, Geraldine, 2004, *The Lao: Gender, Power and Livelihood*, Boulder, Oxford, Westview Press, 194 p.

IVARSSON, Søren, 2008, *Creating Laos. The making of a Lao space between Indochina and Siam, 1860-1945*, Copenhagen, Nias Press, x+238 p.

JAMES, Wendy, 1993, "Matrifocus on African Women", in: *Defining females: the nature of Women in Society*, Oxford, Berg, ed. Shirley Ardener, p. 123-145

JACQ-HERGOUALC'H, Michel, 1987, *Étude historique et critique du livre de Simon de La Loubère « Du royaume de Siam » - Paris 1691*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 647 p.

JAWORSKI, J., 1935-36, « L'Avalambana-Sūtra de la Terre Pure », Pékin, Fu-Jen Catholic University, *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, 1, 82-107

JONES, J.J., 1949, *The Mahāvastu*, London, The Pali Text Society, 3 vol., 324 + 454 + 480 p.

KANG, Nashan, 2009, *Theravada Buddhism in Sipsong Panna: Past and Contemporary Trends*, Chiang Mai, Regional Center for Social Science and Sustainable Development, RCSD Working Paper Series, n°12, 62 p.

KANE, Pandurang Vaman, 1973[1953], *History of Dharmasāstra*, vol. IV, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 926 p.

KAPANI, Lakshmi, 1993, *La notion de saṃskāra*, Paris, Collège de France, Publications de l'Institut de civilisation indienne, vol. 59, 600 p.

KAPSTEIN, Matthew, 2006, "Mulian in the Land of Snows and King Gesar in Hell: A Chinese Tale of Parental Death in Its Tibetan Transformation," in Bryan Cuevas et Jacqueline Stone ed., *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, Honolulu, University of Hawai'i Press

KARMA LEKSHE TSOMO (ed.), 1999, *Buddhist Women across Cultures: Realizations*, Albany, State University of New York Press, viii+326 p.

KATAOKA, Tatsuki, 2012, "Religion as Non-religion: The Place of Chinese Temples in Phuket, Southern Thailand", The National University of Singapore, *Southeast Asian Studies*, vol. 1, n°3, p. 461-485

KEYES, Charles F., 1975, "Kin Groups in a Thai-Lao Community", in: *Change and Persistence in Thai Society* (W. G. Skinner & T. Kirsch, eds.), Ithaca, Cornell University Press, p. 274-299.

KHAMVONE BOULYAPHONH, 2014, "Pha Khamchan Virachitta Maha Thela and the Preservation of the Lao Cultural Heritage in Luang Prabang, Laos", Göttingen, *DORISEA Working Paper Series*, n°12, 20 p.

KIELHORN, F., 1897, "Festal Days of the Hindu Lunar Calendar", Göttingen, *The Indian Antiquary*, Vol. 26, p. 177-187.

KHIN MAUNG NYUNT, 2005, *Myanmar Traditional Monthly Festivals*, Rangoon, Innwa Publishing House, 147 p.

KHIN SOK, *Le Cambodge entre le Siam et le Viêtnam (de 1775 à 1860)*, Paris, EFEO, Collection de textes et documents sur l'Indochine, XVIII, 350 p. (1991)

KOURILSKY, Grégory, 2005, *L'écriture tham du Laos, Rencontre du sacré et de la technologie*, Paris, Cahiers de Péninsule, 320 p.

KOURILSKY, Grégory, 2006, *L'institut bouddhique au Laos (1930-1949), les circonstances de sa création, son action, son échec*, mémoire de Master, Paris, EPHE, 144 p.

KOURILSKY, Grégory, 2008, « Note sur la piété filiale en Asie du Sud-Est *theravādin* : la notion de *gun* » (avec une traduction de l'*anisōn gun mārādāpitā*), Bangkok, EFEO-Centre d'anthropologie Sirindhorn, *Aséanie*, 20, p. 27-54

KOURILSKY, Grégory, 2011, « Mahā Silā Viravongs, "Les créances de bienfaits des parents (*bunxhun khong phomae*)" » (présentation et traduction), Bangkok, EFEO-Centre d'anthropologie Sirindhorn, *Aséanie*, 27, p. 161-183

KUN Sopheap, 2003, « Les rituels accompagnants les prédications dans le bouddhisme traditionnel des Khmers », papier présenté au colloque Numérisation des archives et manuscrits cambodgiens (« Rescue of ancient manuscripts by digitisation »), Société Asiatique, Institut Bouddhique, Phnom Penh les 1er et 2 septembre 2003

LA LOUBÈRE, Simon de, 1691, *Description du Royaume de Siam*, Amsterdam, Librairie David Mortier, 2 volumes, 439 + 315 p.

LA VALLÉE POUSSIN (de), Louis, 1917, *The Way to Nirvana, Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Cambridge, 172 p.

LADWIG, Patrice, 2003, *Death rituals among the Lao. An Anthropological Study*, Berlin, Seacom Series n°15, Studies in Southeast Asian Anthropology, 161 p.

LADWIG, Patrice, 2012, "Can Things Reach the Dead? The Ontological Status of Objects and the Study of Lao Buddhist Rituals for the Spirits of the Deceased", in: *Engaging the Spirit World. Popular beliefs and Practises in Moderne Southeast Asia* (Kirsten W. Endres & Andrea Lauser, eds.), New York, Oxford, Berghahn Books, p. 19-41

LAGIRARDE, François, 1994, « Textes bouddhiques du pays khmer et du Lanna: un exemple de parenté », in: *Recherches nouvelles sur le Cambodge* (dir. François Bizot), Paris, EFEO, Études thématiques, I, p. 63-77

LAGIRARDE, François, 1998, « Une interprétation bouddhique des rites funéraires du Lanna et du Laos », Bangkok, EFEO-Centre d'anthropologie Sirindhorn, *Aséanie*, 2, p. 47-77

LAGIRARDE, François, 2001, *Gavampati-Kaccāyana, Le culte et la légende du disciple ventripotent dans le bouddhisme des Thaïs*, thèse de doctorat, Paris, EPHE, 2 vol., 582 p.

LAGIRARDE, François, 2001, « Devotional diversification in Thai monasteries », in: *The Buddhist Monastery. A cross-cultural survey* (Ed. Pierre Pichard et François Lagirarde), Paris, EFEO, p. 149-168

LAGIRARDE, François, BUAKHAMPAN, Phongsathon, SATTAPHAN, Wisitthisak, 2011, « Étude d'épigraphie du Nord de la Thaïlande sur des Buddha du Wat Mueang Mo à Phrae », Bangkok, EFEO-Centre d'anthropologie Sirindhorn, *Aséanie*, 27, p. 137-160

LAMOTTE, Etienne, 1976, *Histoire du bouddhisme indien : des origines à l'ère śāka*, Louvain-la-Neuve, Université de Louvain, Institut orientaliste, xii+862 p.

LANGER, Rita, 2007, *Buddhist Rituals of Death and Rebirth. Contemporary Sri Lankan Practice and its Origins*, Londres, New York, Routledge, 243 p.

LANGER, Rita, 2012, "Chanting as 'bricolage technique': a comparison of South and Southeast Asian funeral recitation", in: Paul Williams & Patrice Ladwig (eds.), *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, Cambridge University Press, p. 21-58.

LAW, Bimala Charan, 1923, *The Buddhist Conception of Spirits*, Calcutta, Thacker, Spink & Co, 95 p.

LECLÈRE, Adhémard, 1916, *Cambodge, Fêtes civiles et religieuses*, Paris, Imprimerie nationale, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation, 42, 660 p.

LEGGÉ, James, 2005 *A Record of Buddhistic Kingdoms Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon (A.d. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline, Translated and annotated with a Korean recension of the Chinese text*, University of Adelaide (édition numérique)

LEJOSNE, Jean-Claude, 1993, *Journal de voyage de Gerrit van Wuysthoff et de ses assistants au Laos (1641-1642)*, Metz, Centre de documentation et d'information sur le Laos, 234 p.

LEMOINE, Jacques, 1978, « L'Asie orientale », in: *Ethnologie régionale* (dir. Jean Poirier), Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p. 425-995.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967[1947], *Les structures élémentaires de la parenté*, Berlin, New-York, Mouton de Gruyter, xxx+591 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 395 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1964, *Le cru et le cuit. Mythologiques, volume 1*, Paris, Plon, 404 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1979[1975], *La voie des masques* (Édition revue, augmentée et rallongée), Paris, Plon, 247 p.

LÉVY, Paul, 1942, « Quand le ciel touche la terre, le mois des Phis au Laos », Paris, EFEO, *Cahiers de l'École française d'Extrême-Orient*, 30, p. 13-14

LÉVY, Paul, 1957, *Buddhism: a Mystery Religion?*, Londres, Athlone Press, 111 p.

LEWITZ, Saveros, 1970, « Textes en khmer moyen. Inscriptions modernes d'Angkor 2 et 3 », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 57, 1, p. 99-126

- LEWITZ Saveros, 1971, « L'inscription de Phimeanakas (K. 484). Étude linguistique », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 58, p. 91-103
- LIKHITANONTA, Likhit, 1969, *The Pali Literature of Thailand*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, Magadh University, Bodhgaya, 413 p.
- LINGAT, Robert, 1952, *Les régimes matrimoniaux du Sud-Est de l'Asie : essai de droit comparé indochinois. Tome premier, Les régimes traditionnels*, Paris, De Boccart, 177 p.
- LINGAT, Robert, 1955, *Les régimes matrimoniaux du Sud-Est de l'Asie : essai de droit comparé indochinois. Tome second, Les droits codifiés*, Saïgon, EFEO, 177 p.
- LINGAT, Robert, 1989, *Royautés bouddhiques : Asoka et la fonction royale à Ceylan*, Paris, EHES, 271 p.
- LIYANARATNE, Jinadasa, 1983, *Catalogue des manuscrits singhalais*, Paris, Bibliothèque nationale, 149 p., IV pl.
- LOMBARD-SALMON, Cl., 1975, « Survivance d'un rite bouddhique à Java : la cérémonie du *pu-du* (avalambana) », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 62, p.457-486, pl. XXIII-XXIX
- LOPEZ, Donald S. Jr, 1995, *Buddhism in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 608 p.
- LOPEZ, Donald S. Jr, 1997, *Religions of Tibet in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 560 p.
- LORRILLARD, Michel, 1995, *Les chroniques royales du Laos, essai d'une chronologie des règnes des souverains lao (1316-1887)*, thèse de doctorat, Paris, EPHE, IV^e, section, 476 p.
- LORRILLARD, Michel, 2000, « Souvanna Khom Kham ou Chiang Saen rive gauche ? Note sur un site archéologique lao récemment "découvert" », Bangkok, EFEO-Centre d'anthropologie Sirindhorn, *Aséanie*, 5, p. 57-67
- LORRILLARD, Michel, 2003, "The Earliest Lao Buddhist Monasteries According to Philological and Epigraphical Sources", in: *The Buddhist Monastery. A cross-cultural survey* (Ed. Pierre Pichard et François Lagirarde), Paris, EFEO, p. 187-198
- LUNET DE LA JONCQUIÈRE, Etienne, 1986[1904], *Le Siam et les Siamois*, Paris, reed. Bangkok, Wild Orchid Press, 355p.
- LUX, Thomas, 1969 "The Thai-Lao Family System and Domestic Cycle of Northeastern Thailand", *Journal of the National Research Council of Thailand*, 5 (1-4), p. 1-17.
- MAC DANIEL, Justin Thomas, 2009, *Gathering the Leaves and Lifting Words*, Bangkok, Silkworm Books, 358 p.
- MAC DONALD, A.W., 1956, "Bouddhisme et sociologie", Paris, EPHE, *Archives des sciences sociales des religions*, n°2, p. 88-97

- MAËS, Christian, 2002, *Visuddhimagga. Le chemin de la pureté* (trad.), Paris, Fayard, 802 p.
- MAIR, Victor H., 1989, *T'ang Transformation Texts*, Harvard-Yenching Monograph Series, Cambridge, Harvard University Press, 286 p.
- MALALASEKERA, George P., 1960, *Dictionary of Pāli Proper Names*, London, Luzac&Co for the Pali Text Society, 2 vol., 1163 + 1370 p.
- MALALASEKERA, G.P., 1967, "'Transference of Merit" in Ceylonese Buddhism", University of Hawai'i Press, *Philosophy East and West*, vol. 17, p. 85-90
- MALAMOUD, Charles, 1980, *La dette* (dir. publ.), Paris, EHESS, *Puruṣārtha*, n°4, 289 p.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1930, *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie. Description ethnographique des démarches amoureuses, du mariage et de la vie de famille des indigènes des Îles Tobriand (Nouvelle-Guinée)*, Paris, Payot, 405 p.
- MARINI, Romain (Père), 1990 [1666], *Relation nouvelle et curieuse de royaume de lao*, Vientiane, Institut de recherches sur l'art, la littérature et la linguistique (IRALL), 97+115 p. (bilingue français-lao)
- MARTINI, François, "Dasa-Bodhisata-Uddesa", 1936, Hanoi, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 36, t. 2, p. 287-390
- MARTINI, Ginette, 1973, « *Brapamsukūlānisaṃsaṃ* », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, LX, 1973, p. 55-78
- MASATOSHI, Ueki, 2001, *Gender Equality in Buddhism*, New York, Peter Lang, xv+215 p.
- MASEFIELD, Peter, 1989, *Elucidation of the Intrinsic Meaning so named The Commentary on the Vimāna Stories (Paramattha-dīpanī nāma Vimānavatthu-aṭṭhakathā)*, Oxford, The Pali Text Society, 561 p.
- MASEFIELD, Peter, 2008, "Indo-Chinese Pāli", Bangkok, Mahachulalongkorn University, *The Mahachulalongkorn Journal of Buddhist Studies*, Vol. 1, pp. 1-9
- MASPERO, Henri, 1971, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 658 p.
- MASSON, Denise, *Le Coran (traduction et édition)*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1216 p.
- MAUSS, Marcel, 2007[1925], *Essai sur le don*, Paris, Quadrige/PUF, 249 p.
- MAXWELL, Thomas S., 2008, "The Stele Inscription of Preah Khan, Angkor. Text with Translation and Commentary", Phnom Penh, The Friends of Khmer Culture (FOKCI), *Udaya, Journal of Khmer Studies*, n° 8, p. 1-113.
- MAZET, Françoise, 1991, *Yoga-sutras de Patanjali* (traduction du sanskrit et commentaire), Paris, Albin Michel, 216 p.

METTANANDO bhikkhu, 1999, *Meditation and Healing in the Theravāda Buddhist Order of Thailand and Laos*, Thèse de doctorat, Université de Hambourg

MIAC PUN, HUN NIENG, 1999, កម្រងឯកសារស្តីអំពីប្រពៃណីនិងទំនៀមទំលាប់ខ្មែរ *kamrañ Ekasār stī ambī prabaiṇī niñ daṃṇiam daṃṇa'p khmèr* [Document sur la culture et les coutumes cambodgiennes], Phnom Penh, Institut bouddhique (en khmer)

MICHELS, Jörn Peter, 2001, *Das Nordthailändische Adhikamāsavinicchaya – die Bestimmung eines Schaltmonates*, mémoire de maîtrise, Université de Freiburg, 71+202 p.

MIGOT, André, 1954, « Un grand disciple du Bouddha, Śariputra : son rôle dans l'histoire du bouddhisme et dans le développement de l'Abhidharma », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 46, t. 2, p. 405-554

MIKAELIAN, Grégory, [2011], « La transmission du patrimoine au déclin du royaume. Retour sur l'imaginaire des aristocraties khmères du premier XIXe siècle », à paraître in: *Peninsule*, circa 40 p.

MORECHAND, G., 1975, « Contribution à l'étude des rites funéraires indiens », EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, LXII, p. 55-124

MONIER-WILLIAMS, Monier (Sir), 1956[1899], *A Sanskrit-English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Oxford, The Clarendon Press, 1333 p.

MOUHOT, Henri, 1999[1868], *Voyage dans les royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos et autres parties centrales de l'Indo-Chine*, Genève, Olizane, 315 p.

MU-CHOU POO, 2004, "The Concept of Ghost in Ancient Chinese Religion", in: John Lagerwey, *Religion and Chinese Society, Vol. 1, Ancient and Medieval China*, Hong Kong, Chinese University of Hong Kong, EFEO, p. 173-188

MURAKAMI Tadayoshi, 2009, « *Lik Long* (Great Manuscripts) and *Care*: the Role of Lay Intellectuals in Shan Buddhism », *Written Cultures in Mainland Southeast Asia*, Osaka, Seri Ethnological Studies, 74, p. 79-96

MUS, Paul, 1931, « Les religions de l'Indochine », in: Sylvain Lévy (dir. publ.) *Indochine*, Paris, Exposition coloniale internationale, p. 103-156.

MUS, Paul, 1933, « Cultes indiens et indigènes au Champa », Hanoi, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, xxxiii, p. 367-410.

MYAT MIN HLAING, 2000, *Myanmar Traditional Festivals (Mran' mā' rui" rā 12 la rāsī pvai to)*, traduit du birman par Soe Myint, Rangoon, 31 p. (anglais-birman)

NĀRADA, 2008[1969], *The Mirror of the Dhamma: A Manual of Buddhist Chanting and Devotional Texts*, Colombo, Buddhist Publication Society (édition numérique révisée par Bhikkhu Khantipalo)

NGAOSYVATHANA, Mayouri, 1995, "Buddhism, Merit making and Gender: The Competition for salvation in Laos", in: *Male and Female in Developing Southeast Asia* (Wazir Jahan Karim, ed.), Oxford, Washington, Berg Publishers, p. 145-160.

NGINN, Pierre Somchine, 1967, *Les fêtes profanes et religieuses au Laos*, Vientiane, Comité littéraire, 61 p.

NIVAT, Dhani, 1948, "Phra Malai, Royal Version, by Chaofa Kung, Prince Royal of Ayudhya", Bangkok, Siam Society, *Journal of the Siam Society*, XXXVII, octobre 1948, p. 69-73

NOTTON, Camille, 1926, *Annales du Siam, tome I, Chroniques de Suvanna Khamdëng, Suvanna K'ôm Kham, Sinhanavati*, Paris, Limoges, Nancy, Impr. Charles-Lavauzelle, xxix+220 p.

O'FLAHERTY, Wendy Doniger, 1980, "Karma and rebirth in the Vedas and Purāṇas", in: Wendy Doniger O'Flaherty, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, p. 3-37

OLIVELLE, Patrick, 1998, "Hair and Society: Social Significance of Hair in South Asian Tradition", in: *Hair, Its Power and Meaning in Asian Cultures*, ed. Alf Hiltebeitel and Barbara Miller, 11-49. New York, State University of New York Press, p. 321-350

OLIVELLE, Patrick, 2004, *The Law Code of Manu*, Oxford, Oxford University Press, 316 p.

OLSON, Grant, 1992, "Thai Cremation Volumes: A Brief History of a Unique Genre of Literature", Dekalb, Northern Illinois University, *Asian Folklore Studies*, 51, p. 279-94.

ONOZAWA, Nitaya, 1998, "Traditional Marriage and Transaction of the Black Thai in Central Thailand", Tokyo, Tsukuba Women's University, *Bulletin of Tokyo Kasei Gakum*, 2, p. 1-11

OSIER, Jean-Pierre, 1997, *Le Bouddha, Dhammapada, Les stances de la Loi* (traduction, présentation et notes), Paris, Flammarion, 216 p.

PALLEGUOX, Jean-Baptiste, 1854, *Dictionarium linguae Thai, sive, Siamensis, interpretatione Latina, Gallica et Anglica, illustratum*, Paris, Jussu Imperatoris Impressum in Typographeo Imperatorio, 897 p.

PANG, Duane, 1977, "The P'u-tu Ritual: A Celebration of the Chinese Community of Honolulu", Hawaii, The University Press of Hawaii, Asian Studies at Hawaii, n°18, *Buddhist and Taoist Studies*, 1, p. 95-122

PARMENTIER, Henri, 1988[1954], *L'art du Laos*, Paris, EFEO, 2 volumes, 404 p. + 51 planches.

PATAMADIT, Ingon, 1999, « La riziculture dans les manuscrits de sagesse traditionnelle à Sathing Phra, dans le Sud de la Thaïlande », Bangkok, EFEO-Centre d'anthropologie Sirindhorn, *Aséanie*, 4, p. 93-123.

PATTANA Kitiarsa, 2012, *Mediums, Monks, and Amulets. Thai Popular Buddhism Today*, Chiang Mai, Silkworm Books, 197 p.

PAVIE, Auguste, 1898, *Mission Pavie – Indochine (1879-1895) – Études diverses, II : Recherches sur l’Histoire du Laos, du Cambodge et du Siam*, Paris, Ernest Leroux, 449 p.

PELLIOT, Paul, 1902, « Mémoire sur les coutumes du Cambodge », Hanoi, EFEO, *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient*, tome II, p. 123-179

PELLIOT, Paul, 1903, « Le Fou-Nan », Hanoi, EFEO, *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient*, 3, p. 248-303

PELLIOT, Paul, 1920, « Meou-tseu ou les doutes levés », Leiden, E.J. Brill, 179 p.

PELTIER, Anatole-Roger, 1982, « Iconographie de la légende de Brah Malay », Paris, EFEO, *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient*, LXXI, p. 63-76

PELTIER, Anatole-Roger, 1996, *Pèp rīan bhāsā khīn*, *Khūn Reader*, Chiang Mai, Wat Thā Kradāt, A-R. Peltier, 128 p. (en tai khūn)

PENTH, Hans, 1994, *A Brief History of Lān Nā. Civilizations of North Thailand*, Bangkok, Silkworm Books, 74 p.

PENTH, Hans, 1997, “Buddhist Literature of Lān Nā on the History of Lān Nā’s Buddhism”, Oxford, Pali Text Society, *Journal of the Pali Text Society*, XXIII, p. 43-81

PHETSARATH (S.A. Prince), 1956, « Le calendrier lao », in: *Présence du Royaume lao*, Saigon, France-Asie, 118-120, p. 787-814

PHILAVONG, Khamphun, 1967a, ວັທນະທັມແລະຮີດຄອງປະເພນີຂອງລາວ, *Vādnadām lè hīt gāñ pabēnī khāñ lāv* (*Culture et coutumes traditionnelles des Lao*), Vientiane, Vāt Phone Phra Nao, 200 p. (en lao)

PHILAVONG, Khamphun, 1967b, ຄູ່ມືພິຈາລະນາບຸກຄະລາດ ຂອງ ພຸທະບໍຣິສັດ *Gū, mī bām, bēñ pun kusōn khāñ buda pārisāḍ* (*Manuel pour parfaire les mérites des bouddhistes*), Vientiane, Vāt Phone Phra Nao, 109 p. (en lao)

PHIROMANUKUN, Rungrot, 2009, “Les bornes rituelles du nord-est de la Thaïlande”, in: *Dvāravatī, aux sources du bouddhisme en Thaïlande*, Paris, Musée Guimet, p. 97-103.

PHONE PHA NAO (Monastère), 1967, ພຸທພິທີ *bud bidī* [*Cérémonies bouddhiques*], Vientiane, Vāt Phone Phra Nao, 185 p. (en lao)

PHUY, Sengchai, 1972, อุุดมมงคล ๓๘ ว่าด้วยคุณธรรมที่ให้เจริญสุขสมบัตินี้ในโลกนี้หน้า *Uḍam maṅgal 38 vā, ḍway, guṇ dharm dī, hae, carōñ sukh sampāti dāñ, nae lōk nī, hnā* [*The 38 Auspicious, or about the Virtue of the Dharma for Developing Happiness and Rebirth in Good Circumstances in this Life and the Nexts*], Bangkok, 399 p. (en thai)

PIMPHO (MAHĀ), 1963, ທັມມຄາຖາ *Dhamma-gāthā*, Vientiane, monastère Phone Phra Nao, 88 p. (en lao)

- POMMARET, Françoise, "Returning from Hell", in: Lopez 1997, p. 499-510
- PORÉE-MASPERO, Evelyne, 1985[1950], *Cérémonie des douze mois*, Paris, Phnom-Penh, Commission des mœurs et coutumes du Cambodge, 88 p.
- POTTIER, Richard, 1998, « Asie du Sud-Est », entrée n°51, *Encyclopédie philosophique universelle, IV : Le Discours philosophique* (dir. Jean-François Mattei), Paris, Presse Universitaire de France, p. 886-911
- POTTIER, Richard, 2007, *Yû dî mî hèeng « être bien, avoir de la force »*, *Essai sur les pratiques thérapeutiques lao*, Paris, EFEO, Monographie, 192, 542 p.
- POTTIER, Richard, 2008, « Synchrétisme et thérapie au Laos », in: *Recherches nouvelles sur le Laos*, Vientiane, EFEO, Études thématiques, p. 491-505
- POU Saveros, 1974, « Inscriptions modernes d'Ankor 35, 36, 37 et 39 », Paris, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 61, p. 301-337.
- POU Saveros, 1989, *Nouvelles inscriptions du Cambodge, I*, Paris, EFEO, Collection de textes et documents sur l'Indochine, xvii, 155 p., 26 pl.
- POU, Saveros, 1994, « L'offrande des mérites dans la tradition khmère », Paris, Société asiatique, *Journal asiatique*, CCLXXXII, 2, p. 391-408.
- POU, Saveros, MICKALELIAN, Grégory, 2011, *Nouvelles inscriptions du Cambodge*, vol. 3, Paris, L'Harmattan, 165 p.
- PRACHAN RAKPONG, s.d., "Tai Dam in Laos: Ritual of the Death", Chiang Mai, Rajabhat Institute, 13 p.
- PRAPOD Assavavirulhakarn, 2010, *The Ascendency of Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Bangkok, Silksworm Books, 272 p.
- PRASAD, R.C., 1995, *The Śrāddha. The Hindu Book of the Dead*, Dehli, Motilal Banarsidass, 105 p.
- PREMASIRI, P.D., 1991, « Significance of the ritual concerning offerings to ancestors in Theravāda Buddhism », in: David K. Kalupahana, *Buddhist Thought and Ritual*, Dehli (reprint 2001), p. 151-158
- PRZYLUCKI, Jean, 1932, « Les rites d'avalambana », *Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, juillet 1932, p. 221-225
- QUARITCH WALES, Horace G., 1931, *Siamese States Ceremonies, their History and Function*, London, Bernard Quaritch Ltd, 326 p.
- QUARITCH WALES, Horace G., 1969, *Dvāravatī: The Earliest Kingdom of Siam (6th to 9th Century A.D.)*, Bernard Quaritch Lrd, Londres, xiv+149 p.

RACINE, Josiane, « Mōhiṇi ou la virilité possédée (Tamilnad) », in: Assayag, Jackie & Tarabout, Gilles (dir.), *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, Paris, EHESS, Collection Puruṣārhta, p. 211-236

RAGOZIN, Zénaïde A, 1899, *Vedic India: as embodied principally in the Rig-Veda*, New York, G.P. Putnam's Sons, Londres, T. Fischer Unwin, 457 p.

RAQUEZ, Alfred, 1902, *Pages laotiennes : le haut-Laos - le moyen-Laos - le bas-Laos*, Hanoi, F. Schneider éditeur. Réimpression : Paris, Vientiane, Institut de Recherches sur la culture & Cercle de culture et de recherches laotiennes, 13+537+20 p.

RAY, Niharranjan, 2002 [1946], *An introduction to the Study of Theravada Buddhism in Burma. A Study in Indo-Burmese Historical and Cultural Relations from the earliest Times to the British Conquest*, Bangkok, Orchid Press, 302 p.

REINACH, Lucien de, 1911, *Le Laos*, Paris, Librairie orientale et américaine, E. Guilmoto, 392 p.

REINHORN, Marc, 1975, *Grammaire de la langue lao*, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 204 p.

REINHORN, Marc, 2001, *Dictionnaire lao-français*, Paris, You-Feng, xlix+2150 p.

RENOU, Louis, 1949, « Cérémonies védiques dans l'Inde contemporaine », Séances annuelles des cinq académies, Paris, Institut de France, p. 13-17.

RENOU, Louis, FILLIOZAT, Jean, 1985[1947], *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, tome 1, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 669 p.

RENOU, Louis, FILLIOZAT, Jean, 1996[1953], *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, tome 2, Paris, EFEO, 749 p.

REYNOLDS, Franck E., 1975, « Buddhism as Universal Religion and as Civic Religion », *Journal of the Siam Society*, 63, 1, p. 28-43

REYNOLDS, Frank E., REYNOLDS, Mani B., 1982, *Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology*, Berkeley Buddhist Series, 4, Berkeley, Asian Humanities Press, 383 p., 15 pl.

RHI BOU-YONG, 2005[1970], « Aspects psychologiques du chamanisme coréen », in: *Traditions, rituels, croyances. Anthropologie coréenne*, Paris, Les Indes savantes, p. 205-215 [paru initialement dans *Korea Journal*, vol. 10, n°9, septembre 1970]

RHUM, Michael R., 1994 *The ancestral lords [Texte imprimé]: Gender, Descent, and Spirits in a Northern Thai Village*, Dekalb, Northern Illinois University, vi + 202 p.

RHYS-DAVIDS, Caroline, 1900, *A Buddhist Manual of Psychological Ethics: being a translation, now made for the first time, from the original Pali, of the first book in the Abhidhamma Piṭaka entitled Dhamma-saṅgaṇi, Compendium of States or phenomena*, Londres, Pali Text Society, ciii+9+364 p.

RHYS-DAVIDS, Thomas William, 1896, *The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism as practiced by Buddhists*, London, The Pali Text Society, xxxi+106 p.

RHYS-DAVIDS, Thomas William, 1921-1925, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, Chipstead, Pali Text Society, 8 vol.

ROBERT, R., 1941, *Notes sur les Tay Dèng de Lang Chánh (Thanh-hóa - Annam)*, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 182 p.

ROSNY, Léon de, 1889, *Le Hiao-King, livre sacré de la piété filiale, publié en chinois avec une traduction française et un commentaire perpétuel emprunté aux sources originales*, Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc, éditeurs, 105 p.

ROUX, Henri, 1924, « Deux tribus de la région de Phongsaly », Hanoi, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 24, p. 373-500

SADDHĀTISSA, Hammalawa, 1974, "Pāli literature of Thailand", in: *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*, Dordrecht, p. 211-225

SADDHĀTISSA, Hammalawa, 1989, *The Abhidhammatthasaṅgaha of Bhadantācariya Anuruddha, and the Abhidhammatthavibhāvinī-ṭīkā of Bhadantācariya Sumaṅgalasāmi*, Oxford, Pali Text Society, xxiv-241 p.

SAENPRASERITH, Pannyam, 2010, "อันเนื่องมาแต่พิธีศพของชาวเมืองเพชร" *Ān nijaṅ mā tē₁ bidhī śob khāñ bej*, Bangkok, *Muang Boran Journal*, 36, 4, p. 106-112 (en thai)

SALOMON, Richard, 2009, "Why did the Gandhāran Buddhists bury their manuscripts?", in: Stephen C. Berkwitz, Juliane Schober, and Claudia Brown (eds), *Buddhist Manuscript Cultures. Knowledge, Ritual and Art*, New York, Routledge, p. 19-34.

SANTHIRAKS Plaek, 1949, พิธีกรรมและประเพณี *Bidhikarm lè prabeṇī* (Cultes et coutumes), Bangkok, 248 p. (en thai)

SATHAPHORN Thiangtham, 2007, อุทยานประวัติศาสตร์ศรีเทพ *Udyān pravāti śāstr' śrī dēp* [*Le site historique de Si Thep*], Bangkok, Krom Silpakorn, 200 p. (en thai)

SAVING PUÑCEUM, 2006 (2549 EB) ตำรามรดกอีสาน *Tāmrā maraḍak Īsān* (*L'héritage de l'Isan*), Ubon Rajadhani, 848 p. (en thai)

SAYAN Prishanchit 1996, "Maritime Trade during the 14th to 17th Century: Evidence from the Underwater Archaeological Sites in the Gulf of Thailand", in: *Ancient Trads and Cultural Contacts in Southeast Asia*, Bangkok, The Office of the National Culture Commission, p. 275-300

SCHMITT, Jean-Claude, « Le corps en chrétienté », in: Godelier, Panoff 1998, p. 339-374

SCHNACKE, Javier, 2014, « Le *Dhamma* par le jeu d'esprit et de la langue : le *Vajirasāratthasaṅgaha*, texte pāli de Thaïlande du nord du XVI^e siècle », First International Pali Studies Week (16-20 Juin 2014), Paris, Sorbonne, EPHE, 10 p.

SCHOPEN, Gregory, 1984, "Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of "Sinization" Viewed from the Other Side", Paris, Collège de France, *T'oung Pao*, LXX, p. 110-126

SCHOPEN, Gregory, 1993, "The Ritual Obligations and Donor Roles of Monks in the Pāli Vinaya", Oxford, Pali Text Society, *Journal of the Pāli Text Society*, XVI, p. 1-21

SCHWIMMER, Erick, G., 1969, "Virgin Birth", *Man*, New Series, tome 4, n°1, p. 132-133

SÉNART, Émile, 1905, "The Inscriptions in the Caves at Nasik", New Dehli, *Epigraphia Indica*, 8, p. 64

SHASTRI, Dakshinaranjan, 1963, *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India*, Calcutta, Allahbad, Patna, Bookland Private Limited, 399 p.

SHERAVANICHKUL, Artid, 2012, "Thai Ideas about Hinayāna-Mahāyāna", in: Skilling, Peter, Carbine, Jason A., Cicuzza, Claudio, Pakdeekham, Santi (eds) 2012, p. 415-440

SHORTO, H.L., 1971, *A Dictionary of the Mon Inscriptions from the sixth to the sixteenth centuries*, Londres, Oxford University Press, London Oriental Series, 24, 406 p.

SHWAY YOE, 1896[1882], *The Burman: his Life and notions*, Londres, Macmillan and Co, 602 p.

SING GING SU, 1922, *The Chinese Family System*, New York, Colombia University, 109 p.

SIPHANHXAY, Khammanh, 2004, *The Mortuary Rituals of the Tai Daeng of Vietnam and Laos: a Social Anthropological Analysis*, mémoire de Master, Münster, 107 p.

SKILLING, Peter, 1997, "New Pali Inscriptions from South-East Asia", Oxford, Pali Text Society, *Journal of the Pali Text Society*, XXIII, p. 152

SKILLING, Peter, 1998, "Praises of the Buddha beyond Praise", Lancaster, *Journal of the Pali Text Society*, XXIV, p. 195-200

SKILLING, Peter, 1999, "A Buddhist Inscription from Go Xoai, Southern Vietnam and notes towards a classification of *ye dharmā* inscriptions", in: *80 pī sāstrācārya dr. prahsert na nagara: ruam pada khwam vijākāra dan charük lae ekasāraporāṇa [Recueil d'articles sur l'épigraphie et anciens documents publiés à l'occasion de la célébration du 80^e anniversaire du Pr. Prasert na Nagara]*, Bangkok, p. 171-187

SKILLING, Peter, 2006, "Jātaka and Paññāsa-jātaka in South-East Asia", Lancaster, *Journal of the Pali Text Society*, XXVIII, p. 113-173

SKILLING, Peter, 2008, "Dharma, Dhāraṇī, Abhidharma, Avadāna: What was taught in Trayatrimśa?", Annual Report for the Academic Year 2007, Vol. XII, Tokyo, The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, p. 37-60

SUPAPHAN na Bangchang, 1988, "A Pali letter sent by the Aggamahasenapati of Siam to the Royal court at Kandy in 1756", Oxford, Pali Text Society, *Journal of the Pali Text Society*, XII, p. 185-212

SWEARER, Donald K., 1995, "A Summary of the Seven Books of the Abhidhamma", in: Lopez 1995, p. 336-342

TAMBIAH, Stanley J., 1968, "The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village", in: *Dialectic in Practical Religion* (E.R. Leach, ed), Cambridge, Cambridge University Press, p. 41-121.

TAMBIAH, Stanley J., 1970, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge, Cambridge University Press, 388 p.

TAW SEIN KO, 1913, *Burmese Sketches*, Rangoon, British Burma Press, 365 p.

TEISER, Stephen F., 1988, *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton (New-Jersey), Princeton University Press, 275 p.

THAMMAMONE, Bounvay, 2000, *Drei Palmblätter aus dem Tempel Sayaphum gestatten Einblicke in den „laotischen Volks-Buddhismus“*, Düsseldorf, Bouthavy Thammamone & Gergard A. Genau, 47 p.

THONGKHAM Liam Bun Huang (Mahā), 2003, ຄູ່ມືພິທີ *Gū, mij bidī* [Manuel pour les cérémonies], Vientiane, Centre d'études bouddhiques, 347 p. (en lao)

TILLAKARATNE, Miniwan P., 1986, *Manners, Customs and Ceremonies of Sri Lanka*, Delhi, Sri Satguru Publications, 200 p.

TIYAVANICH, Kamala, 1997, *Forest Recollections, Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu, Hawai'i University Press, 410 p.

TOURNIER (Colonel), 1900, *Notice sur le Laos français*, Hanoi, F.H. Schneider, 191 p., 1 carte

TUCCI, Giuseppe, 1988 [1970], *The religions of Tibet*, University of California Press, Routledge & Kegan Paul Ltd, 340 p.

TURTON, Andrew, 1972, "Matrilineal Descent Groups and Spirit Cults of the Thai-Yuan in Northern Thailand", Bangkok, Siam Society, *Journal of Siam Society*, vol. 60-2, p. 217-258

U CHIT Tin, 1992, *The Coming Buddha Ariya Metteyya*, Kandy (Sri Lanka), Buddhist Publication Society, 65 p.

U GAUNG, 1909, *A Digest of the Burmeses Buddhist Law concerning inheritance and marriage: being a collection of texts from thirty-six Dhammathats, compared and arranged under the supervision of U Gaung*, Rangoon, Government Printing, 2 vols., xxxvii+375 p.

UNDERHILL, Muriel Marion, 1921, *The Hindu Religious Year*, Calcutta, Oxford University Press, 194 p.

VAJIRAÑĀṆA VARORASA (Somdet Phra Mahāsamaṇa Chao Krom Prayā), 1989[1964] *Ordination Procedure and the Preliminary Duties of a New Bhikkhu (upasampadāvidhī)*, Bangkok, Université Mahā Makuta, 87 p.

VEIDLINGER, Daniel M., 2006, *Spreading the Dhamma: Writing, Orality, and Textual Transmission in Buddhist Northern Thailand*, Honolulu, University of Hawai'i Press, xii+259 p.

VER EECHE, Jacqueline, 1976, *Le Dasavatthuppakaraṇa*, Paris, EFEO, PEFO, CVIII, 155 p.

VICKERY, Michael, 2004, "Cambodia and Its Neighbors in the 15th Century", Singapore, National University of Singapore, *Asian Research Institute Working Paper*, n°27, 71 p.

VIENNE (de), Marie-Sybille, 2008, *Les Chinois en Indes. Échanges et sociétés marchandes au XVII^e siècle*, Paris, Les Indes savantes, 378 p.

VILAYCAKR, Bounthavy (Brah Mahā), 2004, ປະຫວັດການສ້າງພຣະພຸດທະຮູບ ແລະ ບົດສູດສົມໂພດ ສັນລະເສີນພຸດທະຄຸນ, *Pavāṭ kān sān₂ brah buddarūp lè pōḍ sūd sōmbōḍ lānlasōn buddagun (Production des statues de Buddha et textes de récitation pour la consécration des vertus du Buddha)*, Vientiane

VIRAVONGS, Mahā Sila, 1939, ປຸກມຈຸລປຣິຕຕ໌ ສູຕມົນຕ໌ນ້ອຍ ບັ້ນຕົ້ນ *Paṭhama culaparitt' sūt mönt'nāy₂ pān₂ tōn₂ (Paṭhama culaparitta, les Récitations courtes, première partie)*, Vientiane, Institut Bouddhique, 124 p. (en lao)

VIRAVONGS, Mahā Sila, 1957, ພຣະຄັມພິພຣະທັມມະສາດບູຮານ ກົດໝາຍເກົ່າຂອງລາວ, *Brah gāmbī Dāmmasāt pūhān, kōt hmāy kao₁ khān lāv (Le Brah Dhammasāt, code juridique traditionnel des Lao)*, Vientiane, Comité littéraire, 252 p. (en lao)

VIRAVONGS, Mahā Sila, 2006[1960], ວັດຈະນານຸກົມ ພາສາລາວ, *Vaccanānukōm bāsā lāv (Dictionnaire de la langue lao)*, Vientiane, Comité littéraire, 380 p. (en lao)

VIRAVONGS, Mahā Sila, 2003[1961], ບຸນຄຸນ ຂອງພໍ່ແມ່, *Bungun khān bā₁ mē₁ (les « legs » des parents)*, Sydney, transcription d'un enregistrement sonore de la lecture du texte original (1^{ère} édition, Vāt Sok Pa Luang, Vientiane, Laos), 18 p. (en lao)

VIRAVONGS, Mahā Sila, 1996[1974], ຮິດ ໑໒, *Hīt sip sān [Les Douze Cérémonies]*, Vientiane, Bibliothèque nationale, 111 p. (en lao)

VISSER, Marinus Willem de, 1928, *Ancient Buddhism in Japan: Sūtras and Ceremonies in use in the Seventh and Eight Centuries A.D. and their History in later times*, Paris, Geuthner, 2 vol., xi-763 p.

VISUDDHISĀRĪ, V. 2007, เปรต อสุรกาย เจริจฉาน *Prēt, asurakāy, teracchān [Preta, Asura et Tiracchāna]*, Bangkok, Kosintr, 235 p. (en thai)

VITHUN PHOUMIVONG, , s.d., ຄູ່ມືອຸທິດບຸນທີ່ໄດ້ຜົນ ຂອງພຣະອາຈາຣຍ໌ ກະເສນອາຈິນນະສິໂລ *Gū mij udit pun dī₁ dai₂ phōn khān ācāry' Kasēn Ācinnasīlō (Manuel pour dédier les mérites de manière fructueuse, d'après le Maître Kasen Acinnasilo)*, Vientiane, 33 p. (en lao)

WADE, Geoff, *Zhong-yang Yan_jiu yuan Ming-Shi-lu - Southeast Asia in the Ming Shi-lu: an open access resource*, Singapore: Asia Research Institute and the Singapore E-Press, National University of Singapore, <http://epress.nus.edu.sg>

WANG-TOUTAIN, Françoise, 2007, « Une représentation sino-tibétaine du bodhisattva Ksitigarbha. Étude d'une illustration du 'Tétraglotte' conservé au Musée Guimet », Paris, EFEO-CNRS, *Arts Asiatiques*, 62, p.140-145.

WANG-TOUTAIN, Françoise, 1998, *Le bodhisattva Ksitigarbha en Chine. VI^e siècle au XIII^e siècle*, Paris, EFEO, PEFEQ, 412 p.

WEBER, Max, 2003[1916], *Hindouisme et bouddhisme*, Paris, Champs Flammarion, 636 p.

WELLS, Kenneth E., 1960[1939], *Thai Buddhism, its Rites and Activities*, Bangkok, 320 p.

WEZLER, A., 1997, "On the gaining of merit and the incurring of demerit through the agency of others: I. Deeds by proxy", in: *Lex and Litterae: Studies in Honour of Professor Oscar Botto* (S. Lienhard & I. Piovano, eds), Alessandria, Edizioni dell'Orso, p. 567-589

WIJAYARATNE, Mohan, 1994, « Les rites funéraires des bouddhistes singhalais », in: *Bouddhisme et cultures locales* (dir. F. Fumimasa et G. Fussman), Paris, EFEO, Études thématiques, 2, p. 70-84

WILLIAMS Paul, 1989, *Mahāyāna Buddhism: the Doctrinal Foundations*, London, New York, Routledge, xii-317 p.

WOODWARD, F.L., 1916, *Manual of a Mystic: being a translation from the Pali and Sinhalese work entitled The Yogavachara's manual*, London, Pali Text Society, xix+159 p.

YIN KUANG, [1930], *Preparation for those close to Death*, Melaka (réimpr.), 21 p.

ZAGO, Marcel, 1972, *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao*, Rome, Università Gregoriana Editrice, 408 p.

ZAGO, Marcel, 1973, « Bouddhisme lao contemporain, in: *Aspects du bouddhisme lao*, Vientiane, Imprimerie nationale, BARL, 9, p. 130-138

Résumé : Les enseignements du bouddhisme *theravāda*, tels qu'ils sont consignés dans le Canon pāli (Résumé : Les enseignements du bouddhisme *theravāda*, tels qu'ils sont consignés dans le Canon pāli (*Tipiṭaka*), font peu de cas de la piété filiale et du culte aux ancêtres. Cela n'est guère surprenant pour une religion qui repose sur l'éthique du *kamma* (selon laquelle la destinée d'un individu, strictement individuelle, résulte de ses actions dans cette vie ou dans une vie antérieure) et qui préconise, dans ses textes fondateurs, le renoncement aux liens filiaux et familiaux, souvent considérés comme une entrave sur la voie de la délivrance. Pour les bouddhistes lao en revanche, la dévotion à l'égard des parents, aïeuls et ancêtres est au centre de la vie religieuse et relève sans conteste de l'Enseignement du Buddha. L'aumône matinale, l'édification d'un bâtiment monastique, la consécration d'une statue du Maître ou d'une figure sainte, la commande d'un manuscrit, l'organisation d'une cérémonie d'ordination, l'exercice de la méditation, la participation à des cérémonies calendaires – à dire vrai, tout acte pieux – sont autant d'occasions de rendre hommage ou de porter assistance aux parents et aux esprits lignagers avec lesquels sont partagés les fruits de ces entreprises. L'objectif de cette étude est d'appréhender la place qu'occupent les ascendants familiaux dans le bouddhisme des Lao et de comprendre comment, et dans quelle mesure, ces derniers ont pu harmoniser des considérations sociales et familiales qui leur sont propres avec la doctrine du *theravāda* sur laquelle repose formellement leur spiritualité.

Title: The Significance of Parents and Ancestors in Lao Buddhism

Abstract: The Buddhist teachings of the Theravāda, as they are recorded in the Pāli canon (*Tipiṭaka*), demonstrate little concern for filial piety or ancestor cults. This is hardly surprising for a religion that rests on the ethic of *kamma* (according to which the fate of a being remains strictly individual, resulting only from his actions in this or previous existences) and recommends, at least in its founding texts, the renunciation of filial and familial ties, often regarded as an obstacle on the path to liberation. In contrast, Lao Buddhists consider that devotion towards parents, forebears and ancestors is at the core of religious life and undoubtedly belongs within the teaching of the Buddha. Giving alms, building a monastery, casting an image of the Master or a saint, commissioning a copy of a manuscript, receiving ordination, practising meditation, participating in annual festivals—more broadly, all kinds of pious deeds—are opportunities to pay homage or provide assistance to parents and lineage spirits, with whom the fruits of these actions will be shared. The purpose of this study is to consider the place occupied by parents and ancestors in Lao Buddhism and to understand how, and to what extent, the Lao have been able to harmonise their own social and familial accounts with the doctrine of the Theravāda, on which their spirituality is understood to rest.

Mots-clés : Bouddhisme, Laos, Thaïlande, culte aux ancêtres, piété filiale

Keywords : Buddhism, Laos, Thailand, ancestor cults, filial piety