Péninsule n° 82 – 2021 (1)

Michel LORRILLARD[*]

REGARDS CROISÉS SUR L'HISTORIOGRAPHIE ET L'ÉPIGRAPHIE DU LĀN XĀNG : *le cas d'édits royaux relatifs à la pratique religieuse au XVIe siècle*

INTRODUCTION

L'objet de la présente contribution est de mettre en évidence l'existence d'importantes correspondances textuelles entre les chroniques et les inscriptions de l'ancien royaume du Lān Xāng, et plus encore les indices qu'offrent ces correspondances pour débrouiller le processus jusqu'ici mal compris du développement de l'historiographie lao[1]. Parce que la mémoire mouvante qu'ils ont laissée témoigne parfaitement des relations complexes qui se sont

[*] Maître de conférences à l'École française d'Extrême-Orient.

[1] Ce texte reprend le contenu d'une présentation faite le 4 juin 2019 dans le cadre du séminaire Scripta / EPHE (« L'écriture à la lettre : pratiques épigraphiques et réflexion littéraire en Asie du Sud-Est ») organisé par François Lagirarde et Grégory Kourilsky. Il s'inscrit en amont de l'exposé qui a été communiqué à Leiden lors de la conférence ICAS11 (15-19 juillet 2019) et qui a été publié sous une forme plus complète dans un précédent article : LORRILLARD, M., « Religion et pouvoir royal au Lān Xāng (XIVe-XVIe siècles) », *Péninsule*, n° 80, 2020 (1), pp. 65-91. On trouvera dans ce dernier d'autres illustrations des trois inscriptions que nous étudions ici. Nous n'avons pas jugé nécessaire, dans cet article de portée générale, de nous conformer aux règles très strictes qui s'appliquent pour les éditions critiques de textes. Pour les termes pâlis et sanscrits, nous avons opté pour le système de translittération traditionnel. Le vocabulaire, les noms et les formules en langue vernaculaire (lao) ne sont rendus que dans une transcription phonétique simple, sans signes diacritiques, avec des exceptions comme Lān Xāng et Lān Nā. Lorsque des extraits de textes sont copiés en écriture lao ou thaïe, l'orthographe et la graphie sont modernisées.

établies au cours des siècles entre les documents, nous avons pris comme cas d'étude quelques événements qui se sont déroulés à Luang Prabang, Vientiane et leurs environs immédiats durant les deux premiers tiers du XVIe siècle. Ceux-ci sont relatifs à la mise en application en 1527, 1535 et 1555 de décisions royales visant explicitement à protéger la religion du Buddha contre des pratiques jugées incorrectes, voire hérétiques. Nous prenons conscience à cette occasion que les autorités politiques et religieuses lao furent, à leur tour, très préoccupées par des questions qui non seulement avaient déjà engendré de larges débats dans les royaumes voisins, en particulier à Sukhothai et au Lān Nā, mais qui eurent en outre des répercussions profondes sur le développement culturel, politique et économique de ces mêmes royaumes. De puissantes dynamiques ont pareillement secoué le Lān Xāng à partir du début du XVIe siècle. En attendant que des études plus poussées sur d'autres types de données nous en révèlent pleinement les effets – notamment sur le plan de la culture matérielle, avec le formidable développement de l'architecture religieuse (apparition des grands temples et de *stūpa* monumentaux) et de la statuaire en bronze (diffusion de modèles importés, naissance d'ateliers locaux) – il nous est déjà possible de considérer les sources écrites avec un regard nouveau, dans la mesure où celles-ci permettent de contextualiser, beaucoup mieux qu'on ne l'imaginait au premier abord, l'intervention royale dans le domaine religieux, en particulier sous les règnes de Phothisarat (1520-1547) et de Setthathirat (1548-1571). Mais l'historien trouve également dans l'analyse comparative des sources manuscrites et épigraphiques des recoupements qui lui sont infiniment précieux pour poser les bases d'une nouvelle approche méthodologique – somme toute classique, mais jusqu'ici guère appliquée à l'histoire du Lān Xāng. Dotée de ces repères, la perception des relations de dépendance entre les textes s'affine considérablement, tant sur le plan chronologique que géographique. Pour les événements qui nous importent ici, la critique textuelle autorise déjà — et ceci est d'une importance fondamentale pour la direction à donner aux études à venir — une véritable plongée en profondeur dans la tradition historiographique lao, dont les différentes strates se révèlent et se précisent, dès lors que l'on prend conscience de la logique qui les régit.

I. PROLOGUE : BOUDDHISME *VERSUS* CULTE DES GÉNIES DANS LA TRADITION HISTORIOGRAPHIQUE LAO

Dans la tradition historiographique lao, c'est au roi Fa Ngum (1316-1370), personnage dont l'historicité est avérée, qu'est attribué le mérite d'avoir introduit la religion du Buddha dans le nouveau royaume du Lān Xāng, au

milieu du XIVe siècle. L'une des plus importantes chroniques, le *Nithan Khun Borom* (*cf. infra*), précise que c'est son épouse khmère qui fut toutefois à l'origine de la « conversion » au bouddhisme du peuple lao. Désolée par les cultes rendus aux génies du ciel (*phi-fa* et *phi-thaen*) et aux mânes ancestraux (*phi-pho* et *phi-mae*), la reine déclara en effet qu'elle ne pouvait vivre dans un pays où la connaissance du Buddha, du Dhamma et du Saṅgha était absente et menaça de repartir auprès de son père, le souverain du Cambodge. Sollicité, ce dernier envoya alors à Fa Ngum une mission religieuse composée des moines les plus distingués, à la tête desquels était le Maha Pasaman. Ils apportèrent les textes sacrés, mais également la précieuse statue du Phra Bang et une pousse de l'arbre de la Bodhi. Des temples furent dès lors rapidement construits, d'abord à Luang Prabang, puis en aval jusqu'à Vientiane, et même au-delà[2].

Il n'y a pas lieu de nous attarder trop ici sur la question de l'origine du bouddhisme lao – sujet déjà traité et susceptible encore de grands développements – ni sur la crédibilité historique du récit pour cette époque[3]. Dans le passage mentionné du *Nithan Khun Borom*, nous retiendrons surtout la volonté qu'avait l'historiographe de fortement distinguer deux modes de pensée et d'appréhension du monde, ainsi que les pratiques très opposées qui leur étaient liées. À travers les termes génériques « *phi* » et « *thaen* », purement vernaculaires, ce sont des coutumes anciennes et généralisées qui sont évoquées. Celles-ci sont alors explicitement associées à la violence, puisqu'il est précisé dans le texte que leurs sectateurs montraient avec ostentation leur audace et leurs armes (lances, sabres). Lorsque l'auteur se réfère ensuite aux « Trois joyaux » et à la religion (*sāsanā*), c'est manifestement avec le souhait de se situer dans un contexte très différent. Aux pratiques évoquant un monde brutal et irraisonné, il oppose en effet un type d'attitude et de dispositions mentales où prime la connaissance du *guṇa*, c'est-à-dire du bienfait, et par là-même une forme d'accomplissement purement intérieur.

Un épisode similaire est mentionné dans une autre tradition historiographique du monde t'ai-lao septentrional, le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong*

---

[2] VIRAVONG, Sila & UTHENSAKDA, Noan (eds.), *Nithan Khun Borom Rajadiraj – Pavatsat Lao Sabab Deum*, Vientiane, Ministère des Cultes du Royaume du Laos, 1967, p. 64 (en lao) ; PAVIE, Auguste, *Recherches sur l'histoire du Cambodge, du Laos et du Siam (Mission Pavie Indo-Chine 1879-1895 - Études diverses II)*, Paris, Ernest Leroux, 1898, p. 32 ; LORRILLARD, Michel, « The Earliest Lao Buddhist Monasteries According to Philological and Epigraphic Sources », [*in*] PICHARD, Pierre & LAGIRARDE, François (eds.), *The Buddhist Monastery – A Cross-Cultural Survey*, Bangkok, EFEO, Études thématiques 12, 2003, p. 188.

[3] Sur ces questions, *cf.* notamment LORRILLARD, M., « Pour une géographie historique du bouddhisme au Laos », [*in*] GOUDINEAU, Yves & LORRILLARD, M.(eds.), *Recherches nouvelles sur le Laos*, Vientiane - Paris, Études thématiques n° 18, EFEO, 2008, pp. 113-181.

Xieng Vang, qui offre des données tout à fait spécifiques et jusqu'ici peu exploitées (*cf. infra*). Ce texte rare et précieux fut manifestement rédigé au début du XVIIe siècle dans l'ancien royaume de Xieng Khuang et doit donc être considéré comme une chronique phuan, même s'il emprunte beaucoup à la tradition lao[4]. Il nous rapporte qu'en 1434, les deux souverains, la mère et son fils, réalisant que leur domaine n'était pas du tout « éclairé »[5], car il n'y avait pas de moines bouddhiques (« *Phra* ») et de Textes sacrés ou de Loi (« *Tham* »), firent appel au roi du Lān Xāng afin qu'il leur envoyât les personnes qui possédaient la connaissance et l'intelligence. C'est ainsi que le Chao Achan Thammakatha (Dhammakathā), accompagné de moines, de statues du Buddha et de reliques, vint fonder la religion en pays phuan. Résumée ainsi, la trame événementielle ressemble évidemment beaucoup à celle qui est donnée dans le *Nithan Khun Borom* lorsqu'il relate l'introduction du bouddhisme à Luang Prabang, située un siècle plus tôt[6]. Le *Tamnan Xieng*

[4] Le texte intégral du *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang* n'est connu que par un manuscrit unique sur feuilles de latanier conservé dans les collections du Vat Saen Sukharam de Luang Prabang, qui jusqu'à récemment n'avait pas retenu l'attention. C'est toutefois cette composition qui, sous une forme corrompue et incomplète, constitue dans l'étude d'Archaimbault la version C des chroniques phuan, où elle est considérée à tort comme un *Nithan Khun Borom* (ARCHAIMBAULT, Charles, « Les annales de l'ancien royaume de S'ieng Khwang », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* (désormais *BEFEO*), t. LIII-2, 1967, pp. 557-673). Inscrite sur un cahier européen, cette version fut elle aussi découverte à Luang Prabang, mais fut reconnue par un membre de la famille royale de Xieng Khuang comme étant la dernière copie d'une des deux traditions historiographiques du royaume phuan (la seconde est représentée par les versions A et B). Le titre de ce manuscrit pourrait lui-même suffire à révéler l'influence lao sur cette tradition, puisqu'il associe l'ancien nom de Luang Prabang, Xieng Dong Xieng Thong, à celui de Xieng Vang qu'il faut identifier à Xieng Khuang. Nous verrons que cette chronique se rattache en fait à la tradition des *Phongsavadan*. Notons qu'un fragment manuscrit du *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang*, daté de 1907, se trouve à la Bibliothèque Nationale de Vientiane sous le titre erroné de *Khun Borom*, *phuk* (fascicule) 4.

[5] Nous donnons ici le sens littéral de l'expression (ບ່ຮຸ່ງບ່ເຮືອງ*, bo hung bo hueang),* que l'on traduira autrement par « non prospère ». Archaimbault évoque quant à lui l'absence de civilisation, une notion qui ne trouve son appellation (ສິວິໄລ, *sivilay*) qu'à l'époque contemporaine, à partir d'un emprunt aux langues occidentales.

[6] On verra que les deux chroniques empruntent en fait la thématique de la mission religieuse civilisatrice à un même texte hagiographique plus ancien, auquel elles sont liées d'une façon indépendante. Dans le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang*, la reprise de cette thématique, transposée dans le royaume phuan, apparaît d'ailleurs avec d'autant plus de force que le texte, qui insiste sur le rôle de l'Achan Thammakatha, relate également les entreprises de Fa Ngum, y compris l'accueil fait au Maha Pasaman et à ceux qui l'accompagnaient. La redondance renforce alors la perception de l'artificialité du récit. Il est probable que la tradition historiographique du Lān Nā – qui sublime l'introduction du bouddhisme à Haripuñjaya / Lamphun (Nord de la Thaïlande) en l'associant à la venue de Nang Chamathevi (Cāmadevī) – ait servi de modèle, car elle devait être connue à Luang Prabang au XVIe siècle. On peut toutefois se demander si la référence appuyée à une mission religieuse n'est pas davantage qu'une

Dong Xieng Thong Xieng Vang fournit toutefois d'autres données qui éclairent singulièrement le contexte. Il est précisé en effet que le Chao Achan Thammakatha, avant même que soit fondé le premier temple du royaume phuan, eut à examiner le territoire où il finit par trouver trois endroits inauspicieux, car hantés par des génies. Des rituels que l'on peut qualifier de purificateurs furent alors accomplis par le moine afin que le pays prospérât[7].

Il n'est pas fortuit que nous ayons commencé par mettre en évidence les références que font ces importantes traditions historiographiques de Luang Prabang et de Xieng Khuang à des actions menées conjointement par la royauté et la communauté des moines pour substituer aux cultes traditionnels le bouddhisme importé. On ne peut qu'être frappé, en effet, par la correspondance qui existe entre ces mesures – situées dans un temps historique un peu antérieur au XVIe siècle – et des dispositions relatives à la pratique religieuse formulées dans trois des plus anciennes inscriptions du Lān Xāng : les stèles

simple convention littéraire. Il est possible en effet qu'elle ait été inspirée par de véritables événements historiques, comme la mission de Sumana à Lamphun puis à Chiang Mai durant le troisième quart du XIVe siècle, ou cette décision que prit le roi du Lān Nā en 1523 d'envoyer à Luang Prabang le Thera Thevamangkhala (Devamaṅgala) accompagné d'une suite de religieux qui portaient avec eux le Tipiṭaka en soixante volumes (*cf. infra*). Notons enfin que si l'historicité du Maha Pasaman est très peu probable, il n'en est pas tout à fait de même de celle du Chao Achan Thammakatha, dont le nom a peut-être été inscrit sur d'autres témoignages matériels, aujourd'hui disparus.

[7] Il n'est pas fait mention de tels rituels dans le *Nithan Khun Borom* qui reste d'ailleurs extrêmement évasif sur l'impact immédiat produit par l'action du Maha Pasaman et de ses suivants. On y apprend seulement que le moine lut à Fa Ngum et à ses dignitaires un écrit qu'il avait amené de la capitale khmère : celui-ci contenait des prophéties relatives à des sites de Muang Sua (Luang Prabang) où le Buddha lui-même aurait libéré des animaux et laissé une empreinte de son pied gauche dont les doigts n'étaient pas apparents. Conformément aux indications de cet écrit, le Maha Pasaman avait alors (uniquement) bâti un *cetiya* et un *vihāra*. Il est vrai que le *Nithan Khun Borom* exprime par ailleurs la difficulté que le bouddhisme avait eu tout d'abord à s'imposer en pays lao, en raison de la personnalité même de Fa Ngum. Il rapporte en effet que ce dernier ne respectait pas les préceptes et faisait régner un climat de violence dans son royaume, à tel point qu'il finit par en être expulsé par la population révoltée. La version spécifique que les rédacteurs du *Nithan Khun Borom* donnent des pérégrinations du Phra Bang apparaît alors comme un exposé totalement métaphorique de cette situation. Elle rapporte que la précieuse statue apportée du Cambodge, dont l'objet était de servir de fondement à l'établissement du bouddhisme en pays lao, mais aussi d'en garantir l'application et de légitimer le pouvoir royal qui le protégeait, « décida », en devenant tellement lourde qu'il fut impossible à ses porteurs de la soulever, de ne pas aller plus loin que l'étape de Vieng Kham, à peu de distance de Vientiane. Les moines reçurent la révélation que cette attitude était due aux nombreux méfaits qu'allaient commettre Fa Ngum. Dans la tradition lao septentrionale, il fallut alors attendre le règne de La Saen Thai, dans le dernier quart du XVe siècle, pour que la fameuse image gagne enfin la cité de Luang Prabang et que le bouddhisme puisse commencer à s'y épanouir pleinement.

luangprabannaises du Vat Sangkhalok et du Vat Ban Don Sing, datées respectivement de 1527 et de 1555, et la stèle n° 2 du Vat Daen Muang de Phon Phisay, datée de 1535[8]. L'observation est d'autant plus intéressante que les trois documents mentionnés ont été gravés à un moment où la tradition historiographique commençait elle-même à se constituer.

II. LES ALÉAS DE LA MÉMOIRE (XVIe-XXe SIÈCLES)

1. Un archétype : l'inscription du Vat Sangkhalok (1527)

Selon Paul Lévy qui la découvrit en 1940 derrière le Buddha principal du Vat Sangkhalok[9] de Luang Prabang, l'inscription a été gravée « sur deux dalles de schiste bleu taillées pour en permettre l'ajustement, l'une dans le prolongement de l'autre. Par des trous, cette inscription était fixée à la muraille » (fig. 1)[10]. L'examen de l'objet maintenant reconstitué montre effectivement que ce qui peut être considéré au premier coup d'œil comme une cassure transversale nette, à mi-hauteur de la stèle, est en fait un raccord. La première dalle compte 21 lignes d'inscription, plus le disque horoscopique ; la seconde dalle compte 12 lignes[11]. Le texte apparaît complet, puisqu'il se termine par une formule de conclusion classique concernant la durée de la religion. La seconde face n'est pas inscrite. Le choix du matériau suffirait lui-même à prouver que l'objet était bien destiné à être fixé, comme on en retrouve quelques autres exemples à Luang Prabang pour le XVIe siècle. Il s'agit ici d'une différence assez importante avec la pratique habituelle au Lān Nā où les inscriptions, sauf quelques rares exceptions, étaient rédigées sur d'épaisses stèles en grès. Celles-ci étaient d'ailleurs pratiquement toujours apprêtées d'une excellente manière, permettant la gravure de deux faces, voire

[8] Les deux premières inscriptions sont inédites. La troisième a été transcrite en caractères thaïs par POONOTHOKE, Dhawaj, *Silacareuk Isan* [*Les inscriptions du Nord-Est de la Thaïlande*], Bangkok, 1987, pp. 236-240. Les textes de ces trois stèles seront publiés dans une prochaine contribution.

[9] Il s'agit du nom et de l'orthographe actuels de ce temple. Pour éviter toute confusion, nous les conserverons dans la suite de ce texte, sauf lorsque le contexte nécessite une autre mention. Nous verrons en effet que le temple a également été appelé Vat Savankhalok, et surtout Vat Savanthevalok (*Svargadevaloka*) qui est le nom d'origine.

[10] LEVY, Paul, « Les traces de l'introduction du bouddhisme à Luang Prabang », *BEFEO*, t. XL-2, 1940, p. 418.

[11] La partie inférieure de la stèle, aujourd'hui enfermée dans un socle en bois, est manifestement vierge, ce que semble confirmer une photo de P. Lévy.



Fig. 1. — Stèle du Vat Sangkhalok

de quatre lorsque la forme était celle d'un pilier. Le grès ne manquant pas dans la région de Luang Prabang, on peut probablement expliquer la préférence du schiste, qui se confirme dans toutes les productions locales ultérieures, par sa plus grande facilité d'emploi. Il ne semble pas qu'il y ait eu dans la vieille capitale lao, ni dans les autres *muang* du Lān Xāng d'ailleurs, de véritables ateliers où on travaillait le grès, y compris pour la statuaire.

Si elle se distingue par son matériau, la stèle du Vat Sangkhalok montre en tout cas pour son texte une structuration très similaire à celle qui existe dans les inscriptions du Nord de la Thaïlande. Ce texte peut être divisé en cinq parties : une première comprend la date, associant les données astronomiques du disque horoscopique aux renseignements précis sur l'année, le mois et le jour ; une seconde contient une formule propitiatoire ; une troisième se réfère à l'acte de fondation d'un temple par Phothisarat, qui en confie l'exécution à un important dignitaire religieux ; une quatrième partie énonce l'ensemble des donations faites au nouveau lieu de culte ; et une cinquième conclue le texte.

Par la place que tiennent les donations dans l'inscription – 26 lignes sur 33 – on pourrait croire qu'elles constituent le véritable objet de l'acte et que la fondation elle-même n'est mentionnée que comme un rappel. Cette interprétation trouve d'autant plus de fondement que la référence à une ordonnance royale (*rāja ājñā*), curieusement absente dans le début du texte, apparaît dans le détail des biens offerts, entre la longue liste des villages et leur contribution financière et celle encore plus longue de rizières[12]. Mais les précisions enregistrées ici, par leur quantité, ne visent justement qu'à mettre en évidence l'importance du temple nouvellement édifié.

Cette importance du Vat Sangkhalok est pourtant aujourd'hui quasiment oubliée. Situé dans la périphérie sud de Luang Prabang, à plus de 4 km des véritables pôles géographiques de la ville que constituent l'embouchure de la Nam Khan et le Mont Phousi (c'est-à-dire dans la fameuse « presqu'île », cet espace relativement étroit où furent concentrés le palais royal et les principaux monastères), le temple, reconstruit en 1905, n'a laissé aucun vestige particulier en dehors de la stèle, d'une image de Buddha datée de 1587 et d'un petit *stūpa*[13]. Son histoire est toutefois liée à celle de la limite ancienne de la vieille capitale, car il est situé juste en deçà de l'embouchure de la rivière Dong, considérée traditionnellement comme le lieu le plus en aval marqué par les ermites fondateurs[14].

La stèle du Vat Sangkhalok occupe en tout cas une place significative dans le corpus épigraphique lao, puisqu'après une petite stèle du *muang* Sanakham, dans la province de Vientiane, indiquant l'année 872 de la Petite ère (1510/

[12] La référence tardive (ligne 15 du texte) à l'ordonnance royale pose problème. Voulait-on distinguer ainsi le statut des différents biens ?

[13] C'est pourtant là que Paul Lévy a trouvé trois statues du Buddha de facture khmère, mais il indique lui-même qu'elles provenaient des pagodes ruinées de la partie sud de Luang Prabang et qu'elles avaient été apportées au Vat Sangkhalok, nouvellement reconstruit, pour y être entreposées.

[14] De par cette position, le Vat Sangkhalok a d'ailleurs bénéficié d'une reconnaissance particulière jusqu'en 1975, car il faisait partie des quelques pagodes qui étaient honorées par le roi au moment des fêtes du Nouvel An.

1511 E.C.), elle est le plus ancien document épigraphique qui puisse être daté d'une façon relativement précise pour le royaume du Lān Xāng[15]. Encore la date inscrite présente-t-elle un certain nombre d'irrégularités : sur les huit planètes ou astres positionnés dans le disque horoscopique, cinq affichent un décalage d'un segment (= un signe du zodiaque), erreur qu'il faut sans doute attribuer davantage au lapicide qu'au spécialiste (*hora*) qui a procédé aux calculs. La même approximation existe pour le nom et le chiffre du jour, ainsi que pour la position de celui-ci par rapport à la lunaison. Les données sont toutefois suffisamment cohérentes entre elles pour assurer que la date réelle se situe entre le 11 et le 16 avril 1527.

Du point de vue de la chronologie, une autre caractéristique donne toute son importance à la stèle du Vat Sangkhalok : il s'agit de la plus ancienne des inscriptions en *tham* – l'écriture utilisée principalement pour la notation des textes religieux, notamment en langue pâlie – retrouvées au Laos. La suivante est l'inscription du Vat Ban Don Sing, datée de 1555, que nous étudierons plus bas. Sans pousser trop loin ici l'analyse paléographique, il est utile de préciser que pour ces deux documents, de même que pour ceux qui suivront directement, la graphie est très proche de celle qui était employée au Lān Nā aux XVe et XVIe siècles (*cf. infra*), où cette écriture était toutefois encore sous-représentée pour les inscriptions sur stèle – la graphie *fak-kham* étant alors presque généralisée. Il est possible que l'usage du *tham* dans l'inscription du Vat Sangkhalok ait été influencé par la tradition manuscrite, d'autant que plusieurs termes pâlis sont employés. Il se peut également, contrairement à ce qui semble avoir été l'usage, que ce soit un moine, et non un laïc, qui ait été le graveur de la stèle. Il est en tout cas pertinent de rappeler ici l'information donnée par la *Jīnakālamālī* selon laquelle en 1523, quatre ans avant la rédaction de notre document, le roi du Lān Nā avait envoyé à Luang Prabang des livres religieux et des moines éminents[16]. Comme nous le verrons encore, il existe très probablement un rapport fort entre les deux événements.

L'inscription du Vat Sangkhalok présente de nombreux sujets d'analyse, mais nous ne nous intéresserons pour l'instant qu'à la troisième partie ayant trait à son objet : la fondation d'un temple. Il apparaît toutefois que l'intérêt du texte réside peut-être moins dans cet acte lui-même que dans les mesures singulières qui le précédèrent, voire qui le motivèrent. Le texte nous dit en

---

[15] LORRILLARD, M., « Towards a new approach to the spread of Buddhism in the Lān Xāng Kingdom: The first Lao inscriptions », [*in*] TAN, Noel H. (ed.), *Advancing Southeast Asian Archaeology 2019 (Selected Papers from the Third SEAMEO SPAFA International Conference on Southeast Asian Archaeology)*, SEAMEO SPAFA, Bangkok, 2020, p. 202.

[16] CŒDÈS, George, « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental », *BEFEO*, t. XXV, 1925, p. 139.

effet que le roi Phothisarat « confia la charge au *mahā saṅgharāja* Chao Sichantho de faire disparaître les esprits et les démons – ou le génie démoniaque, puisque la marque du pluriel et la conjonction de coordination ne sont pas marquées – puis d'ériger (sous-entendu « en cette place ») un *ārāma* ayant pour nom *Svargadevaloka* / Savanthevalok »[17]. La formulation est brève et il se peut bien sûr qu'il n'y ait pas eu de la part du rédacteur, à ce moment-là, l'intention d'insister tout particulièrement sur les rituels préalables aux travaux de construction du temple qui sont accomplis obligatoirement par la communauté religieuse. Dans ce cadre, l'action entreprise contre les génies du lieu n'était peut-être pas exceptionnelle, mais à l'inverse tout-à-fait conforme à celles qui accompagnaient habituellement les autres fondations bouddhiques[18]. Il se trouve pourtant qu'elle est ici explicitée, contrairement à ce qui apparaît dans l'épigraphie du Lān Nā et dans les inscriptions postérieures du Lān Xāng, sauf dans un cas particulier sur lequel nous reviendrons. Il se peut alors que cette action ait véritablement bouleversé les pratiques religieuses de l'époque, sans que le rédacteur de l'inscription ait eu le besoin de contextualiser davantage les faits. Qu'elle ait été anecdotique ou qu'elle ait été perçue à l'époque comme un véritable événement, la décision de Phothisarat de s'« attaquer » à des génies trouva en tout cas un formidable écho dans les sources postérieures – jusqu'à apparaître comme un édit « révolutionnaire » par lequel le roi aurait tenté de réformer la pratique bouddhique dans l'ensemble du territoire qu'il gouvernait. Nous allons voir que cet écho procède à l'évidence, pour une part, d'une amplification et d'une extrapolation par certains historiographes de la courte information qui est donnée dans l'inscription du Vat Sangkhalok, mais qu'il peut bien traduire également, pour une autre part, une mémoire plus ample et plus riche du passé. L'analyse comparative des différentes sources est alors tout à fait précieuse, déjà parce qu'elle fournit un éclairage beaucoup plus net sur la politique religieuse qui fut menée au Lān Xāng au XVIe siècle, mais

[17] ຈຶ່ງປົ່ງທຸຣະໄວ້ແກ່ມະຫາສັງຄະຣາຊາເຈົ້າສີຈັນໂທ ໃຫ້ຊໍາຣະຜີບໍ່ຣິສາດເສຍແລ້ວ ຈຶ່ງສ້າງເປັນອາຣາມນາມະກອນຊື່ ສະຫວັນເທວະໂລກ. C'est l'orthographe sanscrite *svargadevaloka* qui est employée dans la notation originale.

[18] On se souvient que selon le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang* une entreprise analogue avait été menée par le Chao Thammakatha à Xieng Khuang avant que soient érigés les premiers temples, en 1434. Mais le texte fut rédigé plus tardivement et présente donc rétrospectivement les fondations religieuses. D'une manière générale, la construction d'un temple est de toute façon toujours associée à des rituels préparatoires, notamment ceux consacrant la délimitation dont les textes du Lān Nā se préoccupent particulièrement. La persistance jusqu'à l'époque contemporaine des rites de purification des principaux temples bouddhiques du Laos, à l'occasion de grandes fêtes annuelles, est un phénomène qui a été abondamment documenté par Charles Archaimbault (*cf. infra*).

encore et surtout parce que, par un intéressant renversement de perspective, elle révèle des indices, au regard de la façon dont sont présentées les données, sur la filiation des différentes chroniques et donc sur leur datation relative[19].

2. L'écho des traditions historiographiques lao tardives (*Phongsavadan*)

La stèle du Vat Sangkhalok étant elle-même tombée longtemps dans l'oubli, comme toutes les autres inscriptions du Laos, il est tout à fait remarquable que parmi tant d'autres événements du passé, la décision prise par Phothisarat en 1527 ait été un des rares faits historiques datés dont les chroniques lao aient maintenu le souvenir d'une façon continue. Un regard porté sur les dernières œuvres relevant encore de l'historiographie traditionnelle montre que cette mémoire vivace ne fut toutefois pas à l'abri de l'altération. Les historiens du second et du troisième quart du XXe siècle – qui nous ont laissé les travaux qui servent toujours de référence pour une connaissance des grandes lignes de l'histoire du royaume lao du Lān Xāng – n'ont par ailleurs pas hésité à enrichir de leurs propres gloses les données que les chroniques leur fournissaient. Un exemple nous est fourni par deux ouvrages dont les élaborations respectives furent liées : le *Phongsavadan Heng Pathet Lao* (1926) et l'*Histoire du Laos français* (1930). Le premier, dont le titre peut se traduire par « Histoire du pays lao », figure parmi les premiers livres publiés en langue et en écriture vernaculaires. Il reproduit sous la forme d'un fac-similé les versions manuscrites rédigées avec des caractères lao anciens de quatre textes concernant les royaumes de Luang Prabang, Vientiane, Xieng Khuang et Champassak. Il s'agit d'un travail de compilation, sans nom d'auteur, qui fut manifestement commandé par l'administration coloniale française à l'approche de la grande exposition universelle de 1931. Cette « chronique nationale » est à l'évidence la source principale du second ouvrage, publié quatre années plus tard, qui fut alors le premier essai de synthèse historique sur les royaumes de la vallée

[19] La connaissance actuelle de l'histoire lao reste très limitée, car elle repose encore en grande partie sur une lecture non critique d'un nombre restreint de chroniques, provenant quasiment uniquement de Luang Prabang et consistant en des compilations tardives (XIXe siècle ou début du XXe) – le *Nithan Khun Borom* faisant figure d'exception. Les synthèses historiographiques produites au milieu du XXe siècle par des lettrés lao à partir de versions distinctes et parfois inconciliables ont compliqué l'approche de ces sources. Les annales de Champassak, étudiées par Ch. Archaimbault, ne concernent guère que cette région du Sud-Laos et ne véhiculent des données historiques qu'à partir du début du XVIIIe siècle. À Vientiane, capitale du Lān Xāng depuis le milieu du XVIe siècle, une tradition annalistique a nécessairement existé, mais elle a quasiment disparu à la suite des attaques siamoises de 1778 et de 1828. Nous verrons que d'autres textes, insuffisamment ou même non connus jusqu'à une date récente, comblent de grandes lacunes dans notre perception de l'historiographie lao.

moyenne du Mékong. Son auteur, Paul Le Boulanger, amplifie et réinterprète à peine le texte lao de 1926 lorsqu'il écrit à propos de l'événement qui nous occupe : « la grande piété du roi et son attachement mystique aux dogmes du bouddhisme orthodoxe le rendirent intolérant pour les pratiques brahmaniques [il faudrait plutôt lire ici « animistes »] qui continuaient d'être en honneur parmi les populations de ses États. En 1527, il proscrivit le culte des Génies et décréta la démolition de tous les temples élevés au « Phis » ; une pagode, « Sisouvannathévalok » fut édifiée sur l'emplacement même du Génie tutélaire de la capitale »[20]. Des présentations assez similaires de cet événement furent proposées quelques décennies plus tard, juste après l'indépendance du Laos, lorsqu'un certain nombre de lettrés lao œuvrèrent à leur tour à la mise en valeur des traditions écrites de leur pays. Ainsi le Maha Sila Viravong qui, dans la traduction anglaise fidèle de son *Phongsavadan Lao* (1957) écrivait :

> In the year 1527 A.D., King Phothisara-Raja issued a royal decree ordering his people to give up the worship of spirits – and subsequently the shrines, altars and others built for any such worship were destroyed and Buddhist temples and shrines were built on their places. One of the temples which was built was called Wat Swankhaloke.[21]

On voit que la différence entre le texte de la stèle du Vat Sangkhalok et l'écho qui en subsiste au XXe siècle est assez marquée, puisqu'à la décision très localisée qui était mentionnée par la première se substitue la référence à une série d'actions qui furent menées à une échelle supposée importante, tant du point de vue géographique que de celui des moyens employés. Cette différence ne serait pas si significative si elle ne relevait que de l'interprétation abusive ou de l'extrapolation tardive des derniers historiographes. Or, elle touche également très largement au choix du vocabulaire, qui n'est plus celui de l'inscription. Lorsque celle-ci employait l'expression « ຊຳຣະ ຜີບໍຣິສາດ ສຍ (*samra phi borisat sia*) » (litt. nettoyer / purifier / ou se libérer [du] génie cannibale[22]), les versions lao du XXe siècle évoquent l'abandon de la croyance traditionnelle dans les esprits ou génies célestes (ລะ/ຮิด/ถี/ผี *la hit theu phi* et ເวิกนับถือผีฟ้าผีแถน / ອันเคียถืมาแต่บูฮาน / ສຍหมด *leuk naptheu phi fa phi thaen an kheuy theu ma thae buran sia mot*), et surtout elles parlent d'un ordre royal (*rāja-ājñā*) envoyé sur l'ensemble du territoire. Chez Le

[20] LE BOULANGER, Paul, *Histoire du Laos français*, Librairie Plon, Paris, 1930, pp. 72-73.
[21] VIRAVONG, Maha Sila, *History of Laos* (translated from the Laotian from the U.S. Joint Publications Research Service), Paragon Book Reprint Corp., New York, 1964, p. 50.
[22] Pâli *porisāda*: man-eater (RHYS DAVIDS, T.W. & STEDE, W., *Pali-English Dictionary*, The Pali Text Society, Oxford, p. 475).

Boulanger et Maha Sila Viravong, ce sont par ailleurs tous les autels dédiés aux cultes animistes qui auraient été détruits, le plus fameux d'entre-eux étant celui du Phi Muang Luang que l'on aurait remplacé par un temple bouddhique. Il est intéressant, à ce sujet, que le Maha Sila Viravong mentionne le Vat Savankhalok (« monde céleste ») – une orthographe que nous retrouverons encore – au lieu du Vat Savanthevalok (« monde des divinités célestes ») de l'inscription de 1527, ou même du Vat Sangkhalok (« monde de la conque ») qui est le nom moderne du temple. Le *Phongsavadan Heng Pathet Lao* fait une autre erreur, puisqu'il indique le Vat Suvannathevalok (« monde des divinités en or »). À l'évidence, la source utilisée par nos auteurs n'était pas l'inscription du temple lui-même.

Il s'avère alors nécessaire, pour retrouver le processus qui a conduit à cette réinterprétation du texte de 1527, de consulter l'ensemble des sources qui sont aujourd'hui à notre disposition. L'exercice est d'autant plus utile que les liens respectifs entre ces textes, souvent mal ou non datés, sont justement susceptibles, en fonction du vocabulaire employé, d'être mieux éclairés, permettant d'une façon subséquente de mieux situer leur place et leur rôle dans le développement de la tradition historiographique au Laos.

Ce règlement d'une affaire religieuse par Phothisarat en l'année 1527 est en fait mémorisé dans pratiquement toutes les traditions historiographiques lao faisant référence aux événements de la première moitié du XVIe siècle. Le cas est suffisamment singulier pour être souligné ici. Il semble que son impact prolongé dans la conscience collective ait tenu pour une part au fait que le roi ait nettement usé de son pouvoir pour favoriser une pratique religieuse aux dépens d'une autre – mais peut-être aussi à la brutalité de l'action menée contre des croyances populaires profondément ancrées, laquelle aurait alors durablement frappé les esprits. Les chroniques se distinguent ici de la littérature traditionnelle qui fournit bien des exemples où la confrontation à des forces invisibles conduit à des catastrophes. Les historiographes se sont plu au contraire à insister sur la prospérité qui s'ensuivit. Il est probable qu'ils aient d'ailleurs interprété, de façon consciente ou non, la décision de Phothisarat comme un véritable acte fondateur, comme si celui-ci avait engendré dans le psychisme collectif une révolution qui aurait fourni l'assise nécessaire pour que le royaume puisse véritablement se développer. Au moment où cette décision fut prise, il est cependant manifeste qu'un autre sentiment guidait le roi, celui de la supériorité du bouddhisme sur toute autre croyance, avec la certitude que le refuge dans le Buddha, sa Loi et sa Communauté offrait alors la meilleure protection contre les différentes sortes de dangers. Nous verrons que certains indices forts, notamment dans le texte de l'inscription n° 2 du Vat Daen Muang de Phonphisay, vont dans le sens de

cette interprétation. La stèle du Vat Sangkhalok est en tout cas révélatrice d'un profond changement dans les mentalités – à commencer par celle de la personne royale – et ce phénomène est probablement à mettre en rapport, encore une fois, avec l'influence culturelle multiforme provenant du Lān Nā.

Avant de considérer de façon indépendante d'autres sources primaires, il est utile de préciser que le souvenir du Maha Chao Sichantho, dont le rôle apparaît fondamental dans la stèle du Vat Sangkhalok, n'a pas survécu dans toutes les traditions. Le personnage est absent du *Phongsavadan Heng Pathet Lao*, sans doute parce que celui-ci s'inspire largement du *Phongsavadan Muang Luang Prabang* – une compilation manuscrite dont le récit court jusqu'au XIXe siècle – qui l'ignore complètement[23]. Les deux textes contiennent d'ailleurs certaines informations qu'on ne retrouve pas dans les autres traditions, comme la mention que le nouveau temple était situé à l'embouchure de la rivière Dong, qui constitue la limite en aval de Luang Prabang (l'ancien Xieng Dong Xieng Thong). La précision est exacte, mais elle montre surtout une connaissance empirique de la ville par le rédacteur du *Phongsavadan Muang Luang Prabang* qui pouvait alors bien ajouter ce détail. Cette chronique constitue en fait la version la plus complète, du moins en ce qui concerne le champ chronologique, de l'ensemble des textes luangprabannais qui appartiennent à la famille historiographique des *Phongsavadan*, dont le nom tardif est emprunté au vocabulaire siamois[24]. Elle apporte énormément pour la connaissance de l'histoire du royaume de Luang Prabang après la scission du Lān Xāng au tournant du XVIIIe siècle, une période pour laquelle elle devient la principale source de référence. Pour les siècles qui précèdent, elle se base à l'évidence sur des sources plus anciennes qui, jusqu'à présent, n'étaient pas clairement identifiées. Celles-ci paraissent en tout cas d'un énorme intérêt, car elles offrent à la fois un récit distinct de celui du *Nithan Khun Borom* et une crédibilité historique apparemment supérieure sur plusieurs sujets. Nous avons personnellement longtemps considéré que ces

[23] Une version du *Phongsavadan Muang Luang Prabang* a été éditée de façon très fautive par la Bibliothèque Nationale de Vientiane en 1969, sous le couvert du ministère de l'Éducation, des Arts, des Sports et de la Jeunesse. Des versions manuscrites, notamment un texte conservé dans le musée du Palais royal de Luang Prabang, permettent une lecture plus correcte.

[24] Il est probable que cette famille de textes était désignée à l'origine sous le vocable tai-lao « *Tamnan* », comme c'est encore le cas pour plusieurs autres chroniques locales du Nord et du Nord-Est de la Thaïlande et du Laos. Nous verrons toutefois qu'ils procèdent à l'origine de chroniques connues sous le terme générique pâli *nidāna*, qui a engendré le mot lao « *nithan* ». Le terme « *Phongsavadan* », qui fait référence à la notion de lignée (*vaṃśa*) et s'applique davantage à l'histoire d'une dynastie royale, paraît avoir été forgé dans la plaine de la Ménam Chao Phraya. Il aurait alors gagné les territoires t'ai septentrionaux à partir du XVIIIe ou du XIXe siècle.

matériaux anciens sur lesquels se fondent les *Phongsavadan* étaient des « chaînons manquants », perdus à jamais, et nous n'étions alors pas loin de penser que toute réflexion poussée sur les origines des textes historiques lao était impossible, faute d'indices « généalogiques » suffisants[25]. Comme nous le verrons par la suite, ce n'est qu'avec la récente découverte de versions jusque-là inconnues ou plus complètes de certaines chroniques dans des fonds de manuscrits conservés au Laos ou à l'étranger que les différentes étapes de l'élaboration de la tradition des *Phongsavadan* peuvent être aujourd'hui en grande partie reconstituées, et que la question plus générale du développement de la pratique historiographique lao peut être désormais reconsidérée.

Appartenant elle aussi à la tradition tardive des *Phongsavadan*, une autre chronique de Luang Prabang, sans titre spécifique, fut rédigée autour de 1870 par le Maha Uparat Souvanna Phomma[26]. Elle oublie non seulement le Maha Sichantho, mais également la fondation du Vat Savanthevalok, alors qu'elle s'étend par ailleurs largement sur le règne de Phothisarat. Nous savons que son auteur, qui écrivait sur ordre du Siam, avait délibérément omis de mentionner certains faits touchant à la politique du royaume. Il se peut que cette autocensure ait également touché les dispositions prises à l'encontre du culte des génies qui, 350 ans plus tard, était toujours aussi vivace.

3. Une source épigraphique alternative : l'inscription du Vat Ban Don Sing (1555)

Après la stèle du Vat Sangkhalok, la source la plus ancienne concernant les mesures prises contre le culte des génies est probablement une autre inscription de la périphérie de Luang Prabang, celle du temple de Ban Don Sing, situé à quelque 20 km (par la voie du Mékong) en aval du Vat Saen Sukharam, le monastère intra-urbain où elle est actuellement conservée (fig.

[25] Ce problème lié à la limitation des sources a été mis en évidence dans notre thèse doctorale (LORRILLARD, M., *Les chroniques royales du Laos – Essai d'une chronologie des règnes des souverains lao (1316-1887)*, EPHE, sciences historiques et philologiques, 1995, 476 p.) et dans un article synthétique qui a suivi (*IDEM*, « Quelques données relatives à l'historiographie lao », *BEFEO*, vol. 86, 1999, pp. 219-232). L'analyse comparative des sources manuscrites lao, si elle mettait en évidence des différences de fond et de forme parfois très importantes, ne permettait en effet guère de tirer des conclusions totalement satisfaisantes sur le processus historique de l'élaboration de l'historiographie lao.

[26] Il ne semble plus exister qu'une seule recension de ce texte, conservée dans les archives de l'EFEO, qui est la copie datée de mars 1900 d'un unique original. Saveng PHINITH lui a donné le nom de *Phongsavadan Muang Luang Prabang* (à distinguer de la chronique ci-dessus mentionnée portant le même nom) et en a fait une traduction annotée ainsi qu'une analyse approfondie : *Contribution à l'histoire du royaume de Luang Prabang,* ພົງສາວະດານເມືອງຫລວງພຣະ ບາງ, Paris, EFEO, PEFEO, vol. CXLI, 1987, 477 p.

2). Elle comporte deux dates qui sont assez facilement convertibles en ère chrétienne. Celle qui figure dans le texte est exprimée avec précision à la fois en langue pâlie et en langue lao : elle correspond avec certitude au dimanche 1er septembre 1555. L'autre date est inscrite à l'intérieur et autour du disque horoscopique. Elle est moins sûre, car si l'*horakhun / ahargaṇa* (nombre de jour écoulés depuis le début de l'ère) indique le 20 octobre 1555, la position de quelques astres montre un léger décalage par rapport à la configuration attendue.

Tout comme la stèle du Vat Sangkhalok, celle du Vat Ban Don Sing a été gravée sur du schiste bleu. Ses contours extérieurs sont très irréguliers et il n'apparaît pas qu'elle ait été fixée. Des rainures verticales de part et d'autre du texte, telles deux grands côtés droits, montrent qu'il était sans doute prévu que le document ait une forme rectangulaire – une cassure précoce ayant toutefois empêché sa bonne finition. Comme les lignes de la partie inférieure sont quasiment illisibles, il n'est pas sûr non plus que le texte ait été achevé.

Dans son état actuel, et en mettant à part des caractères qui ont été gravés d'une façon brouillonne sur les deux côtés de la face antérieure de la stèle, à l'extérieur des deux rainures verticales, l'inscription compte 36 lignes, dont trois entourent le disque horoscopique[27]. Les douze premières sont très lisibles, même si quelques lacunes apparaissent ; les autres ne sont que très partiellement déchiffrables. Il paraît par ailleurs certain que la véritable première ligne du texte, surmontant le disque, a disparu, la pierre ayant été brisée en cet endroit. Au-dessus des mentions « *dhammaraksa* » et « *saṅgharaksa* », évoquant la protection de deux des trois grands « refuges » bouddhiques, on devait en effet obligatoirement trouver la mention « *buddharaksa* », comme c'est le cas dans certaines stèles du Lān Nā[28]. Les ressemblances avec l'épigraphie de cette région sont encore une fois nombreuses et ne sauraient être toutes citées ici. Nous avons déjà mentionné que son écriture était la graphie *tham*, comme c'est également le cas pour la stèle du Vat Sangkhalok. Elle est ici d'une qualité exceptionnelle et peut être comparée à celle de la stèle inscrite du Vat Chang Kham de Muang Nan, datée du 25 janvier 1549 et donc antérieure de six années à peine[29]. Celle-ci présente d'ailleurs d'autres similitudes significatives avec notre document, qu'il conviendra d'analyser dans une étude ultérieure.

---

[27] La stèle mesure 67 cm en hauteur et 49 cm en largeur.

[28] Par exemple les inscriptions JR01 (Chiang Rai, 1468) et BY20 (Phayao, 1502). Pour les références aux différentes éditions et études de ces textes, *cf*. BUCHMAN, Marek, *Northern Thai Stone Inscriptions (14th – 17th Centuries) – Catalogue*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 2012, 168 p.

[29] NN03. NA NAGARA, Prasert, *Lanna Inscriptions*, *Part I, volume I (texts)*, pp. 57-60 et *Part I, volume II (plates)*, pp. 51-52, Bangkok, 1992 (en thaï).



Fig. 2. — Stèle du Vat Ban Don Sing

Quelques particularités de la stèle inscrite de Ban Don Sing suffisent à mettre en évidence son importance en tant que document historique. Le fait que le texte commence par une date exprimée en pâli est une première caractéristique importante. Elle ne se répètera que deux fois par la suite : en 1566 avec l'inscription nord de la porte orientale du That Luang ordonnée par Setthathirat, et en 1593 avec l'inscription sud de la même porte ordonnée par Hno Muang, fils du précédent[30]. Il semble que cette pratique, non retrouvée au Lān Nā au moment de l'âge d'or de ce royaume, puisse être attribuée à un ou plusieurs lettrés, directement liés au pouvoir royal lao, qui intervenaient lors des grandes occasions. En 1566, Setthathirat est déjà parfaitement installé à Vientiane. Certaines chroniques nous apprennent cependant qu'après avoir abandonné rapidement le trône de Chiang Mai qui lui avait été offert en 1548, ce roi serait tout de même resté plusieurs années dans le nord du Lān Nā, notamment à Chiang Saen[31]. L'information est fondée historiquement, car la stèle du Vat Chiang Sa, originaire de cette région et datée du 4 janvier 1554, se réfère à un souverain qui règne sur deux royaumes à la fois, le Lān Xāng et le Lān Nā[32]. L'inscription du Vat Ban Don Sing nous apporte alors une nouvelle confirmation de ce fait, puisqu'en septembre 1555 elle mentionne « Somdet Borom Bophit Phra Setthathirat (qui est) Chao Chiang Saen » comme donateur de terres et de serviteurs. Il ne semble toutefois pas que le roi ait été présent à Luang Prabang pour cette occasion, puisqu'il délégua l'ordre au Phraya Thakkhinaratchasena, dont le titre semble faire apparaître qu'il était un important seigneur « du Sud », peut-être chargé des territoires situés en aval du lieu où résidait le roi.

L'implication de Setthathirat dans la fondation religieuse, même si elle trouve une large place dans le texte de l'inscription du Vat Ban Don Sing (elle y est soulignée par la liste des donations royales), ne semble cependant pas être considérée comme son sujet principal. L'inscription ne se présente d'ailleurs pas directement comme une ordonnance royale, mais plutôt comme la prolongation, par une initiative personnelle, de la mesure ordonnée en 1527. Les circonstances de la fondation du Vat Savanthevalok (*svargadevaloka*) –

---

[30] LORRILLARD, M., « Les inscriptions du That Luang de Vientiane : données nouvelles sur l'histoire d'un *stūpa* lao », *BEFEO*, vol. 90-91, 2003-2004, pp. 289-348.

[31] Cette information figure dans les versions pâlie et vernaculaire de la chronique du Phra Kaeo, dont nous verrons encore l'importance.

[32] JM07. *Corpus of Lān Nā Inscriptions, vol. 4 – Inscriptions in the Chiang Mai Museum*, Chiang Mai, Penth & al. eds, Chiang Mai University, Social Research Institute, 2000, pp. 215-235. Setthathirat se faisait encore appeler souverain du Lān Nā en 1564, comme le prouve l'inscription inédite du Vat Si Som Seun de Ban Don Neua, à une cinquantaine de km en aval de Vientiane. C'est peut-être lui que désigne également la formule « Chao Chiang Mai » de la stèle du That Luang de 1566, à moins qu'il ne s'agisse de son grand-père maternel.

dont le nom est abrégé ici en Vat Savankhalok (*svargaloka*)[33] – par Phothisarat et le *mahā saṅgharāja* Sichantho sont en effet rappelées dès le début du texte, sans toutefois les situer dans le temps. Comme ce passage suit pratiquement directement la mention de la date en pâli du 1er septembre 1555, on pourrait d'ailleurs se méprendre, à la première lecture, sur la chronologie des faits. La suite du texte montre cependant leur caractère rétrospectif, puisque la formule « *phay lun* » (par la suite), puis la même date en lao du 1er septembre 1555, resituent le contexte dans le présent ou le passé proche de cette époque.

Il est alors quelque peu surprenant d'apprendre que non seulement le *mahā saṅgharāja* Sichantho Chao[34] est toujours actif vingt-huit ans après la fondation du Vat Savanthevalok, mais qu'il procède également à une action tout à fait analogue à cette dernière. L'inscription nous indique en effet qu'il fait détruire un îlot ou un monticule appelé Don Sing, puis construire à sa place un *stūpa*, lequel retient pourtant de l'endroit précédent son nom, mais cette fois-ci traduit en langue pâlie : *Sīhad(ī)paka*[35]. Celui-ci est cité trois fois dans le texte : il apparaissait déjà au début, juste après la date en pâli (ce qui rendait son interprétation difficile) et figure encore dans la partie finale relative aux donations diverses et à la délimitation des terres. On constate alors ce fait singulier, que l'on retrouvera toutefois avec le That Luang et le That Phanom, que c'est le *stūpa* qui bénéficie de privilèges, et non pas un temple comme c'est d'habitude le cas[36]. Il n'est d'ailleurs pas fait mention d'un *vat*, d'un *ārāma* ou d'un *vihāra* dans l'inscription.

Étant donné la référence qui précède au contexte de 1527, pourquoi insister en 1555 sur la destruction d'un lieu (Don Sing) auquel on substitue un monument religieux, si ce n'est parce que ce lieu était justement comparable à celui sur lequel fut édifié le Vat Savanthevalok ? Le terme « *sing* » qui donne son nom à l'îlot ou au monticule est polysémique. Il fait le plus souvent référence au lion, un animal qui n'est connu au Laos que sous une forme mythique, mais qui reste encore très présent dans le folklore actuel. On pense

[33] Alors que dans la première inscription, le terme *svarga* (ciel) était orthographié avec un redoublement apparemment sans conséquence du « *g* » (« *svargga* »), dans la deuxième, on constate un redoublement du « *r* » (« *svarrga* »), ce qui entraîne une prononciation différente, avec une nouvelle unité syllabique. L'usage a toutefois fait qu'avec cette prononciation le sens a été conservé. Le Maha Sila Viravong prend peut-être cette inscription comme source quand il indique le « Vat Savankhalok ».

[34] Dans la stèle du Vat Ban Don Sing le terme honorifique « Chao » suit le nom, alors que dans la stèle du Vat Sangkhalok il le précède.

[35] Le nom *sīhadīpaka* est orthographié fautivement *sīhadipaka*, et *sahadipaka* dans la 3e occurrence.

[36] Ce *stūpa* est très certainement le petit monument redenté qui se trouve dans le sanctuaire, juste derrière le Buddha principal qui aurait alors été édifié plus tard.

notamment au lion Sing Kaeo Sing Kham, compagnon des ancêtres légendaires Pū Ñeu Ñā Ñeu, dont les traditions relatives à la cosmogonie et à l'aménagement du site de Luang Prabang soulignent l'importance. En raison de la proximité euphonique de « *sing* » avec les termes sanscrit « *siṃha* » et pâli « *sīha* », qui ont le même sens de « lion », un rapprochement s'est également établi avec le nom sanscrit « *siṃhala* », ou « *sīḥaḷa* » en pâli, qui désigne Laṅkā. Cette convergence sémantique est très visible dans la tradition religieuse du Lān Nā, où la forme originelle « *sīhaḷa* » est associée aux formes vernaculaires adaptées « *singhon* » et « *sihing* ». Cette dernière, qui donne son nom à une célèbre statue, a été abrégée sous la forme « *sing* », dès une époque qui paraît ancienne. Le nom *sīhadīpaka* (litt. « l'île du lion = Laṅkā) qui vient se substituer dans notre inscription à celui de Don Sing prouve en tout cas que l'intention de l'auteur était d'établir entre eux une véritable correspondance. Au-delà de la référence qui pourrait être faite à la célèbre île de Laṅkā, associée dans la tradition bouddhique régionale à la forme la plus orthodoxe du bouddhisme, il est troublant de remarquer que le terme « *sing* » signifie également en langue lao « le génie », « l'esprit » ou « le démon », une coïncidence qui peut difficilement apparaître ici comme accidentelle. Était-ce donc à nouveau d'un être semblable dont il fallait se libérer par l'action plus forte d'une fondation bouddhique[37] ?

Puisque l'inscription de Ban Don Sing paraît établir un lien entre la fondation du *Sīhadīpakacetiya* et celle du Vat Savanthevalok, il est particulièrement intéressant de vérifier la formulation qui est employée pour les actions accompagnant cette dernière, près de trois décennies plus tard. Les rôles conjoints de Phothisarat et du *saṅgharājā* Sichantho Chao sont rappelés d'une façon relativement semblable, même si la pompe qui accompagnait le nom du premier est beaucoup moins importante en 1555. Le même terme « *samra* » (nettoyer, purifier, se libérer de) est utilisé. Par contre la formule « *phi borisat* (*porisāda)* » est remplacée dans un premier temps par le syntagme « *micchādiṭṭhi thang muan* ». La différence sémantique est

[37] À propos de la fondation de l'important That Luang de Luang Prabang, en 1813 ou plus tôt avec le monument qui l'aurait précédé, Archaimbault rapporte une autre tradition, manifestement orale, relative à un acte d'exorcisme visant à la régénération du lieu : « À Ḷuong P'răbang, le *T'at* (*dhātu*) aurait été ainsi construit sur l'emplacement d'une forêt de citroniers hantée par un ogre ou la *yakṣīṇī* Nang Kang Hi. Lors de l'érection du sanctuaire, s'offrant en sacrifice, un bonze, dit-on, purifia ce lieu insalubre. Torche vivante, il accomplit autour du T'at une triple circumambulation affermissant ainsi les fondations », v. ARCHAIMBAULT, CH., « La fête du T'at à Ḷuong Prăbang », [*in*] *Essays Offered to G.H. Luce*, vol. 1, pp. 5-47, republié dans *La fête du T'at (Trois essais sur les rites laotiens)*, Vientiane, Série documents sur le Laos – vol. n° 1, s.d., pp. 20-62, p. 20 et *Structures religieuses lao (Rites et mythes)*, Vithagna, Vientiane, 1973, pp. 20-62.

importante, puisque l'on semble d'une part avoir un singulier opposé à un pluriel, et que d'autre part, s'il est question dans le premier texte de génie cannibale (littéralement « mangeur d'homme »), il est fait référence dans le second à toutes les « vues fausses » – voire les hérésies – l'emploi du terme pâli *micchādiṭṭhi* indiquant plutôt une conception ou une notion abstraite que la référence à des « êtres », même surnaturels et non-visibles. Pourtant, le rédacteur prend soin de gloser sa formule puisqu'il ajoute ensuite : ຄືວ່າມ້າງກວ້ານຂຶ້ນແຖນເສຍ *keu va mang kvan kheun thaen sia* – que l'on peut traduire littéralement par « c'est-à-dire détruire (pour de bon) un édifice consacré aux divinités ». Il résulte de cette observation que nous sommes déjà, en 1555, très éloignés de la formulation de 1527, mais que nous le sommes également tout autant de celle qui sera employée dans les écrits du XXe siècle.

Avec la stèle du Vat Ban Don Sing, nous nous trouvons alors confrontés à une difficulté tout à fait singulière. Dans la mesure où le *mahā saṅgharāja* Sichantho semble bien être son ordonnateur, comme il l'avait été pour la stèle du Vat Sangkhalok, force nous est de constater que sur une période de 28 ans, il qualifie une même action par trois formules distinctes qui ont a priori chacune un sens spécifique – et que le recul du temps peut conduire à interpréter à chaque fois différemment. Le problème est d'autant plus intéressant que les chroniques tardives emploient elles-mêmes à propos de l'événement de 1527 une formulation qui évolue. Est-il alors possible de trouver dans les autres traditions historiographiques, dont la date de rédaction suscite encore de grandes interrogations, des indices nous permettant de restituer une logique et de nous rapprocher du sens originel ?

III. Retour sur l'historiographie lao

1. Le Nithan Khun Borom

La chronique qui jusqu'à présent a été reconnue pour être la plus ancienne est le *Nithan Khun Borom*, déjà mentionné plus haut, dont Auguste Pavie a donné la première et seule traduction en français, après qu'une version lui ait été remise en compagnie d'autres textes analogues par le frère du supérieur du Vat Mai, avec l'approbation du roi de Luang Prabang, le 10 juillet 1887[38]. Le manuscrit est composé de quatre fascicules, mais seuls les trois premiers (issus d'une version différente de celle obtenue par Pavie), qui se terminent avec le

[38] Pavie, Auguste, *Mission Pavie Indo-Chine – Géographie et voyages VI – Passage du Mékhong au Tonkin (1887 et 1888)*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1911, p. 126. Le manuscrit original est conservé à la Bibliothèque nationale de France, où il est également reproduit sous la forme d'un microfilm référencé « Indochinois 212 ».

règne de Vixun, vers 1520, ont été véritablement édités en lao[39]. Ce fait paraît être à l'origine de l'appréciation selon laquelle le *Nithan Khun Borom* aurait été rédigé, dans sa première phase en tout cas, durant le premier quart du XVIe siècle. Le quatrième fascicule s'achevant avec la mort de Setthathirat et la prise du trône par le Phraya Saen – c'est-à-dire autour de 1572, selon les *Phongsavadan* et les données de l'épigraphie – c'est à cette seconde période que peut alors être attribuée la rédaction de la dernière partie de la chronique, si ce n'est le texte tout entier. L'imprécision de la chronologie du *Nithan Khun Borom*, ainsi que son traitement du récit, pourraient nous inciter à retarder encore de quelques décennies l'époque de rédaction de l'ensemble de la chronique. L'analyse précise du texte n'est en fait pas assez avancée pour conclure de façon satisfaisante sur le processus qui a accompagné sa composition, mais cette dernière demeure ancienne et n'est assurément pas postérieure au premier quart du XVIIe siècle.

La tradition du *Nithan Khun Borom* nous donne en tout cas une perception très différente des événements qui nous intéressent. Elle se singularise en mettant cette fois-ci en scène deux religieux : le supérieur du Vat Asok et le *saṅgharājā* Chao Si Chantho. Le texte nous précise un peu plus tôt à propos de ces deux importants dignitaires qu'ils avaient étudié dans le royaume du Lān Nā la totalité du *Tipiṭaka* – à Chiang Mai pour le premier et auprès du *mahā saṅgharājā* Chao du Vat Si Boun Huang à Muang Nan, plus proche de Luang Prabang, pour le second. Ils éclairèrent alors le roi par leur enseignement, et par là-même participèrent à la destruction de l'édifice dédié aux divinités (« *thaen* »), ainsi qu'à son remplacement (il est « couvert ») par un *vihāra* baptisé Vat Si Savanthevalok[40]. À ce stade, il est alors clair que le *Nithan Khun Borom* est influencé par la stèle du Vat Ban Don Sing, car la même formule s'y retrouve – ມ້າງກອ້ານຂຶ້ນແຖນເສຍ *mang kvan kheun thaen sia* (destruction totale de l'édifice édifié aux divinités) – qui glosait la référence aux *micchādiṭṭhi*, c'est-à-dire à des conceptions fausses ou non orthodoxes. Si le rapport entre ces deux types de sources constitue déjà un indice significatif qu'il convient d'expliquer, il est intéressant de constater que la chronique, dans le même passage, « glose » à son tour, puisqu'elle répète alors la référence à la fondation du Vat Savanthevalok, mais en la faisant

[39] *Cf. supra*, note 2. C'est cette version qui a été traduite en anglais par Souneth PHOTHISANE dans sa thèse doctorale, *The Nidān Khun Borom: Annotated Translation and Analysis*, University of Queensland, 1996, 569 p. Le classement des chroniques effectué par cet auteur, de même que ses conclusions, nous apparaissent problématiques.

[40] Ms. BNF [Indochinois 212] : ແຕ່ນັ້ນ ມະຫາອຸະໂສກເຈົ້າ ທັງສັງຄະ(ຣາ)ຊາເຈົ້າສີຈັນໂທ ສັ່ງສອນເຈ້ົາ ແຜ່ນດິນໄປ ຈິ່ງເຫຼືອມໃສ່ໃນຄຸນແກ້ວທັງ ສິ ແລ້ວ ຈິ່ງມາມ້ໍາງກອ້ານຂຶ້ນແຖນເສັ່ງ ຕັ້ງວິຫານ ຫຼັງ ໑ ກວມ ຈິ່ງໃສ່ຊື່ວ່າ ວັດສີສວັນເທອະໂລກ ຫັ້ນແລ.

précéder d'une formule précisant que les villages, les rizières et les hommes, avant d'être offerts à la religion (aux « Trois Joyaux ») étaient en fait au service des génies, dont certains étaient liés au monde céleste (ฟ้าแถน *fa thaen*) et d'autres au monde terrestre avec des pouvoirs spécifiques (ผีมົดผีໜ *phi mot phi mo*)[41]. Si l'on met à part ces derniers êtres, il semble bien que la source d'inspiration soit cette fois-ci directement la stèle du Vat Sangkhalok, car celle-ci fait bien référence, avec beaucoup de détails, à des hommes (*kha okat*), des villages (*ban*) et des rizières (*na*) – et comme dans la chronique, ces donations sont alors faites explicitement aux Trois Joyaux. Alors qu'il est généralement très avare en informations sur la chronologie, le *Nithan Khun Borom* indique par ailleurs, à la fin du même passage, que les événements mentionnés eurent lieu en année *meung-khai* du cycle sexagénaire t'ai, c'est-à-dire la même année, correspondant à 1527, que celle qui est indiquée dans l'inscription. Pour assurer la postérité de l'action de Phothisarat, la chronique se serait ainsi appuyée sur deux sources épigraphiques dont la date et la localisation étaient différentes, et aurait pris en compte ce qui les distinguaient, tout en synthétisant les données[42].

Il est intéressant de constater que le *Nithan Khun Borom*, dans sa glose, semble faire état du « transfert » aux Trois Joyaux de biens qui auraient appartenu plus tôt aux génies, ou qui en tout cas étaient originellement assignés à ces derniers. Ce faisant, le texte laisse à penser que la perception moderne habituelle d'une distinction très nette entre le culte bouddhique et celui rendu aux divinités pourrait être relativisée, puisque ceux-ci se caractérisaient apparemment, dans certains cas au moins, par des pratiques analogues sur le plan matériel ou économique. L'impression générale est alors plutôt que les mesures prises en 1527, bien loin d'annihiler les croyances antérieures, se réduisirent simplement à les rabaisser à un statut inférieur, notamment par la substitution de privilèges. En affirmant la suprématie des Trois Joyaux, elles soulignèrent également la soumission à leur égard de l'ensemble des divinités qui jusqu'alors pouvaient bénéficier d'une trop grande dévotion[43]. Le même

[41] ບ້ານເມືອງໃຮ່ນາ ຜູ້ຄົນທັງມວນກັບຟ້າແຖນຜີມົດຜີໜ່ທັງມວນ ກໍ່ໃຫ້ທານກັບແກ້ວທັງ ສິ ຫັ້ນແລ ແຕ່ ນັ້ນຕັ້ງວິຫານ ວັດສວັນຄະເທວະໂລກ ແລ້ວປີເມິງໃຄ້.

[42] Autre détail significatif qui révèle un lien entre le texte du *Nithan Khun Borom* et celui de la stèle du Vat Sangkhalok : la chronique nomme bien le nouveau temple « *svargadevaloka* », alors que l'inscription du Vat Ban Don Sing indique « *svargaloka* ».

[43] Les sources historiques postérieures au *Nithan Khun Borom*, ainsi que les études anthropologiques modernes, fournissent bien des exemples illustrant ces phénomènes de soumission. La variété des génies et l'établissement d'une hiérarchie au sein de cette importante communauté sont des thématiques qui ont été analysées et abondamment illustrées dans pratiquement tous les travaux de Charles Archaimbault, à la lumière des rituels qui étaient encore pratiqués au milieu du XXe siècle. Il reste encore à analyser comment et quand les

processus paraît avoir été mis en œuvre avec la destruction de Don Sing et la fondation subséquente du *Sīhadīpakacetiya* en 1555. En conservant son nom à l'endroit, mais en l'associant par le biais du pâli à une référence orthodoxe, la vénération qui entoura le nouveau *stūpa* se substitua toutefois d'une façon plus souple au culte plus ancien. L'association de diverses divinités à la religion du Buddha, actée depuis les origines, était de toute façon une réalité de l'époque – y compris dans les rituels – comme le prouve notamment l'inscription du Vat Chang Kham de Nan datée du 25 janvier 1549 (donc proche dans l'espace et dans le temps), que nous avons déjà évoquée pour la similitude de l'écriture. Cette inscription fut ordonnée par le souverain local, le Phraya Phalathep Lü Chai, dont la *Chronique de Nan* nous dit qu'il régna à partir de 1527 et qu'il trouva refuge au Lān Xāng lorsque les Birmans s'emparèrent de Chiang Mai en 1558[44]. Tout en multipliant les références à la doctrine bouddhique, cette inscription se distingue par la liste détaillée des êtres mythiques divers qui sont associés au mérite de l'action royale, et dont on comprend qu'ils ont un rôle de protection. C'est certainement le même esprit qui prévaut dans l'inscription du Vat Ban Don Sing lorsque celle-ci, au travers des formules « *debbaraksa* », « *Intharaksa* » et « *Brahmaraksa* »[45] qui sont gravées juste en-dessous du disque horoscopique, renforce le caractère propitiatoire des trois formules semblables qui les précèdent, faisant alors appel au Buddha, au Dhamma et au Saṅgha.

On se demandera enfin pourquoi le *Nithan Khun Borom*, dans ce passage, place le supérieur du Vat Asok, dont l'historicité n'est prouvée par aucun document épigraphique, aux côtés du Maha Chao Sichantho. Répare-t-il un non-dit dans les deux inscriptions, ou replace-t-il l'événement dans un contexte beaucoup plus large où le premier avait en réalité une place éminente, digne d'être mémorisée ? Il est en tout cas intéressant de retenir la mention explicite que les deux religieux avaient tous deux étudié au Lān Nā, respectivement à Chiang Mai et à Nan.

traditions relatives à ces êtres (en particulier les chapitres concernant la cosmogonie et les ancêtres célestes des souverains lao) ont été intégrées dans les diverses chroniques septentrionales.

[44] CHURATANA, Prasoet (trad), *The Nan Chronicle*, WYATT, David K. (ed)., Data Paper n° 59, Cornell University, 1966, p. 21 (réédition: WYATT, David K. (transl. & ed), *The Nan Chronicle*, Cornell University Press, SEAP, 1994).

[45] C'est-à-dire les divinités (*deva*), parmi lesquelles Indra et Brahma, qui sont issues du panthéon hindouiste, mais sont associées à la mythologie bouddhique.

2. Le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang*

Des recherches récentes ont permis d'identifier à travers le texte inédit du *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang*, dont il ne reste apparemment qu'une seule recension manuscrite complète[46], une source fondamentale pour la connaissance de l'historiographie lao. Celui-ci véhicule en effet une tradition nettement divergente de celle du *Nithan Khun Borom*[47], alors que les dates de composition de ces deux chroniques semblent pourtant très proches. Constitué de parties diverses, manifestement rassemblées et complétées à Xieng Khuang au XVIe et au début du XVIIe siècle[48], le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang* apparaît en fait comme l'un de ces « chaînons manquants » mentionnés plus haut, sur lesquels se fondent les diverses recensions tardives des chroniques lao septentrionales qui sont rassemblées sous le terme générique « *Phongsavadan* ». La version la plus courante du *Phongsavadan Muang Luang Prabang*, par exemple, a largement puisé en lui (ou en un texte très proche) pour sa présentation des événements les plus anciens de l'histoire du Lān Xāng. Comme celle-ci, le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang* mentionne les mesures politico-religieuses prises en 1527, mais ignore (ou occulte) le rôle du *mahā saṅgharājā* Chao Sichantho. Le crédit de l'événement revient alors totalement à Phothisarat, dont les vertus sont ainsi magnifiées.

Le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang* nous rapporte en particulier que le souverain lao, préoccupé par le bienfait et la faute (*guṇa* et *doṣa*) – ainsi que par les actions méritoires et impropres (*kusalakamma* et *akusalakamma*) qui s'attachent à la pratique du sacrifice (*jañña*), par l'offrande aux génies et l'oblation aux divinités – déclara que l'erreur serait par lui tournée à l'avantage de tous les hommes. Il fit alors disparaître les conceptions fausses (*micchādiṭṭhi*), c'est-à-dire tous les autels où se trouvaient les génies des maisons et les esprits des morts, et fit édifier en 1527 un grand *vihān* à Xieng Dong, afin que le lieu devienne celui de la religion du Buddha[49].

---

[46] *Cf. supra*, note 4. Ch. Archaimbault n'a donné que des résumés de certains passages de sa version C des annales de Xiang Khuang. La version D, compilation tardive et problématique qu'il traduit entièrement, est toutefois très largement inspirée par cette version C.

[47] Cette remarque vaut en particulier pour le traitement de la période légendaire et pour l'ascendance de Fa Ngum. Nous verrons toutefois qu'il existe des sources communes aux deux textes qui sont encore plus anciennes.

[48] La dernière date fournie par le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang* est 1627.

[49] ຖັດນັ້ນມາ ພຣະເຈົ້າລ້ານຊ້າງ ຈຶ່ງຣ່ຳພຶ່ງຖືຄຸນແລະໂທດໃນກັມ ໔ ປະການ ຄືວ່າ ກຸສະລະ ແລະອະກຸສະລະ ກັມ ອັນກະທ່າຍັນຍະ ຄືວ່າ ອັນຜອກຜີພະລີແຖນທັ້ງຫຼາຍ ວ່າ ໂທດດັ່ງນັ້ນ ເຈົ້າຈັກໃຫ້ເປັນປະໂຍດແກ່ຄົນ ທັ້ງຫຼາຍ ກ່ຈຶ່ງໃຫ້ມ້າງໃຫ້ລີດເສັ່ງມົດສາທິດຖີ ຄືວ່າ ຜີເຫຍົ້າຜີເຮືອນ ແລຜີເສື້ອ ອັນຢູ່ໃນກ້ານຂຶ້ນແຖນທັ້ງ ມວນນັ້ນແລ ກ່ຈຶ່ງຕັ້ງມະຫາວິຫານຫຼັ້ງ ໑ ໃນຊຽງດົ່ງ ໃຫ້ເປັນທີ່ພຸດທະສາສະນາ ໃນບ້ານເມືງໃຄ້ນັ້ນ.

Cette présentation de l'événement, qui inspirera celle du *Phongsavadan Muang Luang Prabang*, est très différente de celle qui apparaît dans le *Nithan Khun Borom*, même si les deux textes semblent trouver une source commune – qui est manifestement la stèle de Ban Don Sing – en faisant référence aux conceptions fausses et aux autels dédiés aux divinités. Mais elle se distingue surtout par le fait qu'elle donne à l'action du roi une portée plus générale, tout en s'abstenant de mentionner qu'il s'agissait d'une ordonnance royale. Le nom du Vat Savanthevalok n'est pas non plus indiqué, mais la référence à sa position, à Xieng Dong, suffit à s'assurer de l'identification.

3. L'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* et son *nissāya*

Une fois perçue les différences essentielles entre le *Nithan Khun Borom* et le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang,* il est important de porter son attention sur les récits historico-légendaires qui entourent les grandes images bouddhiques lao, en particulier le célèbre Phra Bang. Il apparaît en fait maintenant que la tradition hagiographique relative à cette statue, longtemps négligée car en grande partie oubliée, pourrait bien constituer le noyau de toutes les traditions historiographiques lao septentrionales – de la même façon que plusieurs histoires d'images sacrées ont servi d'armature aux grandes chroniques historico-religieuses du Lān Nā que constituent la *Jīnakālamālī* et la *Mūlasāsanā*. La narration, en effet, ne se limite pas seulement à l'origine divine de la statue et à ses périgrinations réelles et imaginaires dans un large espace. Elle expose également, en ce qui concerne la période du Lān Xāng, la succession de tous les règnes historiques depuis le milieu du XIVe siècle (Fa Ngum y tient une place importante) jusqu'au premier – voire au troisième – quart du XVIe siècle, avec la mention de quelques évènements. Il apparaît par ailleurs que l'histoire du Phra Bang nous est parvenue à partir de plusieurs versions distinctes, rédigées à des époques différentes, mais toutes issues d'un même texte originel.

L'une des plus anciennes versions de cette histoire, sinon la première, est un texte pâli, l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna*, qui arrête son récit à la mort du roi Vixun, autour de 1520[50], sans évoquer la succession de Phothisarat[51]. On

[50] La chronologie exposée à la fin de l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* n'est pas tout à fait précise. L'*Amarakaṭabuddharūpanidāna*, qui poursuit directement le récit de ce texte, situe quant à lui la mort de Vixun et l'accession de Phothisarat en 1520-1521.

[51] Si le texte ne fait pas référence à Phothisarat, il mentionne tout de même un fait intéressant pour la mort de Vixun, à savoir que celui-ci rejoignit le « monde des divinités célestes » (*savanthevaloka*), qui est précisément le nom du monastère construit par son fils. Mais cette formule est également employée pour désigner la mort d'autres souverains. Il semble qu'elle ait été d'un usage courant au XVIe siècle (*svargata* = mourir dans le langage royal).

pourrait croire d'abord que la chronique a été rédigée à cette époque, mais son auteur est présenté clairement comme étant Ariyavaṃsa, un moine qui est connu pour avoir rédigé également l'*Amarakaṭabuddharūpanidāna*, c'est-à-dire l'histoire du Phra Kaeo (le Buddha d'Émeraude, *cf. infra*), dont le récit ne s'arrête qu'autour de 1570. Une certaine logique, inhérente à la structure des deux récits, donne alors à penser que la composition du second texte aurait précédé celle du premier[52]. L'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* a ensuite été traduit sous la forme d'un *nissāya* (version bilingue pâli-lao) – le *Nithan Phra Bang*[53] – qui s'arrête lui aussi à la mort de Vixun. Précisons que le texte pâli a disparu du Laos, où il n'a d'ailleurs jamais été relevé, et que si une version manuscrite a été identifiée il y a plus d'un siècle dans une collection siamoise par George Cœdès, aucune étude n'en a jamais été tentée[54]. C'est une copie de cette version de l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* que Javier Schnake remarqua il y a quelques années parmi les manuscrits pâlis de l'École française d'Extrême-Orient, alors qu'il travaillait à la mise en ligne de leur catalogue sur la plate-forme Calames[55]. Il nous informa en février 2018 de son intention de traduire ce texte – un projet que nous encourageâmes vivement, puisqu'il congruait parfaitement avec nos propres recherches sur l'historiographie lao. Il apparut très vite que le texte gagnait à être comparé à celui que présente la version bilingue du *Nithan Phra Bang*, dont quelques manuscrits ont été retrouvés récemment dans des collections de monastères. Une étude

[52] Il n'est guère probable que les deux textes aient été rédigés à 50 années d'intervalle. Il apparaît bien plutôt que l'*Amarakaṭabuddharūpanidāna*, dont l'objet était d'abord de « légitimer » le transfert du Phra Kaeo du Lān Nā au Lān Xāng (le texte montre toutefois clairement que la statue fut emportée par Setthathirat contre l'avis des habitants de Chiang Mai), fut rédigé en premier. Pour que le contexte historique soit resitué, l'auteur avait dû commencer le récit de la troisième et dernière époque (les deux premières portent sur l'origine légendaire et les déplacements de la statue au Lān Nā jusqu'en 1506) de l'œuvre par la montée sur le trône de Phothisarat en 1520. Il ne lui restait alors, pour l'histoire du Phra Bang qui est écrite selon le même modèle, qu'à traiter de la période antérieure, propre au Lān Xāng, à partir du règne de Fa Ngum qui semble être le règne historique le plus ancien qui ait été mémorisé par la tradition lao.

[53] Le texte porte également parfois le nom de *Lam Phra Bang*.

[54] CŒDÈS, George, « Note sur les ouvrages pâlis composés en pays thaï », *BEFEO*, t. XV, 1915, p. 46 ; la correspondance entre l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* et le Phra Bang n'est toutefois faite explicitement que par Robert LINGAT (« C. Notton, The Chronicle of the Emerald Buddha », *BEFEO*, t. 32, 1932, p. 528), qui devait avoir été renseigné par Cœdès.

[55] Le manuscrit est un cahier en papier européen de 24 feuillets, côté EFEO PALI 137. Il est rédigé en écriture « *khom* » (khmère). Sur sa page de garde figure une note de George Cœdès datée de mars 1915 : « copie faite sur un manuscrit de la Vajirañāṇa National Library (Bangkok) ». Nous avons pu nous procurer récemment les versions digitalisées de cinq autres manuscrits de la Bibliothèque nationale de Bangkok qui, avec le manuscrit de l'EFEO, sont manifestement tous des copies du même texte de l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna*.

conjointe de l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* et de son *nissāya* est actuellement en cours et ouvre déjà des perspectives nouvelles pour la connaissance historique sur le Laos. Nous nous contenterons de souligner ici les différences importantes que présentent le récit de l'histoire du Phra Bang avec celui du *Nithan Khun Borom* : la première apparaît clairement comme la source de la tradition prolifique des *Phongsavadan* qui se développa jusqu'au début du XXe siècle (*Phongsavadan Heng Pathet Lao*), alors que le second, qui intègre dans un de ses chapitres l'histoire de la statue[56], forme une tradition à part qui se fixe très vite.

4. Le *Pheun Phra Bang*

Parallèlement à l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* et au *Nithan Phra Bang* – qui par leur limitation chronologique n'évoquent pas les dispositions entourant la fondation du Vat Sangkhalok – existe une autre version importante de l'histoire de la statue, le *Pheun Phra Bang*[57]. Ce troisième texte, composé totalement en lao, se distingue par d'importants aspects des deux premiers, notamment en présentant un récit plus long, puisque celui-ci court jusqu'en 1571, soit au même moment que le 4e et dernier livre du *Nithan Khun Borom*. Or, pour ce qui concerne les événements liés au Vat Sangkhalok, le *Pheun Phra Bang* donne clairement la même présentation que le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang*. Il apparaît donc qu'il est une source majeure pour ce dernier texte qui, par la tradition qu'il véhicule, se rattache lui aussi aux *Phongsavadan*[58].

[56] Ce fait figure parmi les arguments qui nous poussent à retarder la date de composition des trois premiers fascicules de la chronique, habituellement située durant le premier quart du XVIe siècle (*cf. supra*).

[57] Le *Pheun* est comme le *Tamnan* une histoire ou un récit, mais qui désigne plus généralement un territoire spécifique.

[58] Un texte appelé *Tamnan Phra Bang* que nous venons de découvrir dans les collections du musée du Palais royal de Luang Prabang et qui n'est pas encore suffisamment étudié, est susceptible de contribuer beaucoup à la compréhension de la filiation des *Phongsavadan*. Il se présente en effet comme une compilation du *Nithan Phra Bang* et du *Pheun Phra Bang*, mais fait également allusion au Phaya Thammikarat et à l'année 1622, c'est-à-dire à peu près au moment où s'achève le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang*. Contrairement à ce dernier texte, il ne traite cependant pas des évènements politiques qui se déroulent au tournant du XVIIe siècle. Il apporte toutefois des précisions sur les dons qui sont faits au Phra Bang et apparaît comme une nouvelle source ancienne du plus grand intérêt.

5. L'*Amarakaṭabuddharūpanidāna*

La fin du règne de Setthathirat (1548-1571) semble avoir été une période très propice pour la production d'écrits, comme le montrent en premier lieu le nombre et la qualité des inscriptions. C'est le moment où paraissent avoir été fixés à la fois le *Nithan Khun Borom* et le *Pheun Phra Bang*, et c'est également celui où s'achève l'*Amarakaṭabuddharūpanidāna*, une des trois versions en langue pâlie de l'histoire du Phra Kaeo[59]. Celle-ci fut rédigée par Ariyavaṃsa, dont nous avons vu qu'il était déjà l'auteur de l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna*, version pâlie de l'histoire du Phra Bang[60].

Pour les événements qui nous intéressent, l'*Amarakaṭabuddharūpanidāna* rapporte simplement que Phothisarat « détruisit les vues hérétiques et fit transporter dans la rivière, par tous les hommes qui résidaient dans la cité, les chimériques autels à *Yakkha*. Il était un fervent soutien de la doctrine du Buddha »[61]. Le contexte historique et géographique est très peu exposé : le texte ne fait référence ni à l'année, ni au Chao Sichantho, ni au Vat Savanthevalok, ni même au lieu où se passe l'évènement, en dehors du fait qu'il se trouve au bord d'une rivière ou d'un fleuve. Le terme pâli *nadī* (cours d'eau) désigne alors probablement le Mékong, d'une façon moins certaine la rivière Dong. Si le texte reprend la mention de conceptions fausses ou de vues hérétiques (*micchādiṭṭhi*), comme le fait la stèle du Vat Ban Don Sing, on peut penser qu'il s'appuie également sur la stèle du Vat Sangkhalok lorsqu'il précise l'objet de scandale en faisant référence aux autels des *yakkha*. Ce dernier terme, qui n'était pas encore apparu, peut désigner lui aussi des êtres cannibales.

---

[59] Les deux autres sont le *Ratanabimbavaṃsa*, qui est la plus connue, et un chapitre de la *Jinakālamālī*. Ces deux versions arrêtent leur récit au séjour de la statue au Lān Nā, et ne traitent pas de son passage au Lān Xāng au milieu du XVIe siècle, v. LINGAT, R., « C. Notton [...] », *loc. cit.*, pp. 526-530 et « Le culte du Buddha d'Émeraude », *Journal of the Siam Society*, vol. XXVII (1), 1934, pp. 9-38.

[60] On attribue par ailleurs à cet auteur une autre chronique, celle du Phra Saek Kham (*Suvannasucibuddha*), dont l'original pâli ne semble plus exister, mais dont il reste un important *nissāya* qui cite le nom d'Arivaṃsa.

[61] « *so hi micchādiṭṭhiṃ bhinditvā sabbe nagaravāsino manusse nadiyaṃ gharayakkhe micchā ceva pavāhetvā buddhasāsane abhipasanno sayupaṭṭhāko ahosi* ». Traduction de Javier Schnake. Grégory Kourilsky m'indique que le composé *saṃghupaṭṭhāko* (soutien pour la communauté), qui se trouve dans le *nissāya* en place de *sayupaṭṭhāko*, est sans doute le terme originel. Il enrichit alors la formule qui fait déjà référence à la ferveur pour l'enseignement du Buddha.

6. Le *Lam Phra Kaeo*

Le fait nous est confirmé par un autre texte précieux, le *Lam Phra Kaeo*, dont il existe encore heureusement quelques recensions au Laos. Celui-ci s'avère en effet être le *nissāya* de l'*Amarakaṭabuddharūpanidāna* – comme le *Nithan* (ou *Lam*) *Phra Bang* est celui de l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna*[62]. Il met encore mieux en évidence le rapport entre les documents, lorsqu'il traduit en lao le terme pâli *yakkha* par trois syntagmes, dont « *phi borisat* » (ຜີ ບໍຣິສາດ), le même qui était employé dans la stèle du Vat Sangkhalok de 1527. C'est alors la source manuscrite qui, d'un point de vue sémantique, est la plus proche du texte original. Il est intéressant de remarquer que les deux autres termes employés pour gloser *yakkha*, ຜີເຫຍ້ (*phi niao*) et ຜີມົດ (*phi mot*), se retrouvent respectivement dans le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang* et dans le *Nithan Khun Borom*. Un peu plus tôt dans le *nissāya*, il est également question de ຜີສາງ (*phi sang*), un terme générique qui évoque tout simplement les génies ou les démons.

Le texte pâli et le *nissāya* de l'histoire du Phra Kaeo, de même que la stèle du Vat Ban Don Sing, vont toutefois plus loin que la stèle du Vat Sangkhalok lorsqu'ils évoquent une action physique contre une présence matérielle – un édifice probablement – que l'on fait disparaître, éventuellement en la jetant à l'eau. Ce n'est pas en effet ce qu'exposait l'inscription de 1527. Se peut-il que la vérité ait été ici dépassée, voire dévoyée ? Ou trouvons-nous au contraire dans l'histoire du Phra Kaeo une précision réelle dont elle seule témoigne ?

À l'évidence, les chroniques du Phra Kaeo et du Phra Bang apparaissent en tout cas bien comme les traditions annalistiques les plus anciennes pour cette période, car elles nous apportent des informations historiques dont la véracité peut être vérifiée et que les autres chroniques se dispensent de mentionner[63]. Si la composition de ces textes semble pouvoir être située autour de 1570, il est probable que leur lieu d'origine soit encore Luang Prabang, et non Vientiane qui est devenue la véritable capitale du Lān Xāng entre 1560 et 1564. Des informations concernent cette dernière lorsque Setthathirat s'y installe, mais elles paraissent alors procéder d'échos, notamment lorsqu'il est question de travaux effectués sur un reliquaire que l'on peut d'une façon certaine identifier au That Luang.

---

[62] Le passage pâli est glosé comme suit (transcription en thaï à partir de l'écriture tham) : **มิจฺฉทิฏฺฐิ** ยังมิจฉาทิฐิ ผีสาง **สพฺเพ นคฺครวาสิโน มนุสฺเส** ยังคนชาวทั้งหลายมวน **ปวาเหตฺวา** ให้ไหลเสีย **ฆรยกฺขมิจฺฉา เจว** ยังผีเหย้า ผีมด ผีปริสาท ทั้งหลาย **นทิยํ** ในแม่น้ำ แลพระยาโพธิสาราชตนนั้น **อภิปฺปสนฺโน** อันเลื่อมใสยิ่งนัก **พุทฺธสาสเน** ในศาสนาแห่งสัพพัญญูเจ้า **สงฺฆปฏฺฐา[โก]** อันเป็นข้าอุปฏฐา[ก] แห่งสังฆะ **อโหสิ** ก็มีแล.

[63] Dans des études à venir, nous ferons état de précisions vérifiables concernant d'autres sujets.

S'il nous est possible, à partir des sources épigraphiques et manuscrites, d'approcher au plus près des événements qui se sont produits à Luang Prabang durant la première moitié du XVIe siècle, nous avons toutefois vu que la variété de l'expression autorisait diverses interprétations, notamment sur la nature même des obstacles que rencontrait la religion. Il est alors intéressant de prendre en compte une autre source, originaire de la région de Vientiane, dont la tradition historiographique locale n'a pu relayer le contenu, car cette dernière a totalement disparu avec les destructions siamoises de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle. Cette source unique, l'inscription n° 2 du Vat Daen Muang de Phon Phisay, présente en effet un contexte qui, à l'évidence, n'est pas sans rapport avec ceux qu'exposent les inscriptions du Vat Sangkhalok et du Vat Ban Don Sing de Luang Prabang. Le regard que l'on porte sur les dispositions prises par Phothisarat s'en trouve toutefois singulièrement changé, conduisant même à reconsidérer la totalité de nos documents dans une perspective très différente.

IV. Éléments d'une relecture de l'histoire lao au XVIe siècle

1. La stèle n° 2 du Vat Daen Muang (1535)

Contrairement aux inscriptions du Vat Sangkhalok et du Vat Ban Don Sing qui ont été gravées sur du schiste, la stèle n° 2 du Vat Daen Muang est en grès, le matériau le plus courant pour les inscriptions lithiques (*cf*. fig. 3). C'est le cas également pour l'inscription n° 1 du même temple, qui lui est un peu antérieure (*cf. infra*, en arrière plan sur la fig. 3). Les deux supports ont une forme – surtout dans leur partie inférieure, avec le « bandeau » qui la surmonte – qui laisse supposer que nous sommes en présence de *bai-sema* môns retravaillés et réemployés, comme c'est le cas, d'une façon beaucoup plus nette, pour d'autres stèles en grès de la région de Vientiane[64].

L'inscription de la stèle n° 2 du Vat Daen Muang présente des données chronologiques suffisantes pour être datée du 23 ou du 25 septembre 1535. Elle est postérieure de huit années à peine à celle de la stèle du Vat Sangkhalok et s'avère donc chronologiquement plus proche de cette dernière que l'inscription de la stèle de Ban Don Sing. Il s'agit également d'une ordonnance royale de Phothisarat. Il est probable que le souverain résidait à ce moment-là dans la ville de Vientiane, car celle-ci est appelée « Chanthaburirachathani » (*candapurīrājādhānī*), ce qui en fait une cité royale, voire déjà la capitale.

[64] LORRILLARD, M., « Towards a new approach […] », *loc. cit*. et « Religion et pouvoir royal […] », *loc. cit*.



Fig. 3. — Stèle du Vat Daen Muang

Le Vat Daen Muang est situé dans l'ancien important *muang* Pak Huay Luang, l'actuelle ville thaïlandaise de Phon Phisay, à une cinquantaine de km en aval de Vientiane (à 2 ou 3 jours de pirogue). La stèle n° 1 du Vat Daen Muang atteste que la fondation de ce temple et sa dotation en terres ont été actées le 28 mars 1531, soit quatre années avant la rédaction de la seconde

stèle[65]. Dans ces deux documents épigraphiques, d'importants seigneurs locaux sont associés aux décisions prises par le roi. Contrairement à l'inscription de fondation, qui se limite au seul territoire du Vat Daen Muang, il apparaît toutefois que le contenu de l'inscription de 1535 couvre un espace très large. Cette dernière ne faisant référence à aucun temple précis – son texte ayant une portée très générale, même dans les dispositions finales concernant les donations – il est possible qu'elle soit originaire d'un autre endroit, mais aussi et bien plutôt qu'elle soit l'unique copie subsistante d'une ordonnance qui aurait été reproduite et promulguée dans plusieurs temples, à commencer par ceux de Vientiane.

Le texte, après avoir fait état des vertus de Phothisarat (d'une façon similaire à celle qui est employée ensuite dans la stèle du Vat Ban Don Sing), nous apprend en effet que celui-ci adresse l'*Āṭānāṭiya(sutta),* un texte religieux donc, à l'ensemble des « phraya » (grands seigneurs) – dont le Phraya Saen Surintha (…) et le Phraya Klang Krong Rachathani sont les chefs – pour donner du lustre et faire briller dans l'avenir l'Enseignement du Bouddha. Deux dignitaires, ainsi qu'un lettré royal, sont alors chargés de diffuser l'ordonnance royale « purificatrice » en la portant dans tous les temples de Vientiane, à la tête desquels se trouve le Maha Sami Sara Sitthi Mangkhala. Il leur est demandé de vérifier auprès des religieux et des maîtres qui représentent la doctrine si le souci qu'ils ont de l'observer est véritable, et de veiller à ce que dans le cas contraire les usurpateurs au sein du clergé défroquent[66].

L'esprit qui se dégage du texte est alors bien différent de celui des inscriptions de Luang Prabang. Si l'on retient la même volonté de faire prospérer la religion en opérant une action de purification (le terme « *samni* » semble ici reprendre « *samra* »), il n'est plus question de génie(s) abrité(s) dans un endroit périphérique, mais de l'ensemble des religieux répartis dans les grands temples. Il ne s'agit plus non plus de détruire (« *mang* ») quelque chose, mais de limiter l'appartenance à la communauté religieuse aux seuls hommes qui le méritent. Il n'est plus fait référence, par ailleurs, à des coutumes liées à des formes de croyance où le Buddha est absent, mais à des pratiques en parfaite conformité avec l'enseignement de la religion.

---

[65] POONOTHOKE, Dhawaj, *Silacareuk Isan*, *op. cit.*, pp. 230-235.

[66] ປ້ງພຣະອາຕານາຕິຍະ ແຕ່ຊຸມພຣະຍາທັງປວງ ມີພຣະຍາແສນສຸຣິນທະຣາໄຊຍໄກເສນາທິບດີ ສີສຣະຣາຊະສົງຄາມ ແລພຣະຍາ ກລາງກຸ່ງຣາຊະທານີເປັນປະທານ ເພື່ອຈັກໃຫ້ຂັດສ(າ)ສະນາພຣະພຸດທະເຈົ້າໃຫ້ຮຸ່ງເຮືອງເມືອໜ້າ ຈຶ່ງໃຫ້ຂ້າທ(ັງ) ໜົ້ນເໜືອໃຕ້ ທັງຣາຊະບັນດິດຊື່ ນັນທະກຸມານທູນພຣະຣາຊະອາດຍາລົງໄປຊຳນິໃນພຣະພິຫານທັງປວງໃນຈັນທະບຸຣີຣາຊະທານີ ມີມະຫາສາມີສາຣະສິດທິ ມັງຄະລະເປັນປະທານ ຈັກດູຊາວເຈົ້າສະມະນະພາມພຣະອາຈາຣະຍະຕົນເປັນສົມມູດສຸພາພອນສິກຂາການແທ້ກໍ່ໃຫ້ແຈ້ງ ຝູງໃດເປັນໂຈນ ຈັກໃຫ້ສຶກ.

La distinction entre les deux types d'ordonnance est-elle cependant aussi évidente ? La chose n'est pas sûre, d'abord parce que dans les deux cas c'est un haut responsable de la communauté religieuse (aidé à Vientiane par de grands seigneurs) qui a la charge de faire appliquer la décision royale. Ensuite parce que la nature de cette communauté religieuse elle-même n'est pas aussi claire qu'il n'y paraît au premier abord. La formule « *saochao-samaṇa brāhmanācāriya* » (ᩈᩣᩅᨪ᩠ᨧᩢᩈᨾᨶᨻᩕᩣᩉ᩠ᨾᨱ ᩋᨧᩁᩥᨿ[ᨧᩣ]ᨧᩁᨿ) tend à privilégier un sens large, même si les religieux concernés paraissent tout de même être tous associés à des temples et à une même pratique. Au Lān Nā, la formule semble avoir marqué une distinction entre deux catégories, pas forcément opposées, qui pouvaient elles-mêmes se distinguer des *bhikkhu*, terme qui n'est pas employé ici[67]. Le terme *sammuti*, qui désigne la doctrine, mais également la convention ou l'opinion généralement acceptée, ne suffit même pas à préciser la nature exacte de la mesure[68]. Un indice extrêmement intéressant est toutefois fourni par la référence à l'acte premier demandé par le roi, à savoir la diffusion de l'*Āṭānāṭiya*, puisqu'à travers ce 32e *sutta* du *Dīghanikāya* il est possible de réétablir un lien avec les événements de Luang Prabang. Le choix de ce texte est en effet significatif. Il est considéré comme un *paritta* – c'est-à-dire un « moyen de préservation » ou un texte de protection – et se trouve inclus dans les recueils les plus importants de cette littérature paracanonique, comme le *sattaparitta* et le *sut mon*[69]. Il y est de plus question de puissants esprits qui tiennent une congrégation, à la suite de laquelle une recommandation est adressée au Buddha : comme tous ces êtres ne sont pas amicaux, à commencer par les *yakkha*, il convient en effet que les moines apprennent des versets de protection[70]. À travers cette référence spécifique à l'*Āṭānāṭiya* – texte dont l'objet est précisément de prévenir la communauté du danger des *yakkha*, êtres que nos sources les plus anciennes de Luang Prabang mentionnent explicitement, sous le même nom pâli ou sous la forme vernaculaire « *borisat* » – une correspondance certaine apparaît donc entre les mesures qui sont prises dans les deux capitales lao, à peu près au même moment (1527 / 1535). Nous avons déjà vu que c'est dans un esprit tout à fait semblable à celui de la protection par des *paritta* et des *rakṣamantra* qu'il faut interpréter les six premiers mots inscrits dans la stèle du Vat Ban Don Sing de 1555 : « Buddharakṣa, Dhammarakṣa, Saṅgharakṣa, Debbarakṣa, Indrarakṣa et Brahmarakṣa ».

---

[67] Inscription du Vat Aram Pa Noy (BY26), 1494.
[68] La lecture et la restitution de *sammuti* ne sont ici pas certaines.
[69] FINOT, Louis, « Recherches sur la littérature laotienne », *BEFEO*, t. XVII (1), 1917, pp. 53-56.
[70] RHYS DAVIDS, C.A.F., *Dialogues of the Buddha III*, PTS 1995 [1921], pp. 185-197.

2. Un bouleversement culturel et religieux au Lān Xāng ?

Au-delà de cette correspondance apparaît une autre similitude entre les documents, qui n'est pas non plus perceptible au premier abord. La mention dans la stèle n° 2 du Vat Daen Muang de termes tels que *rājāpaṇḍita*, *Āṭānāṭiya, ācāriya* et *sammuti* montre que le niveau de culture religieuse était élevé et que l'influence des lettrés était importante à Vientiane. La même observation peut être faite à propos de la stèle du Vat Sangkhalok lorsque celle-ci, rapportant les qualités que possède Phothisarat, ajoute à la rhétorique conventionnelle (*sāsanupatthambhaka*, *pasāda-saddhā*) la formule « *kāmā vacara somanassa asaṅkhā(rika)ñāṇasampayutta cetasikadhamma* », tout à fait exceptionnelle dans ce type de document. Elle fait en effet directement référence à des conceptions exposées dans l'*Abhidhamma*, en particulier dans l'*Abhidhammatthasaṅgaha*[71], mais également dans des textes cosmologiques bouddhiques, comme la *Traibhūmikathā*, où le rôle du monarque protecteur de la Loi est sublimé[72]. Il apparaît bien en tout cas que Phothisarat ait été très versé dans la connaissance du bouddhisme. On se souvient que selon la *Jīnakālamālī*, le roi du Lān Nā répondait à l'attente du roi du Lān Xāng en lui adressant 60 volumes du *Tipiṭaka* et des moines. Les noms d'éminents religieux que mentionnent nos trois inscriptions et le *Nithan Khun Borom* paraissent alors s'inscrire dans ce contexte de transfert de traditions religieuses et culturelles qui semble profondément influer les esprits et modifier les pratiques à Luang Prabang durant le premier quart du XVIe siècle.

Le *Pheun Phra Bang* dont nous avons déjà souligné l'intérêt, puisqu'il paraît être le noyau de la tradition du *Phongsavadan Muang Luang Prabang* via le *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang*, apporte également une précision utile à propos de Phothisarat, la seule qui soit exprimée en ces termes pour un souverain du Lān Xāng. Au bout de sa 7e année de règne (1527), et juste avant qu'il soit fait état de ses préoccupations relatives aux actions méritoires et non méritoires au sujet du sacrifice aux génies (*cf. supra*), ses qualités sont résumées dans une formule en pâli – *tikkhapaññākamma (p)att(a)ñāna(ṃ)* – signifiant qu'il a la sagesse, obtenue par ses actions, et qu'il possède une vive intelligence[73].

---

[71] Je remercie Javier Schnake d'avoir attiré mon attention sur cette source et de m'avoir adressé cette traduction qui reste approximative en raison de l'absence de marques grammaticales : « (possesseur des) facteurs mentaux de la sphère sensorielle, associés au savoir, spontanés, (accompagnés) de plaisir ».

[72] CŒDÈS, G. ; ARCHAIMBAULT, Ch., *Les Trois mondes*, Paris, EFEO, PEFEO vol. 89, 1973, 296 p.

[73] Je remercie Javier Schnake de m'avoir aidé à préciser ce sens, que la structure grammaticale erronée du texte ne rend toutefois pas certain. D'autres interprétations sont possibles.

Phothisarat était sans doute parfaitement informé des affaires religieuses de son époque, et il est plus que probable que l'écho des controverses qui divisaient depuis le milieu du XVe siècle le clergé bouddhique du Lān Nā lui soit parvenu. Une stèle de Chiang Saen nous prouve qu'en 1617 le *saṅgha* y était encore divisé en trois groupes (*gaṇa*) distincts[74]. La *Jīnakālamālī* fait souvent référence, à partir de 1510, à ces trois communautés (*taya samaṇagaṇa* ou *taya gaṇasaṃgha*) qu'étaient les *nagaravāsī* (la plus ancienne, installée dans les murs des villes), les *pupphavāsī* (Vat Suan Dok) et les *sīhaḷabhikkhu* (Vat Pa Daeng) – et donne l'impression que la coexistence entre elles était plutôt harmonieuse, puisqu'elles étaient réunies régulièrement à l'occasion de célébrations communes. Si les secondes semblaient avoir nettement l'avantage du nombre, comme l'indiquent les chiffres relatifs aux impétrants de chaque secte lors d'une grande cérémonie d'ordination en 1515, il apparaît toutefois que la dernière avait nettement la faveur du roi, qui accorda à son supérieur les plus hauts titres, y compris celui de chapelain royal (*rājaguru*) en 1518. Une chronique religieuse parallèle, la *Mūlasāsanā* du Vat Suan Dok, dont la rédaction semble avoir été fixée autour de 1510, montre quant à elle un climat beaucoup plus tendu[75]. Il y est souvent question d'hérésie – c'est le terme *aññatitthī(iya)* qui est employé – une notion qui dans la mentalité collective de l'époque constituait une préoccupation importante, ainsi que le montrait déjà le très long texte des stèles pâli-mônes de Kalyani (1476), en Basse Birmanie. L'opposition entre les religieux du Vat Suan Dok et ceux du Vat Pa Daeng y apparaît clairement, chacune ayant ses succès et ses revers, en fonction du souverain régnant. Les *pupphavāsī* sont encore tout puissants sous le règne de Sam Fang Kaen (1402-1442), au moment où les *sīhaḷabkhikkhu* arrivent pour la première fois à Chiang Mai, en 1430. Ces derniers semblent d'ailleurs rencontrer des difficultés qui les amènent à partir vers d'autres cités du Lān Nā, avant de revenir avec la grâce d'une nouvelle protection royale. Dans la *Jīnakālamālī*, composée quelque 80 années plus tard par un des membres de leur ordre, il est alors rapporté à propos de Sam Fang Kaen (dont le nom pâli est Tissarāja) « qu'il était sans foi, favorisait les hérétiques au détriment des fidèles, adorait les démons (*yakkhadāsa*) et sacrifiait buffles et bœufs aux (génies) des jardins, des arbres, des cetiya, des montagnes et des bois »[76]. Le règne de Sam Fang Kaeng est pourtant celui au cours duquel apparaissent les premières inscriptions

[74] Stèle du Wat Phā Khāo Pān, *Corpus of Lān Nā Inscriptions, vol. 1, Inscriptions in the Chiang Sän Museum*, 2540, p. 138.
[75] La chronique du Vat Pa Daeng, plus tardive, est encore plus radicale à cet égard.
[76] CŒDÈS, G., « Documents … », *op. cit.*, p. 104.

appartenant réellement à la tradition épigraphique du Lān Nā, et elles sont relatives à la fondation de temples bouddhiques.

On sait que les passions qui animaient les communautés bouddhiques de l'Asie du Sud-Est continentale durant la première moitié du second millénaire avaient un caractère supra-régional et se répercutaient de royaumes en royaumes. On peut alors se demander si la relative imprécision du vocabulaire religieux ancien au Lān Xāng, ainsi que l'imagerie que les textes lao se plaisent à présenter, évoquant des mangeurs d'homme (*yakkha*, *porisāda*) et différents génies (*phi* et *thaen*), en même temps que des conceptions fausses (*micchādiṭṭhi*) donnant lieu à des pratiques répréhensibles, ne cachent pas une situation similaire à celle qui prévalait au Lān Nā, où sur le plan historique les sources s'avèrent toutefois beaucoup plus explicites et détaillées. Étant donné les préférences à l'égard de la communauté du Vat Pa Daeng que semblent avoir eu Phra Muang Kaeo (1495-1525) et son fils et successeur, Phra Ket (1526-1538, 1543-1545), il est possible en tout cas que Phothisarat – qui devint le gendre du second en épousant sa fille, future mère de Setthathirat – ait été prévenu de la réputation donnée par les *sīhaḷabhikkhu* à Sam Fang Kaen, et qu'il ait alors cherché à se distinguer de ce dernier[77]. D'où, peut-être, l'insistance sur l'éradication du culte des *phis*, que les différentes sources ont durablement mémorisée.

Peut-on toutefois déduire que les traditions spécifiques au Vat Pa Daeng parvinrent elles-mêmes au Lān Xāng à cette époque ? C'est ce que pourrait indiquer la référence qui est faite dans l'inscription de Ban Don Sing à la fondation du *Sīhadīpakacetiya*, et d'une façon beaucoup plus significative encore les premiers textes hagiographiques lao, en particulier l'*Aḍḍhabhāga buddharūpanidāna* et l'*Amarakaṭabuddharūpanidāna*, qui se situent dans la continuité d'une tradition textuelle relative aux statues précieuses déjà richement établie au Lān Nā, et dont les *sīhaḷabhikkhu* paraissent avoir été les grands maîtres d'œuvre[78]. La stèle n° 2 du Vat Daen Muang rend elle-même

[77] La *Jīnakālamālī* dit également à propos de Sam Fang Kaen qu'il fit élever un grand sanctuaire nommé Purracchana dans la belle ville de Sāratira où il était né. Il consacra au revenu de ce temple des rizières et autres propriétés et, dans toute l'étendue du royaume, il confisqua les biens fonciers tels que rizières, affectés aux monastères bouddhiques et autres, pour les donner à ce temple. Les longues listes de biens (il s'agit des premières dans l'épigraphie lao) affectés aux Trois Joyaux dans les inscriptions du Vat Sangkhalok et du Vat Ban Don Sing démarqueraient alors une nouvelle fois Phothisarat de Sam Fang Kaen.

[78] On trouve dans l'*Amarakaṭabuddharūpanidāna*, entre le moment où Phothisarat fait transporter les autels à génies dans la rivière et celui où il prend pour épouse une princesse de Chiang Mai, la mention d'un fait extraordinaire : « À ce moment, le Buddha d'or pur arriva par les airs du *vihāra* Phra Sing de la cité de Nabbajeyya (Chiang Mai) et s'installa dans la grande cité de Java (Luang Prabang) » – trad. du pâli de J. Schnake. Ce passage pourrait bien exprimer sous une forme allégorique la venue d'importantes traditions en rapport avec le Vat Phra Sing et la

compte de l'esprit porté par la nouvelle secte, puisqu'elle témoigne d'une forte volonté de réforme touchant à la pratique même du clergé. Le souverain y révèle en effet une détermination exceptionnelle, exigeant de la part des moines un respect absolu des règles religieuses, mais également une acceptation totale par toutes les parties concernées des mesures concrètes et appropriées qui sont prises pour garantir la subsistance de la religion et de ses représentants[79].

CONCLUSION

Nous avons vu qu'à travers un événement très spécifique dont l'historiographie lao a conservé la mémoire jusqu'à l'époque contemporaine – un édit promulgué par Phothisarat à l'encontre du culte des génies – il est possible, grâce à la référence originale à cet acte gravée dans la stèle du Vat Sangkhalok de 1527, puis à son rappel dans la stèle du Vat Ban Don de 1555, de retrouver, par l'analyse du vocabulaire et de la sémantique, une bonne partie du cheminement de l'information dans les différentes chroniques lao, et de mieux comprendre ainsi la généalogie de ces dernières.

La révélation de ce processus est particulièrement importante, car le corpus textuel lao susceptible de fournir des données historiques a été jusqu'à présent perçu d'une façon très confuse. L'histoire du royaume du Lān Xāng, telle qu'elle est présentée depuis une centaine d'années dans quelques rapides synthèses, repose en effet (au mieux) sur la lecture et l'acceptation littérale du contenu de quelques sources manuscrites qui n'ont jamais fait l'objet d'une véritable analyse critique. Une valeur et un crédit analogues ont alors été accordés à des compositions de dates très différentes, dont les plus récentes et les plus accessibles ont d'ailleurs été favorisées. Il est vrai qu'une juste appréciation des informations données par ces textes était particulièrement difficile, en raison notamment de l'insuffisance de repères susceptibles de donner lieu à des recoupements. Un philologue averti comme Charles Archaimbault, qui fut le premier à mettre véritablement en évidence les distinctions entre les deux grandes traditions historiographiques du Nord-

secte du Vat Pa Daeng – peut-être tout simplement par le biais de cette mission de 1523 que mentionne la *Jīnakālamālī*. Le Buddha d'or pur (Phra Saek Kham) est une statue dont l'identité est confuse, car la tradition lao le confond avec le Phra Sing.

[79] C'est peut-être ce que cherche également à exprimer un texte parabolique – l'*Histoire de Chanthaphanit* – qui est étroitement associé dans les versions manuscrites au *Pheun Phra Bang*, puisqu'il paraît le prolonger. À travers les énigmes qui sont posées, on y retrouve en tout cas un pot-pourri d'indications curieuses, où les références au culte fautif des esprits se mêlent à celles qui sont faites aux *samanaphram* et à la préservation des pratiques correctes de la religion (*sikkhāpada*).

Laos, le *Nithan Khun Borom* et les *Phongsavadan*, pouvait alors bien conclure l'introduction de son étude sur les annales de Xieng Khuang par cette sentence sans appel : « Si la lecture de ce commentaire pouvait décourager toute tentative d'élaborer un jour une 'histoire' du Laos, nous estimerions n'avoir point perdu complètement notre temps »[80].

Les ressources de la recherche historique au Laos se sont toutefois sensiblement développées depuis quelques années, permettant de nouveaux angles d'approche, et par là-même une méthodologie beaucoup plus efficiente. Des prospections de terrain menées dans toutes les provinces du pays, de même que dans certains territoires de la rive droite du Mékong (Nord-Est de la Thaïlande), ont par exemple mis en évidence de nombreux vestiges qui nous renseignent sur la culture matérielle du royaume du Lān Xāng – en particulier sur sa distribution, tant d'un point géographique que chronologique – améliorant ainsi considérablement notre perception du contexte politique, culturel et religieux. Il est en particulier notable que les premiers témoignages (dans des matériaux pérennes) de la pratique bouddhique en milieu lao n'apparaissent pas avant la fin du XVe siècle et qu'ils concernent alors uniquement des espaces réduits tout le long du Mékong, parfois d'ailleurs très distants entre eux. Les inscriptions lao les plus anciennes figurent au premier plan de ces témoignages : elles révèlent une rhétorique et une structuration que l'on retrouve plus tôt, avec quelques différences, dans les inscriptions du Lān Nā – et il est remarquable qu'un bon nombre d'entre elles concernent déjà des lieux et des temples qui, selon les chroniques, relèvent de l'époque des souverains du Lān Xāng les plus « éclairés », en particulier Phothisarat et Setthathirat, au XVIe siècle. Certains recoupements peuvent alors déjà s'opérer.

Si ces témoignages jettent assurément un éclairage nouveau sur l'histoire lao, c'est toutefois bien du côté de l'analyse critique du corpus historiographique que s'opère un véritable progrès, avec la révélation ou la reconsidération de plusieurs textes dont la forme et le contenu apportent non seulement un renouvellement de l'information, mais également et surtout, pour l'historien, une perception libérée des obstacles qui jusqu'alors affectaient l'analyse. Nous avons vu qu'une étape importante a été franchie avec la découverte d'un manuscrit du *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang* dans les collections du Vat Saen Sukharam de Luang Prabang. On a reconnu dans cette chronique le « texte C » des annales de Xieng Khuang étudiées par Charles Archaimbault, dont celui-ci ne possédait cependant

[80] ARCHAIMBAULT, Ch., « Les annales […] », *loc. cit*., p. 561.

qu'une version incomplète et corrompue, et qui pour cela n'était jusqu'à présent utilisable que par quelques données reléguées en notes de bas de pages. L'analyse de cette chronique est encore à peine ébauchée, mais elle montre déjà quelques caractéristiques du plus grand intérêt. Elle révèle, bien sûr, la part importante des historiographes phuan dans la rédaction finale de l'œuvre, qui semble avoir été effectuée peu après 1627, et fournit par là-même un nouvel exemple de transfert et de diffusion des modèles littéraires dans la vallée moyenne du Mékong. Mais d'une façon plus importante encore, elle met en évidence la position intermédiaire – dans le processus d'élaboration historiographique – du *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang* entre les traditions tardives des *Phongsavadan Luang Prabang*, qui y puisent très largement, et une tradition originelle qui restait encore à identifier. À travers cet exemplaire unique et complet de la tradition historiographique la plus ancienne du royaume de Xieng Khuang se révélerait alors l'un des « chaînons manquants » qui, jusqu'à présent, empêchait toute perception claire de la généalogie des chroniques de Luang Prabang.

Un lien de parenté certain avait par ailleurs déjà été établi entre les *Phongsavadan* et les quelques versions vernaculaires de textes ayant pour sujet l'histoire du Phra Bang. Ces dernières souffraient toutefois d'*a priori* négatifs. Relevant davantage de la tradition hagiographique – c'est-à-dire d'un genre où le merveilleux occupe forcément une place essentielle – le récit de l'origine et des pérégrinations de cette statue n'avait en effet jusqu'ici guère bénéficié de l'attention des historiens de l'Asie du Sud-Est, même s'il apparaît déjà sous une forme particulière dans le *Nithan Khun Borom*, dont l'ancienneté fut très vite reconnue. Il a fallu en fait attendre la découverte et la lecture (par le biais d'une copie conservée à Paris) d'une recension manuscrite miraculeusement préservée à la Bibliothèque nationale de Bangkok du texte pâli de l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* – qui à l'évidence correspond à la version originelle, datée du milieu du XVIe siècle, de l'histoire du Phra Bang – pour que l'intérêt historique exceptionnel de la tradition relative à cette statue soit enfin perçu. Cet intérêt se justifie de plusieurs façons. La première est liée aux qualités intrinsèques des compositions dans la langue religieuse. En raison du niveau d'érudition qu'ils requièrent, mais aussi de leur structure particulière (largement artificielle), les textes pâlis sont en effet pratiquement toujours des œuvres personnelles qui se figent dans leur premier état. Ils sont peu susceptibles d'être modifiés, sauf bien sûr à cause des erreurs de copistes. Les additions, les reformulations et les réinterprétations y sont très rares – à moins d'entrer dans un autre genre de productions, celui des « Commentaires » (*aṭṭhakathā*). Cette fixation de la forme du texte caractérise également les *nissāya*, presque aussi bien d'ailleurs pour les gloses vernaculaires que

pour les formules pâlies qui les précèdent, ce qui offre l'avantage d'avoir accès à une double pensée originale, celle du premier auteur et celle du moine gloseur (il doit y avoir des cas où les deux travaux ont été réalisés par la même personne). Le texte lao apparaît alors souvent très précieux, puisqu'il permet d'une part de préciser des notions qui peuvent rester confuses dans le texte pâli, et qu'il apporte d'autre part une interprétation personnelle de ce texte. Cette dernière pourra d'ailleurs surprendre le lecteur occidental, voire l'amener à reconsidérer l'esprit de l'œuvre. Une seconde raison de l'intérêt des compositions en pâli est leur rareté, et le fait que celles-ci sont pratiquement toujours élaborées dans des contextes socio-politiques exceptionnels, c'est-à-dire à des époques où la culture a non seulement atteint un haut niveau d'érudition, mais a bénéficié également de soutiens très forts de la part du pouvoir royal, en particulier sur le plan matériel. Il est sûr que ces conditions étaient remplies au Lān Xāng durant une bonne partie du XVIe siècle : c'est en tout cas pour cette seule époque que les sources épigraphiques nous offrent elles aussi des compositions originales dans la langue religieuse. Une troisième raison de l'intérêt des textes pâlis rédigés au Laos réside dans le fait qu'il est assez facile – étant donné leur rareté et l'impossibilité de restituer pour le Lān Xāng une tradition scholastique propre et continue dans laquelle s'inscrirait des productions entièrement autochtones – de distinguer les modèles « étrangers » dont ils s'inspirent et dont ils restent encore très proches. Des études ultérieures montreront peut-être un jour des influences spécifiques de la littérature birmane ou de celle d'Ayuthya, mais il est à gager que celles-ci resteront alors toujours marginales par rapport à l'impact de la culture du Lān Nā sur celle du royaume lao – y compris dans les décennies qui suivirent la prise de Chiang Mai en 1558 par les Birmans. Il est en effet manifeste que bon nombre de T'ai du nord ont trouvé refuge à Luang Prabang et à Vientiane au milieu du XVIe siècle, où ils ont participé activement au développement de l'art et de l'artisanat. Dans le cas qui nous occupe, si l'influence de la littérature religieuse extracanonique t'ai du nord est parfaitement perceptible dans l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna*, aussi bien dans le fond que dans la forme, elle l'est plus encore dans le texte pâli de l'histoire du Phra Kaeo, l'*Amarakaṭabuddharūpanidāna*, dont les rares manuscrits, encore une fois, n'ont été découverts qu'en Thaïlande. Alors que le dernier fascicule de ce texte couvre des évènements qui se déroulent uniquement au Lān Xāng entre 1520 et 1570 environ, ce qui prouve la composition de l'œuvre dans ce royaume, le fascicule qui précède a quant à lui pour cadre le Lān Nā et rapporte une tradition pratiquement identique à celles qui sont exposées, également en pâli, dans les textes t'ai du Nord du *Ratanabimbavaṃsa* et de la *Jīnakālamālī*. La référence à cette dernière œuvre est d'ailleurs particulièrement importante

dans le cadre de cette étude. En effet, de la même façon que l'historiographie du Lān Nā se fonde en grande partie sur les données très diverses que fournit la *Jīnakālamālī* – avant que des chroniques en langue vernaculaire, telle la *Chronique de Chiang Mai*, prennent le relais – l'historiographie du Lān Xāng semble bien trouver son origine dans la fusion des deux récits historico-légendaires de l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* et de l'*Amarakaṭabuddha rūpanidāna*, auxquels viendront très vite s'ajouter des traditions purement vernaculaires, comme celles qui donneront sa spécificité au *Nithan Khun Borom*. Il est d'ailleurs intéressant de constater que le(s) rédacteur(s) de ce dernier, tout comme celui (ceux) du *Tamnan Xieng Dong Xieng Thong Xieng Vang* et même de la *Chronique de Chieng Mai*, semblent s'être affranchis très vite de l'esprit exclusivement bouddhique des premières chroniques, comme s'ils s'étaient délibérément positionnés en réaction par rapport au « monopole » dans la pratique de l'écrit que purent exercer dans un premier temps les moines, en introduisant dans le récit la référence à des croyances sans doute plus anciennes. Le fait est particulièrement évident pour ce qui concerne le récit des origines qui, au départ, semble avoir été exclusivement construit à partir des modèles qu'offraient les textes en pâli. L'intégration de traditions locales relatives au passé lointain, qu'elles soient cosmogoniques ou liées aux différentes catégories d'ancêtres, enrichira en effet considérablement la tradition historiographique, quitte à engendrer parfois la plus grande confusion dans la narration. Le folklore local trouvera toutefois sa place dans un système de valeurs hiérarchisées, où les rapports de force entre les différentes croyances seront finalement respectés, le bouddhisme gardant une position prééminente.

Ce nouveau paradigme – qui donne à la littérature hagiographique pâlie au Laos un rôle déterminant, puisqu'elle constituerait le noyau originel des traditions historiographiques septentrionales – pourrait paraître encore bien hypothétique si l'apport d'autres sources ne venait le créditer définitivement. Pour le passé le plus lointain du royaume du Lān Xāng, il y a peu d'informations factuelles contenues dans les chroniques dont la véracité puisse être vérifiée grâce à des recoupements avec des sources indépendantes. Si l'on met à part la liste dynastique des souverains lao, que les chroniques rapportent avec des variantes mais dont on peut quand même présenter un tableau cohérent et fiable à partir du règne de Fa Ngum (la mémoire orale ayant sans doute joué ici un grand rôle), le premier évènement réellement historique mentionné par les historiographes est l'attaque de Luang Prabang par des troupes vietnamiennes en 1479, que plusieurs annales étrangères (chinoises, vietnamiennes, t'ai du nord) confirment. Or, dans l'*Aḍḍha bhāgabuddharūpanidāna*, cet événement est également le premier à ne plus

s'inscrire dans le contexte extraordinaire qui caractérisait jusque là les autres éléments du récit (même si l'historiographe utilise encore des noms issus de la littérature bouddhique) et à apparaître au contraire comme un fait réel dont la mémoire collective aurait gardé un souvenir fort et persistant. Il est possible qu'il ait en fait engendré un profond traumatisme chez les populations riveraines du Mékong, jusqu'alors peu touchées par des attaques d'une grande ampleur. Les fondations successives du Vat Manorom et du Vat Vixun, auxquelles fait référence ensuite l'*Aḍḍhabhāgabuddharupanidāna*, ne peuvent pas non plus être mises en doute sur le plan historique. Si elles sont dûment rapportées, c'est toutefois parce qu'elles sont directement liées à l'histoire du Phra Bang, contrairement à des temples peut-être plus anciens dont il n'est pas question dans la chronique. C'est dans l'*Amarakaṭa buddharūpanidāna*, dont le récit prend très exactement la suite de celui de l'*Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna*, qu'il faut ensuite chercher la référence à d'autres événements historiques – et il est significatif que le premier d'entre eux soit alors précisément l'ordre donné par Phothisarat de détruire les conceptions hérétiques et les autels qui leur étaient liés. Le texte pâli et son *nissaya* ne nous rapportent ici que des données essentielles, mais nous avons vu que les traditions vernaculaires du *Pheun Phra Bang* et du *Nithan Khun Borom*, qui ne doivent guère être très postérieures, vont très vite préciser le cadre géographique et chronologique de l'ordre, puisqu'ils mentionnent le Vat Sangkhalok (Svargadevaloka) et l'année 1527 – en s'appuyant manifestement sur le texte des inscriptions disponibles à l'époque. Celles-ci devaient être encore en nombre très limité, et s'il est utile de rappeler que l'inscription du Vat Sangkhalok figure pour l'instant comme le second document épigraphique le plus ancien du Lān Xāng, il est important de souligner qu'elle est également la première inscription à faire véritablement référence à un évènement historique – l'ordre donné par Phothisarat pouvant être considéré comme tel (contrairement aux actes habituels commémorant des fondations). Il y a donc une correspondance très étroite entre la naissance de la tradition historiographique et les données des toutes premières inscriptions lao – une observation que de prochaines études permettront encore de vérifier.

Le fait que les traditions historiographiques lao aient conservé très vite la mémoire d'une action politico-religieuse locale entreprise par Phothisarat – même si celle-ci, parce qu'elle fut rapportée rétrospectivement et que la connaissance que les scribes en avaient était forcément limitée (elle procèdait alors déjà d'une réinterprétation et d'une vision biaisée de la réalité historique) – nous offre en tout cas des repères essentiels pour restituer la filiation des textes et mieux comprendre les mécanismes qui accompagnent leur composition. Sur la base d'une seule thématique, nous avons vu qu'il était possible,

grâce aux différents types de sources qui sont à notre disposition, de procéder à des analyses comparatives lexicales qui éclairent considérablement la façon dont il faut aborder aujourd'hui les textes. Il est peut-être encore trop tôt pour établir un tableau synoptique des différentes traditions historiographiques lao, tant dans ses dimensions diachroniques que synchroniques. Les progrès réalisés dans la classification des chroniques mettent toutefois en évidence les importantes précautions que leur usage nécessite. Les textes ne pourront plus être employés de façon indifférenciée dans les essais de recontruction historique, en particulier pour les périodes les plus anciennes. Les *Phongsavadan* devront être considérés pour ce qu'ils sont réellement, c'est-à-dire des traditions tardives qui témoignent surtout des variations occasionnées par le temps (ils resteront en cela très précieux) ; d'autres chroniques mériteront par contre d'être traitées comme des sources de référence, et leur critique se devra dès lors d'être d'autant renforcée.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES

BUCHMAN, Marek, *Northern Thai Stone Inscriptions (14th – 17th Centuries) – Catalogue*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2012, 168 p.

CHURATANA, Prasoet (trad), *The Nan Chronicle*, WYATT, David K. (ed.), Data Paper n° 59, Cornell University, 1966, 78 pages (réédition : WYATT, David K. (transl. & ed.), *The Nan Chronicle*, Cornell University Press, SEAP, 1994).

CŒDÈS, George, « Note sur les ouvrages pâlis composés en pays thaï », *BEFEO*, t. XV, 1915, pp. 39-46.

—, « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental », *BEFEO*, t. XXV, 1935, pp. 1-201.

CŒDÈS, George & ARCHAIMBAULT, Charles, *Les Trois mondes*, Paris, EFEO, PEFEO vol. 89, 1973, 296 p.

NA NAGARA, Prasert, *Lanna Inscriptions*, Bangkok, 1992, *Part I, volume I (texts)*, 354 p. ; *Part I, volume II (plates)*, 209 p., (en thaï).

PAVIE, Auguste, *Recherches sur l'histoire du Cambodge, du Laos et du Siam (Mission Pavie Indo-Chine 1879-1895 — Études diverses II)*, Paris, Ernest Leroux, 1898, 449 p.

—, *Mission Pavie Indo-Chine – Géographie et voyages VI – Passage du Mékhong au Tonkin (1887 et 1888)*, Paris, Ernest Leroux, 1911, 351 p.

PENTH & al. eds, *Corpus of Lān Nā Inscriptions, vol. 4 – Inscriptions in the Chiang Mai Museum*, Social Research Institute, Chiang Mai University, 2000, 313 p.

Phongsavadan Muang Luang Prabang, Vientiane, Bibliothèque Nationale de Vientiane, ministère de l'Éducation, des Arts, des Sports et de la Jeunesse, 1969, 42 p.

PHOTHISANE, Souneth, *The Nidān Khun Borom: Annotated Translation and Analysis*, PhD dissertation, University of Queensland, 1996, 569 p.

POONOTHOKE, Dhawaj, *Silacareuk Isan* [*Les inscriptions du nord-est de la Thaïlande*], Bangkok, Rama Khamhaeng University, 1987, 453 p.

RHYS DAVIDS, C.A.F., *Dialogues of the Buddha III*, Oxford, The Pali Text Society, 1995, 274 p.

RHYS DAVIDS, T. W. ; STEDE, William, *Pali-English Dictionary*, Oxford, The Pali Text Society,1999, 738 p.

VIRAVONG, Sila & UTHENSAKDA, Noan (eds), *Nithan Khun Borom Rājadirāj – Pavatsāt Lāo Sabab Deum*, Vientiane, Ministère des Cultes du Royaume du Laos, 1967, 110 p. (en lao).

II. CRITIQUE

ARCHAIMBAULT, Charles, « La fête du T'at à Ḷuong Prăbang », [*in*] *Essays Offered to G.H. Luce*, vol. 1, Artibus Asia, Ascona, 1966, pp. 5-47.

ARCHAIMBAULT, Charles, « Les annales de l'ancien royaume de S'ieng Khwang », *BEFEO*, t. LIII (2), 1967, pp. 557-673.

ARCHAIMBAULT, Charles, *La fête du T'at (Trois essais sur les rites laotiens)*, Vientiane, Série documents sur le Laos, vol. n° 1, s.d., 75 p.

ARCHAIMBAULT, Charles, *Structures religieuses lao (Rites et Mythes)*, Vientiane, Vithagna, 1973, 289 p.

FINOT, Louis, « Recherches sur la littérature laotienne », *BEFEO*, t. XVII (1), 1917, pp. 1-218.

LE BOULANGER, Paul, *Histoire du Laos français*, Paris, Librairie Plon, 1930, 381 p.

LÉVY, Paul, « Les traces de l'introduction du bouddhisme à Luang Prabang », *BEFEO*, t. XL (2), 1940, pp. 411-424.

LINGAT, Robert, « C. Notton, The Chronicle of the Emerald Buddha », *BEFEO*, t. XXXII, 1932, pp. 526-530.

—, « Le culte du Buddha d'Émeraude », *Journal of the Siam Society*, vol. XXVII (1), 1934, pp. 9-38.

LORRILLARD, Michel, *Les chroniques royales du Laos – Essai d'une chronologie des règnes des souverains lao (1316-1887)*, EPHE, sciences

historiques et philologiques, 1995, 476 p.
—, « Quelques données relatives à l'historiographie lao », *BEFEO*, vol. 86, 1999, pp. 219-232.
—, « The Earliest Lao Buddhist Monasteries According to Philological and Epigraphic Sources », [*in*] P. PICHARD & F. LAGIRARDE (eds.), *The Buddhist Monastery - A Cross-Cultural Survey*, Bangkok, EFEO, Études thématiques 12, 2003, pp. 187-198.
—, « Les inscriptions du That Luang de Vientiane : données nouvelles sur l'histoire d'un *stūpa* lao », *BEFEO*, vol. 90-91, 2003-2204, pp. 289-348.
—, « Pour une géographie historique du bouddhisme au Laos », [*in*] Y. GOUDINEAU & M. LORRILLARD (éds.), *Recherches nouvelles sur le Laos*, Paris - Vientiane, EFEO, Études thématiques n° 18, 2008, 678 p.
—, « Towards a new approach to the spread of Buddhism in the Lān Xāng Kingdom: The first Lao inscriptions », [*in*] Noel H. TAN (ed.), *Advancing Southeast Asian Archaeology 2019 (Selected Papers from the Third SEAMEO SPAFA International Conference on Southeast Asian Archaeology)*, Bangkok, SEAMEO SPAFA, 2020, pp. 200-214.
—, « Religion et pouvoir royal au Lān Xāng (XIVe-XVIe siècles) », *Péninsule*, n° 80, 2020 (1), pp. 65-91.
PHINITH, Saveng, *Contribution à l'histoire du royaume de Luang Prabang,* ພົງສາວະດານເມືອງຫລວງພຣະບາງ, Paris, EFEO, PEFEO, vol. CXLI, 1987, 477 p.
VIRAVONG, Sila, *History of Laos* (translated from the Laotian from the U.S. Joint Publications Research Service), New York, Paragon Book Reprint Corp., 1964, 151 p.