Grégory KOURILSKY[1]

DE PART ET D'AUTRE DU MÉKONG
le bouddhisme du Mahā Sila

Le Laos n'a connu de véritable communauté de lettrés que pendant une quarantaine d'années, de 1930 à 1970 environ. Le plus important d'entre eux fut incontestablement le Mahā Sila Viravongs (1905-1987), sans doute le premier « érudit moderne » lao[2], c'est-à-dire un savant au sens académique du terme, faisant valoir une perception des connaissances en tant qu'objet d'étude, par opposition aux maîtres traditionnels dont le savoir est corrélatif de pratiques religieuses devant mener à un progrès spirituel[3]. À partir de 1975, le pouvoir communiste en place a confiné les recherches en sciences humaines dans un état végétatif désormais guidées, à de rares exceptions près, par des objectifs de cohésion nationale exempts de toute analyse critique[4]. Le cas du Mahā Sila[5] est donc unique et emblématique

[1] Doctorant, EHESS.

[2] « Lao » désigne les individus relevant du groupe ethnolinguistique du même nom, « Laotien » les ressortissants du Laos dans les frontières modernes telles qu'elles ont été instaurées par les autorités coloniales entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle. Les réalités que recouvrent ces deux appellations ne se recoupent pas, puisque la région du Nord-Est thaïlandais compterait plus de 15 millions de Lao, et que plus de la moitié du Laos (aujourd'hui République démocratique populaire lao), qui ne compte qu'environ 6 millions d'habitants, est constituée de groupes ethniques distincts. Voir également note 11.

[3] KORET, 1999 [bibliographie détaillée en fin d'article], p. 227 : « SilaViravongs'carrer is of particular interest in that it marks the halfway point between the 'search' of Lao literature, where the searcher is actively involved in the literary tradition and studies the literature in order to make it better fulfill its social role, and the researcher, to whom the major role of the literature is to serve as the subject of his study ».

[4] Pheuiphanh et Mayouri Ngaosrivathana sont des exemples de ces exceptions.

[5] Il est d'usage en Thaïlande comme au Laos de n'employer, pour désigner les individus, que le prénom et d'omettre le patronyme. L'usage de ce dernier, en effet, ne remonte pas au-delà de la

d'une sorte de parenthèse coïncidant avec une période de l'Histoire du Laos qui s'ouvre sur l'acmé de la présence française en Indochine et se referme sur l'avènement du pouvoir révolutionnaire.

Le caractère étonnamment prolifique de son œuvre vient conforter le statut exceptionnel du personnage, avec plus de soixante ouvrages à son actif lesquels abordent, qui plus est, un champ d'une grande diversité[6] : histoire, littérature, traités religieux, grammaires et dictionnaires, poèmes, biographies, études de mœurs, traités techniques, tout semble avoir suscité son intérêt. La plupart de ses travaux ont été publiés en lao, mais l'on compte également un certain nombre de publications en thaï ainsi que des éditions traduites en langues occidentales. Par ailleurs, le rôle que joua Sila Viravongs en politique ne fut pas sans importance, et participe de son aura auprès de la population locale. Ses actions anti-françaises et son nationalisme des premières heures l'ont en effet prémuni de la censure du nouveau régime qui, comme dans les autres pays communistes, a visé les intellectuels avec une ardeur toute particulière.

Témoignage de sa popularité, une biographie a été publiée sur son compte, d'autant que celle-ci émane des instances officielles qui n'accordent d'ordinaire de telles faveurs qu'aux figures révolutionnaires. Quelques chercheurs occidentaux se sont également intéressés à des aspects particuliers de l'œuvre du Mahā Sila[7], et une version bilingue lao-anglaise de ses mémoires a été publiée récemment, laquelle donne un aperçu plus ou moins épique de ce que fut sa vie mouvementée tant elle fut partie prenante de l'Histoire du Laos moderne[8]. Cependant, si ces travaux mettent en lumière le travail de l'historien ou du littérateur, ils laissent souvent dans l'ombre celui de l'érudit bouddhique. Dans l'obligation de quitter la robe dès son arrivée à Vientiane[9], il est vrai que le Mahā Sila n'exerça jamais une influence majeure directe sur la communauté monastique laotienne[10]. Pourtant, en tant qu'ancien moine de l'ordre du *Dhammayuṭikanikāya* siamois et formé auprès des plus hautes autorités religieuses de Bangkok, Sila Viravongs a joué un rôle très important dans la modernisation du bouddhisme au Laos. La majorité de son œuvre écrite demeure à

période coloniale et n'est pas réellement entré dans les habitudes en dehors des formulations officielles. Par ailleurs, les titres princiers et religieux tels que *somděc*, *mahā*, *jyaṅ*, *ācān*, etc. deviennent partie intégrante, le cas échéant, des anthroponymes qui peuvent donc changer à plusieurs reprises au cours d'une vie.

[6] Voir une bibliographie de Sila Viravongs en fin d'article.

[7] Notamment Peter KORET (1999), pour la versification, Michel LORRILLARD (1999) pour l'historiographie et Nick J. ENFIELD (1999) pour les tentatives de Sila Viravongs sur les réformes de l'orthographe laotienne.

[8] VIRAVONGS, 2004.

[9] Voir *infra*.

[10] Dans l'ouvrage consacré à la vie et l'œuvre de Mahā Sila Viravongs, il n'est quasiment pas fait état de son travail sur la littérature bouddhique : c'est essentiellement son œuvre dans le champ de la littérature « profane » qui a été retenue. Le fait que ce qui touchait au bouddhisme ait été considéré comme politique, déjà pendant la période coloniale, mais bien plus encore après l'instauration du régime communiste, n'y est peut-être pas étranger ; voir IRC, 1990.

caractère bouddhique, et une analyse de celle-ci s'avère nécessaire pour comprendre son implication dans l'évolution du bouddhisme laotien au cours du XXe siècle, dans un contexte marqué par d'importants bouleversements en matière de religion.

Un trait particulièrement singulier du Mahā Sila est le fait qu'il incarne la « culture lao »[11] par excellence, par opposition aux cultures voisines, thaïe (siamoise) en premier lieu. Pourtant, si le lettré fut certainement un pionnier dans la mise en valeur de la spécificité lao en matière de littérature et de culture, il demeure, en matière de religion, un héritier direct des normes les plus strictes de l'orthodoxie siamoise, contre lesquelles non seulement le *saṅgha* lao mais aussi les Français de l'époque coloniale avaient tenté de lutter[12]. La formation religieuse auprès des élites de l'Isan siamois puis de Bangkok de ce savant – par ailleurs largement nationaliste – n'est pas le moindre des paradoxes.

1. UNE ÉDUCATION RELIGIEUSE

Avant d'aborder l'éducation monastique de Sila Viravongs, il peut être utile de rappeler brièvement le contexte historique et religieux dans lequel évoluaient les territoires siamois et lao au cours du XIXe siècle.

Suite à des querelles dynastiques, le royaume lao du Lan Xang (*lān$_2$ jāṅ$_2$*) s'était scindé, au tout début du XVIIIe siècle, en trois royautés distinctes : Luang Prabang, Vientiane et Champassak. Ne jouissant que d'un pouvoir limité, celles-ci passèrent rapidement sous la tutelle siamoise. En 1828, suite à une tentative d'insurrection du souverain Anouvong, les Siamois rasèrent la ville de Vientiane tout en mettant fin à sa dynastie royale. Quant au royaume de Champassak, il devint rapidement une administration siamoise et la fonction royale fut remplacée par celle de gouverneur. Lorsque la France coloniale étendit son autorité vers le Moyen Mékong sur l'ensemble des territoires placés jadis sous la dépendance du Lan Xang, seul le petit royaume de Luang Prabang, bien que lui aussi tributaire du Siam, avait conservé un semblant d'existence.

En 1893, les territoires de la rive gauche du Mékong passèrent sous la tutelle des Français par le traité franco-siamois du 3 octobre, le Siam conservant, à quelques exceptions près, la zone située sur la rive droite[13]. Cette dernière, qu'on appellera par la suite région de l'Isan (sk. *īśāna*, « nord-est »), continua de manière progressive de faire l'objet d'une « siamisation », notamment par l'action des autorités religieuses officielles centralisées à Bangkok. Celles-ci véhiculaient alors les innovations du

[11] Les guillemets sont de rigueur dans la mesure où le terme *lao* est davantage le produit d'une vision coloniale que d'une réalité ethnolinguistique. Jusqu'au début du XXe siècle, le terme recouvrait, tant dans les sources locales qu'européennes, aussi bien les populations de l'ancien Lan Xang que celles du Lanna, voire des Sipsongpanna.

[12] KOURILSKY, 2006, pp. 79-90.

[13] Ce traité fut complété et précisé successivement par les Conventions franco-siamoises du 7 octobre 1902, du 13 février 1904, le Traité franco-siamois du 23 mars 1907, par le Traité du 14 février 1925 et la Convention du 25 août 1926 (voir *Conventions et traités entre la France et le Siam relatifs au Laos [1893-1947]*, *Péninsule* n° 16/17, 1988, 122 p.).

nouvel ordre du *Dhammayuṭikanikāya*[14], fondé par le souverain du Siam Mongkut (Rama IV, 1851-1868). Celui-ci avait en effet souhaité adopter une attitude « rationnelle » vis-à-vis de la doctrine bouddhique, notamment par le bannissement d'un ensemble d'éléments considérés comme divergents au regard de l'Enseignement du Bouddha tel qu'il est consigné dans le Canon pāli cinghalais (*Tipiṭaka*)[15]. Le fils et successeur de Mongkut, Chulalongkorn (Rama V, 1868-1910), orchestra la poursuite des réformes en instaurant sur l'ensemble du territoire un système d'éducation religieuse moderne, suivant les normes qui prévalaient au sein de la congrégation *Dhammayut* (morale, rationalité, usage littéral – et non plus rituel – de la langue pāli, etc.)[16]. Animé par la volonté d'affirmer les frontières du « Grand Siam », on comptait en effet sur la diffusion de ce bouddhisme moderne pour assurer un contrôle sur les zones rurales, particulièrement celles qui étaient peuplées de populations non-siamoises dans les régions du Nord et du Nord-Est, où le monastère, qui s'organisait jusque là d'une manière plus ou moins autarcique, bénéficiait localement d'une aura et d'un prestige substantiels[17]. Le véritable maître d'œuvre de ces réformes fut Vajirayan Varorot (*Somděc braḥ mahā samaṇa cao$_2$ krom phrayā Vajirañāṇa Varorasa*), demi-frère de Chulalongkorn et suprême patriarche de l'ordre *Dhammayut*. Vajirayan est à l'origine de la mise en place, sous Rama V puis Rama VI (1910-1925), d'une hiérarchie ecclésiastique centralisée ainsi que d'une réorganisation du système d'éducation religieuse[18].

Le nord-est du Siam avait été très tôt touché par la nouvelle secte dans la mesure où Mongkut, au cours des vingt-sept années qu'il passa au monastère avant son intronisation, avait initié un moine issu de cette région, le Phra Devadhammi Mao, lequel entreprit de promouvoir le nouvel ordre dans ces territoires peuplés majoritairement de Lao (son influence aurait même atteint la région de Champassak)[19]. Par la suite, la secte *Dhammayut* continua de s'implanter dans l'Isan, en particulier sous l'action de quelques bonzes devenus illustres tels que le Phra Upalikunupama Cariya (Chan Siricando) ou, plus tard, le Somdec Phra Mahā Viravongs[20] (Uan Tisso). Ces réformes, néanmoins, ne s'imposèrent que de façon hétérogène, souvent avec difficulté, car les communautés villageoises du Nord-Est

[14] Littéralement « la congrégation de ceux qui suivent le Dhamma ».
[15] Les communautés monastiques traditionnelles qui ne se conformèrent pas à la nouvelle orthodoxie furent, par la suite, appelées *Mahānikāya* (« la grande congrégation ») ; voir notamment BIZOT, F., 1993. Les moines *mahānikaya* ne furent pas exempts, nonobstant, de la modernisation mise en place par leurs rivaux.
[16] C'est en partie sous l'influence, plus ou moins directe, de l'Occident que ces nouvelles formes furent adoptées.
[17] TIYAVANICH, 1997, p. 7.
[18] Pour un aperçu historique du système d'éducation religieuse officiel siamois, voir SOMJIN SAMMĀPAÑÑO, 2008, pp. 86-87.
[19] SULAK SIVARAKSA, 2005.
[20] Ce dernier sera le maître spirituel de Mahā Sila et l'autorisera par faveur exceptionnelle à porter son nom, Viravongs (voir *infra*).

(ainsi que celles du Nord) acceptaient mal de devoir renoncer à des rites ancestraux jugés soudainement hétérodoxes et de se soumettre à des administrateurs de Bangkok en lieu et place des Vénérables dont la légitimité demeurait fondée sur une reconnaissance locale[21]. Dans les villages, la modernisation avait du mal à se frayer un chemin et les communautés des campagnes de l'Isan, tant par leur langue que par leur mode de vie et leurs traditions, étaient restées très marquées par la culture lao. À cela s'ajoutait le fait qu'à cette époque, le Siam n'avait pas encore connu sa grande vague d'urbanisation et que les administrateurs rencontraient par conséquent de lourdes difficultés pour atteindre les provinces les plus éloignées. Les zones urbaines, telles que les villes de Nakhon Rachasima et d'Ubon Rachathani, furent perméables à ce bouddhisme rénové, mais les administrateurs ne pouvaient guère se rendre au-delà des proches environs de ces deux villes[22]. Les villages plus éloignés ont pu ainsi continuer, un certain temps, de vivre plus ou moins selon leur gré[23].

C'est dans ce contexte que naquit Sila Viravongs[24], en 1905, dans un petit village de l'actuelle province de Roi Et, située dans la partie orientale de l'Isan siamois. Le jeune Sila Chanthanam (le nom de Viravongs sera adopté plus tard – *cf. infra*) était le fils de paysans originaires de la province lao de Champassak, dont les ancêtres s'étaient installés, au XVIIIe siècle, sur les terres de la rive droite du Mékong. Sila, qui ne connaîtra que la domination siamoise, fait sans doute partie des derniers enfants de l'actuel territoire thaïlandais à avoir reçu une éducation traditionnelle telle qu'elle était délivrée dans les villages avant l'instauration de l'école obligatoire (1917). Sa première connaissance des textes lui fut transmise, parallèlement à l'apprentissage de l'écriture, par sa mère et par son oncle, au moyen des classiques de la littérature lao que les villageois avaient l'habitude d'entendre au cours de prêches récités au cours de cérémonies bouddhiques (*Phou sone lane*, *Champa si ton*, *Phra Lak Phra Lam*, *Sinxay*, *Siaosavath*, etc.)[25].

---

[21] Dans le Nord, le cas de Khuba Sriwichai (1878-1937), célèbre moine de Lamphun emprisonné pour avoir refusé de se soumettre à Bangkok, est emblématique de l'esprit d'indépendance qui animait la région de l'ancien Lanna. En Isan, on retiendra le cas des *phu mi bun* qui, dans un esprit totalement différent, organisèrent des révoltes contre la domination de Bangkok.

[22] TIYAVANICH, 1997, p. 19.

[23] Ce n'est qu'au cours de la seconde moitié du XXe siècle que la loi martiale autorisa l'extension plus marquée de l'autorité centrale sur l'ensemble du pays.

[24] Sauf mention contraire, les informations présentées dans les deux pages qui suivent sont issues de VIRAVONGS, 2004 et IRC, 1990. Les dates qui y sont indiquées doivent être prises avec circonspection, car nous y avons relevé quelques anachronismes, mais dont l'ampleur dépasse rarement une ou deux années.

[25] Sila Viravongs évoque également le récit historique de la défaite du dernier roi de la dynastie de Vientiane, Chao Anouvong, ce qui indique la pleine conscience de la part de ces populations à cette époque de leur identité lao.

Comme le voulait la tradition, l'éducation de Sila fut avant tout monastique. Tout d'abord en tant que *saṅkārī*[26], il apprit l'écriture tham (*dham*) qui, chez les Lao, est employée pour consigner les manuscrits à caractère religieux. À l'âge de onze ans, il se fit ordonner novice (l. *nēn*, p. *sāmaṇera*) et étudia les écritures lao, khom (*khǎm*[27]) et siamoise, nécessaires à l'apprentissage des formules et à la lecture des textes bouddhiques. Il quitta la robe pour des raisons de santé en 1917, l'année où l'école devint obligatoire au Siam pour les familles qui avaient au moins deux enfants en âge de scolarisation. Dans la mesure où son frère aîné venait à son tour d'entrer au monastère, Sila dut intégrer le système d'éducation primaire laïc. Lorsque son père décéda en 1920, l'aîné dut quitter la robe pour travailler à la rizière et Sila fut de nouveau ordonné. Cette année-là, une école fut installée près de son village et il en profita pour suivre le cursus laïc tout en demeurant novice. Un différend familial le décidera à quitter son village natal pour la ville de Roi Et où il put poursuivre ses études à l'école élémentaire. Il a alors seize ans.

Tout en suivant le cycle secondaire laïc, Sila découvrit à Roi Et l'enseignement bouddhique mis en place par le prince Vajirayan. Celui-ci était désormais organisé en deux branches, à savoir un cursus d'apprentissage de la Doctrine (*năk dharrm*) et un cursus de pāli (*parian dharrm*), tous deux répartis en trois niveaux (les trois niveaux de pāli étant eux-mêmes divisés en trois sous-niveaux, soit neuf au total, appelés *mahā payoga*). Après avoir passé le premier niveau de *năk dharrm*, Sila quitta Roi Et pour s'installer dans un monastère d'Ubon Rachathani afin d'entamer son initiation au pāli[28]. Au cours d'une visite d'inspection, le chef religieux du district, le Chao Khun Sasanadilok, remarqua les capacités exceptionnelles du jeune moine et lui accorda une attention particulière. Le dignitaire recommanda à son protégé de se faire réordonner novice (*sāmaṇera*) auprès de l'ordre du *Dhammayuṭikanikāya*, ce que fit Sila en 1922 au Vat Sithong, toujours à Ubon Rachathani, au sein duquel il passa les niveaux supérieurs de pāli et de *Dhamma*.

En 1924, Sila accompagna le Chao Khun dans un déplacement à Roi Et. C'est à ce moment qu'intervint sa rencontre déterminante avec le *somděc* Phra Maha Viravongs (1867-1956), haut dignitaire *dhammayut*, célèbre notamment pour avoir contribué à l'instauration du système d'enseignement religieux moderne dans la région d'Ubon[29].

---

[26] L'âge minimum pour entrer au monastère comme novice est de 10 ans environ ; les plus jeunes peuvent néanmoins passer du temps au monastère en tant que serviteur (*saṅkārī*) auprès d'un maître chargé de leur éducation.

[27] Contrairement aux Thaï du Nord qui emploient l'écriture tham lanna (très proche du tham lao), les manuscrits du centre et du Sud du Siam sont consignés en écriture dite « khom » laquelle, à quelques aménagements près, est semblable à l'écriture khmère.

[28] L'entrée en 1er niveau *parian dharrm* requiert l'obtention préalable du 1er niveau de *năk dharrm*, et ainsi de suite. Initialement, c'était pour accéder à l'École de droit que Sila s'était mis en tête d'obtenir le plus haut niveau d'études bouddhiques qui en permettait l'accès à ceux qui n'avaient pas suivi le cursus scolaire laïc. Un changement dans les conditions d'admission le fit renoncer à ce projet.

[29] SULAK SIVARAKSA, 2005.

Depuis le début du siècle en effet, Vajirayan avait commencé à envoyer régulièrement en province des « inspecteurs » religieux (*phū$_1$ āṃnvaykān kārsịiksā*) depuis Bangkok afin d'évaluer la bonne application des réformes au sein des monastères. Également originaire de l'Isan, le *somděc* Phra Mahā Viravongs se prit d'affection pour le jeune Sila au point de lui accorder l'autorisation d'utiliser son propre patronyme[30]. À la suite à cette rencontre, celui-ci prit la décision de partir à Bangkok dans la perspective de mener plus en avant ses études religieuses. Il s'installa ainsi au Vat Padummavanarām, monastère *dhammayut* de Bangkok, dans lequel il reçut l'ordination plénière (*upasampadā*) menant au statut de *bhikkhu*. Il obtint avec succès le plus haut niveau des études de Dhamma (*năk dharrm jăn$_2$ ēk*) en arrivant, si l'on en croit ses mémoires, en première place sur les 390 postulants de Bangkok. Gratifié du titre de *mahā*, il décrocha deux ans plus tard le 5e sous-niveau de pāli (*mahā hā$_2$ payoga*).

La légende populaire veut que les premiers élans nationalistes du Mahā Sila lui soient venus à cette époque, suite à la lecture d'un journal apporté de Vientiane par un groupe de moines lao venus du Sud-Laos, ainsi que de celle d'un ouvrage siamois narrant sur un ton méprisant la défaite du roi Chao Anouvong. Quoiqu'il en soit de ses véritables motivations, c'est en apprenant la création par les Français, en 1929, d'une bibliothèque et d'une école de pāli dans la capitale laotienne qu'il prit la décision de se rendre à Vientiane, ce qu'il fit accompagné par d'autres Lao installés sur la rive droite du Mékong[31].

2. UN *DHAMMAYUT* DANS LE LAOS FRANÇAIS

Les autorités coloniales, en effet, avaient mis en place une politique visant à étendre au Laos l'action qui avait été effectuée au Cambodge en matière de dynamisation et de restructuration de l'enseignement bouddhique. Leurs motivations étaient d'ordre politique, car lorsque la France avait établi le Protectorat sur le royaume de Luang Prabang puis sur les parties méridionales et orientales des territoires de l'ancien Lan Xang, ceux-ci subissaient la domination du Siam[32]. L'influence siamoise avait été très active dans l'éducation des dignitaires lao, dont beaucoup avaient été envoyés « en formation » à la cour de Bangkok. Après les accords Scott-Pavie qui firent plus ou moins du Mékong l'axe frontalier entre le Laos français et le Siam, il s'avéra que ce dernier continuait d'exercer une influence sur les populations lao de la rive orientale, notamment en matière de religion. Bangkok était en effet devenu un véritable centre d'étude du bouddhisme où des moines birmans, khmers et lao venaient recevoir l'ordination ou suivre un enseignement religieux. C'est pour réagir à cet état de fait qu'avaient été mises en place, sur l'initiative du

[30] VIRAVONGS, 2004, p. 38.
[31] Parmi lesquels le Mahā Hak, qui avait séjourné à Bangkok pour étudier le pāli et devint par la suite le responsable religieux de la ville de Nong Khai.
[32] Il faut mettre à part la région des Hua Phan (nord-est du Laos actuel) qui avait été annexée par le Viêtnam.

Résident supérieur et sous le patronage de l'École française d'Extrême-Orient (EFEO)[33], les premières *Écoles de pāli* au Cambodge puis au Laos[34].

En 1929, Suzanne Karpelès, alors en mission au Laos pour le compte de l'EFEO, avait pu procéder à la création à Vientiane d'une bibliothèque bouddhique dont le vice-roi (*uparāj*)[35] Phetsarath avait été nommé directeur. L'EFEO avait par ailleurs entrepris des travaux de restauration de monuments historiques tels que le That Luang et le Vat Sisaket à Vientiane. Sila Viravongs arriva donc dans un Laos français en pleine effervescence en matière d'activités religieuses, laquelle allait conduire, deux ans plus tard (février 1931), à la création à Vientiane de la première section laotienne de l'Institut bouddhique[36] inauguré l'année précédente à Phnom Penh. Dirigée par Phetsarath, cette section devait s'établir sur les mêmes bases, dans des dimensions plus modestes toutefois, que son homologue cambodgienne, avec une activité de publication d'ouvrages à caractère bouddhique, une bibliothèque chargée de la collecte et de la copie de manuscrits, et surtout du développement des Écoles de pāli qui allaient être ouvertes peu à peu dans plusieurs provinces du Laos.

Peu après son arrivée à Vientiane, Sila Viravongs se vit dans l'obligation de quitter la robe (il prit alors définitivement le nom de Mahā Sila Viravongs) en raison de l'aversion qu'éprouvait l'abbé du Vat Sisaket, en charge des affaires religieuses de la province, à l'égard des moines de l'ordre du *Dhammayuṭikanikāya*[37]. Or, le professeur qui avait été placé à la tête de l'enseignement des Écoles de pāli avait prit sa retraite et son remplaçant, Mahā Hak (avec lequel Sila avait traversé le Mékong), devait repartir pour Nongkhai (Siam)[38]. Sila Viravongs, doté d'un diplôme de pāli de 5e niveau obtenu à Bangkok, tombait à point nommé.

---

[33] Dont certains des membres, tels que George Cœdès et Suzanne Karpelès, jouèrent un rôle prédominant dans la modernisation du bouddhisme au Cambodge et, dans une moindre mesure, au Laos.

[34] La première fut l'*École de pāli d'Angkor* créée par ordonnance royale du roi Sisowath du 13 août 1909. L'arrêté prévoyait une deuxième École de pāli à Phnom Penh, mais celle-ci resta à l'état de projet jusqu'en 1915 (*BEFEO* IX, 1909, p. 823). Pour le Laos, voir CLERGERIE, 1956, p. 370.

[35] Le titre de vice-roi ou *uparāja*, dans le royaume de Luang Prabang, ne permettait pas d'accéder au trône. Depuis le XVIIIe siècle, ce titre était transmis héréditairement au sein d'une branche parallèle de la famille royale (VIRAVONGS, 2003, pp. 17-18).

[36] D'autres dépendances (appelées « centres d'activité ») de l'Institut bouddhique seront ouvertes au Laos, au nord à Luang Prabang (1933), au sud à Paksé (1943), ainsi qu'à Travinh (1943) dans la région khmère dite « Kampuchéa Krom » du Sud-Viêtnam ; voir KOURILSKY, 2006, pp. 17-18.

[37] VIRAVONGS, 2004, p. 46. Douangduane Bounyavong, l'une des filles du Mahā Sila, précise que ce différend d'ordre sectaire n'était pas la seule motivation dans le retour à la vie laïque du lettré, qui souhaitait en effet se marier, ce qu'il fit peu de temps après avoir quitté la robe (communication personnelle).

[38] *Op. cit.*, p. 50.



Dès sa prise de poste en 1931, Mahā Sila se chargea d'établir le programme d'enseignement des Écoles de pāli sur un modèle inspiré du système en vigueur au Siam. Traditionnellement en effet, l'enseignement monastique lao ne délivrait pas de cursus déterminé, et ne connaissait ni manuel d'enseignement, ni niveau, contrairement au Siam où l'enseignement officiel était basé sur un système d'examens et de diplômes depuis le règne de Narayana (1656-1688) d'Ayuthaya[39]. Désormais, l'enseignement religieux lao fut divisé en six *payoga* (« grades » ou « niveaux ») répartis sur six années d'études[40], d'après le curriculum siamois qui, il faut le rappeler, avait jadis été mis en application dans la province d'Ubon en partie par son propre maître, le Phra Mahā Viravongs[41]. Des attestations furent par ailleurs remises aux titulaires des différents niveaux ainsi que des « éventails » déjà en usage de l'autre côté du Mékong[42]. Il rédigea lui-même les premiers manuels d'enseignement[43] et contribua également à l'édition du livre de Louis Finot, *Le bouddhisme, son origine et son évolution*, composé à l'usage des écoles de pāli du Cambodge et traduit en lao (à partir du khmer et du français) en 1932.

---

[39] Ce n'est qu'à partir de 1927, cependant, que ces examens se faisaient sur un base écrite, tandis qu'auparavant c'était l'oral (*mukhapatha*) qui prévalait (SOMJIN SAMMĀPAÑÑO, 2008, p. 86).

[40] Archives de l'École française d'Extrême-Orient (AEFEO), « Note de présentation à Monsieur le Résident Supérieur du Cambodge, n° 397-ib/c du 13-4-43, Procès-verbal de l'Assemblée Générale de l'Institut Bouddhique, année 1943 ». L'organisation en trois niveaux est attestée dès 1933 par Mahā Sila (VIRAVONGS, 2004, p. 50).

[41] Voir *supra*.

[42] KOURILSKY, 2006, p. 81.

[43] Notamment : *Dhammasaṅgīti*, *Paṭhamaculaparitta* et *Sāmaṇerasikkhā.* Pour les références complètes de ces ouvrages, voir la bibliographie de Sila Viravongs en appendice.

Les méthodes du professeur Viravongs, peu après promu directeur de l'École de pāli de Vientiane[44], s'écartaient cependant des méthodes siamoises sur plusieurs points. Mahā Sila avait par exemple, et conformément à la tradition, inclus dans le curriculum un certain nombre de matières non religieuses, telles que les mathématiques et l'astrologie, afin de permettre aux bonzes « d'acquérir une connaissance plus large qui leur servirait dans la vie professionnelle, lorsqu'ils auront quitté la robe »[45]. L'enseignement de l'astrologie était basé sur les recherches personnelles du Prince Phetsarath qui, quelques années plus tôt et assisté de Sila Viravongs et de Punnak Suvannavong, avait élaboré un calendrier lao moderne en combinant un texte ancien, le *Suriyayātr'*, hérité de son père, avec les douze mois du calendrier grégorien[46]. Ce nouveau calendrier fut enseigné dans les Écoles de pāli[47] et distribué dans des monastères de l'ensemble du pays[48]. Cette diversité des matières d'enseignement fut plus tard l'objet de vives critiques de la part des responsables français de l'Institut bouddhique à Phnom Penh et, lors de l'assemblée générale de 1943, il fut exigé que « le Laos adopte l'organisation qui a fait ses preuves au Cambodge […], et élague le programme de toutes les matières étrangères au bouddhisme »[49]. Paradoxalement, les Français se rapprochaient ainsi des idées modernistes siamoises dont ils s'efforçaient pourtant de limiter l'influence. Les Lao conservèrent néanmoins, malgré ces invectives, la prédilection pour un enseignement éclectique[50].

[44] Mahā Sila indique dans sa bibliographie avoir été nommé directeur de l'École de pāli de Vientiane (laquelle chapeautait les écoles de province) en 1941, ce qui paraît douteux dans la mesure où les documents administratifs des archives coloniales attestent de sa révocation le 10 février 1941 en raison de ses activités anticoloniales (AEFEO, « Assemblée Générale de l'Institut Bouddhique pour 1942, Vientiane, 29-30 avril 1942) »).

[45] VIRAVONGS, 2003, p. 44.

[46] VIRAVONGS, 2004, p. 52. Pour une explication détaillée du calendrier établi par le prince Phetsarath, voir PHETSARATH, 1956.

[47] Avec une réserve pour l'école de Luang Prabang, qui ne dépendait pas de l'Institut bouddhique de Vientiane dont, rappelons-le, Phetsarath était le président.

[48] KORET, 1999, p. 253, note 11.

[49] AEFEO, « Note de présentation à Monsieur le Résident Supérieur du Cambodge, n° 397-ib/c du 13-4-43, Procès-verbal de l'Assemblée Générale de l'Institut Bouddhique, année 1943 ».

[50] Aujourd'hui encore, l'enseignement dans les « Écoles de *dhamma* » laotiennes demeure assez proche de celui qui était délivré dans les Écoles de pāli des années 1930 et 1940, et se distingue du cursus siamois notamment par un enseignement comprenant des disciplines séculières. Une autre différence est que le cursus lao comprend un enseignement de la langue pāli dès le 1er *payoga* alors que les élèves thaïlandais doivent se contenter de traductions en thaï jusqu'au 3e sous-niveau. Le niveau de pāli en Thaïlande est, par ailleurs, de très loin plus élevé que celui qui prévaut au Laos.

3. GRAMMAIRE ET ALPHABETS PĀLI

À partir de 1938, Mahā Sila utilisa le manuel de grammaire pāli rédigé par ses soins, dont le premier tome fut publié la même année par l'Institut bouddhique de Vientiane (le second parut l'année suivante)[51]. Un examen de la *Grammaire pāli* (*Palīveyyākaraṇa*) de Sila Viravongs révèle qu'il s'agit en réalité d'une reproduction presque à l'identique de la *Grammaire pāli* (*Pāli vayyākaraṇ'*) du Prince Vajirayan, éditée à Bangkok dans sa version moderne dès 1927 et qui constitue depuis la base de l'enseignement du pāli en Thaïlande. Les deux ouvrages sont d'une teneur presque exactement similaires de par leur organisation[52] (on trouve de temps à autre une inversion de chapitre) mais aussi et surtout de par leur contenu, si bien que les phrases mêmes sont le plus souvent reprises mot pour mot. Deux brefs extraits mettront en lumière la similitude des deux ouvrages ; le premier est issu du chapitre sur les *sandhi* (« liaisons »), le second ouvre le chapitre sur les *kitaka* (« dérivation de 1er degré ») (les dissemblances sont indiquées en gras) :

VIRAVONGS (1938), p. 43	*naï pālībhāśā mī vidhī tà$_1$ śābd' lè ăkkhara haï$_2$ ṇịàṅkăn Tvay$_2$ ăkkhara bịà ca* ***hñà$_2$ tva*** *ăkkhara haï$_2$ này$_2$ lŏṅ pĕn* ***payōjn'*** *naï kārtèṅ$_1$ chănd' lè* ***dāṃ*** *gāṃ* ***vao$_2$*** *haï$_2$* ***ṅoTṅām*** *ryak « sandhi »*
VAJĪRAÑĀNĀ (1972), p. 17	*naï pālībhāśā mī vidhī tà$_1$ śābd' lè ăkkhara haï$_2$ ṇịàṅkăn Tvay$_2$ ăkkhara bịà ca* ***yan$_1$*** *ăkkhara haï$_2$ này$_2$ loṅ pĕn kār* ***upakāra*** *naï kārtèṅ$_1$ chănd' lè haï$_2$ gāṃ* ***būg sala slvay*** *ryak « sandhi »*
VIRAVONGS (1939), p. 104	*kitaka năn$_2$ pĕn jịị$_1$ khà̀ṅ$_1$ śăbd' dī$_1$* ***bön$_1$*** *pakà̀p dvay$_2$ păccăy hmū$_1$ nịṅ$_1$ jöṅ$_1$ pĕn gịịà̀ṅ kāṃhnŏt hmāy nịịà̀ṅ$_2$ gvām khà̀ṅ nālśăbd' lè kiriyāśăbd'*
VAJĪRAÑĀNĀ (1972), p. 177	*kitaka năn$_2$ pĕn jịịṅ$_1$ khà̀ṅ$_1$ śăbd' dī* ***dān$_1$*** *prakà̀p dvay$_2$ păccăy hmū$_1$ nịṅ$_1$ jöṅ$_1$ pĕn grịịà̀ṅ kāṃhnat hmāy nịịà̀ṅ$_2$ gvām khà̀ṅ nālśăbd' lè kiriyāśăbd'*

Les phrases sont ici identiques d'un ouvrage à l'autre, à l'exception de quelques termes substitués par Sila, soit que ceux-ci, spécifiques au thaï, aient été rejetés au profit d'un terme lao (par exemple *hñà$_2$* au lieu de *yan$_1$*, « contraction »), soit selon une prédilection particulière du lettré (*upakāra* remplacé par *payōjn'*, qui tous deux signifient, en lao comme en thaï, « utilité, avantage »). L'ensemble du livre de Sila Viravongs, à quelques détails près, est donc calqué sur celui du Prince-patriarche

[51] La *Grammaire pāli* de Sila Viravongs est encore employée aujourd'hui.

[52] 1. *akkharavidhī : samaññābhidhāna* et *sandhi*. 2. *vacīvibhāga* : *nāma* et *abayyaśabda* ; *samāsa* et *taddhita* ; *ākhyāta* et *kitaka*

dhammayut siamois[53]. Ces manuels reprennent *grosso modo* la structure et la terminologie de la traditionnelle « Grammaire de Kaccāyana » (*Mūlakaccāy*)[54], mais en simplifient le contenu et substituent à l'apprentissage de mémoire, en vigueur dans les monastères, une compréhension logique des règles grammaticales, tel que cela était pratiqué dans les pagodes *dhammayut* du Siam. En reprenant ce système, Sila Viravongs agissait conformément aux *desiderata* français dont l'une des préoccupations était de mettre en place « un enseignement rationnel de la langue pāli »[55] au détriment de la Grammaire de Kaccāyana, qualifiée « d'absurde » par certains orientalistes[56].

Une autre initiative symptomatique de l'éducation *dhammayut* de Sila Viravongs est l'élaboration puis la promotion d'un alphabet lao « élargi » ainsi que de règles nouvelles pour l'écriture du pāli et des mots lao d'origine pāli-sanskrite[57]. Sila Viravongs et le Prince Phetsarath avaient tous deux bénéficié d'un enseignement monastique qui leur avait apporté la connaissance des écritures tham et lao. Ils avaient constaté que l'écriture lao ne convenait pas à l'usage du pāli en raison du nombre insuffisant de signes consonantiques qu'elle comportait. D'un autre côté, dans la perspective d'une activité de publication des textes tout ou partie en pāli, l'écriture tham s'adaptait très mal à la typographie[58]. Par ailleurs, l'Institut bouddhique ne souhaitait pas limiter la diffusion de ses publications aux seuls *bhikkhu*, mais visait un public beaucoup plus large et dont la très grande majorité ignorait le tham. Il s'avérait aussi que le Laos était, parmi les pays *theravādin* voisins, le seul à employer exclusivement une écriture spécifique pour les textes bouddhiques. La Birmanie, le Siam, le Cambodge, disposaient désormais, grâce aux moyens modernes, de textes transcrits dans une écriture que les laïcs étaient à même de lire, soit sous forme de manuscrits, soit de livres imprimés. Au Siam, c'était le roi Mongkut lui-même qui avait d'abord inventé l'alphabet « ariyaka » puis, ayant constaté l'impopularité de ce dernier, créé en 1883 le système dit « karnyut » qui devait compléter l'écriture siamoise pour permettre à celle-ci de consigner le pāli et de remplacer du même coup l'écriture khmère alors en usage dans les manuscrits religieux[59].

---

[53] Il ne faut pas pour autant n'y voir qu'un plagiat délibéré et malhonnête, car le procédé consacre en réalité l'usage des lettrés indochinois, habitués à recopier les textes en apportant des « améliorations » de leur cru.

[54] Dite au Cambodge « méthode *mūl* ».

[55] AEFEO, « Rapport du Secrétaire de l'Institut à la séance d'inauguration de la section laotienne à Vientiane », 18 février 1931.

[56] Le mot est de Louis Finot (AEFEO, « Finot dirécorient registre de départ courrier et télégrammes pour 1914, n° 14 », Hanoi, le 28 mai 1914).

[57] Cet alphabet augmenté et ses nouvelles règles d'écriture seront appliquées par Sila Viravongs dans l'ensemble de ses publications jusqu'à son exil en 1941.

[58] VIRAVONGS, 2003, p. 43.

[59] Le roi Mongkut alla jusqu'à créer un système d'impression mécanique de caractères *ariyaka* qui fut utilisé au Wat Bovoranives, où il résidait en tant que moine et dont il fit le siège de l'ordre du *Dhammayuṭikanikāya*, pour l'édition d'ouvrages destinés à remplacer les manuscrits sur

Encouragés par Louis Finot et George Cœdès[60], le Prince Phetsarath et le Mahā Sila réunirent donc une commission des membres de l'Institut bouddhique de Vientiane qui fut chargée d'aménager l'alphabet lao afin que celui-ci puisse translittérer correctement le pāli et le sanskrit. Quinze nouveaux signes, appelés *twā tịịm₁ hmae₁* (« caractères ajoutés ») furent donc adjoints à l'alphabet lao traditionnel pour translittérer les consonnes pāli-sanskrites *gh*, *ch*, *jh*, *ñ*, *ṭ*, *ṭh*, *ḍ*, *ḍh*, *ṇ*, *dh*, *bh*, *ḷ*, *ś*, *ṣ* et *ṃ*. À partir de 1935, Sila Viravongs utilisera cet alphabet « étendu » pour ses publications estampillées Institut bouddhique, et comptait qu'il en serait de même pour tous les écrits imprimés[61]. Si Mahā Sila déclare s'être inspiré « des alphabets tham et sanskrit (*sic*) » pour l'élaboration des nouvelles graphies[62], la similitude avec certains caractères siamois est pourtant évidente : les signes ຊ *jh*, ຍ *ñ*, ຫ *ḍ*, ຝ *ḍh*, ຣ *dh*, ຂ *ś* et ຫ *ṣ* sont sans ambigüité inspirés des signes siamois correspondants (ซ, ญ, ฑ, ฒ, ธ, ศ, ษ). D'une manière générale, Sila proposait un système d'écriture qui se rapprochait bien davantage de l'écriture siamoise que lao, notamment en imposant la voyelle inhérente aux consonnes et l'écriture étymologique, ce qui impliquait une révision complète de l'orthographe (par exemple, « nakhon » « ville » devenait, conformément à l'orthographe siamoise, ນຄຣ *nagara* au lieu de ນະຄອນ *nagā̀n*[63]). Pour la translitération du pāli, Sila utilisera deux signes diacritiques, le *bindu* (.) et le *maï₂ yāmakār* (^^), directement tirés des publications de Bangkok de l'époque[64]. Sila Viravongs ne fera jamais mention, dans sa production écrite, de son inspiration siamoise pour l'élaboration de ce système d'écriture lao aménagé. Ce dernier était enseigné dans les Écoles de pāli[65] mais ne fut guère adopté en dehors du cercle étroit de l'Institut bouddhique. Quelques années plus tard, une autre commission se réunit pour fixer les règles de l'orthographe lao et fit valoir sa préférence pour des règles orthographiques plus simples, ce qui revenait à conserver l'usage de l'orthographe déjà en vigueur (*i.e.* antérieurement aux innovations de Sila) tout en lui imposant des règles plus strictes qu'auparavant. Les similitudes que le système de l'Institut

---

feuilles de palmier (ANIL SAKYA, 2008, p. 266). Voici encore une initiative du Mahā Sila qui rappelle les réformes entreprises par les *Dhammayut*.

[60] VIRAVONGS, 2003, p. 42.

[61] VIRAVONGS, 1938, pp. 1-4.

[62] VIRAVONGS, 2004, p. 50. Il demeure difficile de savoir quelle fut la part de Viravongs dans l'élaboration de cet alphabet. Certains éléments (voir par exemple l'introduction à sa *Grammaire lao*, 1935) pourraient laisser croire qu'il en fut, en réalité, le principal artisan.

[63] Au-delà d'une volonté de rigueur, Sila Viravongs souhaitait également éliminer certaines confusions de sens consubstantielles à une orthographe purement phonétique (par exemple *kāl* « le temps », *kār* « l'action », *kān* « élaguer » s'écrivent tous les trois ການ *kān* en lao moderne).

[64] Sila Viravongs s'inspire également de l'écriture khmère (ou *khā̀m* du Siam) dans l'adoption du signe de ponctuation ˌ dont la graphie est identique à son équivalent khmer *caṃṇoc bīr gū* et dont la fonction est similaire à celle de nos deux points.

[65] VIRAVONGS, 2003, p. 43.

bouddhique présentait avec le système d'écriture siamois ne furent peut-être pas étrangères à ce rejet[66].

Plus significatives encore sont les règles de prononciation des consonnes conformément à la prononciation *dhammayut* que Sila Viravongs propose dans sa *Grammaire pāli*. Un certain nombre de conflits avaient en effet alimenté les débats au sein des communautés monastiques d'Asie du Sud-Est au sujet de la prononciation de la langue du pāli. Sans rentrer dans les détails de cette question complexe et qui a déjà été longuement étudiée[67], on considère qu'il existe une prononciation « à l'indienne » (adoptée par les *Dhammayut*) et une prononciation « locale » de la langue du *Tipiṭaka*. Certains signes consonantiques pāli, en effet, transcrivent des phonèmes inexistants dans les langues du Sud-Est asiatique. Les cacuminales et un certain nombre d'occlusives sonores sont notamment absentes des répertoires phonologiques du thaï et du lao. Celles-ci ont par conséquent été assimilées, en lecture, aux phonèmes consonantiques perçus comme étant les plus proches : les Lao prononcent ainsi *ṭ* comme *t* /t/[68], *dh* comme *th* /t^h/, *ṇ* comme *n* /n/, etc. D'autres signes ont vu leur valeur phonétique se modifier, comme les occlusives sonores *g*, *d*, *b* qui se sont dévoisées tout en gagnant une aspiration (/k^h/, /t^h/, /p^h/) et un ton haut égal. Par conséquent, les mots pāli sont lus traditionnellement avec une prononciation locale qui ne correspond pas à la lecture indienne. Par exemple, la formule de prise de refuge « *buddhaṃ saranaṃ gacchāmi* », sera-t-elle prononcée au Laos /p^{h}utthaŋ saranaŋ k^{h}atca:mi/ au lieu de /budd^{h}am saranam g^{h}acc^{h}a:mi/. Cette lecture invalide, selon les modernistes, l'ordination[69], ce qui justifia pour les tenants du *Dhammayuṭikanikāya* l'imposition d'une lecture qui respectât la phonologie indienne, considérée comme originelle. C'est celle-ci que Sila Viravongs prescrit dans sa *Grammaire pāli* :

> ຄ *g* devra se lire /g/, et non /k^h/ comme dans la lecture traditionnelle
> ຊ *j* devra se lire /ʒ/, et non /s/ " "
> ທ *d* devra se lire /d/, et non /t^h/ " "
> ພ *b* devra se lire /b/, et non /t^h/ " "
> ຍ *y* devra se lire /j/, et non /ɲ/[70] " "

[66] IVARSSON, 1999, p. 73. L'alphabet étendu, bien qu'écarté en tant que système d'écriture officiel, ne fut pour autant pas totalement proscrit, comme en témoigne l'existence de plusieurs publications qui en font usage, et ce jusqu'à aujourd'hui.
[67] Voir BIZOT, 1988.
[68] Parfois /ð/.
[69] BIZOT, 1988, pp. 22-23.
[70] VIRAVONGS, 1938, pp. 24-26. La lecture de la consonne étymologique ຍ *y* en /ɲ/ est typiquement lao. En thaï (siamois), *y* est déjà lue /j/.

Sila Viravongs faisait peu de cas du caractère « sacré » de l'écriture tham[71], au point même d'en proposer, dans sa *Grammaire pāli*, l'abandon au profit de son système d'alphabet lao augmenté[72]. Ne voyant que le côté pratique, les spécificités relatives au « *theravāda* indochinois » parmi lesquelles la dimension magique et symbolique des lettres (par l'usage de *yantra* notamment) est emblématique, lui étaient restées visiblement étrangères. C'est avec une préoccupation du *contenu* des textes et de la *langue* pāli que Sila Viravongs s'est engagé, avec une logique toute rationnelle, dans la promotion d'un réaménagement de l'alphabet « laïc » afin d'offrir au plus grand nombre les moyens de disposer, dans une écriture *ad hoc*, des enseignements du Dhamma. En cela, il se conformait aux réformes qui avait déjà eu lieu « avec succès dans les pays avoisinants : la Thaïlande, le Cambodge et la Birmanie[73] ».

4. UNE LECTURE LITTÉRALE DES TEXTES

Entre son arrivée à Vientiane en 1929 et son exil forcé en 1941, Sila Viravongs composa une douzaine d'ouvrages, tous publiés à Vientiane par l'Institut bouddhique[74] et qui, à l'exception de sa *Grammaire lao* (1935), sont exclusivement à caractère religieux.

Ces ouvrages, de par leur approche littérale de la liturgie pāli, sont particulièrement emblématiques de l'éducation que Sila Viravongs avait reçue au Siam, et contrastent avec les conceptions traditionnelles qui envisagent les textes comme des moyens efficaces de production de mérites (*puñña*) par la récitation de formules ou de récits édifiants. C'est à ce titre qu'il s'efforça de traduire en lao (et de versifier avec un indéniable talent) des textes narratifs jusque là bien connus dans leur globalité mais peu dans le détail, dans la mesure où ceux-ci étaient rédigés soit en pāli soit, plus souvent, sous forme de *nissaya*, c'est-à-dire un pāli glosé en langue vernaculaire, ce qui en rendait la compréhension orale fastidieuse. Les auditeurs, qui avaient une connaissance globale du récit, étaient tout autant motivés par la production de mérites résultant de l'écoute du prêche que du détail de son contenu. Dans ses traductions de *Jātaka*[75], Sila Viravongs met donc en avant une lecture littérale du texte en insistant

---

[71] Il signa néanmoins la préface du second volume du manuel d'apprentissage de l'écriture tham de Phaya Luang Mahā Senā, dans laquelle il ne manquera pas, cependant, d'insister sur la nécessité de comprendre littéralement les textes pāli. Voir PHOUY, 1943.

[72] VIRAVONGS, 1938, pp. 1-4.

[73] VIRAVONGS, 2003, p. 43. Il rappelle à juste titre qu'« auparavant, en Thaïlande, les religieux se servaient des caractères *khǎm* pour étudier le pāli et le Dhamma alors que les laïcs utilisaient les caractères thaï ».

[74] Les ouvrages de Sila Viravongs représentent près de la moitié des publications de l'Institut bouddhique au Laos, qui bénéficia d'une activité dérisoire en comparaison de ce qui avait pu être fait au Cambodge (dont on retiendra surtout la publication bilingue pāli-khmère de l'intégralité du *Tipiṭaka*).

[75] Récits des vies antérieures du Buddha, particulièrement appréciées en Asie du Sud-Est *theravādin*.

sur l'aspect moral de ces paraboles, dont c'était, dans la tradition indienne, la vocation première : puisque chaque *Jātaka* est l'illustration d'un *pāramī* (« perfection ») du Buddha, il minimise l'aspect rituel au profit d'une lecture intellectuelle afin d'interpeller sur un plan moral le lecteur ou l'auditeur, l'incitant à appliquer au quotidien le *pāramī* en question :

> Le [*Temiya*]-*jātaka* est répandu dans toutes les villes et tous les villages, mais personne ne l'a jamais adapté en vers laotiens […] Des éléments de langue pāli sont mêlés au texte et, par conséquent, pour ceux qui ne l'ont entendu ou lu que rarement, il est parfois difficilement compréhensible […] Ainsi, nous conseillons à ceux qui lisent ou écoutent les récits des *Jātaka* de s'efforcer à se remémorer les dix *pāramī* dont l'accomplissement a été relaté par le Bouddha lui-même, et à les pratiquer. Ceci est un appel pour que ceux qui écoutent la récitation des *Jātaka* le fassent d'une manière appropriée.[76]

Les textes bouddhiques, et particulièrement les *Jātaka*, devaient donc désormais être considérés dans leur valeur éducative (ce qui était déjà le cas, mais dans une moindre mesure) avant d'être perçus comme un moyen de production de mérites. Ce n'est pas un hasard si le Prince Phetsarath nomma Mahā Sila Viravongs « professeur de morale » (*anusāsanācān*), avec Suzanne Karpelès comme « conseillère », afin que celui-ci enseigne les préceptes (*sil dăm*) aux militaires lao[77].

En se préoccupant de la littéralité des textes, il en recherchait, par voie de fait, l'exactitude. À cet égard, le lettré insiste régulièrement sur la « corruption » des textes manuscrits en pāli en usage, en raison de la multitude de copies produites au cours du temps par des moines peu instruits en la matière :

> Pour ce qui est des textes de récitation (*sūt mŏnt'*) qui se trouvent actuellement dans notre pays, consignés dans les manuscrits, j'en ai examiné un grand nombre. J'y ai décelé beaucoup d'erreurs, autant dans l'écriture que dans le contenu ; j'ai, de plus, entendu des *bhikṣu*[78] et des *sāmaṇera* les réciter à haute voix et les répéter par cœur dans les monastères de manière très approximative. Ainsi, le fait que les maîtres perpétuent ces approximations, tout en ne connaissant pas suffisamment les règles d'écriture (*akkharavidhī*), entraîne progressivement la dégénérescence et la corruption [des textes]. Par conséquent les manuscrits, base [de l'Enseignement], sont parfois erronés. Ces manuscrits contiennent la théorie que les *bhikṣu* et les *sāmaṇera* étudient et diffusent d'un monastère à l'autre ; quand les textes sont ainsi corrompus et fautifs, les novices apprennent dans l'erreur, et ainsi de suite. Combien de siècles les moines demeureront-ils dans l'ignorance si l'on ne résout pas le problème à la source ?[79]

Les bonzes lao, en effet, récitent traditionnellement les *sūt* (prières en pāli) qu'ils apprennent par cœur sans en comprendre le sens (ils en connaissent par contre

[76] VIRAVONGS, 1932, pp. 1-5.
[77] VIRAVONGS, 2003, p. 44.
[78] On remarquera ici l'écriture *bhikṣu* (sanskrit), à l'instar de l'orthographe siamoise, au lieu de *bhikkhu* (pāli) de rigueur dans les textes lao.
[79] VIRAVONGS, 1939b, p. II.

l'usage rituel de circonstance)[80] ; c'est pourquoi ces textes de récitation ont pu s'éloigner peu à peu de leur modèle, jusqu'à parfois en devenir incompréhensibles pour un pālisant. Cette notion de texte corrompu se retrouve autant dans les positions orientalistes françaises que dans celles des modernistes siamois et khmers[81]. Cependant, le fait que Mahā Sila Viravongs ne connût ni le khmer ni le français (et qu'il semblât, du reste, n'entretenir que peu de contacts avec les autorités coloniales) laisse peu de doute quant à l'origine siamoise de ces conceptions. Pour son édition des formules de récitations pāli (*Paṭhamaculaparitt'*), le premier réflexe du Mahā Sila fut de se reporter à une traduction siamoise éditée par l'Université de Bangkok[82]. D'autres réflexions du savant s'inscrivent dans la dialectique qui opposait au Siam autant qu'au Cambodge les tenants d'un « bouddhisme réformé » et ceux d'un bouddhisme « traditionnel » (*pūrāṇ*) :

> Certains s'expriment ainsi : « il ne convient pas pour nous de défaire les coutumes et les traditions des anciens ; ceux-ci les ont écrites et conservées de cette manière. Correcte ou erronée, la bonne manière pour nous est de préserver les anciennes ». Ceux qui parlent ainsi sont dénués d'esprit critique et d'intelligence ; ces individus restent dans l'erreur sans se corriger, restent tranquillement endormis, tout comme s'ils étaient morts.[83]

Plus tard, en 1947, dans un ouvrage inédit, le *Braḥ Vināy*, Sila Viravongs analyse, traduit et commente le *Pātimokkha*, énumération des 227 règles monastiques figurant dans le *Vinaya* pāli, traditionnellement récitées par les moines les jours d'*uposoth*. Peut-être pour la première fois, le contenu littéral du *Pātimokkha* devait être rendu directement accessible aux Lao non pālisants.

5. Retour à Bangkok

En raison de son engagement grandissant auprès du prince Phetsarath dans des activités politiques anti-françaises, Sila Viravongs fut révoqué par l'administration coloniale de son poste de professeur de pāli par arrêté du 10 février 1941[84]. Dans

---

[80] Dans son ouvrage, Sila Viravongs, en plus de reconstituer correctement les formulations pāli, en propose la traduction. Ce dut être une nouveauté pour les bonzes que de découvrir le sens littéral de ce qu'ils avaient l'habitude de réciter depuis des années.

[81] Cette notion de pureté originelle des textes anciens qu'il fallait « corriger » est restée d'actualité au Laos. Dans le livre très politique d'hommage à Mahā Sila Viravongs, il est dit que ce dernier « corrigea les textes de prédication pour les rendre corrects » (IRC, 1990, p. 234), ou encore : « Des soutras bouddhiques recopiés et déformés d'autant, de génération en génération, Mahā Sila Viravongs en a expurgé les erreurs, les omissions et les a publiés pour qu'ils soient distribués dans tout le pays » (*Ibid.,* p. 249).

[82] Cependant, Sila Viravongs affirme avoir repris intégralement la traduction siamoise, celle-ci ne lui convenant pas (VIRAVONGS, 1939b, p. VII).

[83] *Ibid.*, p. II.

[84] AEFEO, « Assemblée Générale de l'Institut bouddhique pour 1942 (Vientiane, 29-30 avril 1942) ». Le déclencheur de ces actions fut peut-être la réclamation du Siam à la France des

l'obligation de fuir le Laos, il traversa le Mékong pour rejoindre le Siam qui avait pris le nom de « Thaïlande » deux ans auparavant. De Phone Hong, qui deviendra le lieu de refuge des hautes personnalités laotiennes en exil, Sila Viravongs passa ensuite à Bangkok où il travailla quelques années à la bibliothèque Vajirayan (*Vajirañāṇa*). Cette bibliothèque a pendant longtemps été dirigée par le Prince Damrong Rajanubhab (1862-1943), un autre fils du roi Mongkut, qui en avait fait un véritable conservatoire du savoir thaï en matière de littérature, de liturgie, d'histoire et de culture, au point de devenir l'une des représentations institutionnelles de la « grandeur » de la nation siamoise. Mahā Sila y travailla aux côtés de Phya Anuman Rajadhon, éminent lettré siamois et protégé du Prince Damrong[85].

Paradoxalement, c'est dans cette institution de Bangkok, au milieu de dignitaires et d'intellectuels dépositaires des conceptions modernes véhiculées par la famille royale et la secte *Dhammayut* dont celle-ci faisait la promotion, que l'intérêt de Sila Viravongs envers la culture écrite lao se révéla pleinement. Placé au département Recherche et littérature traditionnelle (*phanèk gŏn$_2$gvā$_2$ hnăṅsịị văṇṇagatī purāṇ*), il eut tout le loisir d'examiner les manuscrits du Laos et du Lanna qui y étaient conservés. Il y découvrit une tradition littéraire, bouddhique et séculière, de laquelle la formation qu'il avait reçue au sein des monastères d'Ubon ou de Bangkok l'avait jusqu'alors tenu à l'écart.

Lorsque les Japonais installèrent leurs bases militaires en Thaïlande, à partir du mois de décembre 1941, pour lancer leurs offensives dans les colonies britanniques de la Birmanie et des Indes, le fonds manuscrit de la bibliothèque Vajirayan fut mis à l'abri au Vat Apason Savan, dans la ville de Thonburi[86]. Sila Viravongs exécuta alors des copies de certains textes qui étaient devenus rares au Laos même. Il en étudia un grand nombre, et certaines exégèses qu'il en effectua furent par la suite publiées à Bangkok. Quelques années plus tard, il entreprit l'édition à Vientiane de quelques-uns de ces textes, tels que *Les conseils du sage Inthignane à sa fille* (*Indiyān sàn lūk*) et le monumental poème épique *Thao Hung Thao Cüang* (*dao$_2$ Huṅ dāv$_2$ cịị̀aṅ*). Mahā Sila considérait qu'il réintroduisait ces titres, « disparus » du Laos, sur leur territoire d'origine. C'était, certes, sous-estimer la richesse des collections de certaines bibliothèques monastiques du Laos qui, même dans les coins les plus reculés, peuvent renfermer des trésors de la littérature locale. On peut par contre

territoires du Laos et du Cambodge placés sous domination siamoise avant la mise en place du protectorat français. En 1940 en effet, le Siam (devenu Thaïlande l'année précédente), anticipant la défaite de la France, songeait à rejoindre les forces de l'Axe. Phetsarath souhaita réagir à cette réclamation et tenta de négocier avec Bangkok sans passer par les autorités coloniales. En janvier 1941, Silā Viravongs, désigné par Phetsarath pour les négociations avec Bangkok, dut se réfugier en Thaïlande suite à un mandat d'arrêt lancé contre lui par le Protectorat. Quarante-trois Laotiens suivirent Mahā Silā au Siam, dont certains professeurs de pāli (VIRAVONGS, 2004, p. 54).

[85] Sulak SIVARAKSA, 2005. Il est probable que Sila Viravongs ait connu le Prince Damrong en personne. Ce dernier, en effet, était rentré à Bangkok en 1942 après une décennie d'exil en Malaisie pour avoir participé au coup d'état de 1932. Damrong Rajananubhab décéda l'année suivante, au mois de décembre 1943.

[86] VIRAVONGS, 2004, p. 56

reconnaître qu'il a largement contribué à la diffusion et à la connaissance de ces textes d'envergure, jusque là méconnus ou oubliés.

L'examen des travaux que publia Sila Viravongs ces années-là à Bangkok (la plupart chez Dharm Bhagatī, éditeur particulièrement porté sur les textes de l'Isan[87]) est particulièrement significatif, dans la mesure où ceux-ci semblent à contre-courant des thèmes de prédilection qui l'avaient jusque là caractérisé : Sila délaisse presque totalement les écrits canoniques et la liturgie pāli pour ne s'attaquer qu'aux textes traditionnels les plus éloignés de l'orthodoxie *Dhammayut*. Le *Păvarabăndha* (194…, 1961) par exemple, est un texte portant sur les rites funéraires et sur la méditation, représentatif de la tradition dite du *kammaṭṭhān*[88] spécifique à l'Asie du Sud-Est occidentale. Celle-ci met en jeu des procédés de méditation et des conceptions à caractère ésotérique étrangers, voire contraires, au *Tipiṭaka* pāli, et contre laquelle les modernistes du Siam (puis par la suite du Cambodge) s'étaient en particulier érigés [89]. Il publia aussi, toujours chez Dharm Bhagatī (1943), l'*Urăṅgadhātu-nidāna*, chronique pour le moins déconcertante d'une relique du Bienheureux, compilation « de prédictions du Buddha, de métempsychoses, de miracles, où il est difficile de démêler un sens suivi »[90]. Plus emblématique encore est sa publication d'un recueil de textes que Sila présente comme caractéristiques de l'Isan[91] : le *Pada svat mant' īsān brā̀m$_2$ dvay$_2$ svat upādv* réunit en effet quinze textes en pāli ou sous forme de *nissaya* pāli-lao qui ne relèvent pas du Canon cinghalais. Certains textes, comme l'*Uṇhissavijāya-sutr*, sont issus d'une tradition sanskrite et partagés par les communautés bouddhiques dites du Nord[92] et dont le contenu est apparu à certains comme totalement incompatible avec la Doctrine[93]. D'autres titres tels que le *Paññāpāramī*, le *Mahāmūlanibbāna* ou le *Saḷākāravijjā-sūtr* renvoient à

[87] La maison Dharm Bhagatī s'est rendue célèbre en Thaïlande et au Laos pour son procédé d'impression mécanique de caractères thaïs à même les feuilles de palmier. Tout en conservant l'objet du « manuscrit » (*baïlān*) et son efficacité rituelle (obtention de mérites en tant qu'offrande), le texte devenait non seulement aisément reproductible, mais également accessible aux lecteurs non initiés à l'écriture tham. Les *baïlān* imprimés de Dharm Bhagatī remportent, encore aujourd'hui, un très vif succès auprès des moines de l'Isan thaïlandais et du Laos.

[88] LAGIRARDE, 1998, pp. 42-43.

[89] BIZOT, 1993.

[90] FINOT, 1917, p. 153. Charles Archaimbault en fera une traduction et une étude, qui n'éclaire malheureusement pas réellement le sens de ce texte surprenant (ARCHAIMBAULT, 1980).

[91] En réalité, la plupart des textes sont partagés par l'ensemble des communautés bouddhistes qui font usage de l'écriture tham (Lao, Yuon, Tai Lü, Tai Khün).

[92] L'*Uṇhissavijăy* (sk. *Uṣṇiṣavijaya*) est connu (au moins) dans des versions indienne, chinoise, khmère, siamoise et lao. Chez les Lao, le titre est parfois orthographié *Uṇhassavijăy*, entraînant un changement de sens.

[93] Louis Finot décrit le texte ainsi : « Il faut placer au même degré – qui est fort bas – l'*Uṇhassavijaya* : c'est aussi un soi-disant sutta qui affiche l'extraordinaire prétention de faire échec à la loi du Kamma et d'assurer à quiconque le récite le bénéfice de la longévité » (FINOT, 1917, p. 74). Sila Viravongs prend ici ses distances avec celui qui soutint, en 1935, son alphabet modifié (*supra*).

des textes à caractère propitiatoire qui bénéficient d'une grande popularité dans les communautés dites *theravādin* de la péninsule indochinoise. Ces textes sont en tout cas étrangers au *Tipiṭaka* cinghalais, autant par leur contenu que par leur usage qui les a rendu si populaires (prolongement de la vie, effacement des fautes commises, traitement thérapeutique, etc.).

On mentionnera également le *Buddhadămnāy* (« Prédiction du Buddha ») que Mahā Sila versifia en 1947 à partir d'un manuscrit trouvé dans la bibliothèque Vajirayan. Ce texte, connu au Siam sous le titre de *Lilit soḷas nimit*[94], relate et interprète les seize songes du roi Pasedani. Bien que les « prédictions » trouvent leur origine dans la tradition pāli (*Aṭṭhakathā-nipāta*), l'appellation de *dămnāy* (kh. *dāṃnāy*) renvoie à un genre particulier à la région d'Asie du Sud-Est, les « prédictions du Buddha », qui emprunte aussi bien à la littérature religieuse qu'à des évènements historiques plus ou moins mythifiés. Ce type de texte était traditionnellement très apprécié de la population.

Enfin, bien avant que Mahā Sila Viravongs ne publie une édition critique du poème épique *Thao Hung Thao Cüang* au Laos (le livre ne sortira qu'à titre posthume), il en réalisa une première version en thaï, en 1943, à l'occasion de la crémation à Bangkok de bonzes *dhammayut*. La préface à cette édition thaïlandaise évoque en demi-teinte les difficultés rencontrées devant un comité de religieux qui ne voyait rien de « bouddhique » dans le *Thao Cüang* et qui s'opposa à sa publication. Ce n'est que sur l'insistance de son ancien disciple qui lui démontra que les événements de la vie quotidienne faisaient eux aussi partie du *Dhamma*, que le *somdĕc* Phra Mahā Viravongs, alors l'une des plus hautes autorités religieuses du pays, donna finalement son approbation[95]. Un comité de censeurs prit néanmoins le soin de retrancher les passages jugés peu convenables, notamment certaines stances relatives à la vie villageoise qui pouvaient prendre une teinte sensiblement licencieuse. Il n'est pas vain de noter que Sila Viravongs, lorsqu'il prépara une version révisée en langue lao, rétablit la version originale avec tout ce que celle-ci pouvait contenir de choquant pour un ancien « professeur de morale »[96]. Cela n'empêcha pas l'érudit de conserver un état d'esprit empreint de rationalité, comme en témoignent les doutes émis quant à la mention selon laquelle le *Thao Hung Thao Cüang* aurait été récité par Buddhaghosa (Ve siècle a.d.), le célèbre commentateur du Canon pāli, lequel aurait prédit la venue au monde de Thao Cüang en l'an 480 de la petite ère (1118 a.d.). Sila Viravongs se demande comment il est possible que Buddhaghosa ait pu anticiper les événements près de cinq siècles avant leur avènement ; il y répond, avec une logique digne d'un orientaliste européen, en formulant l'hypothèse que le compilateur avait

[94] BERNON, 1994, p. 94

[95] L'ouvrage, comme l'indique la première de couverture, fut même publié en son honneur.

[96] Le livre ne paraîtra qu'un an après son décès, en 1988. Les dernières paroles du lettré, sur son lit de mort, tiendraient en une recommandation à sa fille aînée de mener à bien la publication du *Thao Hung*.

souhaité colorer ce récit populaire d'une teinte bouddhique[97]. Si un esprit que l'on pourrait qualifier de cartésien continuera d'animer le Mahā Sila, on ne peut nier qu'à partir de cette période son œuvre dévie très nettement de sa trajectoire initiale.

« Je suis un enfant de la campagne »

Suite à des représailles de la part des autorités thaïlandaises envers les activistes de l'Isan dont il faisait partie, Sila Viravongs gagna de nouveau Vientiane en décembre 1948. Il interrompit quelques années sa production littéraire pour se consacrer à la vie politique dans un climat tendu qui devait mener progressivement (1949-1954) à l'indépendance complète du Laos. De 1948 à 1952, il occupa divers postes administratifs, successivement à l'Assemblée nationale, au ministère de l'Intérieur puis au Département des affaires religieuses (*kŏm dhammakān*). Il ne reprit ses activités littéraires qu'après sa nomination au ministère de l'Éducation au sein duquel sera créé le Comité littéraire (*kammakān vănnagatī*) dont il devint l'un des piliers. Dans ce cadre, il persévéra dans l'étude des manuscrits collectés du temps de l'Institut Bouddhique[98], qui serviront de base à ses publications. À partir de là, Sila Viravongs ne cessera plus de poursuivre son ouverture, entreprise à la bibliothèque Vajirayan de Bangkok, vers une littérature qui n'est plus exclusivement bouddhique, ou du moins qui intègre une conception du bouddhisme que d'aucun qualifierait de « populaire » et dans laquelle les récits narratifs, souvent édifiants, ne sont pas opposables à la littérature dite canonique.

Ce n'est qu'à partir de ses activités au sein du Comité littéraire que Sila Viravongs, tout en continuant à donner des cours à l'École de pāli de Vientiane[99], commença à publier des textes portant sur la littérature séculière, dont des grands classiques tels que Sin Xay (*Silp' jăy*) ou Siao Savat (*Syāv svāt*). Une part de sa production resta cependant consacrée aux textes religieux, mais celle-ci prit définitivement un caractère traditionaliste, loin des problématiques de « pureté » qui caractérisaient ses publications des années 1930. Ce que semble rechercher Mahā Sila désormais, c'est la « spécificité lao ».

Son étude du *Vessantara-jātaka* (1961), célèbre récit de l'ultime incarnation du Bodhisatta, est à ce titre emblématique. Alors que la version qu'il avait éditée au Siam en 1927 reposait sur la version pāli, son édition lao s'appuie sur les versions vernaculaires du *Pha Vēt* (d'après des manuscrits conservés à Ubon et à la Bibliothèque nationale de Vientiane), avec ses treize chapitres et ses légendaires « mille stances », qui font du récit lao un texte d'une ampleur supérieure à celle de son modèle canonique. L'érudit lao n'oublie pas cependant d'insister, dans son introduction, sur l'importance d'une compréhension littérale du *Vessantara-jātaka*

[97] VIRAVONGS, 2000, p. 33, un procédé classique que l'on retrouve dans la très grande majorité des manuscrits d'Asie du Sud-Est. La mise en lumière de celui-ci, cependant, est le fait de chercheurs académiques et non d'érudits locaux qui, encore aujourd'hui, prennent très souvent la littérature religieuse à la lettre.
[98] VIRAVONGS, 2004, p. 68.
[99] *Ibid.*, p. 100-101.

qui illustre la « perfection » (*pāramī*) considérée comme la plus importante : le don (*dāna*). Nonobstant, Mahā Sila Viravongs ne rejette jamais le caractère rituel de la cérémonie. Bien au contraire, il reprend à son compte la croyance en la haute efficacité de cette cérémonie en matière d'acquisition de mérites et qui promet aux fidèles une renaissance au moment de la venue de Metteya, le Bouddha des temps futurs. En outre, fidèle à la tradition, il ne manque pas d'intégrer les légendes extra-cinghalaises des saints Upagupta et Phra Malai comme autant d'éléments indissociables du *Phra Vēt*, allant jusqu'à qualifier le récit du *Phra Malai* de « frère nourricier » (*bī$_1$ lyāṅ$_2$*) du *Vessantara-jātaka*[100]. Quelques années après la parution de ce dernier titre, il publia même une édition de la légende d'Upagupta (1964) dont le titre, *Récit de Phra Upakhut, texte rattaché au Vessantara-jātaka*, autant que les pages d'introduction, sont significatifs de l'intérêt que porte son auteur aux traditions locales, quand bien même celles-ci prendraient leurs distances avec l'orthodoxie pāli :

> Au cours de la cérémonie annuelle du Phra Vet, nous écoutons le prêche du *Vessantara-jātaka* ; en même temps, nous effectuons un rituel pour inviter Phra Upakhut [i.e. *Upagupta*] à venir en tant que protecteur vis-à-vis des dangers qui pourraient nous frapper au cours de la célébration de cette cérémonie. Les gens de jadis aimaient à croire que si, au cours de la célébration du Mahājāt [*i.e.* Pha Vēt][101], il survenait un incident tel qu'un incendie ou une tempête, c'était en raison du fait qu'on avait manqué d'inviter Phra Upakhut et de solliciter sa protection et que, à ce titre, les traditions n'avaient pas été respectées. C'est pourquoi il convient de connaître l'histoire de Phra Upakhut qui est de la plus haute importance.[102]

Par ailleurs, la cérémonie du Phra Vet fait intervenir un certain nombre d'éléments non bouddhiques tels que la prise d'alcool ou les danses populaires menées par des « Mo lam » (*hmà lāṃ*)[103]. Bien que centrale, la lecture du récit du *Jātaka* n'est qu'un élément de la cérémonie. Si les auditeurs viennent en grand nombre chaque année pour assister au récit effectué par les bonzes, c'est davantage dans le but d'acquérir des mérites et de participer à des festivités que pour entendre une histoire dont ils connaissent déjà les grandes lignes. Les rituels considérés comme non orthodoxes autour du *Vessantara-jātaka*, de même que les textes vernaculaires qui différaient des versions siamoises, avaient été très critiqués à Bangkok[104] ainsi qu'au Cambodge[105], aussi bien par les *Dhammayut* que par certains *Mahānikāy* réformistes.

---

[100] VIRAVONGS, 1961, pp. ๒-ๅ. Les textes et légendes relatives à Upagutta (sk. Upagupta) relèvent, à l'origine, du bouddhisme sanskrit. Voir STRONG, 1992.

[101] On pourra noter que l'appellation *Mahājāt* pour désigner le *Vessantara-jātaka* est, à l'origine, typiquement siamoise. Les Lao désignent ce récit *Pha Vēt* ou *Pha Vetsandone*, et les Yuon (Lanna) *Tang Tham Luang*.

[102] VIRAVONGS, 1964, p. ภ.

[103] Maîtres de danse traditionnelle dite *lāṃ* (CONDOMINAS, 1998, pp. 99-102).

[104] TIYAVANICH, 1997, pp. 35-36.

[105] EDWARDS, 1999, pp. 271& 398.

Ce qui peut paraître à première vue un paradoxe entre une vision moderne et rationnelle des textes bouddhiques d'une part, et l'intérêt porté aux conceptions traditionnelles d'autre part, est particulièrement manifeste dans un petit texte que Sila Viravongs publia dans les années 1960, intitulé *Bunkhun khong Pho Mè* [les « *gun* » des parents]. Ce texte porte sur la notion complexe de « khun » (*gun*, p.-sk. *guṇa*) qui renvoie ici à la fois aux « bienfaits » des parents qui ont donné naissance à l'enfant et ont pris soin de lui, à leurs « composants » organiques (solides et liquides) transmis dans le corps de l'individu au cours de sa gestation et, enfin, au « devoir d'obligation » que ce dernier, par voie de fait, a contracté vis-à-vis des premiers[106]. Cette interprétation à caractère polysémique et ésotérique du terme *guṇ*, fondamentale dans les communautés bouddhiques « *theravādin* » de l'Asie du Sud-Est, est inconnue des exégèses pāli. Dans cette courte publication, Sila Viravongs prend une position ambivalente dans laquelle ne manque pas de transparaître un certain embarras. Il déplore en premier lieu une érosion de la piété filiale dans les communautés lao. Pour expliquer en quoi le témoignage de gratitude envers les parents est important, le lettré va d'abord puiser dans la littérature bouddhique la plus locale qui soit, vraisemblablement dans le *Păvarabăndha* qu'il édita, rappelons-le, dans les années 1940, en faisant référence aux 12 *guṇ* de la mère et aux 20 *guṇ* du père[107] qui figurent dans la tradition du *kammaṭṭhān*[108]. Malgré tout, l'ancien *Dhammayut* tente de rationaliser des conceptions qui lui demeurent étrangères. Par exemple, il conteste que la figure de la mère se voit attribuer moins de *guṇ* (12) que le père (20 ou 21), alors que celle-ci est chargée d'une tâche bien plus lourde, ou encore que les *guṇ* de la mère soient « liquides » et celles du père « solides », conférant à ces derniers une supériorité sur les premiers[109]. Il remarque aussi que certaines analogies numérales mises en jeu dans cette tradition manquent de cohérence : la tradition stipule notamment que le corps de l'individu est constitué, en plus des « constituants » (*guṇ*) solides et liquides des parents, d'autres *guṇ* en relation avec les éléments feu (6), vent (7) et air (10), ce que contredit le chiffre 32 (12+20) évoqué auparavant. Ces incohérences, perturbantes pour une lecture qui se situerait sur un plan rationnel, ne posent aucun problème aux érudits traditionnels qui y voient des représentations symboliques du monde régi par des règles qui échappent au raisonnement cartésien. Dans ce texte, Sila Viravongs cherche en dernière analyse le sens de cette conception vernaculaire dans les textes canoniques, à renfort de citations pāli, sans convaincre d'ailleurs, et s'efforce de la rationaliser. Nonobstant, il ne remettra pas en question ces conceptions sur un plan *doctrinal*. Il ne nie pas l'existence des *guṇ* en présence dans le corps de l'individu, mais conteste un déséquilibre dans la valeur normative que la tradition, selon lui, implique. Sila Viravongs s'inscrit à son insu dans la ligne traditionnelle du bouddhisme lao par

[106] KOURILSKY, 2008, p. 40.
[107] Dans cette tradition, les *guṇ* du père oscillent entre 20 et 21. À ce sujet voir FINOT, 1917, p. 81. Le *Pavarabandha* s'y réfère également (LAGIRARDE, 1994, p. 68).
[108] BIZOT & LAGIRARDE, 1996, p. 43.
[109] VIRAVONGS, 2003b, pp. 5-6. Les *guṇ* de la mère : bile, sang, plèvre, salive, etc. ; les *guṇ* du père : cheveux, poils, ongles, dents, peau, etc.

l'importance toute particulière accordée aux *guṇ* des parents ; il n'en retient cependant que ce qui est conforme à son mode d'analyse, lequel est dénué de tout penchant ésotérique.

Considérant l'ensemble de sa production écrite, à aucun moment le lettré ne semble polémiquer sur la validité d'un texte ou d'une pratique ou introduire une hiérarchie normative entre les ordres *Dhammayut* et *Mahānikāy*. Sila Viravongs avait ainsi commencé à traduire au moins deux des quatre livres du *Sūt pök*[110], ensemble de textes de récitation pāli du Nord de la Thaïlande (ancien Lanna) et du Laos. Bien que rédigé en langue pāli, le *Sūt pök* n'est pas, en tant que tel, partie constituante du Canon, mais est selon toute vraisemblance une composition locale. Il effectua par ailleurs une traduction du *Lokanīti* (publiée en 1965), texte pāli extra-canonique composé sur un modèle sanskrit et qui jouit d'une faveur particulière en Birmanie[111]. On n'oubliera pas non plus de mentionner l'édition de *tāmnān* (« chroniques ») de reliques ou de statues, particulièrement en faveur dans le bouddhisme villageois du Laos, ou encore l'édition du *Gāṃbīr bra dhammasāstr purāṇ*, code de lois coutumières organisé selon les cinq préceptes bouddhiques[112]. Mahā Sila se préoccupait donc peu de savoir si tel ou tel texte était « canonique » ou non, ou s'il pouvait être identifié à la « parole du Buddha » (*buddhavacana*) ; ce qui semble avoir intéressé par-dessus tout le savant, ce sont les textes eux-mêmes, les langues dans lesquelles ils étaient consignés et la culture originale à laquelle ils renvoyaient.

Après avoir été congédié du Département de littérature (après que celui-ci ait changé de statut) en raison de ses idées qui allaient à contre-courant de l'institution, privé de pension[113], Sila Viravongs se consacra surtout à des ouvrages à caractère séculier : historiques, tels que l'*Histoire de l'écriture* ou les fameuses « Chroniques » (*boṅsāvaḍān*), linguistiques (*Dictionnaire de la langue lao*, refonte de sa *Grammaire lao*), poétiques et littéraires. On le verra également collaborer avec des chercheurs

[110] Des recherches entreprises dans la bibliothèque personnelle de S. Viravongs ont permis en effet de retrouver deux textes écrits de la main du lettré, *Iti pi so* et *Păn tŏn*, qui constituent respectivement les premier et troisième livres du recueil (les 2e et 4e livres sont *Vattaso* et *Bodhisatt*).

[111] STERNBACH, 1963, p. 332.

[112] NGAOSYVATHN, 1996, p. 78. Ce texte est connu depuis sa traduction partielle par A. Raquez, sous le nom de « Code de Vientiane » (voir RAQUEZ, 2000).

[113] KANLAYA, 2004, p. 78. À partir de cette période, Mahā Sila fut en litige constant avec les instances du gouvernement royal lao. Exclu du nouveau Comité littéraire, il ne prit pas davantage part au nouvel « Institut bouddhique » (*sathāpăn păṇḍitt' sabā lāv*) (*id.*), mis sur pied en 1956 sur le modèle de l'Institut bouddhique des années 1930. En 1973, il fut simplement placé sous « contrat spécial » auprès du Ministère des cultes (VIRAVONGS, 2004, p. 70). Ce rejet a joué par la suite en sa faveur, lorsque le gouvernement communiste fut mis en place (1975). Pourtant, les positions de Mahā Sila en matière de lettres étaient encore plus éloignées des positions révolutionnaires que de celles du Comité littéraire. Il fut cependant suffisamment habile pour que l'on retienne de lui en premier lieu ses actions patriotiques et ses différends avec l'administration royale.

français tels que Pierre-Marie Gagneux et Henri Deydier[114]. Il ressort aussi de l'examen de son œuvre tardive un intérêt de plus en plus manifeste pour la culture villageoise dont il est lui-même issu. Ses Mémoires s'ouvrent sur un parfum de nostalgie :

> Je suis un enfant de la campagne, de ceux qui naissent au milieu des mottes de terre, chevauchent les buffles, qui savent ramasser grenouilles et rainettes, récolter des plantes, casser le bois et chercher de la nourriture dès qu'ils sont hauts comme trois pommes. Je suis un enfant de fermiers, à des lieues de la modernité de la vie citadine.[115]

Dans les pages suivantes, il continue à décrire son enfance villageoise sur un mode poétique, évoquant non sans une certaine mélancolie les rites populaires (dont la fête des fusées, considérée comme d'origine « animiste »), les cours d'amour, l'artisanat, les moissons, bien loin de la teinte aristocratique des *Dhammayut* de Bangkok. Il consacra, en 1974, un ouvrage complet aux « Cérémonies des douze mois » (*Hīḍ sip sà̱n*) qui rythment le cycle agraire des Lao et dont on trouve des équivalents au Lanna et au Cambodge. Par la manière dont les bonzes locaux étaient impliqués dans ces fêtes folkloriques, celles-ci avaient choqué les inspecteurs religieux de Bangkok lors de leurs tournées dans le Nord et le Nord-Est du Siam[116]. Les réinterprétations modernes aiment à distinguer, parmi ces cérémonies, les rites « bouddhiques » (entrée de la période de probation, fête du Vessantara, etc.) des rites « animistes » ou « brahmaniques » (Fête des fusée, Fêtes des morts) – bien que ces dernières fassent toutes intervenir le *sa̱ṅgha*. Ce n'est pas le cas de Mahā Sila, contrairement à ce que l'on pourrait attendre d'un pālisant formé à Bangkok, qui ne se place jamais en juge d'une orthodoxie supposée mais qui s'efforce, en véritable ethno-historien, de décrire avec fidélité les rituels et à en trouver (non sans parfois une certaine fantaisie, il faut le reconnaître) les origines dans les plus anciennes conceptions indiennes ou locales. En fait, au cours des deux décennies qui précédèrent sa mort (1987), Sila Viravongs fut animé en première instance par la préservation de sa culture, la « culture lao », celle dont il avait pris pleinement conscience, encore vêtu de la robe couleur safran, sur l'autre rive du Mékong, et qui menaçait de disparaître :

> Je réalisais alors que la culture et les traditions de jadis, au regard d'aujourd'hui, s'opposent comme le ciel à la terre.[117]

---

[114] Sila Viravongs avait en effet rédigé en lao une analyse pour le jeune chercheur de l'EFEO d'une soixantaine de contes tirés du *Madurasavāhinī* cinghalais, d'après une édition de l'Institut bouddhique à Phnom Penh (AEFEO, Rapport de mars 1951). Avec P.M. Gagneux, Mahā Sila travaillera aux recherches épigraphiques dans la région de Vientiane.

[115] VIRAVONGS, 2004, p. 23.

[116] TIYAVANICH, 1997, pp. 26-28.

[117] VIRAVONGS, 2004, p. 28. En jetant, aujourd'hui, un regard sur le Laos et sa culture en peau de chagrin, force est de constater que le savant laotien avait toutes les raisons de s'inquiéter.

CONCLUSION

Mahā Sila Viravongs, contrairement à ses maîtres et à certains savants cambodgiens de la période coloniale (tels que Chuon Nat, Huot Tat ou Um Sou), ne s'est jamais posé en rénovateur du bouddhisme. Le fait qu'il ait quitté la robe dès son arrivée au Laos n'est certainement pas étranger à cette discrétion. Formé au Siam auprès des hautes instances religieuses *dhammayut*, diplômé de Bangkok, initié au pāli et aux textes canoniques, Sila Viravongs débarqua sur le sol lao accompagné d'un vent moderniste et d'un « parfum de Siam ». Son éducation siamoise est nettement perceptible dans ses premiers écrits. Alors que son exil en Thaïlande, au cours duquel il occupa un poste au sein d'une prestigieuse institution de Bangkok animée par des lettrés proches de la couronne, aurait laissé envisager un prolongement dans cette voie, c'est justement l'inverse qui se produisit. L'ancien religieux se détournera progressivement de la liturgie pāli pour se consacrer aux textes vernaculaires, avec leur originalité, leur magie et leurs mystères, qui le mèneront à l'étude des rites les plus caractéristiques de la tradition lao traditionnelle.

Rétrospectivement, il apparaît que Mahā Sila Viravongs fut surtout un immense promoteur de la culture lao, dont le bouddhisme n'était que l'un des éléments. Le fait qu'il se soit basé en grande partie sur le corpus local pour ses publications, et non sur des sources siamoises ou cinghalaises comme cela avait été fait au Cambodge, est significatif dans un contexte où la référence aux textes pāli était de rigueur. Le caractère ambivalent de Sila Viravongs, qui insiste sur la compréhension littérale des textes sans pour autant renier les interprétations locales, invite à regarder de manière peut-être moins tranchée l'opposition en vigueur entre moines (ou anciens moines) « réformistes » et « traditionnels ».

I. BIBLIOGRAPHIE

ANIL SAKYA (Phra), « King Mongkut's Buddhist Reform : an Ethical Transformation in Thai Buddhism and Invention of a Pāli Script », [*in*] *Buddhism & Ethics, Symposium Volume*, Academic presented at the IABU Conference on Buddhism and Ethics, 13-16 September 2008/2551, Ayutthaya (Thaïlande), pp. 261-269.

ARCHAIMBAULT, Charles, *Contribution à l'étude d'un cycle de légendes lau*, Paris, EFEO, *Publications de l'École française d'Extrême-Orient*, CXIX, 1980, 441 p., 9 planches

BERNON, Olivier (de), « Le *Buddh Daṃnāy*, Note sur un texte apocalyptique khmer », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 81, 1994, pp. 83-96.

BIZOT, François, *Les traditions de la* pabbajjā *en Asie du Sud-Est – Recherches sur le bouddhisme khmer IV*, Göttingen, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften In Göttingen, Philologisch-Historisch Klasse, Folge 3, n° 169, 1988, 149 p.

BIZOT, François, *Le bouddhisme des Thaïs, Brève histoire de ses mouvements et de ses idées des origines à nos jours*, Bangkok, Édition des Cahiers de France, 1993, 114 p.

BIZOT, François & LAGIRARDE, François, *La pureté par les mots*, Paris, Phnom Penh, Chiang Mai, Vientiane, EFEO, Textes bouddhiques du Laos, III, 1996, 275 p.

CLERGERIE, Bernard, « L'œuvre française d'enseignement au Laos », Paris, *France-Asie*, 125-126-127, 1956, pp. 367-373.

CONDOMINAS, Georges, *Le bouddhisme au village – Notes ethnographiques sur les pratiques religieuses dans la société rurale lao (plaine de Vientiane)*, Vientiane, Éditions des Cahiers de France, 1998, 230 p.

EDWARDS, Penny, *Cambodge: the Cultivation of a Nation, 1860-1945*, Monash University, PhD Thesis, 1999, 431 p.

ENFIELD, Nick J., « Lao as a National Language », [*in*] *Laos, Culture and Society* (Grant Evans, ed.), Bangkok, Silkworm Books, 1999, pp. 258-290.

FINOT, Louis, « Recherches sur la littérature laotienne », Hanoi, EFEO, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XVII, 1917, pp. 1-219.

INSTITUT DE RECHERCHES SUR LA CULTURE (IRC), ມະຫາ ສິລາ ວິຣະວົງສ໌ ຊີວິດ ແລະ ຜົນງານ [Mahā Sila Viravongs, la vie et l'œuvre], Vientiane, Institut de Recherches en Sciences sociales, 1990, 261 p.

IVARSSON, Søren, « Towards a New Laos, Lao Nhay and the Campain for a National 'Reawakening' in Laos 1941-45 », [*in*] EVANS, Grant, ed., *Laos, Culture and Society*, Bangkok, Silkworm books, 1999, pp. 61-78.

KANLAYA, Dara, « ກົນເອົ້າ ກັຍ ພາສາລາວ ທຸກຄໍ່າ » [*in*] VIRAVONGS 2004, pp. 77-79.

KORET, Peter, « Books of Search, the Invention of Traditional Lao Literature as a Subject of Study », [*in*] EVANS, Grant, ed., *Laos, Culture and Society*, Bangkok, Silkworm Books, 1999, pp. 226-257.

KOURILSKY, Grégory, *L'écriture tham du Laos, Rencontre du sacré et de la technologie*, Paris, Cahiers de Péninsule, 2005, 320 p.

KOURILSKY, Grégory, *L'Institut bouddhique au Laos* (1930-1949)*, les circonstances de sa création, son action, son* échec, Paris, École pratique des hautes études, Mémoire de master, 2006, 144 p.

KOURILSKY, Grégory, « Note sur la piété filiale en Asie du Sud-Est *theravādin* : la notion de *guṇ* » (avec une traduction de l'*Anisǒṅ guṇ mārḍāpiḍā*), Bangkok, Centre d'anthropologie Sirindhorn-EFEO, *Aséanie*, 20, 2008, pp. 27-54.

LAGIRARDE, François, « Textes bouddhiques du pays khmer et du Lanna : un exemple de parenté », [*in*] BIZOT, François, éd., *Recherches nouvelles sur le Cambodge*, Paris, EFEO, Études thématiques, 1, 1994, pp. 63-77.

LAGIRARDE, François, « Une interprétation bouddhique des rites funéraires du Lanna et du Laos : le sutta apocryphe de Mahā Kāla », Bangkok, Centre d'anthropologie Sirindhorn-EFEO, *Aséanie*, 2, 1998, pp. 47-77.

LORRILLARD, Michel, « Quelques données relatives à l'historiographie lao », Paris, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 86, 1999, pp. 219-232.

NGAOSYVATHN, Mayouri, « An Introduction to the Laws of Khun Borom : An Early Prototype of the Organisation of T'ai Society and Life », [*in*] HUXLEY, Andrew ed., *Thai Law* : *Buddhist Law, Essays on the Legal History of Thailand, Laos and Burma*, Bangkok, Orchid Press, 1996, 211 p., pp. 73-80.

PHETSARATH (S.A. Prince), « Le calendrier lao », *Présence du Royaume lao*, Saigon, France-Asie 118-120, 1956, pp. 787-814.

PHOUY (dit PHAYA LUANG MAHĀ SENĀ), ᨣᩱᩣᨣᨴᩫᩣᨣᩣᩉᩣᨿ ᩋᩣᨣᨾᩫᩣᨣᩣᨾᩫᩣᨣᩣᨾᩫᩣᨣ

TAVIVAT PUNTARIGVIVAT, « 200 Years After King Mongkut's Birth : A Review of Reform Movements in Thai Buddhism », 2005.

TIYAVANICH, Kamala, *Forest Recollections, Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu, Hawai'i University Press, 1997, 410 p.

VAJĪRAÑĀṆĀ VARORASA (Somdet Phra Samana Chao Karama Phraya), บาลีไวยากรณ์ [Grammaire pāli], Bangkok, Université Mahāmakut, 1971-1973 [1927], 258 p.

VIRAVONGS, Sila, ເຕມິຍະຊາຕະກະ, ເຣື່ອງທ້າວເຕມິຍະກຸມາຣ [*Temiya-jātaka*], Vientiane, Institut bouddhique, 1932, 134 p.

VIRAVONGS, Sila, ບາລິເວຍຸຍາກຣຕ ອັກຂຣະວິຣິກາຄທີນຶ່ງ ສັມຄຍາກິທານະແລະສນຣິ [Grammaire pāli, *akkharavidhī*, 1ère partie, *samaññābhidhāna* et *sandhi*], Vientiane, Institut bouddhique, 1938, 68 p.

VIRAVONGS, Sila, ບາລິເວຍຸຍາກຣຕ ວຈີວິກາຄ ທີສອງ ອາຂົຍາຕແລະກິຕກ [Grammaire pāli, *vacīvibhāga*, deuxième partie, *ākhyāta* et *kitaka*], Vientiane, Institut Bouddhique, 1939, 163 p.

VIRAVONGS, Sila, ປຖມຈຸລປຣິຕຕ້ (ສູຕມົນຕ້ນ້ອຍ ບັ້ນຕົ້ນ) *paṭhama culaparitt' (sūt mŏnt'nā̀y₂ păn₂ tŏn₂)* [Récitations courtes, première partie], Vientiane, Institut bouddhique, 1939 (b), 124 p.

VIRAVONGS, Sila, พุทธทำนวาย, *buddha dāṃnvāy* [« La prédiction du Buddha »], Khon Kène (Thaïlande), 1947, 25 p.

VIRAVONGS, Sila, ໜັງສືເທດ ເຣື່ອງ ເວສສັນຕຣະຊາດົກ *hnăṅsịị dēt vessăntara jāḍŏk* [Texte de prédication du Vessantara-jātaka], Vientiane, Comité littéraire, 1961, 239 p., 14 planches.

VIRAVONGS, Sila, ເຣື່ອງ ພຣະອຸປຄຸຕເຖຣະ ເປັນໜັງສືປະກອບເຣື່ອງເວດສັນຕຣະຊາດົກ [Récit de Phra Upakhut, texte rattaché au Vessantara-jātaka], Vientiane, Comité littéraire, 1964, 117 p.

VIRAVONGS, Sila, ທ້າວຮຸ່ງທ້າວເຈືອງ [*Thao Hung, Thao Cüang*], Vientiane, Institut de recherches sur l'art et la littérature, 2000 [1988], 286 p.

VIRAVONGS, Sila, ເຈົ້າມະຫາອຸປະຣາດ ເພັດຊະຣາດ [S.E. Mahā Uparād Phetsarath], Vientiane, Dokked, 2003 [1996], 100 p.

VIRAVONGS, Sila, ບຸນຄຸນ ຂອງພໍ່ແມ່ [les « *gun* » des parents], Vientiane, Vat Sok Pa Luang, 2003(b) [196?], 15 p.

VIRAVONGS, Sila, ຊີວິດ ຜູ່ຂ້າ ອັຕຕະຊີວະປວັດ ຄຳກອນພຸທທະທຳນາຍ ๑๗ ຂໍ້ ແລະກອນລຳຊຸມປີ ๔๔ຕ້ຖ [« Ma vie », autobiographie, les « 16 prédictions du Buddha » et poèmes depuis 1944], Vientiane, Douangdeuane Bounyavong, 2004, 152 p.

* * *

II. BIBLIOGRAPHIE DE MAHĀ SILA VIRAVONGS

La liste ci-dessous a été établie d'après les bibliographies de Sila Viravongs figurant dans deux ouvrages publiés à Vientiane[118]. Cependant, en raison du caractère très incomplet de ces bibliographies et des erreurs relatives aux titres, dates et éditions qui y figurent[119], celles-ci ont été complétées par des recherches réalisées au Laos pour retrouver les ouvrages originaux (ou au moins des copies de ceux-ci) [120]. Cela ne fut pas toujours possible en raison des vicissitudes de l'histoire récente et la présente liste ne prétend donc ni à l'exhaustivité, ni à l'exemption d'erreurs, lesquelles, le cas échéant, devraient toutefois rester minimes.

Le titre, conservé dans sa graphie originale, précède une translittération en italique, elle-même suivie d'une traduction en français placée entre crochets. Beaucoup d'ouvrages de Sila Viravongs ayant fait l'objet d'une ou plusieurs rééditions, les références complètes sont seulement indiquées pour l'édition originale. La date figurant en gras précédant les ouvrages est l'année de publication de l'édition originale, les suivantes (après le titre de l'ouvrage) correspondent aux rééditions avec éventuellement précision sur la langue. Lorsqu'un ouvrage a été publié initialement en thaï puis réédité en lao, nous indiquons les deux ouvrages indépendamment dans la bibliographie. Certains ouvrages ayant fait l'objet de plus d'une dizaine de rééditions (les *Phongsavadan* par exemple), celles-ci ne sont pas indiquées dans leur totalité.

1927

1. พุทธปรวัติ, *Buddhapravăti* [La vie du Buddha], Bangkok, S. Dharm Bhagatī.

2. เวสสันดรชาดก, กลอนภาคเหนือ, *vessantara-jātaka, klàn bhāg hnịịà* [Vessantara-jātaka, poème du Nord], Bangkok, Imprimerie Vannathnaphanit.

1932

3. **ເຕມິຍະຊາຕະກະ, ເຣື່ອງທ້າວເຕມິຍະກຸມາຣ**, *temiya-jātaka*, *rịịaṅ$_1$ dāv$_2$ temiyakumār*, [La première des 10 (dernières) vies antérieures du Bouddha], traduit du Pāli en vers laotiens par Māha Sila, traducteur de pāli à L'Institut bouddhique, Vientiane, Institut bouddhique, 134 p.

4. **ຊະນະກະຊາຕະກະ, ເຣື່ອງທ້າວມະຫາຊະນົກ**, *janaka-jātaka*, *dāv$_2$ mahā janŏk*, [La seconde des 10 [dernières] vies antérieures du Bouddha), traduit du Pāli en vers laotiens par Mahā Sila, traducteur de pāli à L'Institut bouddhique du Laos, Vientiane, Institut bouddhique, 150 p.

---

[118] VIRAVONGS, 2004, pp. 146-149 et IRC, 1990, pp. 236-243.

[119] Celles-ci sont parfois volontaires : l'ouvrage de l'Institut de Recherches sur la Culture substitue plusieurs fois, en mention de l'édition, « Bibliothèque du Pathet lao » (*sic* !) à l'Institut bouddhique : l'organe (fictif) révolutionnaire remplace l'institution d'origine coloniale.

[120] Je remercie à ce titre Douangdüane Bounyavong Viravongs pour son aide dans l'établissement de cette bibliographie.

1933

5. ຣັມມະສັງຄີຕິ ກາຄ ๑ ສຳຣັບໄຊ້ເປັນຫຼັກສູຕຣຮຽນ ຊັ້ນປຖມ ປຣິດຍາໂທ ແຫ່ງໂຮງຮຽນປຣິບັຕຕິຣັມມ໌ *dhammasaṅgīti bhāg 1 sāṃrăp jai₂ pĕn hlăksūt ryan jănpathama pariññādo hèṅ₁ rōṅryanparipattidhămm'* [Mots du Dhamma, 1ère partie, destiné à l'enseignement religieux de deuxième niveau de l'école de Dhamma], Vientiane, Institut bouddhique.

1935

6. ແບບຮຽນໄວຍາກຣນ໌ລາວ ພາຄ ๑, ອັກຂະຣະວິທີ, *pèp ryan vaiyākaraṇ' lāv bāg 1, ăkkharavidhī* [Manuel de grammaire lao, tome 1 : *akkharavidhī*], Vientiane, Institut bouddhique, XII +74 p.[121]

7. ສຸວັນນະສາມະຊາຕະກະ ເຣື່ອງ ທ້າວສຸວັນນະສາມ ແປຼຈາກຄັມພີຣ໌ທະສະຊາຕະກະ ແລະແຕ່ງ ເປັນຄຳກອນ ພາສາລາວ, *suvănnasāmajātaka riịàṅ₁ dāv₂ suvănnasām plè cāk gambīr' dasajātaka lè tèṅ₁ pĕn gāṃkàn bāsā lāv* [Suvannasāma-jātaka, la troisième des 10 [dernières] vies antérieures du Bouddha, « Thao Suvannasam », traduit du Dasa-jātaka et versifié en langue lao], Vientiane, Institut bouddhique, 77 p.

1937

8. ຣັມມະສັງຄີຕິ ກາຄ ๔ ສຳຣັບໄຊ້ເປັນຫຼັກສູຕຣຮຽນ ຊັ້ນປຖມ ປຣິດຍາໂທ ແຫ່ງໂຮງຮຽນປຣິບັຕຕິຣັມມ໌ *dhammasaṅgīti bhāg 2 sāṃrăp jai₂ pĕn hlăksūt ryan jăn₂ pathama pariññādo hèṅ₁ rōṅryanparipattidhămm'* [Mots du Dhamma, 2e partie, destiné à l'enseignement primaire religieux de l'École de Dhamma], Vientiane, 109 p. (rééd. 2000) (En collaboration avec Phra Cāndr Sukh Paññāpakhoto).

1938

9. ບາລິເວຍຼຍາກຣຕ ອັກຂຣະວິຣິກາຄທີນຶ່ງ ສັມຍຼຍາກິທານະແລະສນຣິ *pāli veyyākaraṇa, akkharavidhī bhāg niṅ₁ samaññābhidhāna lè sandhi* [Grammaire pāli, *akkharavidhī*, 1ère partie, *samaññābhidhāna* et *sandhi*], Vientiane, Institut Bouddhique, 68 p. (rééd. 1996).

10. ບາລິເວຍຼຍາກຣຕ ວຈີວິກາຄ ກາຄທີສອງ ນາມ ແລະອັພຍຍຄພທ໌, *pāli veyyākaraṇa vacīvibhāga bhāg sàṅ nāma-abayyaśabda* [Grammaire pāli, *vacīvibhāga, deuxième partie, nāma* et *abayyaśabda*], Vientiane, Institut Bouddhique, 189 p.

1939

11. ບາລິເວຍຼຍາກຣຕ ວຈີວິກາຄ ທີສອງ ສມາສ ແລະ ຕັທຣິຕ [Grammaire pāli, *vacīvibhāga, deuxième partie, samāsa et tăddhita*], Vientiane, Institut Bouddhique, 124 p.

12. ບາລິເວຍຼຍາກຣຕ ວຈີວິກາຄ ທີສອງ ອາຂົຍາຕແລະກິຕກ [Grammaire pāli, *vacīvibhāga*, deuxième partie, *ākhyāta* et *kitaka*, Vientiane, Institut Bouddhique, 163 p.

13. ປຖມຈຸລປຣິຕຕ໌ (ສູຕມ່ນຕ໌ນ້ອຍ ບັ້ນຕົ້ນ) *paṭhama culaparitt' (sūt mŏnt'nà̀y₂ păn₂ tŏn₂)* [Récitations courtes, première partie], Vientiane, Institut Bouddhique, 124 p.

---

[121] Un volume réunissant ce premier tome auquel les trois suivants seront adjoints sera publié en 1964, *infra*.

1942

14. แบบแต่งกลอน ไทยเวียงจันท์น และ แบบแต่งกาพย์สารวิลาสินี, *pèp tèṅ$_1$ klā̀n daiyvyaṅcandn'lè pèp tèṅ$_1$ kāby' sārvilāsinī* [Méthode de versification [dans le style] de Vientiane et [dans le style] « kāvya sārvilāsinī »], Bangkok, Imprimerie Mitthaï.

1943

15. หนังสือเรื่องท้าวสุ่งหรือเจือง, *hnằṅ sịịā̀ rịịā̀ṅ$_1$ dāv$_2$ Huṅ$_1$ hrịịā̀ cịịaṅ* [Le « Thao Hung » ou « Cüang »], publié en l'honneur du Somdec Phra Maha Viravongs Sanganāyok, à l'occasion de la crémation du Chao Khun Sasanadilok, Ubon Rajathani.

16. อุรังคธาตุนิทาน, *urăṅgadhātu-nidān* [Chronique de l'Urankha-That], Bangkok, S. Dharm Bhagatī.

1945

17. คำกลอน อัตตะชีวะประวัติ แสะ กลอนลำเกี้ยวสาวเดินดง ปรวัติศาสตร์, *gāṃ klā̀n ằttajīvapravằti lè klā̀nlāṃ kyav$_2$sāv töntaṅ pravằtiśāstr'* [Poème autobiographique et poèmes d'amour chantés, « ballade en forêt », Histoire], imprimé sur feuilles de palmier, publié à compte d'auteur (1943-1945)

18. บัวระพันธะ หรือ พระปรมัตถะ ๖ คันฑ์ [*Păvarabăndha* ou *Braḥ Paramăttha* en 6 fascicules du Nord-Est de la Thaïlande], Manuscrit imprimé en caractères thaï sur feuilles de latanier, Six liasses ou *kaṇḍa*, Bangkok, S. Dharm Bhagatī (194…, 1961).

19. บทสวดมนต์อีสาน พร้มด้วย สวดอุบาทว์, *pada svat mant' īsān brā̀m$_2$ dvay$_2$ svat upādv'* [Textes de récitation de l'Isan, avec les récitations pour les renaissances], Bangkok, S. Dharm Bhagatī, 183 p. (194…).

1947

20. พุทธทำนวาย, *buddha dāṃnvāy*, Khon Kène (Thaïlande)[122].

21. ພຣະວິໄນ, *bra vinai* [Vinaya], (Bibliothèque de Vientiane), inédit, 193 p. manuscrites[123].

1950

22. หนังสือ ภาษิตคำโคลงภาษาลาวของเจ้าพระยาหลวงเมืองจันทร์, *hnằṅ sịịā̀ bhāśitagāṃ glōṅ bhāśālāv khā̀ṅ cao$_2$ brayā hlvṅ mịịā̀ṅ cằndr'* [Recueil de proverbes versifiés en langue lao du Prince de Müang Chan], Bangkok.

---

[122] Reproduit dans VIRAVONGS, 2004, pp. 103-128.

[123] Une bibliographie indique une édition en 1938, ce que semblerait confirmer l'autobiographie de Sila Viravongs dans laquelle il indique la publication, au cours de ses activités au sein de l'Institut bouddhique, d'un *Vinay bhāg 2* (VIRAVONGS, 2004, p. 48) ; il n'a été possible de retrouver que le manuscrit du premier tome (*bhāg 1*) du *Bra Vinay*, qui porte la date de 1947 (2490 e.b.). S'agit-il d'un autre ouvrage ? Aucune trace de publication portant sur le *Vinaya* n'a pu être retrouvée, et les autres bibliographies de S. Viravongs n'en font pas mention.

1951

23. ສັງຂ້ສິລປ້ຊັຍ ວັນນະຄະດີ ຄຳກອນຊັນຍອດຂອງລາວ ໂດ້ຍທ້າວປາງຄຳ, *săṅkh' silp' jăy, vănnagaḍī gāṃ kā̀n jăn yā̀ḍ khā̀ṅ lāv ḍōy₂ dāv₂ pāṅgāṃ* [Sin Xay, œuvre littéraire lao versifiée d'après l'œuvre de Pankham], Vientiane, Ministère des cultes (rééd.[124] 1954, 1964, 1969, 1974, 1977, 1983).

1952

24. ປວັດເຈດີພຣະທາດຫຼວງວຽງຈັນທນ້, *păvat cēdī bra dāt hlvaṅ vyaṅ căndn'* [Histoire du reliquaire du That Luang de Vientiane], Vientiane, Institut bouddhique, Ministère des cultes, 14 p.

25. ອິນທິຍານສອນລູກ, *indiyān sā̀n lūk* [Conseils du sage Inthignane à sa fille], Vientiane, Comité littéraire (rééd. 1965, 1985).

26. ສານລຶພສູຣ, *sānlịb sūr* [Lettres inconnues], Vientiane, Comité littéraire, (rééd. 1967).

1954

27. ເຣື່ອງ ຊຽງໝ້ຽງ, *rịịaṅ₁ jyaṅ hmyaṅ₂* [Histoire de Xieng Hmieng], Vientiane, Comité littéraire (rééd. 1966, 1968).

28. ນິທານ ສຽວສວາດ, *nidān syāv svāḍ* [Histoire de Siao Savat], Vientiane, Comité littéraire (rééd. 1968).

29. ພຣະພຸທະຣູບປາງພິເສກວິທີ, *bra buda rūp pāṅbisek vidī* [La statue du Buddha au moment de l'ondoiement][125].

1955

30. ປະເພນີບູຣານລາວ ພາຄ ๑: ຄຳສູຕຂວັນຕ່າງໆ, *pabēnī pūrān lāv bhāg 1 : gāṃ sūt khvăn tāṅ₁tāṅ₁* [Coutumes anciennes, 1ère partie : formules de récitations diverses], Vientiane, Comité littéraire (rééd. 1994).

1957

31. ຄຳພີພຣະທັມມະສາດ (ກົດໝາຍເກົ່າຂອງລາວ), *gāṃbī bra dammasāḍ (kŏt hmāy kao₁ khā̀ṅ lāv)* [Manuscrit du « Phra Thammasāt burān » (code de lois anciennes du Laos)], Vientiane, Ministère des cultes, 153 p.[126]

32. ນິທານ ນາງຕັນໄຕ, *nidān nāṅ tăntai* [Récit de Nang Tantai], Vientiane, Comité littéraire, 4 tomes, 98 p. + 56 p. + (?) p. + 48 p. (rééd. 1970).

1959

33. ພົງສາວະດານຊາຕລາວ ປັບປຸງໃໝ່, *bŏṅsāvaḍān jāt lāv păppuṅ hmaï₁* [Chroniques du pays lao, révisée], Vientiane, Ministère de l'éducation (rééd. 1973, 1985 en anglais, 1991 en thaï, 1996-7 en thaï, 1997, 2002).

---

[124] Version manuscrite ronéotypée.

[125] Mentionné dans IRC (1999), qui n'indique pas la maison d'édition. Il n'a pas été possible de vérifier l'existence de cet ouvrage.

[126] Ce texte a fait l'objet quelques années plus tard d'une réédition en thaï (date de publication inconnue).

1960

34. ອັນນະຄະດີ ເພື່ອການສຶກສາ, *vănnagaḍī bịịa$_1$ kārsịksā* [Littérature pour l'étude], Vientiane, Comité littéraire, 289 p.[127]

35. ວັດຈະນານຸກົມ ພາສາລາວ, *vāḍcanānukŏm bāsā lāv* [Dictionnaire lao], Vientiane, Comité littéraire, 380 p. (rééd. 1962, 2006).

1961

36. ສຸພາສິດບູຮານ, *subāsiḍ pūrān* [Proverbes anciens], Vientiane, Comité littéraire, 67 p. (rééd. 1996, 2000).

37. ໜັງສືເທດ ເຣື່ອງ ເວສສັນຕຣະຊາດົກ *hnăṅsịị dēt rịịaṅ$_1$ vessantara jāḍŏk* [Texte de prédication du Vessantara-jātaka], Vientiane, Comité littéraire, 239 p., 14 planches.

38. ຫຼັກພາສາລາວ ມີ, ๑.ອັກຂຣະວິທີ, ๘.ວະຈີວິພາກ, ๓.ວາກຍະສັມພັນ, ๔.ສັນທະລັກສນະ, *hlăk bāsā lāv mī, 1. ăkkhravidī, 2. vacīvibāk, 3. vākyasămbăn, 4. săndalăksna* [Les bases de la langue lao, 4 parties], Vientiane, Département de la littérature.

1964

39. ເຣື່ອງ ພຣະອຸປຄຸຕເຖຣະ (ເປັນໜັງສືປະກອບເຣື່ອງເວດສັນຕຣະຊາດົກ), *rịịaṅ bra upagut thera, (pĕn hnăṅsịị pakāp rịịaṅ veḍsăntra jāḍŏk)* [Récit de Phra Upakhut (texte rattaché au Vessantara jātaka)], Vientiane, Comité littéraire, 117 p.

1965

40. ຄຳພີໂລກນີຕິ, *gāṃbī lōk nīti* [Le « Lōkanīti »], Vientiane, Département de la littérature, 45 p.

1967

41. ຕຳນານອຸຣັງຄະທາຕ, *tāṃnān urăṅgadāt* [Chronique de l'Urankha-That], Ministère des cultes.

42. ຕຳນານ ພຣະບາງ ພຣະພຸທຣູບມິ່ງຂວັນ ແຫ່ງພຣະຣາຊອານາຈັກລາວ ປັຈຈຸບັນສະຖິຕຢູ່ ພຣະນະຄອນຫຼວງພຣະບາງ, *tāṃnān brapāṅ brabudrūp miṅ$_1$khvăn hèṅ$_1$ brarāj ānācăk lāv păccupăn sathit Yū$_1$ bra nagān hlvaṅ brapāṅ* [Chronique du Prabang, statue du Buddha et palladium du Royaume du Laos, établi dans la ville de Luang Prabang], Vientiane, Ministère des cultes, 37 p. (en collaboration avec Nouan Outhen Sakdā).

43. ຕຳນານ ພຣະແຊ່ງຄຳ (ຮ້ອຍແກ້ວ), *tāṃnān bra jèṅ gāṃ (rāy$_2$ kèv$_2$)* [Chronique (de la statue) du Phra Sèng Kham (versifié en style « hoï kèo »)], Vientiane, Ministère des cultes.

44. ຕຳນານ ພຣະແກ້ວ, *tāṃnān bra kèv$_2$* [Chronique (de la statue) du Buddha d'Émeraude], Vientiane, Ministère des cultes.

45. ໂຮມ ຄຳຜຍາພາສິດ, *Hŏm gāṃ phyābāsiḍ* [Recueil de proverbes et dictons lao], Vientiane, Ministère des cultes (en collaboration avec Nouan Outhen Sakdā).

46. ນິທານຂຸນບໍຣົມຣາຊາທິຣາຊ ສະບັບທີ່ ๑ ປອັດສາຕຣ໌ລາວ ສະບັບເດີມ, *nidān khun pārŏm rājādirāj sapăp dī$_1$ niṅ$_1$ pavăḍsātr' sapăpdöm* [Histoire de Khun Burom, le roi

[127] Republié en 1996 sous le titre ປະໂຍດ ຂອງ ອັນນະຄະດີ, *payōḍ khāṅ vănnagaḍī* [Les bienfaits de la littérature] par la Bibliothèque nationale et la Japan Foundation Asia Center.

suprême, tome 1 – Histoire du Laos, 1er volume], Vientiane, Ministère des cultes, 110 p. (rééd. 1994) (en collaboration avec Nouan Outhen Sakdā).

1968

47. ປວັດພຣະເຈົ້າອະນຸວົງ, *pavăḍ bra cao$_2$ anuvŏṅ* [Histoire du roi Anuvong], Vientiane, Ministère des cultes.

48. ບຸນຄຸນ ຂອງພໍ່ແມ່, *bungun khàṅ bà$_1$ mè$_1$* [les « *guṇ* » des parents], Vientiane, Vat Sok Pa Luang, 15 p. (196…, rééd. 2003).

49. ສານຖອນອົກນອມ, *sānthàn ŏk nàm$_2$* [Ballades et chants lyriques], Vientiane, Département de la littérature, (196…).

1973

50. ນິທານມະໂຫສົດ, *nidān mahōsŏḍ* [Histoire de Mahosot], Vientiane, Ministère de l'éducation.

51. ນິທານ ເໝາະສົມສະໄໝ, *nidān màsŏm smai* [Contes modernes], Vientiane, Ministère de l'éducation.

52. ປວັດໜັງສືລາວ, *pavăḍ hnăṅsịị lāv* [Histoire de l'écriture lao], Vientiane, Dara Kanlayā, 53 p.

53. ໂຫຣາສາດລາວ ພາກ ๑, *hōrāsāḍ lāv bāk 1* [Astrologie laotienne, 1er tome], Vientiane, Collège Fa Ngum, 149 p. (contribution de Sila Viravongs à l'ouvrage du Prince Phetsarath).

1974

54. ຮີດ ๑๒, *Hīḍ sip sàṅ* [*Cérémonies des 12 mois*], Vientiane, Bibliothèque nationale, 111 p. (rééd. 1996).

1975

55. ປວັດນะຄອນວຽງວັນທນ໌ ວັດພູຈຳປາສັກ ນะຄອນຈຳປາສັກ, *pavăt nagàn vyaṅcăndn' vat bū cāṃpāsak nagàn cāṃpāsăk* [Histoire de Vientiane et du Vat Phu de Champassak], Vientiane, *Phaïnam*[128] (1973-75).

56. ປะເພນີບູຮານລາວ ພາຄ ๘: ປะເພນີກາຣเกิด ภาธบอด แต่งดอง ตาย ภาธตั้งชื่, *pabēnī pūrān lāv bhāg 2: pabēnī kārköt kār pvaḍ tèṅ$_1$ ḍàṅ tāy kār tăṅ$_2$ jịị$_1$* [Coutumes anciennes, 2e partie : rites de naissance, d'ordination, de mariage, rites funéraires], Vientiane, *Phaïnam* (1973-75).

57. ปวัดทุง และ ทุง ลาว, *pavăḍ duṅ lè duṅ lāv* [Histoire des drapeaux et du drapeau lao], Vientiane, *Phaïnam.*

58. ปวัด ๑๘ ตุลา ๑๙๔๕, *pavăḍ 12 tulā 1945* [Histoire du 12 octobre 1945], Vientiane, *Phaïnam*.

1986

59. สะบับปับปุง ยู่ กะซวง สึกสา, *sappăp păppuṅ Yū$_1$ kajvaṅ sịksā* [Texte sur l'organisation du Ministère de la Recherche], 714 p., non publié.

---

[128] *Phaïnam*, revue initiée et dirigée par Sila Viravongs, dont le premier numéro est paru en 1972. La revue s'est arrêtée au moment du changement de régime en 1975.

1988

60. ທ້າວຮຸ່ງທ້າວເຈືອງ, *dāv$_2$ Huṅ$_1$ dāv$_2$ cịạṅ* [« Thao Hung, Thao Cüang »], Vientiane, Institut de recherches sur l'art et la littérature, 286 p. (rééd. 2000-2003).

1994

61. ແບບແຕ່ງກອນ (ໄທອຽງຈັນທນ໌) ແລະ ແຕ່ງກາບສານວິລາສິນີ, *pèp tèṅ$_1$ kàn (dai vyaṅcăndn') lè tèṅ$_1$ kāpsānvilāsinī* [Méthode de versification [dans le style] de Vientiane et de « kāpsānvilāsinī »], Vientiane, Association japonaise pour la promotion des livres en faveur des enfants lao [129].

1996

62. ເຈົ້າມະຫາອຸປະຣາດ ເຜັດຊະຣາດ, *cao$_2$ mahā uparāḍ bĕḍjarāḍ* [S.E. le Vice-roi Phetsarath], Vientiane, Dokked, 100 p. (rééd.[130] 2003 [version allemande], 2004).

2004

63. ຊີວິດ ຜູ້ຂ້າ ອັຕຕະຊີວະປວັດ ຄຳກອນພຸທທະທຳນາຍ ๑๖ ຂໍ້ ແລະກອນລຳຊຸມປີ ๒๔๗๗, *jīviḍ phū$_1$ khā$_2$ ăttajīvapvăḍ gāṃkàn buddadāṃnāy 16 khà$_2$ lèkànlāṃjum pī 2487* [« Ma vie », autobiographie, 16 textes de prédictions bouddhiques et poèmes depuis 1944], Vientiane, Douangdeuane Bounyavong, 152 p. (bilingue lao-anglais).

Sila Viravongs a également dirigé deux revues à caractère culturel et littéraire, *Vannakhadīsān* et *Phaïnam*. On lui attribue de surcroît la composition de plus de 200 « kone lam » (*kàn lāṃ*) ou poèmes chantés, qu'il écrivait à l'attention de « Mo lam » (*mà lāṃ*) du nord-est de la Thaïlande, pour gagner sa vie lorsqu'il s'était réfugié à Nongkhai (1943).

Il a enfin contribué à quelques publications de l'Institut bouddhique, telles que :

FINOT, Louis, ພຸທ្ធะสาสนา เล็ิามูลแห่งพุทธะสาสนา ลวามเจิ่ธนแห่งพุทธะสาสนา, *Le Bouddhisme, son origine et son évolution*, traduit du cambodgien en laotien par Mahaphal Phya Phi Chitr Prija, professeur de l'École de Pāli à Luang Prabang, et traduit du français en laotien par Phaya Sri Nagaraloka (Phouy) [*phuy bayā srīnagaralōka*], Vientiane, Institut bouddhique, 1932, 249 p.

MAHĀ NOY, PHRA CĀN SUKH PAÑÑĀPAKHOTO, สามเดธสิกขา, สำลับไอ้เป้นหัภสูตธรูม ชับปถม ปธิณณาตุ๊ แห่งโธ่งธรูมปธิยัตติธัมม์ [Étude du novice, destinée à l'enseignement primaire religieux de l'école de Dhamma], Vientiane, Institut bouddhique, 1939, 52 p.

[129] Réédition en lao de VIRAVONGS (1942).

[130] Édition posthume. Une édition en langue française est actuellement en cours de préparation.