



HAL
open science

Ethnologie des sociétés de l'Asie du Sud-Est et de l'Océanie

François Bizot

► **To cite this version:**

François Bizot. Ethnologie des sociétés de l'Asie du Sud-Est et de l'Océanie: Conférence de M. François Bizot. Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses, 1995, Tome 104, pp.43-50. hal-03616690

HAL Id: hal-03616690

<https://hal.science/hal-03616690>

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 104, 1995-1996. 1995. pp. 43-50;

https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1995_num_108_104_15108

Fichier pdf généré le 19/05/2018

Ethnologie des sociétés de l'Asie du Sud-Est et de l'Océanie

Conférence de M. François Bizot
Directeur d'études

Problématiques et méthode

Pour débiter mes conférences, j'ai tenté de dresser succinctement un état de ce que l'on sait sur les peuples bouddhistes de la péninsule indochinoise, leurs origines prébouddhiques, leurs traditions animistes, leurs migrations, leurs langues, leurs écritures, et sur les influences diverses qui en ont façonné jusqu'à nous l'histoire, tout particulièrement celle de l'indianisation. Les problématiques de l'année ont été posées de la manière suivante :

Quelle place occupe l'Asie du Sud-Est dans l'étude du bouddhisme et en quoi la connaissance de cette région nous éclaire sur l'histoire de celui-ci, sur l'évolution de sa doctrine et de ses pratiques en général ? Quelle est l'originalité de l'Asie du Sud-Est par rapport aux autres pays qui ont adopté le bouddhisme ? Comment l'étude du bouddhisme nous la fait mieux connaître (son articulation avec l'histoire des autres pays de la Péninsule, de l'Inde et de la Chine) ? Comment, enfin, un regard ethnographique peut modifier la vision classique des études bouddhiques et mener à des découvertes qui concernent aussi bien l'histoire des « écoles » (*nikāya*) que l'interprétation de la doctrine ou la compréhension des rites, bref la connaissance des cultures et des sociétés d'Asie du Sud-Est ?

Au cours des siècles qui suivirent le Parinirvāna (i.e. la mort du Bouddha), la communauté bouddhique en Inde se trouva de plus en plus fortement confrontée à une évolution de l'Enseignement et à la volonté d'aller au-delà de la parole du Maître pour en extraire des significations sous-jacentes (nécessité de sauver toutes les créatures, présence d'une nature de Bouddha chez tous les êtres sensibles, doctrine des trois corps, etc). Le nouveau mouvement prit le nom de « Grand Véhicule »

(*mahâyâna*) – ou « Véhicule des bodhisattva » (*bodhisattvayâna*), aussi dénommé « bouddhisme des commentateurs », dont les premiers écrits peuvent dater du I^{er} siècle av. J.-C. Le corollaire de cette exégèse fut que le rameau ancien, baptisé « Petit Véhicule » (*hînayâna*) – ou « bouddhisme pour les disciples » (*srâvakayâna*), aussi désigné comme bouddhisme des « écoles » (*nikâya*) parce qu'il tirait sa légitimité de « règles disciplinaires » (*vinâya*) –, s'attacha à conserver des positions inverses (salut individuel, vie monastique, acquisition de l'Éveil auprès d'un maître expérimenté, etc.), et à combattre soigneusement la mystique et les conceptions brahmaniques qui continuaient à imprégner profondément la société hindoue au sein de laquelle le bouddhisme avait réussi à émerger.

Cet esprit fondamentaliste allait influencer la composition du canon pâli, rédigé à Ceylan, au début de notre ère, sur la base de la tradition orale indienne qui était censée avoir transmis telles quelles les recommandations du Bouddha à ses disciples immédiats. Notre connaissance de cette littérature, fruit d'une longue maturation et de développements anciens compliqués, s'appuie aujourd'hui sur une tradition de copies manuscrites (feuilles de latanier), provenant des différents pays du Theravâda (particulièrement Ceylan, Birmanie et Thaïlande), dont les plus anciennes ne sont pas antérieures au XV^e siècle. Ce corpus ressortit à l'école cinghalaise du Mahâvihâra, dont l'existence remonte dans l'île au début du premier millénaire et qui s'imposa à partir du XII^e siècle comme la seule branche légitime du Theravâda (réforme de Parakkamabâhu), et bientôt comme la dernière école du Petit Véhicule. Le courant qui lui est affilié depuis cette époque en Asie du Sud-Est a reçu le nom de Sinhlapakkha.

C'est le succès de cette littérature et de ses commentaires, désormais traduits et divulgués dans les principales langues d'Asie et d'Occident, qui conduisit à supposer que les bouddhistes qui s'y référaient en dehors de Ceylan adhéraient en même temps et depuis toujours à ses thèses, et que ce courant représentait le bouddhisme originellement introduit dans la péninsule indochinoise. Or au début du XX^e siècle, la grande majorité des bouddhistes d'Asie du Sud-Est adhéraient à une tradition particulière, difficile à identifier et mal définie par rapport à certaines notions typiques des deux grands courants anciens, Mahâyâna et Hînayâna. S'il s'agissait bien d'une communauté affiliée dans son ensemble au Theravâda (canon, commentaires et anthologies de langue pâli, salut individuel, légitimité fondée sur le *vinâya*), son enseignement était initiatique, non exclusivement réservé au « moine » (*bhikkhu*), et ses thèses faisaient état de l'existence d'un principe immortel, véritable « clef du Nibbâna » que chacun possède en soi.

Ce courant ésotérique du Theravâda fut transmis aux Mçons qui le transmirent à leur tour aux peuples actuels de la péninsule indochinoise (Khmers, Birmans, Thaïs, Lao, Lu, Yuon, Khun). Il s'appuie sur un riche

corpus de textes conservés en langues locales, mais totalement ignorés jusqu'à une date récente. Mélangé depuis plus d'un millénaire avec des croyances indigènes pré-bouddhiques, ses caractères non identifiés pourraient avoir une origine indienne, et remonter à l'époque (seconde moitié du premier millénaire) où, avant de disparaître d'Inde, le bouddhisme s'était lui-même transformé au contact de l'hindouisme et des cultes locaux. Il serait parvenu en Asie du Sud-Est vers la fin du premier millénaire, directement en provenance de l'Inde ou par l'intermédiaire d'écoles cinghalaises dissidentes combattues par le Mahāvihāra.

L'Asie du Sud-Est est donc le lieu où sont restées vivantes des traditions témoignant de différents courants au sein du Theravāda, en particulier de courants ésotériques, voire tantriques, qui illustrent d'une certaine manière les témoignages des voyageurs chinois en Inde aux ^v^e-^{vi}^e siècles, à propos de l'existence de moines adeptes à la fois du Grand et du Petit Véhicule. Aucun texte en sanskrit du Mahāyāna n'a été conservé dans la péninsule indochinoise et il est peu vraisemblable que le bouddhisme qui s'y est développé ait directement sa source dans une école du Grand Véhicule. Mais ce mélange non identifié de croyances, qui conjuguent ésotérisme, mysticisme et rituels védiques avec la tradition pâli, s'il n'existe nulle part ailleurs aujourd'hui, n'est certainement pas non plus un hybridisme indigène.

I. Histoire du bouddhisme

Dès lors, la recherche que nous avons conduite cette année, et que nous poursuivrons au cours des années suivantes, est menée selon trois perspectives : 1) une approche ethnologique, 2) une approche philologique, 3) une approche sémiologique.

Il faut, en effet, commencer par une observation des rites et des pratiques quotidiennes pour comprendre en quoi les peuples d'Asie du Sud-Est se démarquent de l'école officielle issue du Mahāvihāra de Ceylan, et lire dans ces pratiques les indices d'autres mouvements qui ont survécu à travers l'histoire. On y découvre un système de représentations symboliques, organisé selon un type de relations analogiques, qui relève de l'expérience extatique. Puis il faut étudier ces coutumes à la lumière des textes en langues locales, qui, même lorsqu'ils renvoient aux textes canoniques, en donnent une interprétation ésotérique qui débouche elle-même sur des pratiques non identifiables dans la perspective du Mahāvihāra. Enfin, comme ces différenciations au sein du Theravāda demandent à être rationalisées et interprétées dans une perspective historique, il est nécessaire de fonder l'analyse sur une terminologie correcte, et donc de redéfinir, en fonction de ce qui est compris par les bouddhistes eux-mêmes, ce qu'est une « secte » (doctrine), une « école » (discipline), un « nikāya » (actes de la communauté, lignées d'ordination), etc.

Une fois ces termes posés, l'historien peut déchiffrer au sein des pratiques actuelles ou attestées dans les chroniques des signes d'identification et d'appartenance qui vont permettre de se repérer dans le temps (époques) et dans l'espace (origine des mouvements et des réformes). Ce sont en particulier les usages extrêmement codifiés validant les lignées d'ordination qui vont autoriser des hypothèses historiques solides : les conférences de cette année ont mis l'accent sur l'étude du vêtement monastique.

Notre démarche s'appuie donc principalement et volontairement sur l'observation des communautés, du fait que, sur le plan historique, les usages nous apparaissent comme un critère plus valable que l'histoire des idées. Les textes eux-mêmes (corpus important de manuscrits en langue locale) sont abordés en référence aux pratiques et aux rituels qu'ils éclairent d'un nouveau jour, plutôt qu'en rapport aux textes canoniques qui les font ressortir comme une littérature dégénérée. L'avantage de cette approche, c'est qu'elle met en valeur un système de pensée propre qui n'a rien à envier aux commentaires savants des cinghalais, mais qui se construit sur un autre registre, se caractérisant, en particulier, par ses développements mystiques et ses interprétations « secrètes » de la doctrine. Dans ce contexte, il n'y a pas de distinction possible entre rites et mythes, du fait que les rites ne sont que la répétition et la mise en acte des mythes élaborés sur la base de (ou en conformité avec) l'enseignement du Bouddha, et inversement. L'originalité de cette littérature du cru est que sa logique ne reproduit pas celle du discours bouddhique officiel mais se construit sur le modèle d'un symbolisme qui est celui qui commande aux rites.

Ce travail d'adaptation est celui des communautés successives qui, depuis les premiers disciples du Bouddha, ont peu à peu introduit la pensée du Maître dans la société, c'est-à-dire dans les diverses sociétés d'Inde et d'Asie du Sud-Est, dont il ne faut pas oublier qu'elles étaient déjà imprégnées des rites et des représentations de l'hindouisme, qui lui-même s'était greffé sur les croyances des diverses populations l'ayant adopté.

Les querelles d'orthodoxie entre les différentes « écoles » (*nikaya*) n'ont pas eu lieu sur le terrain de la pensée telle qu'on la trouve consignée dans les manuscrits ou mise en scène dans les rites. Elles se sont faites sur le plan de l'installation et de l'organisation progressive des communautés qui se réclamaient toutes d'une fidélité théorique à la lettre du canon, plutôt qu'à son sens (celui de la Parole du Bouddha) : prononciation des formules, réglementations du quotidien, déroulement des ordinations, composition du vêtement, etc.

II. Sémiologie du costume monastique

Les bouddhistes ont trouvé dans le milieu traditionnel indien les fondements de leurs règlements relatifs au vêtement (cf. Dharmasutra de Gautama, 600-400 av. J.-C.). Ils ont repris certains usages vestimentaires qui avaient cours dans les quatre classes religieuses du brahmanisme (chez le *brahmacârin* ou « étudiant », chez le *snâtaka* ou « initié », chez le *bhiksu* ou « ascète », chez le *vaikhânasa* ou « ermite »), comme les parties de l'habit, les matériaux et les couleurs autorisées, les règles de confection, les pratiques d'appropriation, les interdits, etc., partageant aussi un grand nombre de ces caractères avec le jaïnisme (cf. Âcârângasûtra). Dans le détail cependant, des écoles se sont différenciées dès l'origine, inaugurant les schismes futurs portant précisément sur ce type de signes identificateurs. Ce qui nous est parvenu de ces données anciennes doit être pris en considération pour mieux entrevoir et aborder ce que fut la règle des premiers partisans du Bouddha.

Les textes canoniques donnent des indications sur le vêtement du moine, composé de trois pièces principales et de trois pièces supplémentaires faisant l'objet d'attributions différentes (pièce d'épaule, gilet, ceinture de taille, tapis pour s'asseoir, etc.). En ce qui concerne l'ajustement, le canon suggère que les moines devaient se couvrir les deux épaules (ajustement clos) pour rentrer dans un village, et adapter leur tenue aux circonstances, en particulier « bien s'envelopper » pour côtoyer des laïcs. On suppose qu'il existait déjà au temps du Bouddha des codes précis d'ajustement, mais nous n'avons pas d'informations très sûres à ce sujet. La seule indication donnée de façon claire dans le canon, c'est l'obligation de passer la robe sur une seule épaule pour opérer les actes ecclésiastiques formels (*sanghakamma*) et en particulier l'ordination. Les dimensions du vêtement sont évoquées par l'interdiction de porter une robe de dimension supérieure à celle du Bouddha. Une anecdote rapportée dans le Vinaya explique que le vêtement soit confectionné par l'assemblage de parcelles selon un schéma identique à celui des diguettes émergeant des rizières. Les coutures et le découpage des parcelles sont aussi codifiés. Enfin, le canon donne des indications assez précises sur les matériaux, les couleurs et l'équipement autorisés pour le moine.

En Asie du Sud-Est, l'étude du costume monastique, de l'interprétation des prescriptions du canon, des modes d'ajustement, des règles de confection, comme de l'adaptation de la tenue aux circonstances, etc., permet une distinction des communautés et des réformes, et fait comprendre la survivance au sein d'écoles officielles de certaines pratiques contraires à l'orthodoxie. Les tenues réglementaires et les modes d'ajustement adoptés par les communautés d'Asie du Sud-Est seront étudiés l'année prochaine (cf. mes « Recherches sur le bouddhisme khmer » VI, à paraître).

III. Symbolisme du costume et rituels du don de tissus

Dans le canon, le Bouddha est vêtu de « tissu de rebut » (*pansukûla*) et cette indication renvoie à la première des treize « ascèses » (*dhutang*) qui consiste à porter un vêtement confectionné à l'aide de chiffons abandonnés ; la pratique est déjà attestée dans le brahmanisme. Ce mode d'obtention des tissus s'est conservé en Asie du Sud-Est comme l'unique moyen pour le religieux de s'approprier un vêtement. Le mot *pansukûla* a donné son nom à un rituel, toujours pratiqué aujourd'hui, qui consiste à offrir au moine une pièce de tissu (ou un vêtement déjà confectionné) pour le bénéfice d'un mort. Cette relation avec les rites mortuaires a pour conséquence que les moines de la Péninsule sont vêtus de linceuls, et que tous sont des *pansukûlika*, c'est-à-dire des moines qui se vêtent de « tissus de rebut », mais aussi des *sosânikangadhutanga* « qui vivent sur le terrain où l'on dépose les cadavres », soit des adeptes de la onzième ascèse bouddhique. Cette spécificité du moine d'Asie du Sud-Est est importante parce qu'elle place le rite d'appropriation du vêtement (incontournable pour le religieux) au centre des spéculations.

Le rituel est pratiqué à l'occasion des différentes étapes qui marquent les cérémonies funéraires (veillée mortuaire, offrande des chairs, abandon du cadavre, incinération, transfert des ossements, etc.). À chaque fois, le vêtement remis au moine est donné au nom et au bénéfice du défunt, et les formules prononcées par le moine font de ce tissu un linceul, et cela même lorsqu'il reçoit une pièce de tissu en dehors de tout contexte funéraire :

« Les agrégats sont impermanents. Leur nature est d'apparaître et de se délabrer. Étant nés, ils sont détruits. Leur cessation est agréable » (Samyuttanikâya)

Le rituel peut encore être pratiqué au nom et au bénéfice d'un vivant qui subit une mort symbolique, simulant le cadavre, et encourt par là, comme le véritable mort, un rituel de renaissance. Le même schéma symbolique (mort / renaissance) sous-tend les pratiques d'expulsion du mal et de prolongation de la vie. Ces rites ont été décrits cette année en détail (cf. mes « Recherches sur le bouddhisme khmer », III). Le moine prononce alors les formules suivantes :

« Ce corps sera bientôt couché sur la terre, abandonné, sans conscience, comme une bûche inutile » (Dhammapada)

En fait, ce rituel d'appropriation est aussi une libération pour le moine, car il est l'occasion de concevoir le délabrement des agrégats et l'inutilité du corps, et surtout de méditer sur les treize horreurs (les treize états de décomposition du cadavre). Cette méditation est mise au Cambodge en relation avec la liste des « attaches » ou « liens à l'existence » (*samyojâna*) dont la destruction est nécessaire pour atteindre

l'Éveil. Le mot *kammatthâna*, qui désigne habituellement des « exercices de concentration mentale », prend ici le sens de « cadavre » (on dit communément le « kammatthâna » pour désigner le corps). La destruction des attaches est liée au mouvement du souffle (i.e. respiration embryonnaire) que le moine doit faire aller du nez au nombril, du nez au cœur, du nez à la poitrine, etc., et qui entraîne l'obtention des quatre chemins et des quatre fruits supramondains. Le rituel d'appropriation de *pansukûla* ne se pose donc pas seulement dans les termes d'un enfouissement tragique, pour le mort comme pour le vivant, c'est aussi un exercice spirituel, une méditation, pour le moine.

Le Sinhalapakkha en a adopté le principe, mais sans cette dimension mystique : pour lui, il s'agit d'une simple prière, qui transfère les mérites du don et de la cérémonie sur le défunt. À l'inverse, selon la tradition, le mort bénéficie directement (non par transfert) des avantages attachés au rite. Mais le tissu doit nécessairement recouvrir sa dépouille ou ses cendres, et le bonze « tirer à soi » (*châk*) le linceul. C'est ce geste qui représente le moment crucial où tout bascule, où la mort devient une renaissance : il marque l'expulsion du nouveau-né, le linceul étant compris comme l'enveloppe du fœtus que le moine déchire de la main. La coutume a développé la même idée avec le « don intérieur » ou « don personnel » (*ajjhattikadâna*) qui consiste à offrir un équipement monastique complet, comprenant costume, sébile, musette, etc. Le sujet est alors placé au centre d'un labyrinthe qui illustre le cycle des renaissances et le moine symbolise l'âme errante en quête d'une matrice...

La différence entre tradition ancienne et réformée tient ici à cette interprétation du geste et au symbolisme de l'étoffe. Les textes khmers donnent des clefs qui expliquent le rôle de chaque élément (la sébile = le foie, la musette = l'estomac, etc.) et des acteurs (le moine = la mère). Rien de tout cela n'existe dans le canon, et de ce système d'équivalences ressort l'inventivité des exégèses d'Asie du Sud-Est qui expriment une conception du monde construite sur un système d'analogies, souvent fluctuantes mais toujours identiques dans leur principe, avec de fréquents changements de niveau, selon les méandres d'une pensée en perpétuel mouvement.

Le symbolisme contenu dans un *ajjhattikadâna* (que l'on peut également traduire par « don de soi-même ») prend tout son sens dans le fait que les peuples de langue khmère comme de langue thaïe s'y réfèrent en disant aussi « dépouiller », « écorcher », c'est-à-dire « ôter la peau » (k. *pak spèk*, l. *lâk grâp*) : le vêtement symbolise une peau. En s'appropriant le tissu, le moine écorche le corps de celui qui s'est livré à lui et la « peau » obtenue représente ce qui est nécessaire à sa propre renaissance. Le rituel ne marque plus ici une résurrection ; il contient l'idée d'une mise à mort du sujet. Sa peau n'est pas simplement abandonnée ou offerte, mais est l'objet d'un sacrifice volontaire. Le rituel renvoie aux Jataka (les vies antérieures du Bouddha) qui illustrent la première des dix

perfections, le « don suprême » (*dânapâramitâ*), par des récits où le bodhisattva (le futur Bouddha) fait don de sa vie pour sauver les créatures (le bodhisattva est un singe et donne sa vie à un chasseur pour sauver celle de sa mère, le bodhisattva est un lapin et donne son propre corps pour sauver un brâhmane, le bodhisattva donne son corps à une tigresse sur le point de dévorer ses petits, etc.). Dès lors, l'écorchement du fidèle devient celui d'un futur Bouddha, lequel se sacrifie pour permettre à un moine d'accéder à la libération.

Liste des étudiants assidus : Pablo Vigil Amaro, Catherine Becchetti, Laurence Bellier, Patrice Bleton, Brigitte Bleuzen, Claire Cabanel, Jacqueline Filliozat, François Lagirarde, Delphine L'Huillier, Michel Lorrillard, Édith Nolot.

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.

Publications 1996

- *The buddhism of the Thais, A short history of movements and ideas from origin until today*, Édition White Lotus, Bangkok 1996.

- *La pureté par les mots (Saddavimâla)*, « Textes bouddhiques du Laos », n° 3 (en collaboration avec F. Lagirarde), Publications du Fonds d'édition des manuscrits, École française d'Extrême-Orient, 1996.

- « La conservation et la préservation du patrimoine artistique et historique du Laos », in : *La conservation du patrimoine artistique et historique du Laos* (Actes du Colloque publiés par C. Becchetti), Édition des Cahiers de France, Vientiane 1996.

- « Une écriture codée des noms du Bouddha » (en collaboration avec C. Becchetti), in : *L'écriture du nom propre*, Collection Idées et Recherches, Édition Flammarion, Paris 1996.

- « Postface », in : *Le Bouddhisme au village, Notes ethnographiques sur les pratiques religieuses dans la société rurale lao*, par G. Condominas, Édition des Cahiers de France, Vientiane 1996.