



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, 1997, Tome 106, pp.61-75. hal-03616723

HAL Id: hal-03616723

<https://hal.science/hal-03616723>

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 106, 1997-1998. 1997. pp. 61-75;

https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1997_num_110_106_12705

Fichier pdf généré le 19/05/2018

Bouddhisme d'Asie du Sud-Est

Conférence de M. François Bizot
Directeur d'études

Les conférences ont débuté cette année par une présentation des rites obligatoires de la vie ordinaire au Cambodge (c'est dans ce royaume qu'ont été le plus systématiquement conduits mes relevés depuis 1965), avec leurs parallèles dans les autres pays de la péninsule indochinoise bouddhique (Birmanie, Thaïlande, Laos, Chine du Sud). La plupart des rites concernés ont déjà fait l'objet de descriptions assez précises dans des monographies dont les plus anciennes, très précieuses, remontent à la fin du siècle dernier (Leclère, Gerini, Porée-Maspero, etc.). Les résultats de ces investigations ethnographiques se devaient aujourd'hui d'être confrontés, complétés, puis développés dans une mise en forme théorique qui prenne en compte les interprétations locales laissées de côté la plupart du temps.

Ces rites domestiques ne font sens qu'une fois considérés dans leur ensemble, les uns par rapport aux autres, en fonction d'un symbolisme global. Tous s'inscrivent dans ce schéma commun : une mort et une renaissance dans un corps purifié (le lieu du rituel est un *mandala* qui figure une matrice et les objets votifs de rigueur, confectionnés principalement à l'aide du bananier et du cocotier, sont les organes nouveaux). Leur succession tout au long de l'existence est autant de paliers qui conduisent l'homme à l'accomplissement de sa nature véritable. Or, dans toutes l'Asie du Sud-Est, les termes de cet accomplissement sont empruntés aux catégories du bouddhisme.

Il convenait pour nous, dès lors, de reformuler le projet ethnographique pour élaborer les premiers pas d'une synthèse historique capable de mettre l'investigation de terrain au service d'une connaissance générale du bouddhisme. J'ai voulu que toute l'attention se porte sur la problématique qui s'impose désormais – problématique dans laquelle s'inscrivent parallèlement nos conférences sur le vêtement monastique et l'histoire des communautés –, et qui consiste (en opposition avec la plupart des thèses élaborées jusqu'à présent) à placer les traditions d'Asie du Sud-Est dans le vaste courant tantrique à l'origine de la bouddhisiation de l'Extrême-Asie.

La Vallée Poussin avait très tôt souligné (1898) la nécessité de défricher la littérature du tantrisme (négligée par Burnouf), en Inde et hors de l'Inde, pour aborder l'histoire du bouddhisme dans sa réalité d'ensemble. Mais ce n'est qu'un siècle plus tard, à la suite des travaux de l'école belge et française (Filliozat, Lalou, Lamotte, Przyluski, etc.), des écoles anglaise, allemande et hollandaise (Avalon, Bhattacharya, Glasenapp, Gonda, Hooykaas, Lessing, Saille, Wayman, etc.) que les synthèses sur le tantrisme commencent à apparaître (Snellgrove, Strickmann). Selon des perspectives rejoignant aussi bien le domaine des ethnologues que des philologues et des historiens, elles conduisent maintenant à faire penser qu'à partir du ^ve siècle déjà, et en tous cas aux siècles suivants, le bouddhisme fonctionna à l'aide d'un corpus de rituels tantriques, partagé d'abord en Inde par les adeptes de Śiva et du Bouddha, et qui caractérise ensuite – hors de l'Inde – les croyances de leurs descendants, de la Mongolie à l'Indonésie, du Cachemire au Japon (en passant par la Chine).

Nous avons donné l'importance qui convenait au fait que, dans ce grand ensemble, les royaumes médiévaux d'Asie du Sud-Est furent des monarchies attachées pareillement à un bouddhisme śivaïte du même type. Or, à partir des premiers siècles du second millénaire, on les rassemble sous l'influence du Theravāda et on ne les évoque jamais plus à propos du tantrisme. Les causes multiples de ce dysfonctionnement de l'analyse historique ont été rappelées, en particulier celles qui sont dues à l'opacité qu'entretenaient, en matière religieuse, les différents pouvoirs politiques de la région, à partir des ^{xvii}e-^{xviii}e siècles surtout, dans le but de faire croire à leur ancrage traditionnel (alors qu'ils se constituaient sur des bases nouvelles, importées). On peut s'apercevoir, pourtant (en regardant de l'intérieur le fonctionnement des communautés), que le Theravāda est l'écran relativement récent d'une indianisation par Ceylan, encore très fraîche par endroit ; sous le vernis de la liturgie pāli et des textes du Tipiṭaka, persiste partout une tradition fortement contrastée.

Nos travaux sont depuis le début tournés vers l'étude de cette tradition, et portent depuis trois ans sur un nouveau terrain situé dans le Nord de la Péninsule, où il existe encore des communautés qui remontent à la première bouddhisisation des peuples de parlers taïs. Leur vinaya a conservé des coutumes particulières, disparues partout ailleurs. C'est dans le cadre de ces recherches sur des traditions tantriques en Asie du Sud-Est, et pour mieux approcher le bouddhisme remanié et bigarré d'aujourd'hui, que l'examen des rites obligatoires a été entrepris.

I. L'année cyclique (symbolisme)

Les peuples de la péninsule indochinoise obéissent à un calendrier luni-solaire et calculent le moment des fêtes religieuses en fonction des

lunaisons. Ces fêtes ont une signification dans la mesure seulement où elles participent au défilement indéfiniment répété des périodes de l'existence et qu'elles illustrent l'inlassable mécanisme biologique du recommencement chez l'homme : venue au monde-puberté-conception-accouchement... Les autres fêtes annuelles, comme l'anniversaire de la naissance, de l'illumination et de la mort du Bouddha, ou du dernier sermon, n'entrent pas dans le découpage traditionnel ; elles sont extérieures aux thèmes de cette palingénésie (qui oriente le calendrier des fêtes régulières en fonction d'une mémoire ontologique beaucoup plus que sociale), et datent peut-être de la cinghalisation. Quoi qu'il en soit, l'année comporte trois saisons (*raṭūv*) : 1) la première (mi-juin/mi-octobre), ou « saison pluvieuse » (*vassānaratūv*), coïncide avec la retraite obligatoire des moines dans le monastère pendant les pluies (*vassā*) ; 2) la seconde (mi-octobre/mi-février), ou « saison fraîche (voire froide) » (*hemantarātūv*), débute avec les fêtes de *kaṭhin* (skr./p. *kathina* « tissu ») et de « salutation à la lune » (*sambhaḥ brah khè*) ; 3) la troisième (mi-février/mi-juin), ou « saison chaude » (*gimharatūv*), marque le temps des « pénitences » (*parivāsakamma*) que s'infligent les moines qui ont commis des fautes dans l'année.

Pour autant, il n'est pas aisé de déterminer quand l'année commence. Aujourd'hui, le nouvel-an correspond à l'équinoxe de printemps. Cependant, le premier des douze mois reste *migasir* (novembre-décembre), selon une numérotation indienne qui semble déjà prévaloir localement à date ancienne (elle est attestée au XIII^e siècle à Angkor). Dans ces conditions, le cycle annuel débiterait avec la seconde saison, au moment symbolique de la conception (les fêtes du *kaṭhin*) et non pas avec les pluies. Toutefois, les maîtres traditionnels affirment que jadis on commençait l'année au mois de *bisākh* (avril-mai), c'est-à-dire à la période des ordinations, à la fin de la troisième saison.

Le commencement de l'année (= la venue au monde)

Dès lors, le début du cycle tombe au moment de l'équinoxe (avril) et correspond à l'apparition de l'être dans l'existence, au temps des ordinations. On dit que le garçon est ordonné (= qu'il est né), mais qu'il n'est pas encore entré dans le *vassā*, autrement dit qu'il n'est pas encore pleinement un moine ; concernant la jeune fille, elle a pris naissance mais n'est pas non plus, faute du « flux menstruel » (*raṭūv*), en possession de tous ses attributs.

Le temps du nouveau (= la puberté)

Avec l'arrivée de la mousson et du renouvellement de la nature, la « saison des pluies » annonce la période des fêtes de la nubilité. Les moines « entrent dans la retraite du *vassā* », exactement comme la future mère « entre dans l'ombre » (*cūl mlap'*) pour trois mois. Dans toute l'Asie du Sud-Est, l'ordination bouddhique (obligatoire et collective) est aussi un rite de puberté en raison de cette retraite, de ce huis-clos précurseur.

Pendant la réclusion, toute sortie est interdite ; garçons et filles sont isolés et initiés aux techniques psychosomatiques de méditation (*kammaṭṭhān*), aux pratiques rituelles et aux stances (*mantra*) indispensables. D'une part, l'« entrée dans la retraite de saison des pluies » a pour fonction de conférer la plénitude de ses moyens au moine, d'autre part, l'« entrée dans l'ombre » a celle de faire une femme complète de la jeune fille. Bien entendu, si la date du *vassā* est fixe (pleine lune du mois d'*āsādh*, juin-juillet), celle de la cérémonie d'« entrée dans l'ombre » dépend, pour chaque enfant, de sa menstruation. L'association entre les deux cérémonies relève donc surtout de la préparation mystique mise en œuvre, indispensable à la conception, à la fécondation « maternelle » (tout être sort d'une mère), signifiée par l'arrivée du « Trai » (skr. *tri*, *trai* « triple, triade ») dans le ventre (cf. *infra*).

La fin des pluies (= la conception)

À la pleine lune du mois d'*assuj* (septembre-octobre), les moines « sortent de leur retraite » (*ceñ vassā*) ; c'est le début de la seconde saison (la saison fraîche) et de la période des mariages. Pour les moines, le moment est marqué par la cérémonie du *kāthin*, qui consiste à offrir à chaque monastère un « costume » (*trai[cīvara]*) neuf complet (i.e. le Trai), amené solennellement en cortège. Le mot *kāthina*, qui a d'abord désigné dans le bouddhisme le bâti dont se servaient les membres de la communauté primitive pour tisser leurs vêtements pendant la saison des pluies, est devenu très tôt un terme spécial pour les pièces de tissu neuf qui composent l'offrande annuelle (au moment de la sortie du *vassā*), puis pour la cérémonie d'offrande elle-même ; on parle de « tissu de *kāthin* » et de « fête de *kāthin* ». Mais ce costume est ici éminemment symbolique : c'est le Trai. Nous avons souligné l'unicité du don qui donne son caractère particulier à la fête.

Nous nous sommes arrêtés aussi sur la notion de « Trai », typique de l'enseignement sur lequel s'appuient cette interprétation du cycle. Le Trai symbolise à la fois : les trois lettres MA A U (i.e. l'OM inversé du tantrisme indien) ; le Bouddha, le Dhamma et le Saṅgha (i.e. le Triple joyau qui est le fondement du bouddhisme) ; le Vinaya, le Sūtra et l'Abhidhamma (i.e. l'Enseignement = Dhamma) ; la jupe, la robe et le manteau (qui composent principalement le costume monastique) ; la tête, le tronc et les jambes (de l'embryon). Le ventre où vient s'établir le Trai, c'est le *vihāra* (i.e. le temple) où l'on dépose le *kāthin*, et c'est l'utérus fécondé après le mariage. Dans cette optique, le Trai devient la semence qui donne jour à un nouveau corps, dans les termes d'une gestation biologique, mais conçu sur la base d'organes mystiques, dont l'essence est le Dhamma (i.e. l'Enseignement). Les textes associent les pièces du costume monastique aux enveloppes fœtales. Le moine désigné par la communauté pour endosser le *kāthin*, symbolise l'enfant qui prend naissance.

Cette saison est marquée également, dans tous les monastères, par la cérémonie de « salutation à la lune ». À la pleine lune du mois de *kattik* (octobre-novembre), on colle trois bougies sur la traverse tournante d'un

portique de bambou que l'on fait pivoter pour qu'elles brûlent la flamme en bas et s'égouttent sur des feuilles de bananier disposées au sol. L'écoulement de la cire figure celui de la semence paternelle. On salue la lune pour son rôle dans l'apparition des « menstrues » (k. *khè*), et dont le défaut (k. *riēn khè*) annonce une grossesse. C'est la raison pour laquelle, après l'« entrée dans l'ombre » la jeune fille est donnée à son mari et tombe enceinte : grâce à l'initiation qu'elle a reçue (l'entrée dans l'ombre), le Trai peut s'établir en elle, comme il est déposé dans le *vihāra*.

Le terme cyclique (= l'accouchement)

La troisième saison est marquée par l'organisation dans les monastères de la période des macérations (*parivāsakamma*) (février-mars). Après une confession publique et pendant sept jours sans discontinuer, les moines s'imposent des exercices pénibles, voire douloureux (immobilité, rétention du souffle, etc), évoquant les souffrances de l'enfantement (Bizot 1994). C'est l'époque des grandes chaleurs, endurées comme le dû que chacun doit acquitter envers sa mère. Par exemple, le feu du brasier, au dessus duquel elle est placée après l'accouchement, est évoqué dans de longues « expositions en plein air » (*abbhokāsika*), c'est-à-dire sous le soleil. Saison chaude et mortification se conjuguent ici pour suggérer les conditions de l'expulsion du nouveau-né, expulsion qui ramène au mois des ordinations (= naissance) et donc au début de l'année cyclique, fermant ainsi le circuit en boucle des saisons (i.e. des périodes de l'existence).

Nous avons profité de l'évocation du *kathin* pour apporter, dans le cadre de nos recherches sur le vêtement monastique, des précisions relatives à l'usage du costume neuf au Cambodge. Lorsque le moine qui a eu l'honneur d'être désigné pour recevoir l'offrande au nom de tous retourne dans sa cellule, il doit enlever le nouveau *traï* et remettre l'ancien ; de même, le lendemain matin, lorsqu'il sort pour la « quête de nourriture » (*piṇḍapāta*), il doit passer l'ancien. Ce n'est qu'à l'intérieur du *vihāra*, pour les prières et les salutations quotidiennes au Bouddha, qu'il peut porter le nouveau. Il doit utiliser les deux costumes conjointement. D'autre part, on sait qu'à l'intérieur du Vat (nous avons déjà longuement traité cette question), la règle est de porter le vêtement en *grañ*, c'est-à-dire en gardant l'épaule droite découverte ; cette tenue est celle de l'embryon dans le sac utérin. À l'extérieur du monastère, la règle est de sortir en *ghlum*, c'est-à-dire le vêtement par dessus les deux épaules et la queue formée par l'enroulement des bords tenue fermement dans la main gauche ; cette disposition de l'étoffe sur le corps correspond à un stade plus avancé du développement foetal, lorsque l'embryon est déjà pourvu des membres et qu'il peut se nourrir en s'accrochant au cordon (i.e. la queue du vêtement). C'est la raison pour laquelle le costume neuf ne sera porté pour sortir (en *ghlum*) qu'après un certain laps de temps, et seulement à partir de la troisième saison. Cela montre que la nouvelle gestation débutée par l'arrivée du *kathin* se développe séparément, de façon décalée, comme autonome, relativement à celle déjà encourue par le

même moine ; le costume neuf n'offre pas encore les conditions de maturité suffisantes pour autoriser le repas (et donc la sortie).

II. Les rites de la naissance

L'être prend naissance au moment de la conception, dans la matrice, sous la forme d'une goutte d'huile de sésame que progressivement l'action du vent et du feu transforme jusqu'à l'apparition de la tête, du tronc et des membres (Bizot 1976). A cette phase initiale du développement succède en quelque sorte une gestation extra-utérine qui comprend cinq stades : les rites de la naissance, la tonte de la houppe, l'entrée dans l'ombre (pour la jeune fille) ou l'ordination bouddhique (pour le garçon), le mariage, les rites de la mort.

La première opération a lieu dès le cinquième mois de grossesse. Les moines sont invités à venir réciter sur place les « stances de protection » (*paritta*) appropriées, pendant que la sage-femme (ou un *ācāry*) exécute une cérémonie qui consiste à fixer les « esprits vitaux » (*braliñ*) du fœtus (un cordon de fil blanc est passé autour des poignets de la mère) et à le placer sous la protection d'un « maître de naissance » (*grū kaṃnöt*), sorte d'ange-gardien qui perche sur la tête (d'où le tabou du sommet du crâne). S'il existe de nombreux dieux-gardiens dévolus à la protection des lieux de culte, des reliques ou des statues (Bizot 1994), ce « maître de naissance » est le seul à faire de l'être humain son locus. On lui donne ici le nom de *grū*, vieux terme lié aux rites de possession, qui désigne le « médium » dans le vocabulaire austro-asiatique (Goudineau 1998), et qu'on a longtemps tenu à tort pour une déformation du skr. *guru*. Le culte de ce génie-protecteur fait entrer son support humain au sein d'une « lignée ou filiation » (*jnuor*) et l'oblige sa vie durant au respect de tabous contraignants et à l'observance de pratiques strictes et régulières.

Dans le ventre maternel, trois personnes prennent soin du nouveau venu : une mère intérieure (i.e. le placenta), un père intérieur (i.e. le sang), un *grū* intérieur (i.e. les eaux). Au moment du cortège expulsif, le *grū* vient en premier, puis la mère, puis le père, puis l'enfant. La parturiente est immédiatement « placée sur le feu » (*āṃñ bhlōñ*), c'est-à-dire allongée (avec le bébé) sur un lattis de bambou au dessus d'un lit de braise. Quand le temps passé sur le feu touche à son terme (trois, sept, quinze jours selon l'usage local), la sage-femme « rompt le foyer » (*daṃlāk' caṅkrān*) : tout en prononçant des vœux pour la mère, elle jette quelques braises du haut de la maison. Elle va ensuite trouver l'*ācāry* afin de préparer la cérémonie dite de « salutation à la sage-femme » (*paṅkak' chmap*). Quatre bonzes sont invités en tant que « présidents » (*adhipati*) de la cérémonie.

La sage-femme prépare la première chique de *Curcuma* (= *srūv banlai*), en frottant le rhizome sur une pierre (les suivantes seront mâchées

par la mère), et inspecte les offrandes nécessaires au rite : un panier de riz non-décortiqué sur lequel on place une assiette de riz blanc munie d'une bougie allumée, quatre *sèn* d'argent, quatre offrandes votives *slā jam*, une paire d'offrandes votives *slā dhamm*, une pièce de tissu blanc, une noix de coco mûre, une branche d'*Ocimum sanctum* L. (*mrah brau*), cinq bougies, cinq baguettes d'encens, cinq noix d'arec, cinq cigarettes, un panier de *Curcuma*.

Nous sommes entrés dans le détail de cette cérémonie qui débute par la présentation de l'enfant aux ancêtres. On prépare un plateau de riz cuit, un plateau de mets sucrés, deux pièces de tissu blanc, cinq noix d'arec, cinq cigarettes, un récipient d'eau, des fils de coton blanc pour lier aux poignets, une bague en or, un récipient de riz décortiqué, trois « babil » (accessoire rituel métallique en forme de feuille de banian), dix-neuf feuilles de bétel. Les « salutations aux ancêtres » (*rīep bren dūn tā*) achevées, on procède à la « tonte des cheveux sauvages » (*kor sak' brai*). La mère intérieure n'ayant pas osé achever l'enfant, elle s'en est remise à la mère extérieure ; la mère extérieure, n'osant pas non plus, laisse ce travail à l'*ācāry*, qui interviendra plus tard, au moment de la « tonte de la houppe » (*kor juk*) et des rites de puberté. En attendant, la sage-femme rase seulement le tour de la tête, laissant une « touffe » (*kampoc*) à l'emplacement de la fontanelle, destinée à empêcher le vent d'y entrer : c'est le chemin du Nibbāna. Après cela, on attache des fils de coton autour des poignets du bébé pour lier ses esprits vitaux. Puis on fait tourner les babil autour du bébé, pendant sept tours en poussant la fumée vers l'extérieur, et dix-neuf tours en rabattant la fumée vers l'intérieur, sur lui. Pendant la rotation des babil, les bonzes récitent le *jayanto*, formulant pour l'enfant des paroles de succès. L'étape suivante consiste à procéder au tirage du nom de l'enfant. La sage-femme jette des morceaux de coton égrené sur la branche d'*Ocimum sanctum* L., en prononçant un nom différent à chaque fois. Le nom qui doit être retenu est indiqué par l'accrochage du coton sur la branche. Pour finir, la sage-femme asperge d'eau l'enfant qui est tenu au dessus du panier de riz décortiqué.

Esotériquement, les différentes étapes de la cérémonie sont expliquées de la manière suivante.

L'exposition de la jeune mère sur le brasier (pratique *post-partum* commune à tous les peuples de la Péninsule) est comparée (chez les bouddhistes) à l'élément feu qui chauffe l'embryon dans la matrice pendant les sept premiers jours. La chique de *Curcuma* qui sera quotidiennement renouvelée et collée sur la fontanelle pendant les premiers mois de la vie, est tenue pour le bol alimentaire de la mère qui repose sur la tête du fœtus. Les quatre *sèn* d'argent et les quatre *slā jam* sont pris pour les quatre éléments extérieurs et les quatre éléments intérieurs. La noix de coco mûre symbolise le crâne du nouveau-né. Les bouts de coton jetés sur la branche d'*Ocimum* sont comparés au « esprits vitaux » (*braliñ*) de

l'enfant qui viennent prendre naissance. La branche est le corps de la mère. Les quatre bonzes sont les quatre éléments. Les mets sucrés et le plateau de riz cuit symbolisent le bol alimentaire frais et le bol alimentaire fermenté du fœtus. L'assiette de riz représente les aliments ingérés *in utero*. L'eau dans le récipient symbolise l'« eau précieuse de la naissance » (= le liquide paternel). Les trois babil sont le Sūtra, le Vinaya et l'Abhidhamma (i.e. le Trai) qui donnent naissance à notre corps. Les dix-neuf feuilles de bétel sont comparées aux dix-neuf « esprits vitaux » (*braliñ*). La fumée rabattue à l'intérieur est comparée à la naissance des *braliñ*. Le panier de riz non décortiqué est comparé au bol alimentaire fermenté contenu dans les intestins de la mère, sur lequel le fœtus est constamment assis. L'aspersion d'eau est comparée aux « eaux » qui s'égouttent sur l'enfant dans le ventre.

III. Bouddhisme indien / bouddhisme cinghalais

Nous avons rappelé, d'autre part, que ce bouddhisme, qui renvoie d'une manière obsédante aux étapes de la formation embryonnaire, remontait au tantrisme des Mōns (alors que ceux-ci occupaient le Centre et le Nord de la péninsule indochinoise), dont héritèrent les Birmans, les Taïs, puis les Khmers, à partir des XI^e-XIII^e siècles (Bizot 1981, 1992, 1994).

Concurremment, ou peu de temps après, le Theravāda cinghalais fut introduit par le Sud, d'abord en Birmanie, puis dans les autres États déjà bouddhisés de la région. À Angkor, les premières inscriptions en pāli apparaissent au début du XIV^e siècle. Elles sont l'indice des réformes religieuses qui s'engagent et qui vont durablement s'implanter en pays khmer (beaucoup mieux qu'en pays taïs et birman). De leur ancien bouddhisme (celui dont Zhou Daguan fut le témoin en 1296), les Khmers conservent la doctrine tantrique et les pratiques rituelles, mais changent un certain nombre de points concernant la discipline monastique (prononciation des formules de l'ordination, pratiques prandiales, ajustement, etc.). Se faisant, ils fondent une nouvelle école sous le nom de *Sinhalapakka*, le « groupe cinghalais », affiliée au Mahāvihāra (c'est le bouddhisme auquel se réfèrent les « inscriptions modernes » d'Angkor). On sait que le Mahāvihāra représente la branche officielle du Theravāda, et la seule école à avoir survécu parmi celles, nombreuses, qui ont constitué pendant des siècles le Petit Véhicule (ou Hinayāna) en Inde. Sa pérennité en Asie du Sud-Est est principalement due au fait qu'il ait su intégrer, dans une certaine mesure, les pratiques traditionnelles. Son enseignement a pour principal objet l'étude des textes canoniques (le *Tipiṭaka*) et de leurs commentaires en pāli. Le *Sinhalapakka* donne donc naissance au Cambodge à un bouddhisme « hybride », caractérisé par des règles inspirées en partie des vinaya pāli et par une doctrine affiliée au tantrisme. Cet accolage en apparence contre nature (dont la mise en place d'un état primitif est datée de 1369 A.D. à Lampun, Thaïlande) n'a jamais

pris de formes harmonieuses qu'au Cambodge (le Mahānikāya), mais reste présent partout.

On n'a jamais dit le rôle majeur qu'a joué l'Asie du Sud-Est (comme la Chine ou le Japon) dans la biodiversité des formations bouddhiques ; certaines écoles qui s'y étaient implantées avant de disparaître en Inde (? XII^e siècle), s'y sont vues écartées dans des zones refuges, pour évoluer localement, de manière indépendante, soumises aux aléas des mutations internes. Quand les ponts historiques ont permis à nouveau des échanges, les écoles d'Asie du Sud-Est avaient trop divergé de leurs sources. Face à celles de Ceylan, elles purent faire valoir le poids des traditions locales dont elles étaient détentrices, mais jamais le courant ancien et authentique du bouddhisme indien qu'elles continuaient. Aussi ne parvinrent-elles à se maintenir qu'en s'attachant avec force aux « anomalies » qui les distinguaient du courant cinghalais, érigeant les caractères qu'elles avaient hérité du passé en référents de leur légitimité, obligeant les adeptes de ce dernier à les combattre sur le terrain de l'orthodoxie. Toute l'histoire de la région est déterminée par la juxtaposition de ces deux traditions, l'une d'origine indienne (de plus en plus caduque), l'autre d'origine cinghalaise (de plus en plus vivace).

La transmission de l'identité scolastique

Les moines de la première tradition n'ont pas conservé le souvenir de leur descendance indienne. Leur origine historique ne va pas au-delà des réformes provoquées par l'arrivée du Mahāvihāra, qui prennent place aux XIV^e-XV^e siècles. Avant cette date, les chroniques les identifient comme étant affiliées au clergé « môn » ou « traditionnel ». Nous n'avons aucune dénomination précise, aucune référence à un courant indien, et les expressions mêmes de « theravāda », « mahāyāna », « hināyāna » ne sont pas employées. Dans cette difficulté à faire la discrimination entre des formes religieuses qui se mélangent maintenant depuis plusieurs siècles, nous sommes revenus, lors des conférences de cette année, sur plusieurs concepts déjà abordés précédemment, comme ceux d'« école » (*nikāya*), d'orthodoxie, de « souche », de « lignée ».

Les bouddhistes indochinois ont élaboré une réflexion complexe sur le problème crucial de l'identité scolastique, et sur les mécanismes de sa transmission, qu'ils ont glosé en fonction des lois de la reproduction. Deux *nikāya* distincts ne peuvent pas plus transmettre une même ordination que des géniteurs différents peuvent produire la même hérédité. Au sein d'un même *nikāya*, il existe des sous-groupes (des sub-*nikāya*) qui ont une origine commune, comme dans une famille il existe des branches de parenté. Dans cette génération-archétype, la fidélité à un canon précis, détenteur de l'orthodoxie, n'intervient pas ; l'idée de canon reste traditionnellement une notion abstraite, symbolique par excellence (= le Tray, cf. *supra*), qui évoque l'« essence » éminemment mystique du nouveau venu (i.e. celui qui prend le froc et dont le corps embryonnaire en trois

parties se compose du vinaya, du sūtra, de l'abhidharma). Par contre, toute l'attention se porte sur deux notions fondamentales, de pure orthopraxie, celle de la « souche » (k. *ris* t. *rāk* « racine ») perpétuée par le rituel de l'ordination, et celle de la « lignée » communiquée par l'apprentissage.

L'ordination est vécue comme une renaissance, comme l'arrivée au monde d'un être sur lequel les premiers regards tombent avec attention pour y reconnaître les traits attendus de son atavisme. Depuis les débuts du bouddhisme, les écoles s'identifient ainsi, en fonction de signes anciens, établis au moment de leur fondation et toujours reproduits fidèlement (par l'ordination). De la « souche » le nouveau-né reçoit ce qui correspondrait à ses caractères « innés » ; de la « lignée », ce qui correspondrait à ses caractères « acquis ». Par exemple, le fourniment complet attribué *de facto*, c'est-à-dire le costume et les accessoires réguliers dont le postulant doit nécessairement disposer pour être accepté, fait partie des « caractères innés » sur lesquels il n'est dans le pouvoir de personne d'intervenir.

La « souche » est une abstraction méthodologique qui regroupe l'ensemble des particularités constantes d'un *nikāya*, indépendamment de ses variations dans le temps ; c'est le noyau dur des règles de vinaya qui sont à l'origine de l'ordre. Elle localise, en quelque sorte, les gènes qui correspondent à des codes monastiques spécifiques. Elle est responsable de la permanence des marques héréditaires, dont certaines (comme la mitre qui n'est jamais recoiffée après l'ordination ou l'étole bariolée) n'apparaissent qu'un instant, parce qu'elles correspondent à un caractère ou à une fonction qui n'a plus de raison d'être. Elle véhicule, selon une évolution diachronique, la ressemblance avec les ascendants. C'est sur sa définition que les moines se sont opposés : toute altération de la « souche » est cause de mutation et provoque un « clivage au sein de l'ordre » (*nikāyabheda*) ; cela n'entraîne pas une rupture mais une division, au sens de ramification.

La référence théorique, jamais mise en cause, reste la souche absolue, celle définie par le Bouddha lui-même (le vinaya de la communauté primitive), sur laquelle il existe beaucoup d'imprécisions, mais dont l'idée lointaine indéfiniment perdure. Cette référence constante régule les écoles depuis plus de deux mille ans, beaucoup plus efficacement que n'aurait su le faire une autorité religieuse centrale. En revanche, les discussions portent sur la définition d'une souche relative, moins lointaine, moins théorique aussi, qui remonte normalement à une origine historique.

Concernant la « lignée », les divergences peuvent être sans conséquence ou, à l'inverse, entraîner les conflits les plus durs, parce qu'elle admet le principe d'une certaine variabilité. La « lignée » est définie par l'ensemble des traits communs qui établissent la ressemblance des comportements entre les membres vivants d'une même famille scolastique, dont elle offre un tableau synchronique. Elle relève de l'interprétation de la doctrine (commentaires et exégèse), comme de tout

ce qui fait l'objet d'un enseignement ou d'une mise en service ultérieure à l'ordination : techniques de salut, rituels, pratiques prandiales, ajustements appropriés à des circonstances précises, etc. Des divergences concernant la « lignée » sont monnaie courante. Quand elles regardent seulement l'enseignement des idées, elles font éventuellement apparaître une chapelle (souvent rattachée à un monastère ou à un ermitage), dont la « souche » est commune. Cela explique pourquoi les mésententes sur l'interprétation de la Parole n'annulent jamais une ordination.

En résumé, la souche donne de l'individu (i.e. du moine) une image fixe, atemporelle, faisant presque toujours apparaître aussi certaines marques qui ne durent pas (mitre, étole multicolore, sébile...), à l'instar de celles que porte parfois le nouveau-né (par exemple la « tâche mongoloïde ») ; elle transmet, dans l'absolu – c'est-à-dire hors contexte et seulement pour le temps de l'ordination (quelques heures en principe) –, les codes de la forme apportant la ressemblance avec les ascendants ; c'est la mémoire de l'espèce perpétuée selon une évolution diachronique. L'image du moine à ce moment précis (qui ne sera plus jamais offerte ensuite) respecte avec minutie celle des pères de l'ordre. La lignée maintient ensuite (dès la fin des *upasampadākamma*, les « actes de l'ordination ») une image historique de la communauté (non pas du moine à proprement dire) ; elle fixe, dans la diversité des situations de la vie monastique, le code des comportements permettant la ressemblance collective ; c'est la mémoire des individus qui obéit à un synchronisme temporel. La souche légitimise, la lignée identifie. Facteurs de légitimité et signes d'identification sont contenus dans l'ordination comme les caractères d'une parenté qui relie le postulant à tous ses prédécesseurs. Tout *nikāya* postule l'assignation d'un régime défini par le chapitre fondateur.

Ces considérations sur la transmission des lois qui régissent l'identité des écoles ouvrent des perspectives, lorsqu'on les applique à l'histoire, qui renouvellent fondamentalement notre vision des traditions d'Asie du Sud-Est.

Un canon en langue locale

L'expansion du bouddhisme vers l'Asie, tout au long de la seconde moitié du premier millénaire, ne se fonde pas sur l'établissement d'une littérature normative. Elle s'appuie sur l'autorisation, rapportée dans les textes chinois comme provenant du Bouddha lui-même, de transmettre l'enseignement dans les dialectes régionaux. Le bouddhisme s'est ainsi répandu en langue chinoise, japonaise, tibétaine, sur la base de traductions venant du sanskrit, comme le vinaya des Mūlasarvāstivādin rendu en chinois dès le début du VIII^e siècle. Bien entendu, ces sommes de prescriptions religieuses impliquaient la conservation en langage véhiculaire d'un riche vocabulaire de mots techniques ou spéciaux, jamais traduits. Les moines devaient aussi mémoriser en sanskrit les nombreuses formules

régulières des offices, sans se soucier outre mesure de la prononciation – en Chine, l'essentiel porte sur l'écrit –, et faisaient usage de formules *dhāraṇī*, plus ou moins « magiques », dont personne ne pénètre le sens de toute façon. Il est vraisemblable que la première bouddhisiation des peuples autochtones de l'Indochine se soit faite selon le même processus d'une transmission assurée par les parlars indigènes, et dans les graphies locales (khmère et mône). Dans cette nécessité de transcrire les textes du bouddhisme, ces graphies anciennes furent utilisées ensuite par les Birmans et les Taïs (qui n'avaient pas d'écriture) pour créer leur propre alphabet (Becchetti et Bizot 1997). Les textes en khmer et dans les langues taïes insistent de leur côté sur cette légalité des emplois vernaculaires (Bizot 1992, 1996).

La transposition de l'enseignement en langue locale apparaît précisément comme la seule explication satisfaisante qu'on puisse avancer pour rendre compte de l'abondance d'une littérature manifestement fort ancienne, perpétuellement recopiée et conservée chez tous les bouddhistes, et, parallèlement, de l'absence de toute tradition des textes canoniques en langue véhiculaire qui ne soit liée à l'établissement tardif des écoles de type cinghalais en Indochine. Les livres de cette littérature comportent des titres qui sont presque toujours donnés sous une forme sanskritisante, lesquels ne se retrouvent pas (ou rarement) d'un pays à l'autre, quand même ils se rapportent à des contenus identiques (avec des passages entiers rendus parfois mot à mot) ; et ceci donne à penser qu'ils ont fait l'objet de développements prolongés, déterminés en fonction de foyers régionaux et cloisonnés. Ils fourmillent de termes doctrinaux conservés dans une orthographe sanskritisée instable et souvent difficile à rétablir à travers le pāli, qui semble le produit bâtard de l'influence du pāli sur le sanskrit, peut-être obtenu selon un processus de conversion comparable à celui observé en Birmanie (Mus 1939), où il existe un cycle d'ouvrages en pāli-birman – dû au travail d'érudits locaux qui les ont transposé du sanskrit, qui se détache de la littérature canonique et non-canonique en pāli-cinghalais. En écho à la forte attraction du Theravāda (et des études pāli) sur la société, il y a probablement eu un phénomène généralisé de ce type dans toute l'Asie du Sud-Est. Les ministres du culte traditionnel ont apparemment été tentés d'apporter un semblant de légitimité au vieux fonds commun sanskritisé par une mise à jour du lexique savant. Les classifications du canon auquel se réfèrent les théories tantriques, par exemple, toujours données sous la forme de mantra mystiques (Ā PĀ MA CU PA, DI MA SAṂ AM KHU, SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA), reproduisent avec exactitude celles du canon pāli, sans doute à la suite d'une réappropriation postérieure à l'arrivée du Theravāda (facilitée, il est vrai, par le fait que toutes les écoles ont adhéré à un canon triparti avec des divisions approchantes).

Quelles qu'en aient pu être les voies, ces compilations de langues locales qui composent un corpus commun à toute l'Indochine occidentale, ont très probablement eu, elles aussi, un accès direct – en tout cas

indépendant de la tradition cinghalaise du Theravāda – à des traditions canoniques de langue sanskrite. En ce qui concerne la doctrine, elles cultivent un enseignement dont la base rejoint les grands thèmes du tantrisme indien et asiatique (Bizot 1998). Il existe un certain nombre d'indices (dont nous avons rappelé la liste) pour faire penser que cette littérature particulière remonte à des enseignements qu'aurait transmis une des écoles de langue sanskrite du Petit Véhicule, dont le vinaya aurait pu – comme en Chine, au Tibet, au Japon – être celui du Mūlasārvastivāda (Bizot et Lagarde 1996).

Certes, les Cinghalais n'ont pas voulu voir dans l'originalité très forte des traditions indigènes une preuve de l'affiliation de celles-ci à un autre canon que le leur. Ils se sont bornés à relever des incorrections sur des points non pas secondaires mais de détail (Bizot 1988), comme s'il pouvait y avoir accord sur le reste. Le fait que toute polémique à propos du canon constitue un crime majeur (celui de *saṅghabheda* « rupture de la communauté ») a probablement joué, dans leur crainte constante de situer le débat à ce niveau, mais n'explique pas tout. Il est clair que le corpus canonique triparti, considéré comme un ensemble achevé de textes porteurs dans leur entier de l'orthodoxie, ne représentait pas jadis le dogme infrangible dont ils veulent aujourd'hui imposer l'idée. En fait, l'ensemble des débats s'est cristallisé sur le vinaya (souche et lignée), et sur cette section du canon seulement, la seule, au bout du compte, qui contiennent des définitions pratiques et concrètes. Les moines affiliés à l'orthodoxie de Ceylan eurent ainsi beaucoup de peine à minimiser des différences dans lesquelles ils voulaient seulement voir de simples écarts dus à une mauvaise compréhension de leurs textes.

À l'évidence, les communautés locales observaient des règlements qui ne recouvraient que partiellement ceux du Theravāda. Les deux communautés ne partageaient qu'un cadre primitif (la souche absolue, cf. *supra*), commun à tous les bouddhistes, à commencer par les règles du Pātimokkha au nombre de deux cent vingt-sept (mais sans s'accorder sur leur sens). Les contextes évoqués dans les querelles étaient sur le reste si différents que les réformistes furent rarement en mesure de citer un passage de leurs écrits en pāli à l'encontre des coutumes incriminées, sans devoir entrer dans des exégèses spécieuses. En fait, la survivance dans les villages éloignés du Nord de l'Indochine, d'un système de codes disciplinaires qui coïncide en gros avec la plupart des règles réfutées par le Mahāvihāra depuis son établissement dans la Péninsule, amène à reconnaître dans celles-ci les constructions solidaires d'un régime ancien cohérent, et finalement à donner une explication au problème que pose cette dissemblance initiale : le bouddhisme non identifié qu'avaient reçu les Mōns ressortissait à une tradition de vinaya distincte, différente de celle du Theravāda.

Cette conclusion (dont je n'ai pas manqué de souligner l'incidence à venir sur les études bouddhiques) peut paraître de simple bon sens. Elle ne

s'est pourtant pas imposée par elle-même. Nous en étions arrivés, les années précédentes, à une hypothèse moins audacieuse : la partie commune aux deux communautés correspondait aux livres du vinaya en pāli. Celle sur laquelle portait le divorce relevait de pratiques que j'appelais « extra-canoniques » ; elles étaient « hors norme », en effet, parce qu'on ne les trouvait exposées ni dans le canon pāli, ni dans les commentaires officiels. Leur existence était attribuée à une sorte d'hypergenèse développée par le fonctionnement des écoles qui s'ajoutait au cumul des caractères anciens. Le vrai régime d'un (sub-) *nikāya* se situait ainsi (en apparence) en dehors du canon proprement dit, au niveau des signes d'appartenance qui s'étaient multipliés au fil des siècles, à l'arrière-plan des règlements officiels, et sur lesquels le vinaya pāli ne disait rien (type de couture des vêtements, nombre réel des pièces composant le costume, etc.). Cette analyse tenait compte de la situation complexe des écoles, sans oser sortir cependant de l'ornière qui paralyse depuis longtemps l'histoire des religions de la Péninsule (et dans laquelle piétine la recherche universitaire), à savoir l'affirmation (fausse) que le bouddhisme d'Asie du Sud-Est est traditionnellement relié au Theravāda.

Ce credo invétéré laissait de côté, en fait, une autre réalité (exhumée par l'ethnologie) : la tradition n'avait pas de canon proprement dit. Elle s'appuyait sur un enseignement oral, fait de descriptions et de prescriptions, associé à une littérature herméneutique en langue locale ; la référence au canon (le Trai, cf. *supra*) était mystique, initiatique, non pas normative. Cette proposition fondamentale avait un corollaire : l'idée de norme, attachée à un corpus littéraire, avait été introduite par le Theravāda. Son canon correspondait à une collection de livres, dont les principaux furent immédiatement importés par les missionnaires cinghalais (ou des Indochinois convertis), pour être transcrits dans les graphies locales. Conservé en langue sacrée (le pāli), il devint l'unique objet d'étude et de propagation, et la seule référence officielle à la parole du Maître (censé s'être lui-même exprimé en pāli). Son autorité prit le pas sur les manuscrits en langue locale, identifiés injustement comme des sous-commentaires apocryphes du Tipiṭaka. Dès le xv^e siècle, l'authenticité des pratiques et des croyances de la tradition est mise en cause sous le prétexte qu'aucune citation canonique ne peut être invoquée à leur appui. Cette autorité croissante du corpus de langue pāli dans les communautés modernes allait parallèlement rencontrer l'intérêt des lettrés occidentaux qui découvraient sa langue savante (au lieu des dialectes régionaux), son ancienneté, sa composition étendue et homogène (en apparence), son approche intellectuelle et morale, enfin, qui tranchait sur un mysticisme dit « populaire ».

En arrivant en Asie du Sud-Est, le Theravāda cinghalais s'est affronté à une autre tradition bouddhique, à une autre orthodoxie, à des coutumes indiennes relevant d'un autre canon (dont très probablement la langue traduite avait été le sanskrit). Les mécanismes juridiques engagés, au cours d'un assez grand nombre de conciles dont tous n'ont pas laissé de

trace dans l'histoire, par la force ou avec la complicité des deux clergés souvent plongés dans l'urgence de dénouer ensemble les conflits, visèrent à faire passer la tradition d'un *nikāya* à un autre *nikāya*, tout en préservant son ordination. Cette tentative, qui doit être étudiée comme un phénomène peut-être sans équivalent dans l'histoire du bouddhisme, relevait de la quadrature du cercle : elle n'aboutit qu'à des compromis chancelants (qui s'effondrent aujourd'hui), dont le seul effet durable est d'avoir masqué l'originalité *sui generis* des sources locales non-cinghalaises.

Exposé de chercheur :

Michel Lorrillard (EFEO) « Les écritures d'Asie du Sud-Est » (Jeudi 14 mai 1998).

Étudiants et auditeurs assidus : Catherine Becchetti, Olivier de Bernon, Vanina Bouté, Loch Chhanchhai, Laurent Cornelissens, Constance Frechette, Louis Gabaude, Elysabeth Guthrie, François Lagirarde, Michel Lorrillard, Christophe Munier, Édith Nolot, Youk Nora.

Autres activités du directeur d'études

- Membre permanent de l'École française d'Extrême-Orient.
- Responsable du Fonds pour l'édition des manuscrits, Birmanie, Cambodge, Laos, Thaïlande.
- Représentant de l'EFEO au Laos.
- Membre du Conseil national des sciences humaines et sociales.

Publication

- « Le bouddhisme d'Asie du Sud-Est : une religion à mystères », in J. Servier (éd.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, 1998, p. 221-231.