Document

aseanie27_v6.indb 161 23/12/2011 23:07

aseanie27_v6.indb 162 23/12/2011 23:07

Les créances de bienfaits des parents *(bunkhun khong phomae)* de Mahā Sila Viravongs

Présentation

Grégory Kourilsky

Dans un article publié par *Aséanie* en 2008 (Kourilsky 2008a), j'ai proposé une réflexion sur le rôle de la notion de *khun* (kh. *kun*) dans le bouddhisme de l'Asie du Sud-Est continentale. Ce terme, d'origine pāli-sanskrite *(guṇa)*, a pour acception première « qualité », « vertu », « bienfait ». Cependant, les communautés bouddhistes tai (siamoise, lao, lue, etc.) et khmère lui ont adjoint d'autres significations : d'une part, en évoquant les *khun* du père et les *khun* de la mère, ils prêtent au mot le sens de « composant corporel » (sang, os, cœur, etc.) que les géniteurs transmettent à leur progéniture au cours de sa gestation ; d'autre part, et consécutivement à cette dernière analyse, *khun* prend le sens de « créance » détenue par les parents vis-à-vis de leur enfant, lequel est donc leur débiteur — dette qui se paie de retour au moyen d'actes pieux définis dans le corpus religieux. Les textes vernaculaires ne laissent pas de rappeler au fidèle ce « devoir d'obligation » (th. *ruchak khun*, kh. *sang kun*) à l'égard de ses parents. La piété filiale constitue, effectivement, un intarissable objet de méditation. On peut cependant s'interroger sur l'actualité de cette notion complexe qui renvoie à des conceptions ésotériques et dont on est en droit de se demander si celles-ci ne sont pas que le vestige d'un passé révolu, si elles correspondent toujours aux préoccupations du *vulgum pecus* pratiquant le bouddhisme au quotidien. La découverte d'une publication signée du lettré laotien Mahā Sila Viravongs (1905-1987), portant précisément sur ce sujet, est l'occasion d'apporter quelques éléments de réponse à cette question.

Ce court texte, paru initialement dans les années 1960 à Vientiane (Laos), fut l'objet d'une réédition en 2003 — réalisée en Australie d'après un enregistrement de la lecture du texte. Son titre, *Bunkhun khong phomae* est difficilement traduisible (« les créances de bienfaits des parents »), du moins si l'on veut bien considérer la

Aséanie 27, juin 2011, p. 163-170

aseanie27_v6.indb 163 23/12/2011 23:07

polysémie du terme *khun* (prononciation thaï-lao de *guṇa*). C'est d'ailleurs l'avis de l'éditeur du texte, le propre fils de Mahā Sila, qui s'exprime ainsi dans la postface (rédigée en anglais) de l'édition de 2003 :

> [The title] is difficult to translate because this phrase in Lao means so many things simultaneously. At the most simplified it represents all the good actions of parents as well as knowing gratitude a child can demonstrate towards their parent *[sic]*.

La question des différentes acceptions vernaculaires du terme indien *guṇa* a déjà fait l'objet d'une étude, comme indiqué ci-dessus, et il n'est pas question d'y revenir. En revanche, la glose de Mahā Sila Viravongs sur les « *khun* des parents », traduite ici en français à partir de l'original en lao, apporte un éclairage supplémentaire sur cette notion, dans la mesure où elle nous en offre une interprétation subjective. J'entends par là que ce texte n'a pas vocation scientifique, mais exprime un point de vue dogmatique, en forme de plaidoyer, de la part d'un ancien religieux devenu lettré renommé. À ce titre, elle dénote la manière dont le bouddhisme a évolué au cours du siècle dernier en péninsule Indochinoise occidentale, lorsque certains de ses aspects les plus traditionnels furent peu à peu délaissés, ou perdirent graduellement de leur lisibilité — y compris (ou surtout ?) pour ses adeptes les plus éminents.

On sait que le bouddhisme de Thaïlande, du Cambodge ou du Laos a été marqué par une rupture profonde amorcée en 1833 par le prince siamois Mongkut (futur Rama IV, reg. 1851-1868), lorsqu'il instaura la congrégation Thammayut (p. *dhammayuttikanikāya*, « la congrégation fidèle au Dhamma »). Les motivations du prince étaient nombreuses et complexes, autant que le sont les traits par lesquels les tenants de ce nouveau *nikāya* tenaient à se distinguer de l'ancien[1]. Sans entrer plus avant dans les détails, on peut néanmoins affirmer que les membres de la congrégation Thammayut souhaitèrent s'écarter des pratiques qui s'inscrivaient en faux au regard des écrits canoniques singhalais (Tipiṭaka), tout en insistant sur l'importance de la compréhension littérale du pāli, jusque-là considéré localement comme un idiome dont la vocation était d'être récité plutôt que d'être compris. Les textes de composition locale, souvent rédigés en tout ou en partie en langue vernaculaire, furent peu à peu regardés comme une dégradation d'originaux en pāli, lorsqu'ils n'étaient pas purement condamnés pour hérésie.

L'entreprise de Mongkut, relayée avec non moins de vigueur par ses descendants[2], ne fut pas totalement couronnée de succès. La congrégation Thammayut n'a jamais pu

1. Si de nombreux auteurs font référence à la congrégation Thammayut, une étude précise sur l'origine et les implications de cette congrégation reste à faire. Pour une présentation générale en langue française, on pourra cependant consulter Bizot 1995.

2. En premier lieu son successeur immédiat Chulalongkorn (Rama V, reg. 1868-1910) et le demi-frère de ce dernier, Vajirayan Varorot, qui fut le premier suprême patriarche issu de la congrégation Thammayut.

aseanie27_v6.indb 164 23/12/2011 23:07

bénéficier, numériquement parlant, d'une forte implantation tant au Siam que dans les royaumes relevant alors de sa sphère d'influence (Lanna, Laos et Cambodge). Les moines se réclamant de cette congrégation sont demeurés confinés dans des zones bien précises (par exemple Bangkok, Phnom Penh ou certaines localités du nord-est de l'actuelle Thaïlande). Cependant (et paradoxalement), les idées dont ils faisaient la promotion ont pris un ascendant irrémédiable sur le bouddhisme local. Des religieux qui n'étaient pas affiliés à la congrégation Thammayut — assignés malgré eux et par défaut à la congrégation Mahanikai (p. *mahānikāya*, « la grande congrégation ») — réagirent en défiant les réformateurs sur leur propre terrain. Un certain nombre de moines khmers, siamois et lao étudièrent ainsi la grammaire pāli, condamnèrent certaines pratiques désormais reconnues comme « superstitieuses », éditèrent et traduisirent les écrits canoniques. Cette recherche d'authenticité se fit, je l'ai dit, aux dépens de l'immense littérature vernaculaire. C'est que celle-ci, marquée par une multiplicité d'influences extérieures et par une indéniable créativité et capacité d'adaptation de la part de ses auteurs, se distinguait incontestablement du Tipiṭaka singhalais sur un certain nombre de points.

Bien que déconsidérée puis progressivement délaissée, cette littérature ne disparut pas pour autant. Consignée dans des manuscrits sur feuilles de latanier ou sur papier de mûrier, elle demeurait conservée dans les bibliothèques monastiques. Si les moines la lisaient peu, ils continuaient à la côtoyer et, malgré tout, à l'utiliser : qui pour l'apprentissage de l'écriture religieuse (*tham* ou *khom*), qui pour la lecture de sermons, ou encore pour l'exécution des commandes de copies de la part de pieux laïcs en quête de mérites. S'ils n'avaient plus, officiellement, droit de cité, les textes traditionnels demeuraient des objets sacrés et continuèrent à vivre leur vie. C'est ainsi qu'un certain nombre d'entre eux demeurèrent — et demeurent toujours — connus, dans leur ensemble si ce n'est dans leurs détails.

On conçoit donc que les fidèles qui prirent la robe au Siam, au Laos ou au Cambodge au tournant du XX^e^ siècle aient été emportés malgré eux dans une tourmente religieuse qui n'allait plus finir d'alimenter les débats au sein des Saṅgha régionaux, et qui allait diviser les tenants d'un bouddhisme traditionaliste *(buran)* et ceux d'un bouddhisme prétendument moderne *(samai)*. C'est le cas de Sila Viravongs, né en 1905 à Roi Et, une petite ville lao de la rive droite du Mékong, région alors soumise au royaume du Siamet désormais province et ville de Thaïlande. Après plusieurs années passées dans un monastère relevant de la congrégation Mahanikai, un membre éminent de la nouvelle congrégation parvint à convaincre le jeune profès *(bhikkhu)* de recevoir une nouvelle consécration *(pabbajā)* selon les normes prescrites par les adeptes du Thammayut. Par la suite, celui-ci prit la décision de partir à Bangkok dans la perspective de mener plus avant ses études religieuses, ce qu'il fit au Wat Pathumwan (Padumavanārāma), l'un des plus importants monastères de la congrégation Thammayut de la capitale siamoise.

En 1930, Sila Viravongs traversa le Mékong pour s'installer à Vientiane, capitale du Laos français. S'il quitta alors très vite la robe monastique, il n'en joua pas moins,

aseanie27_v6.indb 165 23/12/2011 23:07

portant désormais le titre de « Mahā[3] », un rôle éminent dans la modernisation du bouddhisme au Laos, notamment grâce à la position de premier plan qu'il occupa au sein de l'Institut bouddhique de Vientiane[4]. C'est en effet au sein de cette institution d'initiative coloniale qu'il put se faire le relais des grandes réformes préalablement imposées au Siam puis au Cambodge par le Dhammayutikanikāya : enseignement académique du pāli, édition de textes canoniques, etc. Fort de son action et de son érudition, il ne tarda pas à acquérir une importante renommée au Laos si bien qu'il devint au fil des ans le lettré le plus célèbre et le plus respecté du pays. Cette popularité doit surtout à une œuvre aussi riche que diversifiée. Ce sont cependant des publications à caractère religieux qui forment la majeure partie de sa bibliographie[5].

Dans ces dernières, les positions affichées par Mahā Sila illustrent assez bien la confrontation, évoquée ci-dessus, d'idées ou de conceptions qui opposèrent les partisans de la modernisation du bouddhisme à ceux du maintien de sa tradition[6]. D'un côté, Sila Viravongs était un palisant averti et un grand lecteur des textes canoniques et paracanoniques ; il mit ses connaissances au service d'une « purification » des textes lao qu'il considérait corrompus (c'est-à-dire notés dans un pāli incorrect) du fait de copistes ignorants. A contrario, le savant se détourna progressivement de la liturgie pāli pour se consacrer aux textes vernaculaires, avec leur originalité, leur magie et leurs mystères, ce qui le mènera à l'étude des rites les plus caractéristiques de la culture villageoise lao, jusqu'à se faire le chantre de sa beauté. Cette hésitation entre une vision élitiste des textes bouddhiques et un intérêt porté aux conceptions dites « populaires » a pu le conduire à se heurter à des contradictions d'ordre dogmatique ou tout simplement moral. Ces contradictions se retrouvent dans une grande partie de son œuvre, et précisément dans le *Bunkhun khong phomae* dont il est question ici, dans lequel l'érudit achoppe précisément sur la notion de *khun*.

Dans sa glose, Sila Viravongs affiche une position ambivalente dans laquelle ne manque pas de transparaître, en effet, un certain embarras. Sans remettre en question la lecture vernaculaire du terme, il entame son plaidoyer par une dénonciation de l'érosion du sentiment de piété filiale parmi les jeunes générations laotiennes. Ce faisant, il reconnaît le mot *khun* dans sa première acception, celle de « vertu » attribuée aux parents, ou de « bienfaits » que ces derniers accomplissent à l'égard de leurs enfants. Après cette partie liminaire vient une argumentation plus

3. Titre honorifique (litt. « grand ») attribué aux anciens moines considérés comme savants, en particulier lorsqu'ils sont diplômés en pāli.

4. Inauguré à Phnom Penh en 1930, l'Institut bouddhique ouvrit des antennes à Vientiane (1931) puis à Luang Prabang (1932). Pour le Cambodge, cf. Edwards 2007 ; pour le Laos, cf. Kourilsky 2006.

5. Pour une bibliographie de Mahā Sila Viravongs, voir Kourilsky 2008b.

6. À ceci près que les « modernistes » se prétendaient représentatifs de la tradition bouddhique authentique, c'est-à-dire celle qui prévalait au temps du Buddha Gotama.

aseanie27_v6.indb 166 23/12/2011 23:07

polémique dans laquelle il va remettre en question les enseignements véhiculés par une certaine littérature vernaculaire que les spécialistes définissent comme « la tradition du *kammaṭṭhān*[7] ». Celle-ci présente des différences importantes par rapport au bouddhisme canonique et même s'y oppose par certains aspects. L'ancien moine thammayut diplômé de pāli qu'est Sila Viravongs n'ignore pas cette littérature. Il avait même édité, dans les années 1940, le *Bualapantha (Păvarabăndha)*, texte très répandu dans le nord de la Thaïlande et au Laos qui porte sur les rites funéraires et la méditation[8]. Comme d'autres titres relevant de cette tradition, le *Bualapantha* fait référence aux douze *khun* de la mère et aux vingt *khun* du père qui, réunis, forment les trente-deux composants du corps de l'individu. Si les textes canoniques font effectivement intervenir cette liste de trente-deux composants corporels (qui ne sont alors cependant jamais désignés par le terme *guṇ*), objets d'introspection par lesquels le méditant déconstruit mentalement son identité par la prise de conscience de n'être qu'un agrégat de constituants organiques (cheveux, poils, ongles, etc.), le *Bualapantha* ajoute à cette liste une sorte d'ontogénèse qui fait correspondre les éléments solides au père et les éléments liquides à la mère du méditant. Le texte explique de manière explicite que tout individu hérite des parties solides (les os, les poumons, le cerveau, etc.) de son père, et des parties liquides (le sang, la sueur, etc.) de sa mère. Loin d'être spécifique aux exégèses bouddhiques, ce type de dualité qui oppose le solide au liquide, associés respectivement au père et à la mère, est en effet monnaie courante dans un grand nombre de populations de part le monde. Au Tibet, en Chine, en Assam, mais aussi en Sibérie, on conçoit que les os viennent du côté du père, le sang et la chair du côté de la mère. Ces représentations, nous dit l'anthropologie structurale[9], sont à mettre en relation avec des phénomènes sociaux (par exemple les règles d'union matrimoniale et les systèmes de parenté), et doivent donc être appréhendées à un niveau symbolique ou idéologique.

Ce n'est pas un hasard si c'est précisément ce symbolisme qui échappe à l'analyse de Mahā Sila Viravongs. Celui-ci, en effet, n'est déjà plus un « lettré » au sens traditionnel du terme. Comme cela a été souligné par ailleurs (Koret 1999, 226-257), son cas est intéressant dans la mesure où ses écrits se situent à la jonction de deux périodes de l'histoire littéraire : celle qui prévalait jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, lorsque les érudits étaient encore impliqués dans la production des textes et dans le rôle que ceux-ci devaient jouer au niveau socioreligieux ; et celle qui vit la naissance d'une nouvelle génération de savants (tels que le Vénérable Chuon Nat au Cambodge ou le Prince Damrong Rajanubhab au Siam) qui ont commencé à considérer le corpus écrit

7. Notamment Bizot 1976 et Bernon 2000.

8. *Pvărabăndh hrịị braḥ paramăttha 6 khăndh'*, manuscrit imprimé en caractères thaïs, par Sila Viravongs, 12 fascicules, Bangkok, Dharm Bhagḍī. Pour une étude d'une version yuan de ce texte, cf. Lagirarde 1993 et 1998.

9. Par exemple Lévi-Strauss 1967, 454-568 et Godelier 2006, 319 *sq*.

aseanie27_v6.indb 167 23/12/2011 23:07

comme un objet d'études positives, inspirés en cela par les spécialistes européens dont la vocation était de mieux connaître et faire connaître les populations soumises plus ou moins directement aux puissances coloniales. À mi-chemin entre ces deux positions[10], Sila Viravongs ne rejette pas la tradition, qu'il connaît par ailleurs fort bien[11] — en témoignent ses nombreuses publications — mais il est évident que certains de ses aspects lui échappent. N'étant plus en possession des grilles d'interprétation et ne voyant plus le monde du même œil que les anciens, il peine à s'extraire d'un niveau de raisonnement strictement rationnel. Deux exemples tirés du *Bunkhun khong phomae* suffiront à illustrer ce phénomène.

Effectuant un raisonnement normatif à la lecture du *Bualapantha*, Mahā Sila conteste le fait que celui-ci attribue à la mère un nombre de *khun* (douze) moins important qu'au père (vingt ou vingt et un). Pourtant, lui semble-t-il, c'est bien à la mère que reviennent les souffrances et les tâches les plus lourdes dans la gestation et l'éducation de l'enfant. Plus loin, il déplore le fait que les *khun* de la mère soient « liquides » et ceux du père « solides », conférant selon lui à ces derniers une supériorité ontologique sur les premiers[12]. Ce questionnement est nouveau et il est significatif qu'il prévaut également dans les cercles religieux des zones urbaines lorsqu'il s'agit de remettre en cause la tradition[13]. L'herméneutique, pour autant que les textes qui nous sont parvenus puissent en témoigner, ne s'attardait jusque-là jamais sur ces questions d'ordre éthique. Il s'y agissait avant tout d'une représentation symbolique de la gestation embryonnaire de laquelle découlent certaines techniques de méditation. Là aussi, on pourra relever le fait que la minimisation de l'apport de la mère dans la conception de l'enfant se retrouve chez nombre de populations pour qui le père est considéré comme le véritable géniteur et dont le sperme et le sang produisent les os et nourrit le fœtus dans le ventre de la mère (Godelier 1992, 5). Comme l'ont montré les anthropologues, ce type d'opposition relève d'une idéologie de la procréation et non d'une représentation biologique stricto sensu.

Plus loin dans le texte, Mahā Sila Viravongs voudrait invalider la tradition en mettant en évidence le manque de cohérence des analogies numérales mises en jeu dans le *Bualapantha* : fidèle à la tradition du *kammaṭṭhān*, le texte stipule que le corps de l'individu est constitué, en plus des « composants » solides (vingt ou

10. Ces deux dynamiques sont bien entendu théoriques. Elles ont coexisté et coexistent toujours, parfois même au sein d'un même individu — comme c'est le cas pour Mahā Sila.

11. Il a sans doute fait partie de la dernière génération à avoir reçu une éducation traditionnelle telle qu'elle était délivrée dans les villages du royaume de Siam avant l'instauration de l'école obligatoire en 1917.

12. Les *khun* de la mère : bile, sang, plèvre, salive, etc. ; les *khun* du père : cheveux, poils, ongles, dents, peau, etc.

13. J'ai été moi-même plusieurs fois témoin de cette argumentation, notamment de la part du suprême patriarche du *Saṅgha* laotien en 2008.

aseanie27_v6.indb 168 23/12/2011 23:07

vingt et un *khun*) et liquides (douze *khun*) — issus donc des parents — d'autres *khun* en relation respective avec les éléments feu (six *khun*), vent (sept *khun*) et air (dix *khun*), le tout totalisant cinquante-six *khun*, ce qui contredit le nombre trente-deux ou trente-trois (12+20 ou 21) évoqué quelques feuillets en amont. Ces incohérences arithmétiques, sans doute perturbantes pour une lecture qui se situerait sur un plan strictement rationnel, ne gênaient guère les anciens maîtres qui y voyaient une représentation symbolique du monde régi par des règles qui échappent au raisonnement logique.

En dernière analyse, Sila Viravongs puise dans la liturgie pāli pour limiter le sens du terme *khun* à sa définition canonique et le dépouiller des interprétations vernaculaires. Il s'efforce pour cela — sans toujours convaincre — d'ôter à ces dernières toute forme de légitimité. Nonobstant, sur le terrain dogmatique, il ne poussera pas bien loin ses attaques. Il n'invoque pas la « parole du Buddha » *(buddhavacana)* pour invalider les conceptions qu'il remet en cause. Bien qu'il laisse entendre que le terme *khun* n'est à comprendre qu'au sens exclusif de « bienfait », il n'entreprend pas pour autant une réfutation directe de la théorie de la présence des *khun* parentaux dans le corps de chaque individu — conception hétérodoxe par excellence. L'érudit se contente de mettre en évidence un déséquilibre des valeurs normatives que la tradition, selon lui, implique. Malgré tout, Sila Viravongs s'inscrit dans la ligne traditionnelle du bouddhisme de l'Asie du Sud-Est par l'importance toute particulière qu'il accorde aux *khun* des parents. Il n'en retient cependant que ce qui est conforme à son mode d'analyse, lequel est dénué de tout penchant ésotérique ou symbolique. C'est exactement la position tenue actuellement par les *bhikkhu* des zones urbaines en péninsule Indochinoise occidentale.

Le corpus bouddhique de Thaïlande, du Laos et du Cambodge est aujourd'hui, en grande partie, relégué au statut de pièce de musée. Il fait certes l'objet de projets d'inventaire, de conservation, d'études philologiques et de publications. Si le manuscrit demeure sacré dans son essence, il n'est plus réellement, dans son contenu, partie prenante de la vie religieuse. Les moines reçoivent désormais leur instruction des livres imprimés et non plus des feuilles de latanier. Cette évolution n'est pas qu'une affaire de transfert de médium. Elle implique un profond changement en matière de savoir et de vision du monde. Le petit texte qui fait l'objet de cette présentation est emblématique de cette évolution intellectuelle qui a débuté dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, lorsque les Européens commencèrent à exercer leur autorité et leur influence sur la région. Il montre que le « désenchantement du monde » a également gagné l'Asie du Sud-Est et que ces traditions, pour nous si mystérieuses, le sont aussi devenues, *volens nolens*, pour ceux qui en sont les dépositaires.

Références bibliographiques

BERNON, Olivier de

2000 — *Le manuel des maîtres de Kammatthân. Étude et présentation des rituels de méditation dans la tradition du bouddhisme khmer*, thèse de doctorat, Inalco, 2 volumes, 865 p.

BIZOT, François

1976 — *Le figuier à cinq branches. Recherches sur le bouddhisme khmer, I,* Paris, École française d'Extrême-Orient, PEFEO CVII, vii + 164 p.

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

EDWARDS, Penny

2007 — *Cambodge: the Cultivation of a Nation, 1860-1945*, Honolulu, University of Hawai'i Press, viii + 349 p.

GODELIER, Maurice

1992 — « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal des Océanistes*, 94, p. 3-24.

2006 — *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Flammarion, 949 p.

KOURILSKY, Grégory

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

2008a — « Note sur la piété filiale en Asie du Sud-Est theravādin : la notion de *guṇ* », Bangkok, *Aséanie*, 20, p. 27-54

2008b — « De part et d'autre du Mékong — Le bouddhisme du Mahā Sila », Paris, *Péninsule*, 56, p. 107-142

KORET, Peter

1999 — « Books of Search, the Invention of Traditional Lao Literature as a Subject of Study », Grant Evans (ed.), *Laos, Culture and Society*, Bangkok, Silkworm Books, p. 226-257.

LAGIRARDE, François

1993 — « Textes bouddhiques du pays khmer et du Lanna : un exemple de parenté », François Bizot (dir.), *Nouvelles recherches sur le Cambodge*, Paris, EFEO (Études thématiques 1), p. 63-77.

1998 — « Une interprétation bouddhique des rites funéraires du Lanna et du Laos : le sutta apocryphe de Mahā Kāla », Bangkok, *Aséanie*, 2, p. 47-77.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1967 — *Les structures élémentaires de la parenté*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter, 591 p. [1re édition 1947.]

Grégory Kourilsky

Attaché temporaire d'enseignement et de recherche, Inalco

Les créances de bienfaits des parents
(bunkhun khong phomae)

Mahā Sila Viravongs (1905-1987)

Texte imprimé, Sydney (Australie), 2003, 18 p.
Transcription d'un enregistrement sonore
de la lecture du texte original
1re édition, Vat Sok Pa Luang, Vientiane (Laos), 196[?]

Traduit du lao par Grégory Kourilsky

aseanie27_v6.indb 171 23/12/2011 23:07

aseanie27_v6.indb 172 23/12/2011 23:07

De nos jours, il n'est pas rare d'entendre tenir ce genre de discours : « Il n'y a guère de raisons pour que les efforts entrepris par les parents pour élever leur enfant soient à considérer comme des actions particulièrement vertueuses, encore moins comme des actes méritoires *(bunkhun)*. C'est bien le rôle des parents, après tout, que d'élever et de nourrir leur fils ou leur fille, tout comme les poules ou les autres animaux qui subviennent aux besoins de leur progéniture. Lorsque leur rejeton est dans l'âge le plus tendre, ceux-ci leur apportent de quoi se nourrir, car ce dernier n'est pas encore autonome. Ils chérissent leur petit, ils en prennent soin et s'attachent à le protéger de tout danger. Tout cela est bien naturel, et sans doute fait-on trop de cas du devoir d'obligation envers les parents *(top bun thaen khunpho-khunmae)*. En effet, les enfants, une fois adultes, ont bien eux-mêmes des enfants et deviennent donc père ou mère à leur tour, et ainsi de suite. Par conséquent, viendra un jour où ils rempliront eux-mêmes ce rôle, qui est d'élever leur enfant, tout comme l'ont fait leurs propres parents avec eux. »

Cela, c'est l'opinion exprimée par un certain nombre d'individus — du moins, des individus de notre époque. Si l'on prend la pleine mesure de ces paroles, ce n'est pas très réjouissant, car si chacun en vient à penser ainsi, personne n'aura plus conscience des mérites des parents, personne ne répondra plus à leurs bienfaits, ni ne leur témoignera de gratitude *(thaen khun)*. À partir de là, chacun de nous ne sera pas différent d'une bête, puisque les quatre pratiques élémentaires *(akan)* — s'alimenter, dormir, s'accoupler, procréer — sont après tout communes à toutes les créatures vivantes. En revanche, ce qui distingue l'homme de l'animal se situe en dehors de ces quatre pratiques. C'est le cas par exemple de la moralité bouddhique *(sinlatham)* et du sentiment du devoir d'obligation *(kanruchak bunkhun)* qu'on éprouve les uns envers les autres, et en premier lieu vis-à-vis des parents en raison de leurs bienfaits. Les êtres en ce monde dont nous sommes les plus redevables sont effectivement nos propres père et mère. Si, lorsque les parents accomplissent des bienfaits à l'égard de

aseanie27_v6.indb 173 23/12/2011 23:07

leur enfant, celui-ci ne reconnaît pas ceux-là comme actes méritoires, alors ce monde ne sera plus celui des hommes, mais rien de plus qu'un monde de bêtes.

Aussi, laissez-moi soumettre à votre attention l'exposé sur le devoir d'obligation envers les parents, enseignement fondamental pour les enfants des temps présent et à venir.

Nous, les Lao, sommes fidèles à l'Enseignement du Buddha *(satsana phut)*. Celui-ci nous inculque [notamment] la reconnaissance envers nos parents pour leurs bienfaits — leurs *khun* — et cela depuis des temps si reculés qu'on ne peut en déterminer l'origine. Cependant une controverse alimente depuis longtemps les débats sur la question de savoir qui d'entre le père et la mère possède le plus de *khun*. Sur cette question, les savants et les maîtres d'antan pensaient que le père possédait des *khun* en plus grand nombre que la mère. Selon ces conceptions anciennes, on considérait que trente-deux « composants fondamentaux » *(lak akan)* étaient transmis dans notre organisme à partir de celui de nos parents. Ces trente-deux composants sont répartis en « éléments-eau » *(that nam)* et en « éléments-terre » *(that din)*, qui se combinent pour donner naissance au corps humain. Dans le corps de chaque individu se trouvent des parties solides, tels que les cheveux, les poils, les ongles, les dents, la peau, la chair, les nerfs, les os, etc. Ceux-ci sont regroupés dans la catégorie des « éléments-terre » et sont au nombre de vingt[1]. Ces vingt « éléments-terre » sont considérés comme les attributs du père, car ce sont des composants solides [du corps humain]. On les appelle ainsi « les *khun* du père ». D'autres composants corporels, en quantité moindre, sont mous et flasques[2]. Ce sont la salive, le mucus nasal, la sueur, l'huile de la peau[3], la graisse[4], l'urine, etc. On considère ces derniers comme étant les attributs de la mère, car ce sont des choses tendres et molles. Ces éléments mous tels que le mucus nasal, il y en a douze en tout [qui constituent la catégorie des « éléments-eau »] ; aussi admet-on qu'il y a douze « *khun* de la mère ». Finalement, il s'ensuit que les *khun* du père (au nombre de vingt) et les *khun* de la mère (au nombre de douze) se réunissent et forment ainsi les « trente-deux composants » *(akan)* [du corps humain]. Cette conception qu'avaient les anciens maîtres, la plupart des gens, naguère, la partageaient. C'est pourquoi la représentation traditionnelle de l'organisme s'est perpétuée sous cette forme jusqu'à nos jours.

Mais en réalité, prendre en considération la disparité qui apparaît entre les « éléments-terre » et les « éléments-eau », lesquels sont supposés devenir les *khun* des parents, pour en déduire, par comparaison, que ces derniers ne sont pas non plus en nombre égal, cela n'est pas pertinent. En effet, [les *khun* et les *that*] ne sont

1. Le texte ne mentionne jamais le nombre vingt et un, caractéristique de la tradition du *kammaṭṭhān*.
2. Le terme lao *on* peut aussi prendre le sens de « faible », ce qui ici est significatif dans l'argumentation de Sila Viravongs.
3. L. *man laeo*, « graisse flasque » (p. *vasā*).
4. L. *man khun*, « graisse visqueuse » (p. *medo*)

pas des choses comparables. Les *that* sont les « éléments », rien de plus, et rien de moins. Ils se répartissent comme suit :

— « Éléments-terre » *(that din)*, vingt constituants ;
— « Éléments-vent » *(that lom)*, six constituants ;
— « Éléments-feu » *(that fai)*, quatre constituants ;
— « Éléments-eau » *(that nam)*, douze constituants.

Ces éléments sont agencés de manière à former le corps de l'individu. Cependant, si l'on additionne ces quatre groupes élémentaires, cela ne correspond pas avec ce qui a été dit précédemment sur la composition de l'organisme. En effet, si l'on envisage l'ensemble des « éléments » et qu'on veut les faire correspondre aux *khun*, on voit bien que cela ne fonctionne pas. La raison en est que la [seule et] véritable signification du terme *khun* est « action vertueuse » *(kuamdi)*. Une personne qui accomplira beaucoup de bonnes actions à notre égard, on dira qu'elle a beaucoup de *khun,* tandis qu'on attribuera peu de *khun* à celle qui en accomplit avec parcimonie. Ce n'est que cela, et pas autre chose !

Il n'y a d'ailleurs pas que les parents, ni même que les humains, dont on doive considérer qu'ils « ont des *khun* à notre égard » *(thi mi khun to hao)*, autrement dit qui [accomplissent] des bienfaits en notre faveur. Les animaux, pour la plupart, sont eux aussi pourvus de *khun*. Ainsi du buffle, de l'éléphant ou du cheval qui ont recours à leur propre force vitale pour travailler à notre service ; c'est en ce sens que ceux-ci « ont des *khun* à notre égard ». Un cas particulièrement significatif est celui du chat : si un chat chasse correctement les souris, il fait en sorte que celles-ci ne viennent pas dégrader nos biens ou provoquer des nuisances. De là vient l'adage : « le chat est un animal bien précieux, et nous sommes son débiteur » (*maeo kham maeo khun khue man mi khun nan eng*[5]).

De fait, lorsque les textes enseignent que « le père et la mère ont des *khun* », cela signifie simplement que les parents accomplissent des bienfaits à l'égard de leur enfant. Et quant à la question de savoir lequel, d'entre le père et la mère, possède le plus ou le moins de *khun*, qu'on cesse de se la poser ! En revanche, voici ce que l'on peut dire au sujet de la conduite des parents :

Dans le cas où l'homme, après la naissance de l'enfant, ne l'élève pas lui-même et laisse à la mère seule le soin de remplir ce rôle, ou alors, après avoir été le témoin heureux de la naissance de l'enfant, il délaisse le nourrisson, abandonnant ainsi à la mère la charge de l'enfant, on ne peut pas considérer que le père possède plus de « nobles *khun* » *(phrakhun)* que la mère. Dans ces conditions, ce doit être la mère qui possède davantage de *khun*, cela ne serait que justice.

Dans le cas où c'est la femme qui, après avoir donné naissance à l'enfant, alors que celui-ci n'est pas en âge de se nourrir de lui-même, l'abandonne, quitte son mari et fuit la demeure familiale, et ce pour quelque raison que ce soit, alors dans ce cas

5. Jeu de mot sur les termes /khu:n/ (« valeur ») et /khun/ (« bienfait », « créance », etc.).

l'enfant devient une charge pour le père, lequel reste seul pour l'élever. Dans ces conditions, ce doit être le père qui possède plus de *khun* que la mère.

Cependant, dans le cas où [les deux parents] vivent ensemble et élèvent l'enfant de concert, nos anciens affirment que c'est le père qui possède davantage de *khun*, [sans doute] parce que celui-ci subvient aux besoins de la mère aussi bien qu'à ceux de l'enfant. Néanmoins, en tout état de cause, la charge de l'éducation de l'enfant, ce doit bien être la mère qui la porte principalement sur ses épaules[6] ; et il va sans dire que ce poids est bien supérieur à la charge supportée par le père. Bien qu'à notre époque il arrive qu'on ne laisse plus l'enfant boire le lait maternel, ou qu'un certain nombre d'individus abandonnent leur petit, laissant à d'autres le soin de l'élever, c'est toujours la mère, même si elle n'est que mère adoptive, qui s'efforce tant bien que mal d'accompagner l'enfant tout au long de l'existence, et cela dans une bien plus grande mesure que le père. C'est la norme, et c'est bien pour cette raison que l'Enseignement du Buddha affirme que c'est la mère qui réalise des bienfaits (*upakon*[7]) en plus grand nombre.

Il n'est pas dit autre chose dans le [corpus] pāli : « mātā nāma janikā pītā nāma janako tesu mātā va dukkara kārikā[8] ». Cela signifie : « La femme qui donne naissance à l'enfant, on l'appelle "mère". L'homme qui donne naissance à l'enfant, on l'appelle "père". Parmi eux, c'est la mère qui accomplit les tâches les plus difficiles ». Un autre texte énonce : « mātāpitunaṃ mātā va bahū dārapara[9] », ce qui veut dire : « entre le père et la mère, la mère accomplit davantage de bienfaits ». Pour illustrer cela, les textes pāli usent de plusieurs termes pour désigner « la mère », selon la nature des actes qu'elle accomplit à l'égard de son enfant : *khohalini*, *si thatha*, *pha metti*, *tesenti*, *tosenti* et *mata*[10]. Tous ces termes peuvent être traduits par « mère », mais le sens exact de chacun d'entre eux est sensiblement différent, comme nous allons l'expliquer.

Khohalini[11]. Cela signifie littéralement « la femme dont le ventre est souffrance » ; on glose ce terme en expliquant que la femme qui abrite un nouvel enfant à l'intérieur

6. *Hop* : terme qui désigne la manière de porter une charge au moyen de la palanche, c'est-à-dire le poids réparti sur les deux épaules.

7. P. *upakāra*.

8. Il s'agit de la première stance du « Mātāpītu-upaṭṭhāna-kathā » de la *Maṅgalatthadīpaṇī*, texte pāli composé à Chiang Mai au XVI^e^ siècle par le moine Sirimangala. Le texte imprimé a ici complètement corrompu la phrase au point de la rendre incompréhensible *(mātā māna jamikā pitā māna jamiko mesu mātā va puttara kālikā)*. Nous restituons dans le corps du texte le pāli tel qu'il apparaît dans le commentaire de Sirimangala (d'après l'édition siamoise du prince Vachirayan, dont le premier volume parut à Bangkok en 1900).

9. Référence inconnue.

10. Termes ici notés en transcription (et non en translittération) à partir du lao. Voir ci-dessous pour la translittération et la signification de ces termes pāli, très corrompus dans cette édition, au point de les rendre méconnaissables.

11. Transl. *gohālinī*. Aucune occurrence connue.

de ses entrailles désire manger des choses et d'autres. Quelle que soit la quantité de ce qu'elle ingurgite, elle continuera à éprouver la faim ; satisfaire son estomac, cela lui est impossible. On dit alors de cette femme que « son ventre est souffrance », comme l'exprimaient nos anciens. Avoir un ventre qui provoque une telle souffrance n'incombe qu'aux femmes, lesquelles doivent supporter la gestation d'un être nouveau à l'intérieur d'elles-mêmes.

Si thatha[12]. Cela signifie « la personne qui a bon cœur », ou qui est heureuse de posséder une matrice qui permette de donner naissance à un enfant. Lorsque l'enfant vient au monde, elle est très heureuse de l'existence de celui-ci, [qu'elle trouve] beau et parfait. Lorsqu'il y a des gens qui demandent à le porter, à le taquiner, la mère n'en est que plus heureuse.

Pha metti[13]. Cela signifie « la personne qui met l'enfant au monde ». Dit simplement, c'est la mère qui donne naissance à l'enfant, puisque les hommes, [par nature], ne le peuvent tout simplement pas. L'accouchement, depuis les temps anciens où les connaissances dans les campagnes en matière de parturition n'étaient pas bien étendues, est quelque chose que toute femme a toujours appréhendé. Cette appréhension était d'autant plus compréhensible en ce temps-là où il n'était pas rare que la naissance soit immédiatement suivie de la mort. Cette situation est toujours d'actualité, alors même que la science médicale en matière d'accouchement s'est considérablement développée — en tout cas est en mesure de protéger [la femme] dans la majorité des cas. Néanmoins, malgré tous ces progrès, il demeure des choses que les mères peuvent craindre, qui les remplissent d'anxiété et de mal-être. Les anciens avaient à ce propos un adage qui affirmait que quatre situations obligent à côtoyer la mort de près : être apiculteur, être médecin, être cornac, et être parturiente !

Tesenti[14]. Cela signifie « celle qui contente l'enfant », [car la mère] est la personne qui console son enfant dans les moments où celui-ci pleure ou souffre d'une manière ou d'une autre. La nature veut que la mère soit celle qui pourvoit aux désirs [de l'enfant], et elle doit le faire de la meilleure manière qui soit ; il n'y a personne qui puisse combler l'enfant au même point que la mère. C'est en ce sens qu'on désigne la mère par le terme *tesenti*.

Tosenti[15]. Cela signifie « la personne qui élève l'enfant ». La tâche d'élever l'enfant comme la mère s'en acquitte est une tâche ardue et [qui la mène] de peine en peine dès l'instant de la naissance[16] ; c'est à ce point qu'on ne peut épuiser la question de

12. < Sk. *śrī dadā* (?), « l'auguste don ».

13. P. *braḥ metteya* (ou *matteya*), « le noble amour de la mère ».

14. Pas d'occurrence connue.

15. < P. *tosati*, « satisfaire », « rendre heureux ».

16. La souffrance de la mère est un thème de prédilection du bouddhisme de l'Asie orientale (Chine, Japon, Thaïlande, Cambodge, etc.), au-delà des distinctions qui sont habituellement faites entre Theravāda et Mahāyāna.

aseanie27_v6.indb 177 23/12/2011 23:07

la peine subie par la mère. Il faut fournir du lait à l'enfant, le faire mâcher le riz qui lui a été préalablement donné à la becquée ; sans compter que celui-ci défèque en dormant, urine en dormant, et ceci parfois jusque dans le giron de sa mère. La mère est embarrassée de laver le linge souillé par les excréments et l'urine, et ce jusqu'à ce que l'enfant soit devenu assez grand pour être appelé « jeune homme » ou « jeune fille » ; alors seulement elle peut s'arrêter. Il existe un poème à ce propos :

> Alors qu'il est encore petit, l'enfant cherche consolation auprès de sa mère.
> Le froid venu, il demande qu'on le couvre ; une fois enveloppé, il s'endort au chaud.
> Dès l'instant où son corps est réchauffé, il supplie sa mère de le cajoler.
> Dès l'instant où il désire se rassasier, il lui demande de lui procurer des substances douces ou amères.
> Sa mère n'est avare d'aucune attention à son égard, elle fait en sorte de combler les désirs de son enfant.
> S'il a mangé à satiété, sans relâche elle l'amuse et le distrait.
> Si l'enfant agité, épuisé d'avoir gambadé du soir au matin, ne répond plus à l'appel,
> Le père et la mère le cherchent, redoutant mille incidents :
> Ils redoutent qu'étant allé jouer près de l'eau, il soit tombé dans le bourbier, la mare ou l'étang ;
> Ils redoutent que la vache ou le buffle, libérés de leurs attaches, l'aient encorné.
> Ils s'inquiètent de son bien-être, et lorsqu'à leur tour ils ont faim, ils doivent supporter leur peine.
> Si [l'enfant] est capricieux, au son des pleurs la mère répond par la menace,
> L'œil maternel cherche le martinet, elle attrape ce qui lui tombe sous la main ; mais s'il n'y a qu'un gros fouet
> Elle le saisit du bout des doigts et effleure le derrière du gamin, avant de le renvoyer à l'étage.
> Cet amour envers son enfant est solide, tendre et immense, incommensurable,
> — À côté, rien d'autre ne peut faire le poids ! —
> Plus solide qu'une chaîne enroulée autour du cou pendant dix existences.
> S'ils sont séparés l'un de l'autre, ils se lamenteront sans cesse d'un tel manque.

Mata. Cela se traduit par « la personne qui a le cœur "humide[17]" (c'est-à-dire tendre) », ce qui signifie que les sentiments de la mère sont tendres à l'égard de son enfant, à tout instant, et qu'elle fait preuve de bienveillance (p. *mettā*) et de compassion (p. *karuṇā*) au plus haut point. La bienveillance et la compassion dont la mère fait preuve à l'égard de son enfant représentent le faîte de l'amour, le faîte de l'action méritoire. En vérité il n'y a personne d'autre que la mère qui apporte autant d'amour à l'enfant, qui fasse preuve d'autant de bienveillance à l'égard de l'enfant, de compassion à l'égard de l'enfant, qui porte tant d'espoir de voir celui-ci se bien porter. Quoiqu'un certain nombre de personnes se fâchent après leur enfant, parfois l'insultent, l'abandonnent et le frappent — ce qui est regrettable —, [il n'en demeure pas moins qu']un cœur pur aime et chérit son enfant, éprouve de la bienveillance avec intensité, afin que l'enfant soit au mieux. Les paroles rudes que la mère peut proférer, ce n'est pas pour l'injurier ; les coups [qu'elle lui porte], ce n'est pas pour le blesser ; elle agit comme cela pour que sa progéniture obéisse et soit un bon fils ou une bonne fille, tout comme le fait l'agriculteur qui frappe la terre pour la rendre meilleure. Du moins, c'est ainsi que les gens d'autrefois voyaient les choses.

Tout ce qui vient d'être dit, d'une manière très simple, a pour but de faire comprendre à quel point la mère produit une « créance » de par ses bienfaits *(bunkhun)* auprès de son enfant et ce, quelle que soit la manière dont elle l'élève ; car elle le fait sans compter ses souffrances, ses douleurs, ni ses peines.

Quant au père, lui aussi, il est une personne qui, pour son enfant, a des *khun*, cela va sans dire. Au sein de la famille en effet, le travail laborieux, le travail rizicole, c'est au père qu'il échoit. C'est le père qui subvient aux besoins tant de la mère que de l'enfant, sans relâche, à compter du jour où la mère est enceinte. Ayant fondé une famille, les gens normaux s'appliquent aux travaux rizicoles pour subvenir à ses besoins. Le père doit alors prendre à sa charge les tâches les plus lourdes, depuis le travail en rizière jusqu'à la quête de nourriture pour son enfant et son épouse. Parallèlement, il doit aussi remplir d'autres fonctions, accomplir d'autres devoirs : par exemple les œuvres citoyennes, dont le service militaire et toutes sortes d'obligations à remplir envers la royauté. Être père, c'est donc aussi être la personne qui agit au nom de la famille dans les affaires sociales et villageoises ; par exemple, construire les écoles, bâtir les résidences pour les moines *(kuṭi)* et les salles communes des monastères *(sālā)*. C'est aussi le père qui doit représenter [la famille] s'il est fonctionnaire de l'administration royale, soldat ou milicien ; c'est bien le père et lui seul ! C'est lui qui est responsable des affaires importantes et ce jusqu'à sa mort. Ainsi, tout en s'efforçant d'acquérir des biens pour élever son enfant et combler son épouse, il s'attache à se bâtir une bonne réputation, dont pourra jouir sa lignée *(takun)* qu'il aura eu soin de perpétuer. Enfin, et c'est sans doute le plus important, il doit défendre sa patrie afin que ses enfants et

17. Transl. *mātā* (p. *mātar*). Glose curieuse, provenant peut-être du fait que *mātikā* en pāli signifie « cours d'eau » mais aussi « à la mère » ou « ce qui appartient à la mère » (*mātika* au génitif).

aseanie27_v6.indb 179 23/12/2011 23:07

son épouse, autant que ses amis et ses compatriotes, puissent vivre dans le bonheur. C'est sa tâche ! Sa femme et ses enfants, s'ils ne manquent de rien, s'ils mangent à leur faim, s'ils bénéficient d'une certaine honorabilité, c'est grâce au père. Le père est donc le refuge de la mère et de l'enfant, même s'il n'est pas toujours en prise directe avec ce dernier et même s'il ne nettoie pas ses excréments comme le fait la mère. Le père occupe de lourdes charges au sein de la famille. Bien nombreux sont les pères qui ont perdu la vie, noyés en pêchant le poisson dans les rapides, dévorés par les tigres alors qu'ils étaient partis à la chasse au gibier, écrasés par un tronc d'arbre en allant couper du bois, ou encore au cours des batailles, pris par l'ennemi ou tués par lui. [Il fait cela] car tous les biens, toutes les richesses accumulées, sont destinés à sa femme et à ses enfants, afin que leurs besoins soient satisfaits. Ainsi, les « créances de bienfaits du père » *(bunkhun khong pho)* sont immenses, si bien qu'il est impossible d'en entrevoir la limite, c'est ainsi !

D'après tout ce qui vient d'être dit, il est clair que le devoir d'obligation *(ruchak bunkhun)* à l'égard des parents, autant que la recherche d'un moyen de s'en acquitter, ce sont des choses à considérer, vraiment !

Les principes de conduite envers les parents que les enfants doivent suivre, et la manière dont les seconds doivent exprimer leur gratitude aux premiers, sont explicités dans l'Enseignement du Buddha :

1. Au stade de l'enfance, pendant les années au cours desquelles on est en phase d'apprentissage, il convient d'être attentif à l'instruction que nous délivrent nos parents, et il ne faut jamais oublier leurs paroles. Les anciens disent qu'un enfant qui n'écoute pas ses parents verra les génies l'emmener pour le plonger dans le grand chaudron des Enfers[18]. De nos jours, il n'est pas rare de voir des enfants qui n'ont cure de ce que peuvent leur dire leur père ou leur mère. De ces enfants-là, on ne peut rien tirer de bon.
2. Ne pas contredire ses parents, ne pas se mettre en colère après eux, ne pas les insulter.
3. C'est un devoir que d'apporter aide et soutien aux parents dans leur labeur, certes à hauteur de ses propres capacités, mais au moins suffisamment pour les assister ; ne pas être un individu peu serviable et qui n'en fait qu'à sa tête.
4. Une fois devenu adulte, faire en sorte d'acquérir un savoir et des compétences qui permettront de travailler, de gagner sa vie, d'avoir un abri et, lorsqu'on aura fondé une famille, de prendre en charge ses parents à hauteur de sa situation.

18. La vision populaire lao veut que l'enfer soit un cratère, tel un immense chaudron, dans lequel sont plongés les êtres malfaisants.

Le *Sirichanthovat*[19], texte d'enseignement traditionnel, contient des stances versifiées qui sont particulièrement éloquentes à ce sujet :

> Lorsque tu deviens adulte, tu voles de tes propres ailes, mais un jour ou l'autre, tu reprendras à ton compte la demeure parentale.
> Tâche d'éviter les erreurs, cherche plutôt à savoir quelle est ta place.
> Ton rôle est de faire fructifier la rizière, le jardin ou l'essart.
> Ne considère pas les choses avec trop de désinvolture, ni avec trop de passion, et tâche de terminer [les travaux agricoles] avant les autres.
>
> Si, dans le travail, tu fais preuve de paresse et que tu es peu enclin à suivre les saisons,
> Que tu passes tes heures à rêver, à flâner au bord de l'eau, indolent,
> À prendre du bon temps, sans chercher à subvenir à tes besoins ;
> Si, tandis que les autres repiquent le riz, tu n'en es encore qu'à le semer, ta récolte ne sera pas bonne.
>
> L'essart arrivera certes à terme, tu en obtiendras bien quelque fruit ;
> Mais ce sera en piètre quantité, insuffisant en tout cas pour l'année.
> Si tu pars travailler au service de ton royaume, c'est bien aussi ;
> Mais c'est au risque de délaisser le travail aux champs.
>
> Si tu ne penses qu'à t'amuser avec les femmes, avec les cartes ou les jeux de hasard[20],
> Si tu cherches à t'attirer des problèmes, l'argent, il n'y en aura jamais assez.
> Ces choses n'apporteront que le malheur, en tout et pour tout,
> Quelle que soit l'étendue de ton patrimoine, tout sera dispersé, jusqu'au dernier sou !
>
> Si on se torture l'esprit plus que de raison, entre mari et femme naissent des sujets de discorde.
> L'époux se renfrogne, l'épouse fait la moue, les voix s'élèvent et s'affrontent.
> De là s'ensuivent la tension, la dispute et l'injure ;
> Le malheur pointe son nez, le cœur brûle d'un feu douloureux.
>
> La pénurie nous entraîne sur le chemin du vol, de la convoitise des biens d'autrui.
> D'abord, on ne commet que de petits larcins, et on finit par voler un buffle.
> L'argent, s'il est mal acquis, précipitera ta ruine.

19. Sk.-p. *śri chandovāda*.

20. Litt. « Jeu des haricots » *(thwa)*, lequel consiste à parier sur le nombre de haricots qu'un des joueurs tient dans sa main fermée.

Par cette voie, tu ne peux même pas te remplir l'estomac ; les dettes s'accumulent, et ce sont les autres qui paient pour toi.

Celui qui tient une telle conduite, on l'appelle pécheur, voilà tout !
Tu es responsable de tes actes et tu dois en assumer les conséquences.
Personne ne sera en mesure de t'aider, si tu as commis de trop grandes fautes.
Les parents qui t'ont élevé depuis ta naissance, comment pourras-tu les payer de retour ?

Incapable de subvenir à tes propres besoins, comment pourrais-tu prendre en charge tes parents ?
Eux qui se sont échinés à t'élever depuis l'enfance, tu dois bien devenir adulte.
Les parents attendent de toi que tu les accompagnes le long du chemin qui mène à la vieillesse.
Du malheur d'avoir un enfant vil, on n'éprouve que de la honte, face à tant d'ingratitude.

Un enfant vertueux prend soin de ses parents,
Il assume les tâches lourdes comme les plus simples sans se plaindre,
Même si ses parents sont couverts d'excréments, il accepte de les nettoyer ; il ne laisse pas les choses en plan.
Il faudra considérer [tes parents] comme tes propres enfants, les payer de retour pour leurs bienfaits, comme ils te l'ont enseigné.
Veille sur eux du matin jusqu'au soir, fais en sorte de t'acquitter de ta dette.

D'aucuns occupent une haute fonction dans l'administration, c'est une bonne chose.
Devenu haut dignitaire, au service du souverain,
Si tu obtiens des richesses, puisses-tu en donner [à tes parents], en témoignage de ta reconnaissance,
Au gré de ton pouvoir et selon le niveau de ta lignée.

Il est aussi possible, dès l'enfance, de prendre la robe monastique et de concentrer ses efforts sur la méditation *(bhāvanā)*,
D'apprendre les règles du Dharma, de distinguer les actions méritoires des actes déméritoires.
Puis, devenu plus âgé, on peut continuer à s'instruire ; il faut bien comprendre ce qui sépare le bien du mal.
Accomplir la libation d'eau et les autres rites jusqu'à ce que l'on devienne vieux garantira notre bien-être.

Par cette conduite, on devient un « enfant-joyau » *(luk kaeo)*,
excellent parmi les hommes.

Celui qui a acquis des mérites, sa bonne réputation rayonne d'elle-même aux yeux d'autrui.
Puissent les jeunes générations retenir cette leçon !
Celui-là qui peut tenir cette conduite aura son avenir garanti.

aseanie27_v6.indb 183 23/12/2011 23:07

aseanie27_v6.indb 184 23/12/2011 23:07