



HAL
open science

Bouddhisme d'Asie du Sud-Est

François Bizot

► **To cite this version:**

François Bizot. Bouddhisme d'Asie du Sud-Est : Conférence de M. François Bizot. Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses, 1996, Tome 105, pp.75-86. hal-03616668

HAL Id: hal-03616668

<https://hal.science/hal-03616668>

Submitted on 22 Mar 2022

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.



Conférence de M. François Bizot

François Bizot

Citer ce document / Cite this document :

Bizot François. Conférence de M. François Bizot. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 105, 1996-1997. 1996. pp. 75-86;

https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1996_num_109_105_12566

Fichier pdf généré le 19/05/2018

Bouddhisme d'Asie du Sud-Est

Conférence de M. François Bizot
Directeur d'études

I. Histoire du bouddhisme

Poursuivant, pour la seconde année consécutive, nos recherches sur l'ajustement monastique, nous avons abordé les codes primitifs du costume par l'analyse des sources textuelles les plus anciennes, celles du Theravâda, consignées dans la première corbeille du canon, le Vinaya Pitaka [Édition : H. Oldenberg (1879-1883). Traduction : H. Oldenberg et T.W. Rhys Davids (1881-1885) ; I.B. Horner (1938-1966). Commentaires : Samantapâsâdikâ, éd. Takakusu et Nagai I 1924-1947 ; Vajirabuddhitîkâ, Be 1962 ; Sâratthadîpanî, Be 1960-1961 ; Vimativinodanî, Be 1960]. Nous avons décortiqué l'abondante et inégale réglementation canonique, censée avoir été énoncée par le Bouddha de son vivant, où l'on trouve pêle-mêle, à côté de l'énoncé proprement dit des lois, de nombreux récits du type des Jâtaka, des descriptions de pratiques méditatives, et d'autres exposés touchant diversement à l'enseignement (von Hinüber 1996). Nous avons notamment passé en revue la liste des instructions énumérées dans le Pâtimokkhasutta (ou Mâtikâ) – dont 23 concernent l'habillement – ainsi que les commentaires qu'en donne le Suttavibhanga, comme les autres références au vêtement que renferment les deux sections du Khandhaka, le Mahâvagga et le Cullavagga (tout particulièrement le Cîvarakhandhaka et le Kathinakhandhaka). Dans son ensemble, le contenu du Pâtimokkhasutta se retrouve dans la discipline de toutes les écoles bouddhiques, bien qu'avec des variantes de détail, souvent reprises dans les commentaires avec des sens nouveaux, dont nous avons appris, par de nombreux exemples donnés au cours des années précédentes, qu'il ne fallait pas sous-estimer l'importance. Nous reviendrons sur certains de ces exemples.

Le Bouddha s'étant refusé à prescrire en une seule fois l'ensemble des instructions disciplinaires devant régler la conduite des membres du samgha (moines et nonnes), de même que les dispositions légales relatives à l'ensemble de la communauté monastique, l'élaboration des codes du

Pâtimokkhasutta (227 règles pour les moines et 311 règles pour les nonnes, arrangés en sept groupes de fautes par ordre de gravité décroissant) s'est étalée sur un laps de temps probablement assez long avant que le texte lui-même ne reçoive la forme qu'on lui connaît. Celle-ci est en tout état de cause postérieure à l'époque du Bouddha, lequel s'exprimait dans une langue perdue de l'Est de l'Inde et non pas en pâli. Cela dit, la tradition relate comment il fut amené, en addition à quelques-unes des règles de base déjà communes aux ascètes du brahmanisme et du jainisme, à dicter ses instructions au fur et à mesure de la survenance des fautes ou des problèmes que venaient lui rapporter les moines dans la pratique quotidienne (type d'ajustement à adopter en présence des laïques, nombre des accessoires réglementaires, attitude à suivre dans le cas de vêtements trop usés laissant voir la peau, etc.).

Indépendamment de la genèse du Pâtimokkhasutta, dont environ 150 règles relèvent d'une couche ancienne, ce procédé global d'élaboration par accumulation entraîna l'adoption de dispositions dont certaines corrigeaient des instructions antérieures, sans les annuler. Ainsi se superposèrent des règlements avec leurs commentaires (exposés systématiquement sans chronologie) qui renvoient à des époques distinctes de l'histoire primitive du samgha – de l'Illumination (début du Mahāvagga) à l'évocation du second concile et l'instauration du Theravāda (fin du Cullavagga) – et dont on estime aujourd'hui que la composition a pu s'étendre sur une période d'au moins trente ans, pouvant aller jusqu'à cent an. Nous avons donc fait observer que, depuis cette première période, le Vinaya avait alimenté des incertitudes, propageant parfois des lois qui renvoyaient contradictoirement tantôt à un samgha organisé par rapport à une existence semi-solitaire et presque exclusivement itinérante, tantôt à un monachisme plus franchement hiérarchique et communautaire, tourné vers le monastère, nourrissant déjà avec les milieux laïques des liens étroits et dépendants.

À l'époque la plus ancienne, par exemple, quand les moines sont organisés (entre les saisons pluvieuses) en religieux errants, il leur est enseigné de ne dépendre que de 4 « réquisits » (*nissaya*) : 1) l'aumône de nourriture, 2) l'habit fait de tissus de rebut, 3) l'abri dressé sous un arbre, 4) l'urine comme médicament. Mais très vite, la communauté élargit le champ de ces premiers rudiments d'un ascétisme rigoureux pour élaborer de nombreux « ajouts » antinomiques, dont la nécessité s'impose : 1) [l'offrande d']un repas à la communauté, [l'offrande d']un repas à [un ou plusieurs moines] désignés, l'invitation [à prendre un repas], [la distribution de] tiquets-repas, [l'offrande d'un repas] par quinzaine lunaire, [l'offrande d'un repas] aux jours saints, [l'offrande d'un repas] aux premiers jours des quinzaines lunaires ; 2) les robes faites de lin, de coton, de soie, de laine, de chanvre grossier et de toile de chanvre ; 3) le vihāra, l'habitation à l'écart, l'entrepôt, la maison, la grotte aménagée ; 4) le lait, le beurre, l'huile, le miel, le sucre (Vin I 58). Cette évolution vers une plus grande complexité des règles marque globalement, non pas un fléchissement de l'austérité à proprement parler, ni un relâchement de la discipline,

mais bien une mutation de la communauté qui passe de l'anachorétisme au cénobitisme (sans pour autant condamner les ermites).

Ces nouvelles pratiques (qui feront tout particulièrement l'objet des commentaires et des sous-commentaires) affectèrent grandement les usages relatifs au costume primitif, lequel devait être simplement composé de « tissus de rebut » (*pamsukûla*), sans autre explication, le port de haillons poussiéreux étant le lot de tout ascète en Inde :

Pamsukûlacîvaram nissâya bhikkhave pabbajjâ (Vin I 58)
« [Celui qui reçoit] l'ordination, moines, dépend de tissus de rebut ».

Or le Cullavagga contient une interdiction de ce principe initial et condamne l'emploi exclusif de *pamsukûla cîvara* (Vin II 115) :

Na ca bhikkhave sabbapamsukûlikena bhavitabbam yo bhveyya âpatti dukkatassâ (Vin II 115)
« De même, moines, ne devez-vous pas exclusivement porter des tissus de rebut ; celui qui est dans ce cas commet une faute ».

Le Bouddha ayant lui-même un jour accepté un don de tissus neufs, il formula une nouvelle règle autorisant l'utilisation d'« étoffes offertes par les laïcs » (*gahapati cîvara*) :

Anujânâmi bhikkhave gahapaticîvaram yo icchati pamsukûliko hotû yo icchati gahapaticîvaram sâdiyatu itarîtarena pâham bhikkhave santutthim vannemi (Vin I 279).
« Je vous autorise [à porter] des tissus [offerts par les] laïcs ; celui qui le souhaite peut utiliser des tissus de rebut, celui qui le souhaite peut utiliser des tissus [offerts par les] laïcs ».

Malgré cela, aucune précision n'est édictée sur la manière d'utiliser les *pamsukûla* pour confectionner un vêtement ; le mot lui-même n'est mentionné dans aucune des règles concernées du Pâtimokkha, lesquelles contiennent seulement des instructions relatives au façonnement de coupons neufs.

Les contradictions touchant la pratique vestimentaire du moine sont nombreuses : interdiction lui est faite de solliciter les fidèles à offrir du tissu (nis 6) et ailleurs il est engagé à leur faire appel (pâc 32, 33, 46) ; une règle (nis 7) prescrit la possession d'un costume composé seulement de deux pièces (la jupe et la robe), une autre (nis 1, 3, 4, 8, 28) en impose trois (la jupe, la robe et le manteau). À propos du manteau, dont le port fut rendu obligatoire pour entrer dans un village (Vin I 298) – même si l'exégèse montre qu'il sera moins une pièce qu'on endosse qu'une pièce qu'on garde pliée avec soi –, nous avons montré qu'il fut d'abord introduit comme supplément destiné à remédier au froid, et que cela impliquait un état initial où la règle était bien de ne porter que deux vêtements. À l'appui de cette présence dans le canon de stocks d'images qui alimentent une

ambivalence, nous avons notamment commenté deux phrases types, qui reviennent souvent dans les livres du Vinaya comme dans ceux du Sutta, et qui indiquent la tenue du moine partant en quête de son repas :

Nivâsetvâ pattacîvaram âdâya (Vin III 249, D II 85, etc.)
 « S'étant ceint [de la jupe] et ayant pris la sébile et la robe ».
Sanghâtîpattacivaradharane (D I 70, A II 104, 106, 210, A IV 169)
 « La possession du manteau, de la sébile et de la robe ».

Grâce à cette ambiguïté sous-jacente, particulièrement notoire mais non exclusive au Vinaya, les maîtres schismatiques, fondateurs (historiques ou non) des nombreuses « écoles » (*nikâya* et *sub-nikâya*) qui divisent sans discontinuer le bouddhisme depuis plus de deux mille ans, ont toujours été en mesure d'assumer leurs responsabilités en affirmant leur orthodoxie. En Asie du Sud-Est comme à Ceylan, ces différences furent érigées en signes d'identification, voire, pour les plus distinctives, en facteurs de validité, encourageant chaque école à composer en langue locale (au lieu du pâli) des manuels disciplinaires puisant adroitement dans le Vinaya pour établir leur authenticité.

II. L'ajustement monastique

Le religieux *bhikkhu*, c'est-à-dire celui qui a reçu l'« ordination pleine » (*upasampadâ*) et qui possède par conséquent un costume complet (à l'inverse du *sâmanera*), observe, *mutatis mutandis*, quatre tenues réglementaires : 1) la tenue légère, 2) la tenue d'intérieur, 3) la tenue solennelle, 4) la tenue de sortie. Il s'agit là de traditions rarement décrites – sauf dans les manuels modernes qui fleurirent en langues vernaculaires à partir du XX^e siècle – dans lesquelles le néophyte est instruit par l'exemple, et dont il reçoit la transmission par le rite ; il en hérite comme de caractères innés (ordination = naissance), véritables particularités congénitales, inaltérables, identificatrices de la lignée et porteuses de l'orthodoxie du groupe.

Le nombre des pièces composant le costume a varié au cours des siècles, en fonction des écoles. En plus des « trois pièces » (*ticîvara*) mentionnées plus haut (la jupe ou *antaravâsaka* « vêtement intérieur », la robe ou *uttarâsanga* « vêtement supérieur », le manteau ou *sanghâtî* « ce qui est lié ensemble », i. e. une pièce double), une « ceinture » maintenait la jupe à la taille. Aujourd'hui (et apparemment depuis fort longtemps en Asie du Sud-Est), une « pièce d'épaule » ou « gilet » (*ansaka*) fait partie de l'accoutrement réglementaire, et, dans les ordres dits traditionnels, une « ceinture de poitrine » est autorisée pour maintenir le manteau qu'on porte sur soi, plié sur l'épaule gauche (= tenue solennelle). Un tel ensemble peut répondre aux « six pièces » (*chacîvara*) qu'évoque par endroits le Vinaya (Vin III 209-210 ; IV 61, 120, etc.). Une septième,

l'« étole », est toujours énumérée dans les manuels en langues locales, fixée elle aussi sur l'épaule (par dessus le manteau).

La tenue légère, pour l'isolement dans les cellules, et éventuellement les travaux lourds collectifs, comporte seulement la jupe, la ceinture (de taille) et le gilet. La tenue d'intérieur, pour vaquer aux occupations ordinaires, dans les parties privées du monastère, comporte la jupe, la ceinture, le gilet et la robe (épaule droite découverte). La tenue solennelle, pour l'accomplissement des actes formels de la communauté, comporte la jupe, la ceinture, le gilet, la robe (épaule droite découverte), le manteau plié sur l'épaule gauche, la ceinture de poitrine (qui fixe le manteau) et l'étole. Enfin, la tenue de sortie, dans toutes les situations où le *bhikkhu* sort du monastère et se dispose à rencontrer des laïques, comporte la jupe, la ceinture, le gilet, la robe (épaule droite découverte), l'étole, et le manteau soigneusement rabattu sur les deux épaules (pour les courts trajets, l'étole et le manteau sont généralement laissés au monastère, et c'est la robe qui est passée sur les deux épaules). Une partie des écoles bouddhiques de la péninsule indochinoise et de Ceylan, cependant, n'a pas de tenue de sortie particulière : les moines se déplacent hors du monastère l'épaule droite découverte, observant le même ajustement que pour se rendre aux offices dans le *vihâra* (= tenue solennelle).

Cette reconnaissance d'un règlement spécial pour les déplacements en zone séculière constitue un point crucial de l'histoire des communautés du Theravâda et correspond toujours aujourd'hui à une démarcation quasi absolue. Le *samgha* s'est divisé, parfois violemment, pendant tout le second millénaire, entre ceux qui se couvrent les deux épaules (= ajustement clos) et ceux qui gardent nue l'épaule droite (= ajustement latéral), les deux traditions adverses se prévalant du Vinaya, jouant sur l'ambiguïté des sources. On trouve dans les écritures de nombreuses allusions au moine en train d'arranger son vêtement sur une seule épaule, mais à aucun endroit il n'est dit clairement qu'il faille jamais se couvrir les « deux épaules ». Ce manque de précision, au demeurant difficile à expliquer, peut traduire simplement les flottements de l'époque. Cependant, il existe des indices faisant penser que la question se posait déjà, comme par exemple la mention d'une « agrafe » (*gantikâ*) pour assujettir la robe (Vin II 136, etc.) – ce qui ne peut s'entendre que dans le cas d'un ajustement clos, enveloppant les deux épaules, difficile à assurer. Cela dit, l'examen des commentaires confirme que les adeptes du Mahāvihâra cinghalais, réputés pour adhérer strictement aux enseignements du canon, furent toujours attachés – sauf dans leurs filiales d'Asie du Sud-Est – au principe de l'ajustement clos.

Afin de faire connaître, au plan historique, les tenants et les aboutissants de cette scission du clergé, nous avons rappelé que c'est une obligation contractée par le moine bouddhiste de se distinguer en milieu séculier par une mise séante, devant exprimer une pudeur affectée, qui exige la décence du maintien, de la tenue, de l'habillement. Pour les partisans de l'ajustement clos, cette décence commande en premier lieu la dissimulation du maximum de chair dénudée..., et c'est en disposant soigneusement le vêtement sur les deux épaules que cela est rendu le plus efficacement.

Cette proposition avancée, il nous restait à en poser le corollaire : les déplacements en zone déserte n'imposant pas la même retenue, et pour cause, l'ajustement clos devint l'indication de la sortie en secteur laïque, et tout particulièrement du *pindipâta*, c'est-à-dire de la quête quotidienne du repas.

Dès lors, nous avons pu montrer que cette discrimination opérée avec tant de véhémence entre les deux ajustements n'était pas simplement révélatrice d'une disposition morale ou scolastique, mais qu'elle découlait d'un combat autrement important, celui qui opposa les partisans du *pindipâta* à ceux du repas perçu au monastère, et plus encore en amont, de la fraction fondamentale entre ceux qui acceptaient des terres en affectation et ceux qui refusaient la possession de richesses. Contre une part de la récolte, l'exploitation (dispensatrice de mérites) des rizières incombait à la communauté (donatrice) des fidèles, qui avait aussi la charge de nourrir les moines. N'ayant point à sortir pour mendier, l'usage d'un ajustement clos était pour eux sans objet. En revanche, le rejet de possessions foncières obligeait les adversaires de ces derniers à se déplacer quotidiennement pour collecter leur nourriture, et dans ces conditions à observer la règle des deux épaules couvertes.

Les moines sortant mendier quotidiennement leur repas tirent leur légitimité de l'énoncé du premier « réquisit » (*nissaya*), évoqué plus haut : l'«aumône de nourriture » (*pindipâta*). Le canon souligne cette obligation :

Pindyâlopahhojanam nissâya pabbajjâ tattha te yâvajîvam ussâho karanîyo (Vin I 96)

«[Celui qui reçoit] l'ordination dépend de la collecte d'offrande de nourriture ; il doit peiner pour cela toute sa vie »..

Les moines qui reçoivent leur repas au monastère revendiquent les « ajouts » autorisés après coup par le Bouddha (voir plus haut), et en particulier : « [l'offrande d'un repas à la communauté » (*samghabhattam*).

Nous avons, pour finir, évoqué l'hypothèse que cette obligation de se couvrir les deux épaules en milieu laïque pouvait avoir sa source lointaine dans des communautés de « moines forestiers » (*araññavâsin*), implantées à l'écart des zones habitées, composées en partie d'éléments allogènes (venant de régions voisines), ayant prononcé des vœux définitifs et pouvant mal connaître la population des villages environnants où ils doivent se rendre pour quêter leur repas. Inversement, en Asie du Sud-Est, où les communautés sont traditionnellement celles de « moines villageois » (*gâmvâsin*), dont le monastère se trouve inclus dans l'enceinte du village et dont les pensionnaires sont tous des habitants, ayant prononcé des vœux obligatoires mais provisoires, la distinction laïque/religieux est moins fortement éprouvée, de même que cette notion du « moins de chair dénuée possible ».

Quoi qu'il en soit de ces dissensions anciennes, qui touchent à la nature même du bouddhisme et à sa propagation dans des régions distinctes, les partisans d'un ajustement clos (qui requiert une grande coordi-

nation des mouvements du bras et du corps et beaucoup de sûreté pour sa mise en place) se divisent eux-mêmes en deux sous-groupes, portant sur la façon de rouler l'un dans l'autre les bords verticaux du *civara* :

1) les deux bords forment un rouleau tourné de gauche à droite, qui est soit maintenu sous l'aisselle par la pression constante du bras, c'est l'« ajustement clos pincé [sous l'aisselle] » (kh. *ghlum tpîet*), soit passé par dessus l'épaule et ramené sous le bras, c'est l'« ajustement enveloppant » (l. *ghum phâ*) ; le premier caractérise les communautés du Cambodge et du Siam (avant la propagation du Dhammayutikanikâya à partir du XIX^e siècle), le second est particulier aux traditions de Ceylan et, curieusement, à l'ancien royaume de Luang Prabang (Laos), qui l'héritait vraisemblablement du Cambodge (où il fut connu sous le nom d'« ajustement mixte ») ;

2) les deux bords forment un rouleau tourné de droite à gauche, qui passe par dessus l'épaule et revient sous le bras, c'est l'« ajustement clos [avec rouleau] porté sur l'épaule » (kh. *ghlum lî*), également nommé « ajustement clos écarté » (t. *ghlum hvèk*), parce que le bas du rouleau est défait, « écarté », pour permettre de sortir le bras (contrairement à l'autre ajustement où celui-ci reste emprisonné sous le vêtement) ; il est typique des communautés d'Asie du Sud-Est affiliées au rite cinghalais du Mahâvihâra, mais avec des adaptations locales, et qu'on trouve, sous le nom générique de *Sinhalapakkha*, aussi bien en Birmanie, en Thaïlande, au Cambodge, au Laos, qu'à Ceylan.

Les partisans de l'ajustement latéral, dont on observe encore quelques communautés restreintes dans les régions septentrionales, difficiles d'accès, de la Péninsule, sont aujourd'hui les derniers représentants d'une souche ancienne du bouddhisme, sur le point de disparaître. Comme leurs textes et leurs ordinations, leurs traditions d'ajustement remontent directement aux sociétés mônes du début du second millénaire (Bizot 1988). C'est à eux que se rapporte l'usage d'une ceinture de poitrine, pièce que même les moines du *Sinhalapakkha* durent adopter, parce qu'il s'agissait d'un des critères de validité les mieux ancrés dans le sol local et devenu intouchable. Ces partisans, comme nous l'avons vu, ont leur repas servi au monastère par les fidèles (qui sont aussi leurs parents), et n'ont pas de tenue spéciale pour sortir. Tous observent, d'autre part, la coutume d'une légère collation du soir (rigoureusement interdite dans les autres *nikâya*). La pratique du *pindapâta* leur est connue, mais réservée uniquement à une période de quelques jours qui prend place immédiatement après l'ordination, et ensuite sur invitation expresse. À cet effet, ils reçoivent (le jour de l'entrée dans l'ordre) une sébile (avec couvercle et sac à bandoulière), et la tradition leur impose le port d'une mitre colorée et d'un bâton spécial.

III. Le bâton monastique (Une expédition en Chine)

La première conférence d'avril a été consacrée à la narration détaillée de l'expédition de plusieurs semaines qui se déroula cette année au mois de février dans le Nord du Laos et les Sipsong Panna (Yunnan). L'objectif

principal de cette mission était de se rendre, en voiture, avec quelques uns des membres de l'équipe du Laos, dans des villages Bulang, minorité ethnique peu nombreuse, de parler môn-khmer (Diffloth 1992), installée dans les montagnes qui séparent la Chine de la Birmanie. Les Bulang ont une originalité, peut-être unique chez des montagnards (anciennement) producteurs d'opium, celle d'être bouddhistes, et plus encore de l'être « depuis toujours », c'est-à-dire, d'après leur tradition, avant même les populations lü et khün des vallées (qui adoptèrent le bouddhisme vraisemblablement à partir des XIV^e-XV^e siècles). Les Bulang faisant reposer leur pérennité locale sur un comportement peu enclin à communiquer et à se mélanger aux autres, il était particulièrement intéressant d'étudier les traditions qu'ils avaient reçues, de voir comment ils les vivaient encore, et d'en relever les singularités.

Nous restâmes comme prévu une semaine dans les villages de Muang Sing (Nord Laos), où nous voulions – en plus des manuscrits empruntés qu'il fallait rendre – confronter auprès des paysans la validité de certaines hypothèses nées de nos discussions avec eux l'année précédente. En particulier, je voulais interroger le vicux Tham Vong, – vieillard de 86 ans, respecté pour sa sensibilité et sa mémoire, avec qui je viens m'entretenir tous les ans –, au sujet d'une idée que je ruminais depuis l'exposé qu'avait donné le 12 décembre 1996, dans le cadre de mes conférences, le Prof. Oskar von Hinüber, sur « le bâton monastique et ses usages dans le Vinaya ». Voici de quoi il s'agissait :

Dans le Theravâda, le moine mendiant doit apporter beaucoup de circonspection dans la manière de recevoir l'aumône de son repas (Vin II 215) ; notamment, il ne doit pas avertir de sa présence, en attirant l'attention sur lui (par un bruit quelconque), comme pour inciter les fidèles à lui faire un don. Pareille discrétion ne fut pas la règle dans toutes les écoles : les moines du Mûlasarvâstivâda portaient un bâton muni d'anneaux métalliques produisant un signal sonore pour prévenir de leur approche (von Hinüber 1992). Or, depuis quelques années, différents indices incitent à orienter les recherches sur certaines coutumes de la Péninsule qui présentent, de façon inattendue, des points communs avec celles des Mûlasarvâstivâdin, comme le repas servi et cuisiné au monastère, l'usage obligatoire d'un sac à bretelle pour la sébile, etc. Je tenais ainsi à creuser sur place le sens que revêtait chez les paysans du Nord une tradition qu'on pouvait rapprocher de cette pratique d'annonce par un son, et qui consistait à faire accompagner la quête préprandiale du *bhikkhu* par un jeune bonze sonnait du gong. Je voulais qu'on me dise si cet usage comportait des variantes, s'il y avait eu d'autres instruments que le gong, etc.

Je fus très surpris d'entendre le vieil homme me rapporter que la tradition courante avant guerre était l'emploi d'un bâton à grelot, à la place du gong (et parfois en même temps). Jusqu'en 1962, date du bombardement de Muang Sing par le Pathet lao qui détruisit la plupart des monastères et provoqua l'exode des habitants vers la Birmanie et la Thaïlande, le Vat Xieng Xay abritait un antique spécimen de cet accessoire du *bhikkhu*, conservé comme une relique, et pourvu, au pommeau et à la garde, de deux boules sphériques à fente centrale en bronze, richement ouvragées et

contenant des billes. Pour leur propre usage, les moines confectionnaient leurs bâtons avec des grelots que venaient leur vendre les Chinois. Aujourd'hui, cette tradition n'a pas été reprise à Muang Sing, la plupart des habitants qui sont revenus étant trop jeunes pour en avoir conservé l'habitude.

L'information recoupée (auprès de la majorité des hommes et des femmes de plus de soixante-dix ans), nous sommes entré en Chine avec une seule idée en tête : retrouver un témoignage matériel de cet accessoire – dont je ne doutais pas qu'il fût un dérivé de l'antique « bâton à anneaux » des Mûlasarvâstivâdin – dans les communautés lü et tai nüeu préservées de la guerre par la frontière, et peut-être aussi chez les bouddhistes Bulang. Le plan du voyage prévoyait de nous rendre d'abord à Xieng Houng (ch. Jinghong), au Vat Pasimahasayasathan, pour y retrouver avec plaisir le moine qui accepte tous les ans de nous servir d'interprète (les autorités chinoises ne parlent pas lü). Arrivé au monastère, ma conversation avec le Vénérable supérieur me confirma qu'un bâton à grelot était bien utilisé par les moines, dans les Sipsong Panna, comme en Birmanie (région de Chiang Toung) dont il est originaire, et qu'il existait probablement toujours des endroits où l'ustensile se trouvait conservé... Nous notâmes quelques noms de monastères susceptibles d'en avoir perpétué l'usage, tous situés dans l'arrière pays, et partîmes dès le lendemain matin, avec en plus un jeune bonze Bulang que nous eûmes la chance de rencontrer et qui accepta d'être notre guide dans les montagnes.

J'ai pris soin de montrer aux étudiants, sur une carte locale, les différentes étapes de notre voyage en ces lieux peu connus. Malheureusement, les endroits explorés ne nous apportèrent guère d'information, en dehors de la confirmation qu'il s'agissait bien d'un accessoire commun, tombé en désuétude voilà peu, et dont jusque-là personne ne nous avait jamais indiqué l'existence. Les enquêtes de terrain portent cette ambiguïté : soit la question qu'on pose est précise, et l'on encourt une réponse qui ne sort jamais du sujet et ne vise qu'à l'apaisement de notre curiosité, cela pouvant aller jusqu'à l'affirmation de contrevérités (tant il est difficile à ce niveau d'échange d'obtenir une information objective) ; soit elle devient plus générale, et l'on nous sert la liste des lieux communs les plus rebattus...

Bref, de fil en aiguille nous remontâmes une piste jusqu'au Vat Long Xieng Hai, grand monastère urbain récemment rénové sur la colline de Muang Hai, où nous pûmes, enfin, examiner à loisir un de ces bâtons, dont il existait d'ailleurs une dizaine d'exemplaires remisés dans une dépendance du réfectoire : l'ustensile était composé d'une hampe de bois multicolore, sommairement ornée de motifs sculptés (pommeau en bouton de lotus), et fixée à une tige de fer forgé traversant de part en part les deux coupes chromées d'un grelot contenant deux billes d'acier ; celui-ci, dont les deux hémisphères, au niveau de la garde, étaient assujettis à la tige par une goupille, ressemblait à une grosse sonnette à vélo, modifiée et manufacturée pour cet usage précis. Quelques jours plus tard, dans les villages Bulang auxquels nous parvînmes en longeant d'interminables pistes en corniche, creusées dans les courbes de niveau d'un relief escarpé,

nous trouvâmes d'autres bâtons à grelots, conçus sur le même modèle, et dont pareillement il n'était plus fait usage.

Dans toutes les communautés du Nord de la Péninsule, le bâton est resté un accessoire courant du *bhikkhu* (sauf au Lanna où il a progressivement disparu sous l'influence de Bangkok). Aujourd'hui, toutefois, il est dépourvu de grelot. Son ancien nom de *mai lèk* « bâton de métal » n'en a pas moins été conservé, en raison de sa composante métallique qui le différencie notablement de la perche de bois qu'utilisaient (et utilisent encore parfois) les adeptes forestiers du Sinhlapakkha. Cela dit, pour sa version ancienne (sonore), une autre expression aussi avait cours : *hmâk kanhan* désignation connue seulement des moines les plus âgés, et qui semble localement dénuée de sens, s'il ne s'agit pas d'un mot imitatif.

Précisément, le nom du bâton sonore des Mûlasarvâstivâdin, donné sous la forme *khakkharaka* (Gilgit Manuscripts, III, 2, 142, 1-3), voire *khamkhara / khakkharam*, est une onomatopée probable du son émis (Takakusu 1896). On trouve aussi l'appellation *râvaka* « rugisseur », i.e. faisant le bruit du lion (VinSû 542). Si en Inde, l'usage d'un bâton sonore est resté limité aux adeptes du Mûlasarvâstivâda dans le Nord-Est et le Nord-Ouest, un accessoire du même type a existé dans toutes les communautés bouddhiques d'Asie centrale, de Chine et du Tibet, où il a été préservé jusqu'à l'époque contemporaine. En tibétain, ce bâton est connu sous le nom de *Hkhar-gsil* « bâton [émettant du] bruit » et de *mkhar-gsil* « bâton-crécelle » (à rapprocher peut-être de son vieux nom en taï : *kanhan* > kh. *kanhâr* « hélice, girouette » ?), alors qu'en chinois, il est nommé simplement : « bâton métallique » (Mvp 8955-9). On ne peut exclure que ce nom générique des Chinois (attaché seulement à la présence du métal) soit directement passé chez les bouddhistes taï ; toutefois, l'hypothèse que le bâton à grelot soit aussi un emprunt aux traditions chinoises est peu vraisemblable dans l'état actuel des connaissances.

Dans le Theravâda, un *kataradanda*, décrit plutôt comme une « baguette », est autorisé (après consentement formel) pour les vieux et les malades, ou pendant la nuit, et uniquement lors des déplacements à l'intérieur du monastère (Vin II 76, etc.) ; il devait mesurer quatre coudées de long (Vin IV 200), et les commentaires en ont ensuite étendu l'usage à tous les moines. Cependant, au XII^e siècle, les sous-commentaires cinghalais, dont la mission est de rapporter les positions du Mahâvihâra réformé, indiquent fort curieusement, à propos du *kataradanda*, qu'il peut être muni à son extrémité supérieure d'anneaux qui s'entrechoquent pour faire du bruit (Sp-t II, Be 121, 28). On peut penser que c'est l'arrivée en Inde du Sud et à Ceylan des moines du Mûlasarvâstivâda chassés par les musulmans qui est à l'origine de cette insertion inattendue. Une inscription de Ceylan (XI^e-XII^e s.) en caractères bengali (Inde du Nord) mentionne d'ailleurs la présence dans l'île de quatre écoles de Vinaya, dont peut-être le Mûlasarvâstivâda (Bechert 1982). Cela expliquerait alors l'apparition insolite dans le bouddhisme d'Asie du Sud-Est de certains caractères ataviques, transmis par un Mahâvihâra porteur de traditions hybrides, dont on n'a plus aucune idée aujourd'hui.

Mais pour fuir l'invasion musulmane, des Mûlasarvâstivâdin se sont aussi sauvés vers l'Est. L'historien Târânâtha (début du XVII^e siècle) nous assure que les derniers maîtres de l'université bouddhique de Nâlandâ (Râjagrha, Nord-Ouest de l'Inde) se réfugièrent au XII^e siècle en Indochine, et notamment en Birmanie. On sait que l'influence transgangétique de Nâlandâ, refuge des dernières formes prises par le bouddhisme indien, et notamment du Mûlasarvâstivâda, est à l'origine de la diffusion d'un mahâyâna tantrisant qu'on retrouve en Indochine et en Indonésie (Bosch 1925). La même influence est déchiffrable dans les nombreuses tablettes (apparentées à l'art pâla) excavées sur le site de Pagan (Duroiselle 1922-23), comme dans l'art des monuments de l'Arakan et du Pégou (Banerji 1928). De son côté, le grand temple bouddhique de Bodhgayâ (Magadha) porte la trace de travaux (du XI^e siècle) conduits sur place par des restaurateurs birmans (Cunningham 1892). Bref, au moment où le bouddhisme local passe définitivement au pâli, les échanges sont nombreux avec les grands centres bouddhiques de l'époque, de langue sanskrite, qui fleurissent encore dans l'Inde du Nord-Est. Au plan philologique, ce commerce a laissé des preuves irrécusables (Lévy 1952), avec la composition, en Birmanie et jusqu'au Cambodge, d'ouvrages comme la Chagatidîpanî (Mus 1939) et la Lokapaññatti (Denis 1977), traduits en pâli, probablement vers les XI^e-XII^e siècles, sur la base d'originaux sanskrits, nécessairement introduits en Indochine par le Nord-Ouest. De même, le Saddavimala (Bizot et Lagirarde 1996), traité de mystique bouddhique largement diffusé dans les anciens royaumes du Lanna (Thaïlande) et du Lanxang (Laos), contient des passages qui renvoient au Vinaya des Mûlasarvâstivâdin. Enfin, j'ai fait circuler des photos d'une stèle inscrite en caractères bengali du XII^e siècle, conservée dans un monastère de Chiang Mai (Thaïlande), et montrant l'image d'un moine (du Mûlasarvâstivâda) portant la sébile du mendiant au côté gauche, et muni d'un *khakkharaka* orné d'anneaux dans la main droite (De Leeuw 1961).

Liste des étudiants : Catherine Becchetti, Olivier de Bernon, Patrice Bleton, Brigitte Bleuzen, Yves Deschamps, Louis Gabaude, François Lagirarde, Richard Le Menn, Michel Lorrillard, Grégory Mikaelian, Édith Nolot, Geneviève Prévot, Isma Sow.

Exposés de chercheurs

- François Lagirarde (EFEO) « Compréhension et traduction des textes bouddhiques du Laos » (Jeudi 24 avril 1997).
- Olivier de Bernon (EFEO) « Eléments de datation des textes bouddhiques du Cambodge » (Jeudi 15 mai 1997).

Autres activités du directeur d'études

- Membre permanent de l'École française d'Extrême-Orient.

- Responsable du Fonds pour l'édition des manuscrits, Cambodge, Laos, Thaïlande.
- Représentant de l'EFEO au Laos.

Publication 1997

- « Les écritures du bouddhisme de l'Asie du Sud-Est continentale » (en collaboration avec C. Becchetti), in *Histoire de l'écriture*, Édition Flammarion, Paris (sous presse).

Professeur invité

- Oskar von Hinüber (Université de Fribourg-en-Br.) « Le bâton monastique et ses usages dans le Vinaya » (Jeudi 5 décembre 1996).