Péninsule n° 80 – 2020 (1)

Michel LORRILLARD[*]

RELIGION ET POUVOIR ROYAL AU LĀN XĀNG (XIV^e^-XVI^e^ SIÈCLES)

INTRODUCTION

Un certain nombre de documents anciens du Laos, jusqu'à présent négligés ou peu étudiés, permettent de se faire une meilleure idée des spécificités du bouddhisme pratiqué autrefois dans la vallée moyenne du Mékong, au regard des formes attestées dans les régions adjacentes, notamment dans le nord de la Thaïlande. Les informations qu'ils véhiculent concernent alors plus particulièrement la première moitié du XVI^e^ siècle, période au cours de laquelle le royaume lao du Lāng Xāng, fondé selon la tradition deux siècles plus tôt, s'affirme soudainement comme une des grandes puissances territoriales de la région. C'est à partir de ce même moment, le fait n'a jamais été vraiment souligné, que la recherche historique sur le monde lao trouve enfin dans les sources locales des données qui lui permettent de s'établir sur des fondements solides. L'œuvre des chroniqueurs (qui n'a été abordée jusqu'à présent que par le biais de copies altérées et de compilations tardives) commence au XVI^e^ siècle. Elle ne donne des périodes qui précèdent qu'une image confuse – quand affleurent encore des éléments issus de la tradition orale – et même totalement artificielle lorsque se substitue à la mémoire historique le recours,

[*] Maître de conférences, École française d'Extrême-Orient. La substance de cet article a été présentée en anglais sous une forme abrégée durant la 11^e^ conférence internationale de l'ICAS, à Leiden (15-19 juillet 2019). Cette communication était alors intitulée : « Religious Restauration and Royal Power in Lān Nā and Lān Xāng (14^th^-16^th^ centuries) ».

d'abord, à l'imaginaire et aux mythes, puis à des traditions littéraires importées. En abordant le règne des souverains de ce premier « âge d'or » du Lān Xāng, comme Vixun (1501-1520), Phothisarat (1520-1547) ou Setthathirat (1548-1571), l'historien trouve alors non seulement une matière historiographique beaucoup plus riche et fiable, mais également de nouveaux témoignages, bien inscrits dans un espace chronologique et géographique, qui ressortissent directement à la culture matérielle. Des monuments et des inscriptions commémoratives viennent en particulier jalonner l'expansion vers l'aval des communautés religieuses installées le long du Mékong, voire plus loin à l'intérieur des terres. La diffusion du bouddhisme en pays lao peut ainsi être retracée : la répartition des vestiges montre alors clairement tout ce que celui-ci doit à la vigueur des traditions t'ai septentrionales qui l'ont précédé. Toutes les sources s'accordent à situer les premières manifestations de la nouvelle pratique religieuse autour de Luang Prabang, puis rapidement dans la région de Vientiane, c'est-à-dire dans les deux capitales royales où elles pouvaient bénéficier du plus grand soutien. Contrairement aux chroniques du Lān Nā, très prolixes sur le sujet, celles du Lān Xāng nous renseignent cependant peu sur les relations qui s'établirent entre la royauté et le bouddhisme, ainsi que sur l'apport que ce dernier a fourni au renforcement de la première. Il est par ailleurs difficile d'estimer d'une façon précise le degré de développement intellectuel que la communauté religieuse avait pu atteindre. Des détails fournis par certains textes nous conduisent toutefois à penser que le bouddhisme lao se singularisa dès le départ par sa nature complexe et non-homogène, que son clergé ne fut sans doute jamais considéré comme un corps unifié, et que la pratique connut finalement les mêmes difficultés, voire les mêmes oppositions, que celles qui sont attestées de façon plus explicite dans les documents des royaumes voisins.

I. PROLÉGOMÈNES A L'HISTOIRE RELIGIEUSE LAO

1. Le modèle religieux du Lān Nā

Beaucoup reste encore à écrire sur la passionnante histoire religieuse des T'ai septentrionaux du Lān Nā, en particulier durant l'âge d'or de ce royaume (milieu du XV^e^ siècle - premier tiers du XVI^e^ siècle). Si nombre de sources primaires sont maintenant inventoriées et même éditées[1], peu d'entre elles ont

[1] Pour une bibliographie de ces sources, v. LORRILLARD, Michel, « Les inscriptions sur stèle du Lān Nā et du Lān Xāng (XV^e^-XVII^e^ siècles) : pour une approche nouvelle de l'histoire des royaumes t'ai septentrionaux », *Péninsule*, n° 74, 2017 (1), pp. 5-30 ; LAGIRARDE, François,

par contre été analysées d'une façon critique – et la recherche historique peut encore faire dans ce domaine de substantiels progrès. Des travaux pionniers sur les grandes chroniques religieuses[2] et quelques inscriptions[3] nous permettent toutefois de retracer les grandes lignes du développement du bouddhisme dans le nord de la Thaïlande et les territoires adjacents, tant dans le bassin supérieur de la Ménam Chao Phraya que dans celui du Mékong[4]. Nous savons ainsi qu'existait dans cette région continentale où alternent lignes de relief et plaines plus ou moins étendues, depuis le début du second millénaire au moins, une forme de bouddhisme theravāda transmise par les Môns – et qu'à celle-ci s'ajouta dans la seconde moitié du XIVe siècle une nouvelle forme introduite à partir de Sukhothai, puis une troisième forme, encore différente, au début du XVe siècle. Le lien avec le bouddhisme de l'île de Laṅkā était alors à chaque fois renforcé, soit par un contact direct opéré par des moines voyageurs (ce qu'aiment à dire les documents t'ai), soit d'une façon plus diffuse par le biais des Môns de Basse Birmanie[5].

Le clergé du Lān Nā était encore divisé au début du XVIIe siècle en trois groupes (*gaṇa*) distincts, comme l'atteste une stèle de Chiang Saen[6]. On attribue généralement à ces trois communautés de moines les noms respectifs de *nagaravāsī* (vivant à l'intérieur des villes), de *pupphavāsī* (observant la tradition du Vat Suan Dok de Chiang Mai) et de *sīhaḷabhikkhu* (observant la

« Thailand: Historiography », [*in*] *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, Leiden, t.1, 2015, pp. 792-799.

[2] Notamment sur la *Jīnakālamālī*, les *Mūlasāsanā*(s) et le *Cāmadevivaṃsa*, v. CŒDÈS, George, « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (BEFEO)*, t. XXV, 1925, pp. 1-201 ; JAYAWICKRAMA, Nicolas Abeydeera, *The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror*, Pali Text Society, London, 1968, 235 p. ; SWEARER, Donald K., & PREMCHIT, Sommai, « A translation of the Tamnān Mūlasāsanā Wat Pā Daeng: The chronicle of the founding of Buddhism of the Wat Pā Daeng tradition », *Journal of the Siam Society (JSS)*, vol. 65 (2), 1977, pp. 73-110 et *The Legend of Queen Cāma -Bodhiraṃsi's Cāmadevīvaṃṣa, a Translation and Commentary*, New York, SUNY Press, 1998, 195 p.

[3] La plus importante est sans doute celle du Wat Phra Yeun de Lamphun, qui est la plus ancienne stèle inscrite en langue t'ai (1369) trouvée au Lān Nā, v. GRISWOLD, Alexander B. & NA NAGARA, Prasert, « Epigraphic and Historical Studies n° 13 – The Inscription of Wat Pra Yün », *JSS*, vol. 62 (1), 1974, pp. 123-141.

[4] Le Lān Nā s'étendait sur les deux bassins, différenciés dans la *Jinakālamālī* par les noms de Biṅgaraṭṭha (bassin de la rivière Ping, Chiang Mai) et de Yonaraṭṭha (bassins des rivières Kok et Ing, Chiang Rai, Phayao).

[5] LORRILLARD, M., « Le royaume du Lān Nā de la fin du XIIIe à la première moitié du XVe siècle : pour une reconsidération des sources historiques t'ai septentrionales », *Péninsule*, n° 75, 2017 (2), pp. 131-192.

[6] Stèle du Wat Pha Khao Pan, 1617, v. PENTH, Hans ; KHRÜATHAI, Phanphen ; KETPHROM, Silao, *Corpus of Lān Nā inscriptions, vol. 1, Inscriptions in the Chiang Sān Museum*, Chiang Mai University, 1997, pp. 135-140 (en thaï).

tradition du Vat Pa Daeng de Chiang Mai). Les chroniques religieuses t'ai du nord mettent alors particulièrement en évidence, comme c'est le cas également avec les stèles antérieures de Sukhothai (XIVe siècle) et de Kalyani en Basse Birmanie (XVe siècle), un besoin de réformer et de purifier le bouddhisme, notamment par le recours aux sources pālies, ainsi qu'à des pratiques totalement orthodoxes garanties par le clergé cinghalais.

Le support apporté dès la seconde moitié du XIVe siècle par les souverains du Lān Nā à la communauté religieuse apparaît très important, en particulier sur le plan matériel. Les inscriptions prouvent l'ampleur des actions entreprises en sa faveur par l'appui à des fondations de temples et par des donations subséquentes de terres, de biens et de serviteurs. Il semble bien qu'à certains moments la préférence royale pouvait favoriser l'expansion de l'un ou l'autre des trois groupes. Certains textes font état de tensions ou de rivalités entre ceux-ci, pour des raisons qui sont alors liées davantage à la discipline et à ses impératifs qu'au dogme. La controverse semble d'ailleurs avoir été une pratique courante qui pouvait s'exercer sur toutes sortes de sujets. Il apparaît également que des moines pouvaient être amenés à défroquer pour intégrer, après une nouvelle ordination, une communauté religieuse jugée supérieure ou dont les activités étaient plus conformes à l'esprit dominant de la période[7].

Le pouvoir et la renommée des rois trouvèrent en tout cas dans ces actions de soutien à la religion une formidable occasion de s'accroître. L'idéologie royale au Lān Nā entre la fin du XIVe et le milieu du XVIe siècle – avant que l'invasion birmane de 1558 et le long assujettissement qui s'ensuivit ne viennent bouleverser un édifice politique patiemment et savamment élaboré – était comparable à celle qui existait dans le royaume de Sukhothai à son apogée, au XIVe siècle. Au souverain étaient explicitement attachés les qualificatifs *dhammarāja* et *dhammikarāja*, c'est-à-dire « roi de la Loi » et « roi vertueux », voire celui de *cakravartin*, l'identifiant ainsi à l'idéal bouddhique du monarque universel qui fait tourner la roue de la Loi. Sa légitimité à gouverner et à apparaître comme le maître de la terre (*chao phaen din*) et le maître de la vie (*chao jivit*) en était alors d'autant plus grande. Les pratiques rituelles et le cérémonial qui accompagnaient et fortifiaient cette idéologie s'étaient répandues dans tout le royaume. Elles furent à l'origine de traditions artisanales nouvelles et stimulèrent pendant de nombreuses décennies un formidable élan créatif, dont les vestiges de l'architecture, de la statuaire et de l'art décoratif nous ont laissé de brillants témoignages. C'est

[7] Un exemple important est donné dans l'inscription du Wat Pa Daeng de Chiang Tung, v. GRISWOLD, A. B. ; NA NAGARA, P., « Epigraphic and Historical Studies n° 19 - An Inscription from Keng Tung (1451 A.D.), *JSS*, vol. 66 (1), 1978, pp. 66-88.

toutefois probablement par la diffusion de l'écrit et de ses supports – qu'il s'agisse des textes canoniques et des adaptations et des compositions vernaculaires, mais également des différents actes qui accompagnaient les fondations locales et tendaient à les magnifier – que cette culture put se diffuser sur un territoire étendu et que l'influence du royaume dépassa alors très largement ses frontières. La propagation des systèmes d'écriture et des graphies du Lān Nā à l'intérieur du territoire du Lān Xāng, par la voie naturelle du Mékong, est d'un point de vue proprement historique le phénomène qui a naturellement eu le plus gros impact[8].

2. Le potentiel des sources

Si les profondes affinités culturelles existant entre les peuples « t'ai-lao » du nord de la Thaïlande et du Laos ont été depuis longtemps reconnues, à la fois dans les sources locales et dans les premiers écrits occidentaux – on parlait encore de « Laos occidental » et de « Laos oriental » au début du XX^e^ siècle – il est curieux de constater qu'en matière d'histoire religieuse, le lien entre le royaume du Lān Nā et celui du Lān Xāng, deux aires politiques adjacentes et dont la géographie physique facilitait le contact, n'est mis en évidence que depuis très récemment[9]. La raison de cette longue méconnaissance, voire de ce profond malentendu, est double. Elle est due d'une part au poids dans la conscience collective lao de la tradition fortement ancrée qui fait venir le bouddhisme du Cambodge. Selon les chroniques de Luang Prabang, en effet, le beau-père khmer du roi Fa Ngum, le roi d'Angkor, aurait répondu aux vœux de ce dernier en lui envoyant au milieu du XIV^e^ siècle une mission religieuse composée de moines érudits, porteurs de textes et de précieuses reliques, ainsi que d'artisans savants qui apportaient avec eux la fameuse statue du Phra Bang.

---

[8] LORRILLARD, M., « Écriture et histoire : le cas du Laos », *Aséanie*, n° 22, 2008, pp. 63-84.

[9] LORRILLARD, M., « The Earliest Lao Buddhist Monasteries According to Philological and Epigraphic Sources », [*in*] Pierre PICHARD & François LAGIRARDE (eds.), *The Buddhist Monastery – A Cross-Cultural Survey*, Études thématiques 12, EFEO, 2003, pp. 187-198 ; « Insights on the Diffusion of Lao Buddhism », [*in*] François LAGIRARDE & Paritta Chalermpow KOANATHAKOOL (eds.)., *Buddhist Legacies in Mainland Southeast Asia*, Paris, EFEO, Études thématiques n° 19, 2006, pp. 139-148 ; « Pour une géographie historique du bouddhisme au Laos », [*in*] Yves GOUDINEAU & Michel LORRILLARD (éds.), *Recherches nouvelles sur le Laos*, Vientiane - Paris, EFEO, Études thématiques n° 18, 2008, pp. 113-181. D'autres travaux récents menés sur des types de sources différentes ont également mis en évidence l'étroite parenté, sur le plan de la culture religieuse, entre les deux régions, v. par exemple MCDANIEL, Justin, *Invoking the source: Nissaya manuscripts, pedagogy and sermon-making in Northern Thai and Lao Buddhism*, PhD thesis, Harvard University, 2003, 549 p.

Le bouddhisme lao procèderait alors totalement du bouddhisme pratiqué dans le lointain territoire khmer et son adoption initiale à Luang Prabang, dans sa forme complète et la plus achevée, aurait été immédiate et définitive[10]. Elle est liée d'autre part à l'extrême pauvreté des travaux historiques sur le Laos, en particulier sur ses sources primaires dont l'analyse critique est à peine commencée. Il est vrai que dans les quelques versions des chroniques du Laos qui nous sont parvenues et qui ont été jusqu'à présent considérées, la mémoire du passé apparaît souvent chaotique. Charles Archaimbault, lorsqu'il comparait en 1967 quatre recensions des annales de Xieng Khuang, n'hésitait pas à conclure dans sa préface : « Si la lecture de ce commentaire pouvait décourager toute tentative d'élaborer un jour une 'histoire' du Laos, nous estimerions n'avoir point complètement perdu notre temps »[11]. L'analyse patiente et méthodique de l'ensemble des textes historiographiques lao – résultats de copies successives faites en des endroits divers, avec toutes les modifications et les altérations que cela implique – de même que la confrontation de leurs données avec d'autres types de documents relevant davantage de la recherche archéologique, permettent cependant aujourd'hui de réviser grandement ce point de vue, et même de le réfuter[12]. L'étude des inscriptions apparaît en particulier comme un complément important à l'étude philologique des manuscrits, car elle fournit d'une part des jalons très utiles du point de vue de la chronologie et apporte d'autre part des informations éclairant nombre de références qui sont faites dans les chroniques. Une meilleure compréhension du processus de formation de ces dernières montre en outre que la période initiale de leur rédaction peut être située durant les deux premiers tiers du XVI^{e} siècle (les événements antérieurs à cette période relèvent davantage de la mémoire orale), c'est-à-dire au moment même où apparaissent les premières inscriptions lao.

---

[10] On cherchera en vain une véritable remise en question de l'historicité de cette série d'évènements, issue de la tradition hagiographique relative au Phra Bang, dans les travaux pionniers de L. Finot (FINOT, Louis, « Recherches sur la littérature laotienne », *BEFEO*, t. XVII (5), 1917, pp. 1-218) et de P. Lévy (LÉVY, Paul, « Les traces de l'introduction du bouddhisme à Luang Prabang », *BEFEO*, t. XL-2, pp. 411-424). L'analyse comparative des cultures du Lān Nā et du Lān Xāng est à peine initiée.

[11] « Les annales de l'ancien royaume de S'ieng Khwang », *BEFEO*, t. LIII (2), 1967, p. 561.

[12] Dans le cas de l'étude de C. Archaimbault, c'est à la fois la méthode adoptée par l'auteur (notamment le choix d'une version très récente et à l'évidence corrompue comme texte de base) et sa méconnaissance d'une source plus ancienne et plus complète qui ont posé problème. Il est aujourd'hui possible de reconnaître une grande valeur à la tradition historiographique qui s'est développée à Xieng Khuang.

3. Les premières inscriptions lao

Dans le corpus épigraphique en langue t'ai-lao du Laos, plusieurs inscriptions peuvent être reconnues comme étant les plus anciennes. Leur inventaire pose cependant problème car certaines, datées, relèvent clairement par leur position et leurs caractéristiques de l'aire politico-culturelle du Lān Nā[13], tandis que d'autres, appartenant sans conteste au domaine du Lān Xāng, ne portent pas de dates[14] ou offrent des données chronologiques qui apparaissent douteuses (elles furent alors probablement inscrites de façon rétrospective)[15]. On trouve même à proximité de Luang Prabang, sous forme de graffitis peints sur des parois de grottes, des textes qui, en raison de critères paléographiques, semblent indiquer un contact direct avec la culture de Sukhothai du XIV^e siècle[16]. Si l'on écarte ces témoignages et que l'on s'en tient aux inscriptions sur stèle purement lao et datées d'une façon certaine, on peut considérer que les plus anciennes – avant que la production épigraphique connaisse une subite expansion sous le règne de Setthathirat (1548-1571) – ne sont qu'au nombre de huit, depuis une stèle de 1510/11 trouvée sur les bords du Mékong entre Vientiane et Luang Prabang, jusqu'à une plaque gravée en 1548 qui était fixée sur le grand *stūpa* du Vat Maha That de Luang Prabang, monument qui renferme peut-être les cendres de Phothisarat, décédé la même

[13] C'est le cas de la belle stèle en grès dite de Ban Huay Say, actuellement au Musée historique de Hanoï, qui indique les dates du 1^er juin 1452 et du 18 janvier 1459 (v. FINOT, L., « Notes d'épigraphie, XVI : Les inscriptions du musée de Hanoï », *BEFEO*, t. XV (2), 1915, p. 36). Elle fut rédigée pour le Vat Sunandārāma du Muang Seung qu'il faut probablement identifier au Muang Thoeng de la province de Chiang Rai. C'est le cas également d'une stèle en grès actuellement conservée au Musée du Palais Royal de Luang Prabang qui indique l'année 1513 et fait référence au Muang Chiang Khong, ainsi que d'une stèle en grès trouvée dans le Muang Khop (prov. de Sayabouri, à la limite de la frontière traditionnelle avec le Lān Nā) datant du 20 janvier 1520.

[14] Comme l'inscription sur plaque de schiste dite de « Pra-Çri-Siddhi » du Vat Vixun, dont un des deux fragments encore visibles à la fin du XIX^e siècle est conservé actuellement au Musée historique de Hanoï, v. PAVIE, Auguste, *Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1885 – Études diverses II – Recherches sur l'histoire du Cambodge, du Laos et du Siam*, Paris, Ernest Leroux, 1898, pp. 381-385. Celle-ci offre un superbe exemple d'écriture « fak-kham » du Lān Nā, manifestement gravé à Luang Prabang, comme d'autres exemples de la même écriture sans doute rédigées postérieurement en territoire lao.

[15] Deux stèles inédites de la province de Khammouane (*cf. infra*), celle de Ban Xieng Vang Tai, actuellement conservée au musée de Thakhek, qui porte la date du 8 décembre 1386 – et celle du That Sikhot, qui porte la date du 17 avril 1494.

[16] Les inscriptions au texte quasiment identique de Tham Nang An (FERLUS, Michel, « L'inscription rupestre de Nang An (Louang Prabang », [*in*] *La Thaïlande des débuts de son histoire jusqu'au XV^e siècle : premier symposium franco-thaï*, 18-24 juillet 1988, Silapakorn, Bangkok, 1995, pp. 110-114) et de Tham Ting.

année[17]. Deux de ces huit stèles – celle du Vat Sangkhalok (Luang Prabang), datée de 1527 (*cf.* fig. n° 1), et celle du Vat Daen Muang de Phon Phixay, datée de 1535 (*cf.* fig. n° 2) – apparaissent explicitement comme des ordonnances royales de ce souverain.



Fig. 1. Stèle du Vat Sangkhalok, Luang Prabang, 1527 (partie supérieure)

[17] Ces huit stèles sont : 1) la stèle en grès n° 1 du Vat Gnai Pha Hot de Muang Sanakham (prov. de Vientiane), datée de 1510-1511, sous le règne de Vixun (1501-1520), mais qui se réfère de façon rétrospective à Chao Xumphu (env. 1496-1501), inédite ; 2) la stèle en schiste du Vat Sangkhalok de Luang Prabang, datée de 1527, sous le règne de Phothisarat (1520-1547), inédite ; 3) une stèle en schiste autrefois déposée au Vat Vixun et actuellement conservée au Musée du Palais Royal de Luang Prabang, datée du 8 janvier 1530, inédite ; 4) la stèle en grès n° 1 du Vat Ban Don Koat de Viengkham (prov. De Vientiane), 1530, inédite ; 5) la stèle en grès n° 1 du Vat Daen Muang de Phon Phixay (prov. de Nongkhay, Thaïlande), datée du 28 mars 1531 (POONOTHOKE, Dhawaj, **ศิลาจารึกอีสานสมัยไทย-ลาว**, 1987, pp. 230-245 ; EADE, John Christopher, *The Thai Historical Record – A Computer Analysis*, 1996, pp. 78-79) ; 6) la stèle en grès n° 2 du Vat Daen Muang de Phon Phixay, datée du 21 septembre 1535 (POONOTHOKE, D., *loc. cit.*, pp. 236-240 ; EADE, J. C., *loc. cit.*, 1996, p. 80) ; 7) la stèle en grès du Vat Si Phoum de Muang Sanakham, datée du 9 septembre 1545, inédite ; 8) la stèle en schiste du Vat Maha That de Luang Prabang, datée du 18 mai 1548 (PAVIE, A., *op. cit*., pp. 375-379 ; FINOT, L., « Note d'épigraphie […] », *loc. cit*., pp. 27-29).



Fig. 2. Stèle n° 2 du Vat Daen Muang, Phon Phixay, 1535

4. La marque du substrat môn-khmer

Il est à notre sens significatif que, sur ces huit inscriptions, les trois qui ont été découvertes à Luang Prabang, comme celles de la même origine qui suivront directement, sont toutes gravées sur des plaques de schiste plutôt que dans le grès. Si les lapicides ont opté pour ce premier matériau, c'est déjà probablement parce qu'il était tout aussi disponible que le second dans la région. Une autre raison du choix du schiste fut sans doute qu'il était beaucoup plus facile à apprêter pour la gravure que d'autres supports minéraux. Une étude attentive des vestiges historiques de l'époque du Lān Xāng montre en effet que les Lao, experts dans les productions en métal et en bois, n'ont jamais excellé dans la sculpture du grès, contrairement aux T'ai de Sukhothai et du Lān Nā qui nous ont laissé des stèles de formes variées, souvent admirablement travaillées. La production de documents lithiques dans le royaume du Lān Xāng fut de toute façon beaucoup moins importante que dans le nord de la Thaïlande. Le corpus épigraphique lao connaît son âge d'or sous le règne de Setthathirat (25 stèles), puis s'appauvrit assez rapidement, jusqu'à quasiment disparaître à partir du second tiers du XVII^e^ siècle. Il semble que dans le

contexte socio-économique de cette région, la pratique de graver des inscriptions n'ait pas trouvé les conditions qui étaient nécessaires à son développement, et il n'y eut probablement jamais en milieu lao des ateliers véritablement spécialisés dans le façonnage de la pierre. De fait, même pour le XVI^e^ siècle, notre vision de la production de stèles inscrites apparaît quelque peu tronquée. Il arrive en effet bien souvent que les supports utilisés pour graver des inscriptions lao – quand il ne s'agissait pas de blocs de pierre laissés plus ou moins bruts – aient été en fait des matériaux réemployés, sculptés à une époque bien plus ancienne. Les recherches archéologiques ont montré qu'il existe dans la plus grande partie du nord-est de la Thaïlande, ainsi que dans les plaines proches sur la rive gauche du Mékong (provinces de Savannakhet et de Vientiane), des milliers de vestiges lithiques de la culture bouddhique mône, en particulier de grandes stèles auxquelles on donne aujourd'hui le nom thaï *sema*, reconnaissant qu'elles ont pu servir à délimiter un espace sacré (*cf.* fig. n° 3). Ces *sema* peuvent être datés du VII^e^ au XI^e^ siècle en fonction de leur situation et de leur facture[18]. Ils sont le plus souvent historiés, notamment par la représentation stylisée d'un *stūpa*, et portent même parfois une inscription rédigée dans une écriture archaïque[19]. En l'absence de recherches approfondies, le fait que ces matériaux aient pu être réemployés plusieurs siècles après leur façonnement par des lapicides lao n'avait jamais été véritablement noté. C'est pourtant bien ce qui se produisit, comme le montrent des exemples flagrants où la partie historiée d'époque mône est encore bien présente (*cf.* fig. n° 4-5)[20]. La prise de conscience de ce phénomène a permis de reconsidérer bon nombre de supports d'inscriptions lao moins marqués – et il s'avère que nombreux sont ceux dont la facture originelle mône peut être à présent garantie, comme c'est le cas pour la stèle de Ban Vieng Kham, datée de 1549-1561 (*cf.* fig. n° 6). Le même phénomène peut être observé avec le réemploi de matériaux de facture khmère, dans des régions plus en aval, notamment dans les environs de l'embouchure de la Sé Bang Fai, non loin du That Phanom. Des temples khmers (préangkoriens et angkoriens) ont été utilisés là pour la pratique plus tardive du culte bouddhique theravādin. Des supports

[18] MURPHY, Stephen A., *The Buddhist Boundary Markers of Northeastern Thailand and Central Laos, 7th-12th Centuries CE: Towards an Understanding of the Archaeological, Religious and Artistic Landscape of the Khorat Plateau*, PhD thesis, SOAS, London, 479 p. ; LORRILLARD, M., « Par-delà Vat Phu : données nouvelles sur l'expansion des espaces khmer et môn anciens au Laos (I) », *BEFEO*, vol. 97-98, 2010-2011, pp. 205-270 ; et « La plaine de Vientiane au tournant du second millénaire : données nouvelles sur l'expansion des espaces khmer et môn anciens au Laos (II) », *BEFEO*, vol. 100, 2014, pp. 38-107.

[19] Quelques exemples de ce type ont été retrouvés à proximité de Vientiane.

[20] Stèle du Vat Si Phoum de Muang Sanakham, 1545 (*cf. supra*, stèle n° 7) ; stèle du Vat Sisaket, Nongkhay, 1569 ; stèle de Ban Pengchan, prov. de Nongkhay, XVI^e^ siècle ?

taillés et apprêtés, tels que stèles et piédroits de monuments, ont alors également servi pour la gravure d'inscriptions lao[21].



Fig. n° 3. Sema bouddhiques môns, Ban Kang, province de Savannakhet

Ce contexte historique spécifique au centre et au sud du Laos pourrait rappeler par certains côtés les processus de transfert et d'emprunt qui se sont opérés à Sukhothai et dans la région de Chiang Mai à partir des substrats culturels de la royauté angkorienne et du domaine de Haripuñjaya (Lamphun) – sauf qu'il existe dans la vallée moyenne du Mékong un véritable hiatus chronologique (environ 300 ans) entre les derniers témoignages môns et khmers et les premiers témoignages lao datés. Les nouvelles populations qui descendirent le Mékong et qui s'installèrent sur des sites depuis longtemps anthropisés découvrirent alors des vestiges porteurs d'une iconographie

[21] C'est le cas pour les inscriptions de Ban Xieng Vang Tai et du That Sikhot mentionnées plus haut, v. LORRILLARD, Michel, « Lakhon (Muang Kao) : une cité oubliée du centre-Laos », *Péninsule*, n° 78, 2019 (1), pp. 11-54.



Fig. n° 4. Stèle-sema, Vat Si Phoum, Muang Sanakham

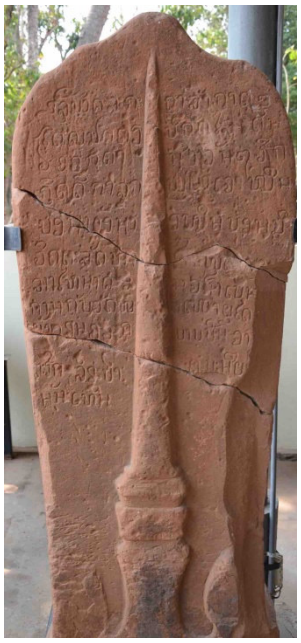


Fig. n° 5. Stèle-sema, Vat Sisaket, Nongkhay



Fig. n° 6. Stèle-sema, Ban Vieng Kham

bouddhique ou hindouiste qui, bien que déconnectés de la pratique cultuelle originelle, eurent probablement un impact très fort sur leur conscience collective (*cf.* fig. n° 7). C'est cette « mémoire » tangible d'un passé ancien exceptionnel qui explique sans doute le caractère particulier de la tradition hagiographique lao (*Histoire du Phra Bang*, *Urangkhathat*), mais aussi celui de la tradition historiographique qui en dérive pour une grande part. D'où le récit des plus anciennes chroniques de Luang Prabang qui font remonter l'introduction du bouddhisme au règne de Fa Ngum (1353-1374), en le faisant curieusement venir, comme nous l'avons déjà vu, du lointain Cambodge. D'où également ce passage assez mystérieux du *Nithan Khun Borom*, texte datant du XVI^{e} siècle, qui indique que la fameuse mission religieuse khmère s'arrêta quelques jours à Vientiane, où elle se fit montrer par les plus anciens habitants de la ville des sites dont le nom avait été gravé dans la pierre depuis le commencement des temps, à Inthapatha Nakhon (Angkor). On peut alors facilement identifier parmi ces sites ceux du That Luang et de Saphang Mo, où un certain nombre de vestiges khmers ont effectivement été retrouvés.

D'une façon significative, l'historiographie de l'ancien royaume phuan de Xieng Khuang situe quant à elle l'introduction du bouddhisme au XV^e^ siècle et le fait venir de Luang Prabang, voire d'une région plus à l'ouest. Aucun vestige khmer ou môn ne peut être trouvé à Xieng Khuang, alors que bien au contraire l'influence du Lān Nā et de la Birmanie y est attestée par un certain nombre d'objets. Les Phuan de la haute région septentrionale n'ont pas eu le même rapport au substrat que les populations lao riveraines du Mékong.



*Fig. n° 7. Images bouddhiques môn*es *et khmères, province de Vientiane et Luang Prabang*

II. LA QUÊTE D'UNE ORTHODOXIE

1. La « purification » de la religion

Si la référence à un passé « civilisé » apparaît en filigrane dans le *Nithan Khun Borom*, il est toutefois intéressant de constater que dans les traditions historiographiques du Nord-Laos relatives à l'introduction du bouddhisme, que ce soit dans le royaume du Lān Xāng comme dans celui de Xieng Khuang, la religion vient combler une lacune jugée insupportable par les personnes averties (l'épouse khmère de Fa Ngum dans le premier cas, une reine phuan exilée à Luang Prabang dans le second), à savoir le manque de connaissance

des Trois Joyaux et de toutes les conceptions et dispositions mentales qui s'y rattachent. Le bouddhisme vient par ailleurs se substituer à des croyances antérieures jugées barbares et violentes – celles dans les génies et esprits de toutes sortes – y compris en investissant les places qui leur étaient consacrées, après des rites de purification[22].



Fig. n° 8. Stèle du Vat Ban Dong Sin, Luang Prabang, 1555

Le premier et le deuxième tiers du XVI[e] siècle – période où l'historiographie lao commence à se constituer – offrent justement d'importants témoignages épigraphiques (absents pour les périodes suivantes) qui s'inscrivent dans ce même esprit où le culte bouddhique doit encore lutter contre les croyances et

[22] On rapprochera les rituels effectués à Luang Prabang (*cf. infra*) de ceux qui sont mentionnés dans la tradition historiographique la plus ancienne de Xieng Khuang (ARCHAIMBAULT, Charles, « Les annales […] », *loc. cit.,* pp. 609-610).

les coutumes antérieures[23]. Pratiquement toutes les annales lao qui ont été retrouvées, lorsqu'elles parlent des événements anciens à Luang Prabang, accordent une importance particulière à la décision prise par Phothisarat, en 1527, de détruire un autel consacré à des mauvais esprits pour construire à sa place un temple. L'étude de l'ensemble des versions montre que ce sont les chroniques de statues précieuses, dans leurs versions pālie, pāli-lao (*nissaya*) et purement lao, qui fournissent alors les données les plus anciennes[24], et que celles-ci s'appuient en partie sur le contenu de la stèle inscrite du Vat Sangkhalok (*cf.* fig. n° 1) qui commémore en 1527 le même acte. L'analyse du texte de cette inscription révèle des données contextuelles très importantes. Il s'agit en fait de la première ordonnance royale lao qui nous soit parvenue – et celle-ci montre un engagement tout à fait exceptionnel de la part du roi pour réformer la pratique religieuse, même si les mesures prises semblent avoir (encore) un caractère très localisé. La façon dont l'ordre est présenté, ainsi que la postérité dont il bénéficia, nous conduisent en tout cas à penser que Phothisarat accomplit à ce moment-là un acte fondateur qui frappa durablement la conscience collective[25].

Un deuxième document épigraphique des environs de Luang Prabang, la stèle de Ban Don Sing (*cf.* fig. n° 8), datée de 1555, commémore d'ailleurs avec une terminologie renouvelée la décision de 1527. Elle en montre également une nouvelle application avec l'érection d'un *stūpa* dans un autre endroit, lui aussi préalablement hanté. Mais l'action ne semble alors pas aussi radicale, car le monument garde le nom de l'ancien endroit (Don Sing), sous une forme cette fois-ci pālie (*sīhadīpaka-cetiya*). La stèle inscrite n° 2 du Vat Daen Muang de Phon Phixay (*cf.* fig. n° 2) – qui est la seconde et dernière ordonnance royale de Phothisarat à nous être parvenue – présente quant à elle ce caractère exceptionnel de s'appliquer à tous les temples de

[23] L'édition critique et la traduction des trois inscriptions dont il va être question sont en cours de préparation.

[24] Ces chroniques hagiographiques les plus anciennes sont l'*Amarakaṭabuddharūpanidāna* en langue pâlie et son *nissaya*, le *Lam Phra Kaeo*, ainsi que le *Pheun Phra Bang* en langue vernaculaire. Deux autres versions de l'histoire de cette dernière statue, l'*Aḍḍhabhaga-buddharūpanidāna* en langue pâlie et son *nissaya,* le *Nithan Phra Bang*, sont au moins aussi anciennes mais arrêtent leur récit en 1520. Une étude sur la place de ces différents textes dans la tradition historiographique est en cours.

[25] Une action semblable et qui pourrait bien être historique fut menée vingt-cinq années plus tard par un souverain de Xieng Khuang. Selon le *Tamnan Xieng Dong Xieng Vang Xieng Vang*, texte très important et encore inédit (dont le texte C des annales de Chiang Khuang étudiées par C. Archaimbault est une version incomplète et corrompue), le roi Kham Don aurait pris en 1562 des mesures visant à faire disparaître tous les cultes rendus à des génies, puis aurait pris jusqu'à sa mort, quelques années plus tard, l'habit blanc d'un ascète.

Candapurīrājādhānī (Vientiane, qualifiée de capitale ou de ville royale). Datée de 1535, elle reprend elle aussi la thématique des êtres maléfiques à travers la référence à l'*Āṭānātiya* qui est un *sutta* du *Dīghanikāya* et qui vise précisément à se préserver des démons. Phothisarat demande alors que ce texte soit largement diffusé pour « donner du lustre à la religion du Buddha ». L'ordonnance royale, qui est présentée comme « purificatrice », insiste par ailleurs sur la juste pratique des moines et sur la nécessaire expulsion de ceux qui ne s'y conforment pas.

2. Essor culturel et réforme religieuse

Il est notable que nos trois documents épigraphiques s'inscrivent dans un contexte où les pratiques de la communauté religieuse vont de pair avec un essor de la vie intellectuelle et l'apparition d'une « élite » représentée par certains moines. Certains indices attestent une culture littéraire supérieure, comme la stèle du Vat Sangkhalok qui fait apparaître des vocables pālis montrant une connaissance des conceptions de l'*Abhidhamma*[26]. On peut alors se demander si les débats d'idées qui agitaient depuis plusieurs décennies déjà les moines du Lān Nā n'étaient pas parvenus au Lān Xāng, où ils surgissaient sous une forme différente, mieux adaptée au contexte local. Il y a toute raison de croire la *Jīnakālamālī* – chronique religieuse produite au Lān Nā durant le premier tiers du XVI[e] siècle – lorsque celle-ci rapporte que le 21 décembre 1523, le roi Phra Muang Kaeo, désireux de faire plaisir au roi de la ville du Million d'éléphants (Luang Prabang), lui adressa depuis Chiang Mai un *Tipiṭaka* en soixante volumes, ainsi qu'une suite de religieux menés par le Thera Devamaṅgala[27]. L'ouvrage s'avère fiable pour bien d'autres faits rapportés qui concernent la même époque. Il est probable qu'il existe également un lien très important entre l'arrivée à Luang Prabang de ces moines instruits du Lān Nā et l'emploi quatre années plus tard dans la stèle du Vat Sangkhalok, pour la première fois dans le corpus des inscriptions en langue t'ai-lao du Laos, de l'écriture religieuse *tham* (du *dhamma*). Celle-ci aurait alors été introduite à ce moment et aurait très vite été adoptée au Lān Xāng pour la rédaction d'un (ou de) document(s) lié(s) à un contexte exceptionnel.

Commémorant l'ordre donné par Phothisarat en 1527 dans la stèle du Vat Sangkhalok, la stèle de Ban Don Sing, elle aussi inscrite en caractères *tham*, glose vingt-huit années plus tard la référence aux génies en employant le terme

[26] L'inscription possède une formule qui est issue de l'*Abhidhammatthasangaha* ou d'un ouvrage qui lui est lié.
[27] CŒDÈS, G., *loc. cit*., p. 139.

micchādiṭṭhi qui désigne les croyances fausses – ou hérétiques – et que l'on retrouve sous une forme légèrement différente, *aññatitthī(iya)*, dans la *Mūlasāsanā* du Vat Suan Dok de Chiang Mai, sans doute rédigée vers 1510, à propos de religieux d'un autre groupe. Les deux termes *titthiya* et *diṭṭhi*, appliqués à des moines et à des conceptions hérétiques, sont également utilisés en 1476 dans les inscriptions bilingues (pāli et môn) de Kalyani, en Basse-Birmanie[28]. On peut alors s'interroger sur la nature même de ces fausses croyances mentionnées dans les textes lao. Ne concernaient-elles que les cultes dédiés aux esprits, ou couvraient-elle également des pratiques bouddhiques autres, jugées non orthodoxes ? Il est sûr en tout cas que les croyances dans les génies ne furent jamais véritablement affectées par cette intervention du roi et qu'elles furent même largement assimilées, comme c'était également le cas au Lān Nā. Le texte de la stèle n° 2 du Vat Daen Muang, en 1535, montre par contre que les pratiques des moines dans tous les temples de la capitale furent activement contrôlées et régulées.

La connaissance au Lān Xāng des chroniques religieuses du Lān Nā – qu'il s'agisse des histoires de statues précieuses et de reliques aussi bien que des histoires de communautés – est prouvée par l'adaptation lao de ces traditions. Le fait est particulièrement évident pour les histoires rédigées en pāli du Phra Bang et du Phra Kaeo (*cf*. *supra*), dont les structures sont parfaitement équivalentes à celles des chroniques de statues rédigées au Lān Nā. La *Chronique du Phra Kaeo* est bien sûr le meilleur exemple, puisque celle-ci a d'abord été rédigée dans le nord de la Thaïlande, d'où la statue semble originaire, puis s'est poursuivie au Laos sous le règne de Setthathirat. Une attention particulière portée au *Nithan Khun Borom* – chronique lao en vernaculaire dont les trois premières parties semblent avoir été rédigées autour de 1520 sous le règne de Vixun et la quatrième et dernière partie autour de 1570 – montre quant à elle que la structure et même la nature de la version initiale de ce texte, d'une façon générale, suivent celles de la *Jīnakālamālī*. Si comme dans cette dernière la succession des règnes y est exposée, donnant son caractère historique à la chronique, il s'agit en effet avant tout d'un récit du développement de la religion au Lān Xāng, établi à partir du noyau que constitue l'histoire du Phra Bang. L'épisode de la mission khmère vient ici en quelque sorte se substituer à celui de l'histoire légendaire de Cāmadevī, mise en valeur dans l'historiographie religieuse du nord de la Thaïlande. Il y est ensuite question de la fondation de plus de vingt temples et *stūpa*, ainsi que du renouvellement de la hiérarchie du *saṅgha* de Luang Prabang. Il est d'ailleurs particulièrement utile de noter la distinction qui, dans le *Nithan*

[28] TAW, Sein Ko, *The Kalyānī inscriptions erected by King Dhammacetī at Pegu in 1476 A.D.*, Government Printing, Rangoon, 1892, 105 p (+ 11). *Cf*. en particulier pp. 1 et 46.

Khun Borom, est opérée entre les différentes générations des autorités qui dirigèrent les premiers temples. D'un clergé présenté au départ comme issu à la fois du Cambodge et de Laṅkā, on passe en effet à un clergé purement local, puis à un clergé fortement influencé par les traditions du Lān Nā, et enfin à un clergé qui pourrait être issu de ce royaume même. C'est en particulier le cas des deux grands moines placés à la tête de la hiérarchie religieuse par Phothisarat, puisqu'on nous précise qu'ils ont étudié respectivement à Chiang Mai et à Nan. Le second est le Mahā Sichantho, qui apparaît précisément comme l'exécuteur des réformes dans les stèles du Vat Sangkhalok et de Ban Don Sing. La graphie et la rhétorique de ces inscriptions sont alors bien à mettre en rapport avec la production épigraphique contemporaine de Nan, ville avec laquelle il était facile de communiquer depuis Luang Prabang. D'autres détails glanés dans le *Nithan Khun Borom* apparaissent particulièrement significatifs, ainsi la référence qui est faite, dans la troisième génération des grands dignitaires religieux, actifs dans la seconde moitié du XV^e^ siècle et le début du XVI^e^ siècle, à un Maha Ñāṇa Gambhira, qui est le nom employé dans certaines versions de la tradition du Vat Pa Daeng pour désigner l'un des deux initiateurs de cette secte (la *Jīnakālamālī* donne Dhamma Gambhira). Pour la même époque, la chronique rapporte également la fondation d'un Vat Bupphārām, qui pourrait apparaître comme une référence au Vat Suan Dok de Chiang Mai, centre de la communauté rivale de celle du Vat Pa Daeng. Plusieurs titres et noms de religieux du *Nithan Khun Borom* nous orientent encore vers des données issues de l'épigraphie du Lān Nā ou de la *Jīnakālamālī*, jusqu'aux noms des rédacteurs présumés de la première partie de la chronique elle-même, les Maha Thep (*deva*) Luang Chao et Mongkhun (*maṅgala*) Sitthi Chao, qui pourraient bien recouvrir le nom du Thera Devamaṅgala, lequel conduisit en 1523 la mission qui apporta les 60 volumes du *Tipiṭaka* de Chiang Mai à Luang Prabang.

3. Une « cinghalisation » du bouddhisme du Lān Xāng ?

Les sources épigraphiques et manuscrites t'ai du nord révèlent que la culture religieuse du Lān Nā atteignit son apogée au tournant du XVI^e^ siècle, sous le règne de Phra Muang Kaeo (1495-1526), c'est-à-dire au moment même où apparurent les premières inscriptions lao, en rapport avec les règnes de Xumphu, Vixun et Phothisarat (*cf. supra* note 17). Il est sûr que le bouddhisme lao de la vallée moyenne du Mékong connut durant cette période une profonde mutation. Peut-on pour autant parler, pour mieux définir le phénomène, de sa « cinghalisation » ? Ce vocable, très imparfait mais devenu familier comme l'est également le terme « indianisation », est régulièrement employé pour

désigner le processus qui conduisit plusieurs pays d'Asie du Sud-Est, en particulier la Birmanie (Pagan, Martaban, Pegu) et la Thaïlande (Sukhothai, les côtes méridionales, le Lān Nā), à adopter les traditions theravādin du Mahāvihāra de l'île de Laṅkā, après que celles-ci aient supplanté celles des autres sectes bouddhiques au XIIe siècle. Ce processus se caractérise surtout par la diffusion de la littérature d'expression pālie (canonique et paracanonique), ainsi que de celle de règles strictes touchant à la discipline monastique[29]. Cette dernière caractéristique est à l'origine de clivages importants qui affectèrent les clergés locaux et qui aboutirent parfois à leur désagrégation en groupes distincts, même si certains se réclamaient pareillement de la tradition de Laṅkā. Au Lān Nā, la secte des *Sīhaḷabhikkhu* ou du Vat Pa Daeng s'était créée au début du XVe siècle pour se démarquer de celle du Vat Suan Dok, née à la fin du XIVe et affiliée à un groupe de Sukhothai – ainsi que de celle des *Nagaravāsin*, probablement la plus anciennement implantée dans la région de Chiang Mai et de l'ancienne Haripuñjaya (Lamphun). Elle affirmait alors la pureté de sa tradition et de sa filiation, fondée sur la validité de son rituel d'ordination que ses fondateurs seraient allés chercher directement dans la fameuse île. Les chroniques religieuses et quelques inscriptions explicites nous renseignent en partie sur ces différents groupes et sur des aspects qui les distinguent. Si certaines semblent montrer une cohabitation harmonieuse, d'autres, telles les versions de la *Mūlasāsanā*, font état de controverses féroces.

Pour le Lān Xāng, malheureusement, les informations nous manquent sur les divergences qui auraient pu apparaître au sein du clergé par la seule volonté de ses membres. Aucune source historique ne permet d'identifier formellement un groupe religieux spécifique, et encore moins des groupes opposés. Le *saṅgha* est toujours évoqué d'une façon uniforme et lisse, et rien ne permet d'affirmer que des scissions se soient produites à l'intérieur de ses rangs. Si la notion d'hérésie – qualifiée de différentes manières, dont certaines sont d'ailleurs étonnantes – est nettement formulée dans certaines sources lao, il reste toutefois à vérifier si sa signification est semblable à celle qu'elle revêt dans les grandes proclamations de foi sectaires de la Birmanie et de la Thaïlande. Il nous faut également revenir ici sur le très sérieux avertissement que Phothisarat adresse en 1535, dans la stèle n° 2 du Vat Daen Muang, aux individus qui ne mériteraient pas leur place dans la communauté des moines. À travers une injonction dont la formulation et l'esprit sont uniques dans la

[29] BIZOT, François, *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, 149 p.

production épigraphique – mais il est précisé dans le préambule de l'inscription que l'ordonnance royale devait être diffusée dans tous les temples de Vientiane, ce qui signifie que d'autres exemplaires du texte ont dû exister – il est en effet appelé à ce que soit vérifié, chez les religieux et les maîtres qui représentent l'excellente doctrine, si leur désir de l'observer est véritable. Dans le cas contraire, il est alors demandé à ce que se défroquent les moines usurpateurs ou imposteurs concernés (« *fung dai pen chon song sak haï sik* »)[30]. La nature des fautes n'est malheureusement pas explicitée (elle devait être claire à l'époque) et il ne nous est pas possible de savoir si celles-ci étaient tout simplement identifiables aux *pārājika*, c'est-à-dire aux offenses qui valent l'expulsion selon les traités du *Vinaya*, ou si elles touchaient à d'autres aspects de la pratique ou du rituel, comme celui de l'ordination dont la validité devait être absolument garantie. La recherche sur des corpus de textes manuscrits jusqu'ici encore négligés, notamment sur ceux qui concernent le droit religieux, pourrait encore apporter de précieux éclairages sur cette importante question[31]. Dans l'état actuel des connaissances, il semble en tout cas que l'hypothèse d'une rivalité entre sectes déjà bien constituées, à l'instar de ce qui se passait au Lān Nā, puisse être rejetée – et que ce soit bien plutôt le premier impact de la « cinghalisation », à savoir l'influence prise soudainement au Lān Xāng par une forme savante et très codifiée de la religion, qu'il faille considérer. Il n'est pas anodin en effet que les deux inscriptions luangprabannaises du Vat Sangkhalok (1527) et du Vat Ban Don (1555), témoignant d'une substitution du culte bouddhique à une pratique jugée mauvaise (qu'elle soit animiste ou liée à un autre courant religieux), fassent également partie du nombre très limité de documents lithiques où le pāli tient une place très importante[32]. Les deux stèles sont également les deux premiers témoignages gravés en écriture *tham*, dont le système de notation était spécialement conçu pour la rédaction de la langue religieuse. Nous avons déjà

[30] POONOTHOKE, D., *loc. cit*., pp. 237-238.

[31] Je remercie Grégory Kourilsky d'avoir mis à ma disposition la première version d'une étude qu'il mène actuellement sur le *Gurupadesa*, un traité de droit religieux et séculier qui a été composé à Luang Prabang, manifestement durant la première moitié du XVI[e] siècle, par une assemblée de chefs de grands monastères. Ce texte fait état de nombreuses règles quotidiennes auxquelles sont astreints les moines, notamment dans leurs rapports avec les laïcs. Il se distingue à la fois des ouvrages en langue pâlie relatifs à la discipline, auxquels il fait toutefois largement référence, et des codes coutumiers concernant les affaires séculières (*kotmay*).

[32] Parmi les caractéristiques de cette inscription, significatives de l'influence du Lān Nā et que l'on retrouve également dans les deux stèles inscrites postérieures du That Luang (1566 et 1593), il y a le fait que la date soit rédigée en langue pālie, v. LORRILLARD, Michel, « Les inscriptions du That Luang de Vientiane : données nouvelles sur l'histoire d'un *stūpa* lao », *BEFEO*, vol. 90-91, 2003, pp. 289-348.

évoqué la possibilité que cette graphie n'aurait pu être introduite dans le territoire lao qu'en 1523 avec la mission religieuse du Lān Nā porteuse des soixante volumes du *Tipiṭaka*. Il semble également que ce soit à partir de ce moment-là seulement, correspondant en gros au second tiers du XVIe siècle, que le clergé lao s'est véritablement composé, avec une hiérarchie des positions et des « affectations » (liée aux grands temples de Luang Prabang) qu'une série de titres empruntés aux traditions du Lān Nā permettait de mettre en évidence[33], et surtout des règles de discipline désormais fortement affirmées, que l'on allait chercher dans les ouvrages canoniques pour les transposer dans des textes vernaculaires[34].

4. Retour sur la question des origines du bouddhisme lao

Si la question de l'usage du pāli dans le Lān Xāng du XVIe siècle peut être encore largement analysée à travers différentes sources[35], celle de son emploi éventuel au XVe siècle, voire plus tôt, est pour l'instant quasiment impossible à étudier, en l'absence de tout témoignage direct[36]. Cette période est antérieure à la « cinghalisation » au sens où nous l'avons entendue, c'est-à-dire à la marque apparemment laissée à Luang Prabang par une tradition « orthodoxe » du bouddhisme issue du Lān Nā, dans son aspect intellectuel comme sur le plan de la pratique et du rituel. Elle est également antérieure à l'apparition de la culture matérielle qui accompagnait et soutenait cet essor de la religion en territoire lao – une culture matérielle dont certains vestiges sont encore nettement visibles, comme l'architecture monumentale en brique et en stuc des *stūpa*, dont plusieurs ont gardé leur aspect original, et la statuaire en bronze, souvent inscrite[37]. On peut alors s'interroger sur la forme que revêtait

[33] Le *Nithan Khun Borom* est la source qui illustre le mieux ce processus. Il « restitue » toutefois une mémoire qui remonte jusqu'au règne de Fa Ngum (milieu du XIVe siècle) – c'est-à-dire à plus de 150 ans avant sa rédaction – et pèche par des anachronismes dont certains sont aisément identifiables.

[34] Le *Gurupadesa* (*cf*. note 31) fait manifestement partie de cette nouvelle littérature, dont d'autres titres restent à étudier.

[35] Comme l'*Aḍḍhabhagabuddharūpanidāna* et son *nissaya,* le *Nithan Phra Bang* (*cf*. note 24), tous deux en cours d'étude.

[36] Le seul indice d'une connaissance toute partielle de cette langue est l'adoption dans le nom du roi lao Saiya Chakkaphat Phaen Phaeo (env. 1450-1479) des termes *jaya* (la victoire) et *cakkavattin* (celui qui fait tourner la Roue), mais leur intégration dans le vocabulaire t'ai-lao pouvait déjà être ancienne. Le second, faisant référence au Monarque bouddhique universel, appartenait également à la titulature de Tilokarat, le roi contemporain du Lān Nā.

[37] Quelques travaux de recherche en langue thaïlandaise ont déjà été produits sur les vestiges de Luang Prabang témoignant de l'influence du Lān Nā. Il n'existe toujours aucune étude scientifique publiée en langue occidentale sur le sujet. Le centre EFEO de Vientiane a effectué

la religion chez les populations de la vallée moyenne du Mékong (sur les rives du fleuve) antérieurement au XVI^e^ siècle. Cette région faisait déjà partie de l'espace identifié par les souverains bouddhiques de Sukhothai durant le troisième quart du XIV^e^ siècle[38] – voire à la fin du XIII^e^ siècle si l'on accepte la datation ancienne de la stèle de Rama Khamhaeng qui mentionne à la fois Muang Jva (Luang Prabang) et Vientiane[39]. On sait par ailleurs que la pratique du bouddhisme theravādin était largement diffusée au Lān Nā dès la fin du XIV^e^ siècle[40] et que les relations de ce royaume avec le territoire lao furent toujours aisées, ne serait-ce que par la voie du Mékong à partir de cités anciennes comme Chiang Saen, Chiang Khong et même Chiang Rai (*via* la Nam Kok).

Une influence précoce de ces royaumes bouddhisés au-delà de leurs frontières orientales était donc possible. Les conditions complexes qui avaient permis à la religion de se développer et de s'épanouir dans ces deux territoires du nord de la Thaïlande n'étaient cependant pas réunies au Lān Xāng à la même époque – et ne le furent d'ailleurs jamais par la suite, avec autant de force. Les chroniques de Luang Prabang, rédigées à partir du XVI^e^ siècle, mémorisent relativement bien la généalogie des règnes des souverains lao à partir de Fa Ngum (1353-1373), mais nous savons aussi qu'elles fournissent sur d'autres plans un récit confus et altéré par le mythe où afflue encore le souvenir de coutumes barbares et de générations de moines dont les plus anciennes étaient en lien avec le monde khmer.

Est-il alors possible, par certains aspects, de rattacher le bouddhisme pratiqué par les populations riveraines du Mékong aux XIV^e^ et XV^e^ siècles à celui dont la pratique est encore attestée dans la plaine de Vientiane au début du XIII^e^ siècle, c'est-à-dire à un bouddhisme khmer mahayanique (tel qu'il est attesté sous le règne de Jayavarman VII), lui-même plaqué sur une forme hinayanique pratiquée par les Môns et dont la durée avait été beaucoup plus longue ? Le processus d'acculturation religieuse aurait alors pu être semblable, dans ses grandes lignes, à celui qui s'accomplit à Sukhothai,

---

des enquêtes sur les inscriptions sur Buddha de l'ancienne capitale du nord et de Vientiane. Les plus anciennes images inscrites ne sont pas antérieures à 1490 et relèvent toutes de l'art du Lān Nā.

[38] La stèle du Sumanakūṭaparvata (autour de 1569) fait référence au roi « Fa Ngom » régnant à l'est, sur les bords du Mékong, v. GRISWOLD, A. B. ; NA NAGARA, P., « Epigraphic and Historical Studies n° 11, Part II: The Epigraphy of Mahādharmarājā I of Sukhodaya », *JSS*, vol. 61 (2), 1973, pp. 100-123.

[39] GRISWOLD, A. B. ; NA NAGARA, P., « Epigraphic and Historical Studies n° 9: The Inscription of King Rām Gaṃhèṅ of Sukhodaya (1292) », *JSS*, vol. 59 (2), 1973, pp. 179-228.

[40] LORRILLARD, M., « Le royaume du Lān Nā […] », *loc. cit*.

puisque des vestiges nous prouvent que la cité fut marquée au tournant du XIII^e siècle par le bouddhisme du Mahāyāna pratiqué à Angkor à la même époque, ce qui n'empêcha pas ses habitants t'ai, quelques décennies plus tard, de devenir les zélateurs d'une pratique parfaitement theravādin. Dans ce cas-là, pourtant, la terminologie religieuse – dont rendent parfaitement compte les sources épigraphiques – conserva longtemps (et révèle encore nettement par la persistance de l'orthographe) la marque de la langue sanscrite, ce que les premières inscriptions lao ne montrent en aucune façon.

CONCLUSION

Il est encore possible, au regard des sources disponibles, d'approcher l'histoire du bouddhisme lao dans la vallée moyenne du Mékong sous de multiples aspects. Nous avons vu que certains chapitres jusqu'ici négligés de la mémoire historiographique trouvaient une résonnance particulière dès lors qu'ils étaient analysés à la lumière des témoignages archéologiques, et qu'il était ainsi permis de rattacher la vision que les Lao se faisaient au XVI^e siècle de la religion à un substrat très ancien dont les témoignages étaient (et sont encore) inscrits physiquement dans le paysage. Nous trouvons ainsi l'explication à ce paradoxe qui fit que les lettrés de Luang Prabang – à une époque où la cité recevait de plein fouet l'influence de la civilisation du Lān Nā, en particulier par l'arrivée de ses textes et de ses écritures – occultaient en grande partie la puissance de ce phénomène et affirmaient que la source du bouddhisme qu'ils professaient se trouvait dans une direction lointaine et totalement opposée. Nul ne pouvait penser autrement en présence de ces productions lithiques plusieurs fois séculaires (*sema* historiés, statues) que tout un chacun pouvait observer, y compris les moines venus du nord avec leurs pratiques revitalisées par l'apport de la littérature pālie. C'est alors avec une logique implacable que les premiers historiographes lao virent dans ces témoignages matériels – qui par plus d'un aspect leur étaient étrangers, mais dans lesquels ils reconnurent d'une façon certaine la marque de la civilisation khmère – les preuves de l'implantation la plus ancienne de la religion. L'image du Phra Bang, sans doute vénérée depuis longtemps, suffit à elle seule à recréer tout un récit sur les origines – y compris celle du royaume lao unifié, puisque l'épopée de Fa Ngum lui était étroitement associée. Les textes du XVI^e siècle respectent sans aucun doute la vérité historique lorsqu'ils font venir la statue d'une région située en aval. Ils paraissent être aussi crédibles lorsqu'ils la font « reposer » pour une longue période à Vieng Kham, dans la plaine de Vientiane, le temps que la royauté installée à Luang Prabang soit digne de l'accueillir, c'est-à-dire pas avant le dernier tiers du XV^e siècle.

L'origine du Phra Bang est incertaine, mais la statue appartient par sa facture bien davantage à la sculpture du monde môn-khmer qu'à celle du monde t'ai. Elle pourrait venir des lointains territoires du sud, comme d'autres très belles réalisations encore conservées à Luang Prabang et à Vientiane, mais pourrait également avoir été produite dans la vallée moyenne du Mékong, où des exemples lithiques encore plus proches, du point de vue de l'iconographie, ont été retrouvés en grand nombre, en bas ou haut-relief comme en ronde-bosse. Si le contexte archéologique local, en particulier celui de la plaine de Vientiane, a pu légitimer dans les chroniques la prétention d'un lien direct entre le bouddhisme lao et le bouddhisme khmer, qu'en fut-il dans la pratique effective, jusqu'au moment où les inscriptions commencent à nous donner un éclairage objectif et très factuel ? Il est probable que nous ne pourrons jamais répondre à cette question, à moins que de nouvelles découvertes archéologiques ne viennent révolutionner notre connaissance de l'histoire du territoire lao entre le XIII^{e} et le XV^{e} siècle. À partir du tout début du XVI^{e} siècle, voire quelques décennies plus tôt, c'est bien la culture religieuse du Lān Na, en tout cas, qui pénètre à Luang Prabang et qui se répand ensuite très vite en aval dans les grands centres qui bordent le Mékong, apparemment jusqu'à l'embouchure de la Sé Bang Fai. L'étude de la pratique bouddhique peut dès lors être menée sur de nouvelles bases, à partir des témoignages d'une culture matérielle qui se distingue nettement de celle des époques précédentes, mais aussi et surtout grâce à une documentation écrite qui reste encore très largement à explorer. Nous avons vu que les inscriptions recelaient encore un riche potentiel, puisque non seulement, comme c'est le cas avec la stèle du Vat Sangkhalok de 1527, elles apparaissent parfois comme les sources auprès desquelles la tradition historiographique venait directement puiser, mais elles apportent encore et surtout d'utiles et précieuses informations, révélatrices de la richesse et de la complexité d'un contexte que les chroniques ne pouvaient elles-mêmes laisser percevoir. D'autres corpus littéraires du Laos fournissent également de très nombreuses données. C'est en particulier le cas de la littérature hagiographique qui s'adapte au contexte local, sachant que les meilleures compositions sont aussi souvent les plus anciennes, car elles profitaient encore du dynamisme culturel apporté par les moines du Lān Nā. Les narrations en pāli des histoires du Phra Bang et du Phra Kaeo, vite transposées en version bilingue pāli-lao puis en langue vernaculaire, apparaissent particulièrement importantes car elles sont en lien avec la naissance de l'historiographie dans la vallée moyenne du Mékong. Le genre qu'est le *nissaya*, facilitant l'accès aux textes en langue sacrée, forme lui-même un corpus dont l'étude peut s'avérer très instructive. S'il est certain que beaucoup de ces textes arrivèrent du Lān Nā déjà achevés, d'autres ont dû être produits en territoire

lao et donner lieu à une littérature spécifique qui a elle-même engendré d'autres genres d'écrits, comme par exemple les textes liés à la règle monastique et à la discipline. On sait que la qualité et la justesse de ces dernières étaient devenues des impératifs absolus dans les sphères religieuses qui entouraient le pouvoir royal au Lān Nā au moment de l'âge d'or de ce royaume. Le souverain était lui-même très attentif à ce que les conditions d'une bonne pratique soient observées – l'idéologie royale l'ayant transformé en un être supérieur dont l'action se situait bien au-dessus de la réalité mondaine. Les sources lao traduisent elles aussi fortement ce phénomène. Certaines chroniques et l'émergence d'un corpus épigraphique sur les rives du Mékong montrent le soutien accordé par le roi à la fondation de temples et à la donation de bénéfices à la communauté des moines. Mais d'autres données, comme celles qui figurent dans quelques-unes des inscriptions les plus anciennes du Lān Xang, révèlent également le rôle essentiel du pouvoir royal dans la conduite des affaires religieuses, dès lors que des circonstances diverses pouvaient en affecter l'ordre, l'exemplarité et l'harmonie. Le règne de Phothisarat, souverain dont les textes ont mémorisé à la fois la piété et une grande intelligence au service de la religion, pourrait avoir été le meilleur exemple, en territoire lao, de ce système politico-religieux que l'on a qualifié ailleurs de « royauté bouddhique ».

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES

ARCHAIMBAULT, Charles, « Les annales de l'ancien royaume de S'ieng Khwang », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (BEFEO)*, t. LIII (2), 1967, pp. 557-674.

CŒDÈS, George, « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental », *BEFEO*, t. XXV, 1925, pp. 1-201.

FERLUS, Michel, « L'inscription rupestre de Nang An (Louang Prabang », [*in*] *La Thaïlande des débuts de son histoire jusqu'au XVe siècle : premier symposium franco-thaï*, 18-24 juillet 1988, Silapakorn, Bangkok, 1995, pp. 110-114.

FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie, XVI : Les inscriptions du musée de Hanoï », *BEFEO*, t. XV (2), 1915, pp. 27-38.

GRISWOLD, Alexander B. ; NA NAGARA, Prasert, « Epigraphic and Historical Studies n° 9: The Inscription of King Rām Gaṃhèṅ of Sukhodaya (1292) », *Journal of the Siam Society (JSS)*, vol. 59 (2), 1973, pp. 179-228.
—, « Epigraphic and Historical Studies n° 11, Part II: The Epigraphy of Mahādharmarājā I of Sukhodaya », *JSS*, vol. 61 (2), 1973, pp. 100-123.
—, « Epigraphic and Historical Studies n° 13 – The Inscription of Wat Pra Yün », *JSS*, vol. 62 (1), 1974, pp. 123-141.
—, « Epigraphic and Historical Studies n° 19 - An Inscription from Keng Tung (1451 A.D.), *JSS*, vol. 66 (1), 1978, pp. 66-88.
PENTH, Hans ; KHRÜATHAI, Phanphen ; KETPHROM, Silao, *Corpus of Lān Nā inscriptions, vol. 1, Inscriptions in the Chiang Sän Museum*, Chiang Mai University, 1997, 218 p. (en thaï) [**ฮันส์ เพนธ์ ; พรรณเพ็ญ เครือไทย ; ศรีเลา เกษพรหม, ประชุมจารึกล้านนา - เล่ม ๑ : จารึกในพิพิธภัณฑ์ฯ เชียงแสน — คลังข้อมูลจารึกล้านนา สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๔๐**].
POONOTHOKE, Dhawaj, *Les inscriptions « issanes » de la période thai-lao: études épigraphiques et historiques*, Bangkok, Université Ramkhamhaeng, 1987, 453 p. (en thaï) [**ธวัช ปุณโณทก, ศิลาจารึกอีสานสมัยไทย-ลาว: ศึกษาทางด้านอักขรวิทยาและประวัติศาสตร์อีสาน**].
SWEARER, Donald K., & PREMCHIT, Sommai, « A translation of the Tamnān Mūlasāsanā Wat Pā Daeng: The chronicle of the founding of Buddhism of the Wat Pā Daeng tradition », *JSS*, vol. 65 (2), 1977, pp. 73-110.
—, *The Legend of Queen Cāma -Bodhiraṃsi's Cāmadevīvaṃṣa, a Translation and Commentary*, New York, SUNY Press, 1998, 195 p.
TAW, Sein Ko, The Kalyānī Inscriptions erected by King Dhammacetī at Pegu in 1476 A.D., Government Printing, Rangoon, 1892, 105 p (+ 11).
YAYAWICKRAMA, Nicholas Abeydeera, *The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror*, Pali Text Society, London, 1968, 235 p.

II. CRITIQUE

BIZOT, François, *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, 149 p.
EADE, John Christopher, *The Thai Historical Record – A Computer Analysis*, The Toyo Bunko, Tokyo, 1996, 265 p.
FINOT, Louis, « Recherches sur la littérature laotienne », *BEFEO*, t. XVII (5), 1917, pp. 1-218.
LAGIRARDE, François, « Thailand: Historiography », [*in*] *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, Leiden, t. 1, 2015, pp. 792-799.
LÉVY, Paul, « Les traces de l'introduction du bouddhisme à Luang Prabang », *BEFEO*, t. XL-2, pp. 411-424.

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

—, « The Earliest Lao Buddhist Monasteries According to Philological and Epigraphic Sources », [*in*] Pierre PICHARD, François LAGIRARDE (eds.), *The Buddhist Monastery – A Cross-Cultural Survey*, Études thématiques 12, EFEO, 2003, pp. 187-198.

—, « Insights on the Diffusion of Lao Buddhism », [*in*] François LAGIRARDE & Paritta Chalermpow KOANATHAKOOL (eds.)., *Buddhist Legacies in Mainland Southeast Asia*, Paris, EFEO, Études thématiques n° 19, 2006, pp. 139-148.

—, « Écriture et histoire : le cas du Laos », *Aséanie*, n° 22, 2008, pp. 63-84.

—, « Pour une géographie historique du bouddhisme au Laos », [*in*] Yves GOUDINEAU & Michel LORRILLARD (éds.), *Recherches nouvelles sur le Laos*, Vientiane - Paris, EFEO, Études thématiques n° 18, 2008, pp. 113-181.

—, « Par-delà Vat Phu : données nouvelles sur l'expansion des espaces khmer et môn anciens au Laos (I) », *BEFEO*, vol. 97-98, 2010-2011, pp. 205-270.

—, « La plaine de Vientiane au tournant du second millénaire : données nouvelles sur l'expansion des espaces khmer et môn anciens au Laos (II) », *BEFEO*, vol. 100, 2014, pp. 38-107.

—, « Les inscriptions sur stèle du Lān Nā et du Lān Xāng (XV^e^-XVII^e^ siècles) : pour une approche nouvelle de l'histoire des royaumes t'ai septentrionaux », *Péninsule*, n° 74, 2017 (1), pp. 5-30.

—, « Le royaume du Lān Nā de la fin du XIII^e^ à la première moitié du XV^e^ siècle : pour une reconsidération des sources historiques t'ai septentrionales », *Péninsule*, n° 75, 2017 (2), pp. 131-192.

—, « Lakhon (Muang Kao) : une cité oubliée du centre-Laos », *Péninsule*, n° 78, 2019 (1), pp. 11-54.

MCDANIEL, Justin, *Invoking the source: Nissaya manuscripts, pedagogy and sermon-making in Northern Thai and Lao Buddhism*, PhD thesis, Harvard University, 2003, 549 p.

MURPHY, Stephen A., *The Buddhist Boundary Markers of Northeastern Thailand and Central Laos, 7^th^-12^th^ Centuries CE: Towards an Understanding of the Archaeological, Religious and Artistic Landscape of the Khorat Plateau*, PhD thesis, SOAS, London, 479 p.

PAVIE, Auguste, *Mission Pavie Indo-Chine, 1879-1885 – Études diverses II – Recherches sur l'histoire du Cambodge, du Laos et du Siam*, Paris, Ernest Leroux, 1898, 549 p.