D'Angkor au Lān Xāng: une révision des jugements

In: Aséanie 7, 2001. pp. 19-33.

Abstract

The only explicit references made to Cambodia in the Lao chronicles are related to the reign of Fa Ngum (fourteenth century), unquestionably a historical figure. These acknowledged the support of his father-in-law, the Khmer king, towards Fa Ngum's founding of the Lan Xang kingdom, and towards the introduction there of Theravāda Buddhism. Although historians down through our own times have accepted this recounting, it may nevertheless turn quite questionable when the sources are subjected to stringent critical analysis. Indeed, there is no shortage of arguments challenging the received wisdom on the implantation of a Khmer kingdom in central and northern Laos during the Angkorian period. In light of these, it seems that the Khmer influence there may have been much less than is commonly assumed.

Résumé

Les seules références explicites au Cambodge que Ton trouve dans les chroniques laotiennes concernent le règne de Fa Ngum (XIV^e siècle), dont l'historicité a été reconnue. C'est grâce au soutien du souverain khmer, son beau-père, que le prince lao aurait pu fonder le royaume du Lān Xāng et y introduire le bouddhisme theravāda. Si les historiens ont jusqu'à présent accepté ces données, elles paraissent pourtant fragiles dès lors qu'elles sont soumises à une analyse critique. Les arguments ne manquent pas, par ailleurs, pour remettre en cause la théorie "officielle" d'une implantation khmère dans le Centre et le Nord du Laos à l'époque angkoriennne. L'influence khmère aurait été alors beaucoup plus réduite qu'on ne le pense généralement.

Citer ce document / Cite this document :

Lorrillard Michel. D'Angkor au Lān Xāng: une révision des jugements. In: Aséanie 7, 2001. pp. 19-33.

doi : 10.3406/asean.2001.1706

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/asean_0859-9009_2001_num_7_1_1706

D'Angkor au Lān Xāng une révision des jugements

Michel Lorrillard

L'historien du Cambodge, dès lors qu'il aborde le milieu du XIV^e siècle, se heurte à un problème apparemment insoluble. George Cœdès écrivait en 1948 et répétait en 1964:

il est impossible pour le moment d'opérer la liaison entre Jayavarmādiparameçvara, le dernier souverain mentionné dans la grande inscription d'Angkor Vat, et les premiers rois de la chronique cambodgienne qui commence vers 1350 avec un nom posthume, Mahanippean ou Nippeanbat (Nirvānapada). L'hiatus entre les rois de l'épigraphie ancienne et ceux de la chronique est, pour le moment, absolu.

(Cœdès 1948, 380; 1964, 412).

L'orientaliste préférait alors se baser, pour sa reconstruction de l'histoire du Cambodge jusqu'à l'abandon d'Angkor (1431), sur les maigres informations que laisse filtrer l'*Histoire des Ming*. Il employait également les *Annales d'Ayuthya*, mais il faisait preuve de prudence, en 1962, en signalant que leur autorité était contestable (Cœdès 1962, 183). Les appréhensions de Cœdès furent justifiées en 1977 par les travaux minutieux de Michæl Vickery. Celui-ci conclut en effet que rien, à l'exception peut-être d'un règne, n'est exact dans les chroniques cambodgiennes entre Nibbānapad et Aṅg Cand

Cet article a été présenté sous la forme d'une communication au colloque "Le Cambodge: centre de rayonnement; le Cambodge: carrefour d'influences", organisé par l'EFEO à Siem Reap du 6 au 8 février 2001.

ou peut-être Tāmkhāt (la période couvre le milieu du XIV^e jusqu'au début du XVI^e siècle) et que les chroniques thaïes n'apportent aucune information utile sur le Cambodge avant le XV^e siècle (Vickery 1984¹).

George Cœdès paraît avoir eu moins de préventions à l'égard des chroniques laotiennes qu'il n'en eut pour les chroniques cambodgiennes et siamoises. Il accepte sans réticence, par exemple, la tradition luangprabannaise selon laquelle le jeune prince Fā Ngum, dans le second quart du XIV^e siècle, aurait trouvé refuge au Cambodge, puis aurait fondé et unifié le royaume lao du Lān Xāng grâce à une armée du souverain khmer. Il propose d'ailleurs d'identifier ce dernier avec Jayavarmaparamaçvara (ou Jayavarmādiparamaçvara), qui est justement le dernier roi khmer mentionné par l'épigraphie sanscrite (Cœdès 1964, 405). La confiance qu'accorde ici George Cœdès à la tradition locale se fonde assurément moins sur un jugement global quant à la crédibilité des chroniques historiques du Laos (leur analyse critique, à l'époque, n'ayant pas encore été commencée) que sur des idées précises relatives à la géopolitique de la péninsule indochinoise entre le XII^e et le XIV^e siècle. Ces idées seront exprimées plus directement par les historiens du Laos qui suivront: Paul Lévy (1974, 47) et Martin Stuart-Fox (1998, 35-36) expliquent le soutien armé accordé par le souverain khmer à Fā Ngum par une volonté délibérée de créer sur les marches septentrionales du domaine d'Angkor un pouvoir allié fort, qui soit capable de contenir l'expansion d'Ayuthya. Cette vision des choses semble s'être suffisamment imposée pour que les historiens laotiens contemporains, dont les écrits révèlent pour d'autres sujets un nationalisme très fort, l'admettent sans y trouver à redire et, partant, acceptent que Fā Ngum, contrairement à ses comparses Rām Khamheng, Mengrai et Rāmādhpati, n'ait pu fonder son royaume que grâce à une armée étrangère. Ils ne s'interrogent pas sur le fait qu'une fois cette armée étrangère démobilisée, le royaume, conquis en peu de temps malgré son étendue énorme, ait pu demeurer dans son intégralité durant quatre siècles. Comme les historiens occidentaux, ils ne s'interrogent pas davantage sur le fait que la tradition relative à Fā Ngum soit la seule, dans les documents historiques du Laos, à mentionner d'une façon explicite le Cambodge.

Les chroniques laotiennes forment un ensemble de plusieurs grandes familles historiographiques que l'on peut déjà répartir en fonction de leur origine géographique. Le Sud du Laos est associé à une tradition qui s'est développée autour de la famille des princes de Champassak. Elle est connue par plusieurs versions, toutes très proches les unes des autres, qui furent rédigées au XIX^e siècle sur la base de textes plus anciens. Les chroniques du Sud véhiculent des données qui ne sont historiquement utilisables qu'à

partir du début du XVIII^e siècle. Une tradition du Centre, née à Vientiane, a probablement été extrêmement riche, surtout pour la période qui s'étend entre le milieu du XVI^e siècle (lorsque la capitale royale fut recentrée) et le début du XIX^e siècle. Il n'en reste malheureusement plus que quelques fragments, la ville de Vientiane ayant été complètement détruite par les armées siamoises en 1828, alors que dans le même temps disparaissait tout ce qui relevait du pouvoir royal et de sa légitimation. Les chroniques du Nord ont été rédigées essentiellement à Luang Prabang. Elles se divisent en deux grandes familles de textes qui présentent des traditions parfois fort différentes: le *Nithān Khun Borom* et les *phongsāvadān*. La rédaction du premier fut apparemment commencée au début du XVI^e siècle. Celle des seconds est peut-être antérieure, mais ne remonte pas au-delà du milieu du XV^e siècle. Les chroniques du Nord offrent une matière relativement riche qui a servi jusqu'à présent de base quasi exclusive à la rédaction des histoires du Laos. Elles sont les seules à restituer d'une façon complète la lignée des souverains du Lān Xāng, depuis l'ancêtre légendaire Khun Borom. Elles ont inspiré en grande partie les chroniques de Xieng Khuang, plus à l'Est, qui relèvent de l'ethnie tai phuan et sont de caractère composite. Il sera utile de garder en tête que ce sont les annalistes du Nord qui ont mentionné le Cambodge, alors qu'ils en étaient extrêmement éloignés.

Fā Ngum est le premier souverain lao dont on puisse reconnaître l'historicité. Dans les chroniques laotiennes, le traitement de son règne tranche d'une façon singulière avec celui des règnes précédents, rassemblés dans une liste dont le caractère mythique apparaît très fort. C'est aussi le premier roi que les textes situent à l'intérieur d'un cadre chronologique précis. Ils le font naître en 1316, monter sur le trône en 1353 et décéder aux alentours de 1373. Une inscription de Sukhothai apporte à ces données une certaine crédibilité, puisqu'elle mentionne, vers 1370, le nom de Fā Ngom, qui est celui d'un souverain dont les terres s'étendent à l'Est du royaume siamois, le Mékong servant de frontière (Coédès 1924, 129).

Les traditions historiographiques du Nord s'étendent très largement sur le règne de Fā Ngum, beaucoup plus qu'elles ne le font d'ailleurs pour les règnes postérieurs. La place accordée au souverain s'explique par deux raisons essentielles: il est d'abord reconnu comme étant le fondateur du royaume du Lān Xāng, dont il fixe d'une façon définitive les frontières les plus reculées; il est présenté ensuite comme l'introducteur du bouddhisme (et d'une certaine manière de la civilisation) au Laos. Dans ces deux épisodes essentiels de l'histoire ancienne lao, le Cambodge intervient d'une façon décisive.

La fondation du Lān Xāng

Il n'est sans doute pas utile de s'attarder ici sur les différences nombreuses et importantes qui séparent les *phongsāvadān* du *Nithān Khun Borom* dans leur traitement de la fondation du Lān Xāng. En ce qui concerne les grandes lignes, les deux traditions s'avèrent en effet d'accord. Ces grandes lignes sont:

- Le Prince Fā Ngum est exilé, soit seul, soit avec son père;
- Il quitte les frontières du territoire lao qui sont (déjà!) fixées à LiPhi (les chutes de Khone);
- Il arrive au Cambodge, où il est présenté au roi par un religieux;
- Le roi du Cambodge prend en charge Fā Ngum et lui donne en mariage sa fille;
- Devenu adulte, Fā Ngum souhaite repartir dans son royaume natal. Le roi du Cambodge lui confie une armée;
- Sur le chemin de Xieng Dong Xieng Thong (Luang Prabang), Fā Ngum conquiert les *muang* les uns après les autres;
- Fā Ngum arrive à Xieng Dong Xieng Thong où il remplace sur le trône son parent (son grand père ou son oncle);
- Il entreprend des campagnes militaires contre les grands royaumes voisins et assure ses frontières. Le Lān Xāng est unifié.

La tradition du séjour prolongé de Fā Ngum au Cambodge (plus d'une quinzaine d'années) n'a pour l'instant été contestée par aucun historien. Nous avons mentionné plus haut qu'il était impossible de la vérifier avec les sources manuscrites khmères ou même siamoises. Les sources chinoises n'offrent pas davantage d'informations. Le seul moyen – semble-t-il – de se fonder une opinion sur le sujet réside dans l'examen attentif des chroniques et dans leur critique. On commencera par rappeler que pour le règne de Fā Ngum, les faits relatés sont antérieurs d'au moins un siècle et demi à la rédaction des *phongsāvadān* et du *Nithān Khun Borom*. On sera donc en droit de s'interroger sur la qualité de leur mémoire. On pourra également s'étonner d'un double paradoxe, à savoir que si le règne de Fā Ngum émerge à peine du brouillard de légendes qui entoure les règnes antérieurs, il apparaît tout de même comme le mieux connu de toute l'histoire du Lān Xāng, ou tout au moins celui au sujet duquel les sources se montrent les plus prolixes. En même temps, alors que l'historien fait face, pour le règne de Fā Ngum, à une profusion de matière historiographique, il a le plus grand mal à établir une synthèse, dans la mesure où les sources s'avèrent ici plus diverses et contradictoires que pour les autres règnes. Si l'on considère par ailleurs la

structure même du *Nithān Khun Borom*, on se rend compte que le récit est divisé en trois parties à peu près égales:

- une première partie nettement légendaire, traitant des origines mythiques du royaume;
- une seconde partie – la plus longue – consacrée entièrement à Fā Ngum;
- et une troisième partie réservée à ses successeurs, jusqu'à Visun, au début du XVI^e siècle².

Fā Ngum apparaît donc ici comme le noyau de l'ouvrage et celui qui, en fonction même de l'œuvre qu'il accomplit, donne sa légitimité à tous ceux de son sang qui régneront ensuite sur le Lān Xāng. Visun, qui fut le commanditaire très probable de la première rédaction du *Nithān Khun Borom*, trouvait donc tout avantage à ce que la mémoire de son ancêtre fut magnifiée. Une analyse de certains détails de la geste de Fā Ngum suggère un recours à des traditions littéraires, en particulier bouddhiques. Ainsi, le récit de la naissance du prince et des causes de l'exil. Le *Nithān Khun Borom* rapporte que Fā Ngum serait "sorti du ventre de sa mère" avec trente-trois dents, particularité jugée néfaste par les devins, ce qui aurait valu à l'enfant son expulsion du royaume. La mythologie bouddhique a très certainement inspiré la référence au chiffre trente-trois, dont la valeur symbolique est souvent reconnue. Rappelons aussi que le Grand Homme (*mahāpuruṣa*), qu'il soit *buddha* ou souverain *cakravartin*, se distingue par un certain nombre d'attributs physiques qui sont visibles dès la naissance. Le Bouddha possédait par exemple quarante dents. Les œuvres littéraires lao fournissent par ailleurs bien d'autres exemples où le héros, promis à une grande destinée, naît avec une particularité physique qui lui vaut d'abord le rejet³. Le thème de l'exil du prince sur un radeau est lui aussi récurrent (Peltier 1988). Notons que le radeau vogue en principe au fil du courant, mais qu'il arrive également qu'il le remonte. La référence au Cambodge ne constitue pas non plus un thème isolé dans la littérature thai-lao. Il est particulièrement utile de remarquer ici les noms qui sont donnés au pays khmer. Celui de Nakhon Luang ("la grande ville" = Mahā Nagara = Angkor Thom) est employé dans les chroniques d'Ayuthya, mais il est lié aux périodes les plus anciennes et donc légendaires. Celui d'"Inthapattha Nakhon" (skt. *indrapraṣṭhanagara* ou P. *indapaṭṭhanagara*) a été utilisé au Cambodge même, mais comme le mentionne M. Vickery (1984, 444 note 251), il est absent de l'épigraphie angkorienne et n'apparaît pour la première fois dans les inscriptions khmères qu'en 1579. Ce nom est très souvent cité dans la littérature lao (Peltier 1988). Il ne s'applique alors pas forcément à une réalité géographique précise, mais il est toujours associé à une ville ou à un royaume dont le prestige est immense. On aurait pu trouver aussi le nom de "Phothisan" qui désigne

dans certaines chroniques légendaires le pays des Khoms ou des Khmers⁴. Le terme “Kamboja”, utilisé dans les chroniques pâlies du Nord de la Thaïlande, est ambigu dans la mesure où il s’applique davantage à la région de Lopburi et d’Ayuthya (Vickery 1984, 372-373). Une mention ayant un caractère plus historique aurait été celle de “Yaśodharapura”, qui est un des noms d’Angkor à l’époque moyenne (Pou 1989, 17). Une inscription thaïe de Sukhothai, datée du milieu du XIV^e siècle, mentionne effectivement le nom de Srī Sodharapura⁵. On remarquera aussi, mais cela sera précisé plus loin, que lorsque les chroniques font allusion à un fait historique qui s’est réellement passé au Cambodge, elles emploient le nom de “Ongkān”, qui révèle à l’évidence Angkor.

Le soutien qui est donné par un souverain étranger au jeune prince exilé est un thème qui apparaît encore une fois très littéraire, d’autant plus que le prince est présenté dans toutes les traditions par un religieux. Dans le *Nithān Khun Borom*, ce religieux est un personnage prestigieux, un ascète forestier, qui donnera son enseignement à l’enfant. On retrouvera alors la variation d’un thème courant: celui de l’éducation donnée par un ṛṣi au jeune prince ayant quitté son royaume paraît ici évidente. Il nous semble donc, d’une façon générale, que la tradition relative au séjour de Fā Ngum au Cambodge doit beaucoup plus à des procédés littéraires qu’à une mémoire exacte des événements.

La mémoire des conquêtes de Fā Ngum en territoire lao, quant à elle, repose très certainement sur des faits ayant un caractère historique. Il est fort probable, cependant, que cette mémoire ait pu être mieux préservée dans les *phongsāvadān* que dans le *Nithān Khun Borom*. On trouvera dans les premiers un exposé beaucoup plus modeste des conquêtes du prince. Celui-ci partirait de l’embouchure de la Nam San ou de la Nam Ngiep, à quelque cent cinquante kilomètres en aval de Vientiane, et remonterait directement vers Luang Prabang en passant par Xieng Khuang. La capitale royale conquise, la guerre aurait été menée ensuite contre Vientiane et Vieng Kham, les deux grands *muang* du Centre. Les données géographiques précises des *phongsāvadān* s’arrêtent ici. Elles font donc croire à une expansion du royaume de Luang Prabang jusqu’à la plaine de Vientiane, avec une autorité exercée sur le *muang* indépendant de Xieng Khuang. Dans le *Nithān Khun Borom*, par contre, les conquêtes auraient commencé aux chutes de Khone et auraient pris une importance telle que des campagnes agressives auraient été menées contre les souverains vietnamiens et ceux du Lān Nā et d’Ayuthya. Ces derniers, d’ailleurs, n’auraient sauvé leur indépendance qu’en raison de relations familiales anciennes qu’ils avaient avec Fā Ngum (tous auraient eu le même ancêtre Khun Borom). Le récit de la marche du prince lao, sur

lequel nous n'insisterons pas ici, présente nombre d'invéraisemblances géographiques que les historiens n'ont pas cru devoir relever⁶. Elles pouvaient cependant suffire à mettre en doute la tradition selon laquelle le Cambodge a servi de base aux conquêtes de Fā Ngum.

L'introduction du bouddhisme

Le récit de l'introduction du bouddhisme au Laos est le deuxième passage où les chroniques laotiennes du Nord font jouer au Cambodge un rôle prépondérant. C'est le *Nithān Khun Borom* qui offre là encore la version de l'événement la plus développée. Il rapporte que c'est en raison de l'intervention de son épouse khmère, condamnant les mauvaises croyances répandues jusqu'alors au Lān Xāng, que Fā Ngum aurait envoyé un de ses chefs à Nakhon Luang, afin qu'il en rapportât la religion du Bouddha. Le souverain khmer répondit de bonne grâce à son gendre. Il renvoya une mission composée de religieux prestigieux, porteurs de la statue du Phra Bang et des textes du *Tipiṭaka*, ainsi qu'un grand nombre de gens, parmi lesquels des savants et des artisans. La mission arriva à Luang Prabang après deux longues étapes effectuées à Vieng Can (Vientiane) et à Vieng Kham. Les *phongsāvadān* relatent quant à eux une version plus brève qui diffère également par certains détails. On y apprend par exemple que c'est le souverain d'Inthapattha Nakhon qui aurait pris la décision de convoquer Fā Ngum, en raison des mauvais actes commis par ce dernier. Après l'avoir sermonné, il lui aurait recommandé de respecter la religion du Bouddha et de l'implanter dans son royaume pour qu'elle pût y prospérer durant cinq mille ans. Les *phongsāvadān* ajoutent également un passage concernant l'arrivée de la mission religieuse à Luang Prabang. On y apprend que deux temples furent très vite bâtis, le premier prenant le nom du chef des religieux cambodgiens.

Il est curieux que la tradition laotienne de la mission religieuse khmère n'ait pas suscité davantage l'avis critique des orientalistes. Louis Finot admet en 1917 qu'elle est authentique, car il constate que des vestiges indiscutables d'art cambodgien ont été retrouvés à Luang Prabang, dans la partie de la ville où la colonie khmère aurait bâti ses temples (Finot 1917, 173). Paul Lévy, quelque vingt-trois années plus tard, modère un peu ce jugement en reconnaissant dans plusieurs sculptures retrouvées à Luang Prabang une forme d'art khmer datable du XI^e-XII^e siècle (Lévy 1940). S'il en conclut à une introduction du bouddhisme à Luang Prabang antérieurement au XIV^e siècle, il ne rejette pourtant pas la tradition laotienne, soupçonnant simplement "les rédacteurs des différentes annales et chroniques [d'avoir] passé sous silence les efforts religieux accomplis avant le XIV^e siècle, afin de mettre davantage en valeur les initiatives et l'importance de la mission khmère dont se réclamait

leur propre école” (Lévy 1940, 419-420). Paul Lévy révèle par ailleurs un détail qui, d’une certaine manière, réconcilie les sources manuscrites avec les données archéologiques. Prenant en compte une chronique religieuse rédigée selon toute vraisemblance en 1602 – la *Charte du Vat Kèo* – il cite un passage rapportant que c’est “parce que la religion bouddhique n’était pas encore *bien* connue dans le royaume” que Fā Ngum demanda au roi des Khmers la religion bouddhique. La formule, qui suggère une existence du bouddhisme au Laos antérieurement au XIV^e siècle, ne remet pas fondamentalement en cause la tradition de la mission religieuse khmère à Luang Prabang. Cette dernière est en effet associée exclusivement à la genèse du bouddhisme lao. Si bouddhisme plus ancien il y eut, il pouvait être le propre de cultures antérieures, dont les Lao du Lān Xāng ne retinrent rien d’autre qu’un vague souvenir. C’est l’idée qui semble prévaloir aujourd’hui chez les rares historiens qui consacrent des pages au Laos ancien. Pour Martin Stuart-Fox, par exemple, la tradition de la mission khmère conserve toujours une certaine crédibilité historique. Relayant des théories aventureuses, il évoque même un conflit d’école avec une secte venue d’Ayuthya (Stuart-Fox 1998, 53).

On peut pourtant se demander si la tradition de la mission khmère au Laos est réellement fondée sur des faits historiques. En dehors des chroniques, on trouvera en effet peu d’indices qui en préservent la mémoire. Sur le plan du bouddhisme même, il n’est rien jusqu’à présent qui ait démontré une affiliation directe du bouddhisme lao au bouddhisme khmer. Les textes religieux du Laos font partie d’un fonds très vaste que l’on retrouve dans tous les pays de la région où le bouddhisme du Petit Véhicule est répandu. Si l’on devait d’ailleurs retracer la genèse de la secte Theravāda en pays lao, c’est vers le Nord-Ouest, et non pas vers le Sud-Est, qu’il faudrait se diriger. Tout indique en effet que le bouddhisme (tel qu’il est pratiqué actuellement) descendit le Mékong au lieu de le remonter. C’est l’ancien royaume du Lān Nā qui eut sur le plan de la civilisation la plus grosse influence sur le Lān Xāng. Cette influence commença à s’exercer nettement à la fin du XV^e siècle. C’est à partir de ce moment que commencent à pénétrer au Laos les écritures: l’alphabet civil du Nord, que l’on appelle aujourd’hui “fak kham”, et l’alphabet du *dharmā* ou “tham”. La diffusion de ces écritures est profondément liée à celle du bouddhisme. La seconde servait naturellement à noter les textes sacrés, plus spécialement ceux qui étaient rédigés en langue pālie. La première fut abondamment utilisée pour la rédaction des stèles, dont l’objet est toujours religieux puisqu’elles commémorent une fondation de temple ou une donation. La progression de ces écritures au Laos est connue, car elle est facilement repérable en fonction de l’implantation des stèles et de leur ancienneté. Une chronique fiable du Lān Nā, la *Jinakālamālī*, rapporte par ailleurs qu’un *Tipitaka* en 60 volumes fut

envoyé à Luang Prabang dans le premier quart du XVI^e siècle (Cœdès 1925, 139). À la même époque, le roi lao Photisarat épouse une princesse de Chiang Mai, puis procède à des réformes religieuses qui sont attestées par l'épigraphie. Le patrimoine littéraire lao, tel qu'il est conservé actuellement, montre une très grande affinité de culture avec celui des pays tais du Nord. Certains textes religieux, relevant d'une tradition manifestement très ancienne, se retrouvent également au Cambodge, mais il semble que ce soit en raison d'une relation directe entre le territoire thaïlandais actuel et le pays khmer⁷.

On oublie par ailleurs trop souvent que la tradition relative à l'introduction du bouddhisme au Laos est intimement liée à celle qui relate les tribulations du Phra Bang. Or, il faut très probablement voir dans l'histoire de cette célèbre statue du Bouddha une simple adaptation de traditions édifiantes venues du Nord. La chronique du Phra Bang ne diffère en effet guère de celle du Phra Kèo ou du Phra Sihing, toutes deux natives du Lān Nā. Les mêmes thèmes fondamentaux s'y retrouvent: création fabuleuse d'une image à Lānkā, déplacement de l'image à Inthapattha Nakhon (Cambodge) ou Siridhamma Nakhon (Nakhon Si Thammarat), arrivée d'un prince étranger à qui l'image est offerte, circulation de l'image dans les différents royaumes thaïs, manifestations prodigieuses et miracles. Si ces histoires de statues, tout comme les histoires de reliques, se sont développées de façon indépendante, elles ont également été assimilées par les historiographes qui les ont insérées dans des chroniques plus vastes. Le Phra Bang trouve ainsi sa place dans le *Nithān Khun Borom*, tout comme le Phra Sihing et le Phra Kèo trouvent la leur dans la *Jinakālamālī*. La référence légendaire à Inthapattha Nakhon, essentielle pour la sacralisation de la statue, ne pouvait être soustraite par les annalistes. L'histoire de Fā Ngum fut alors simplement adaptée.

Sur le plan artistique, Paul Lévy (1940, 423) reconnaissait lui-même qu'"il ressort que l'art des Khmers, même celui qui s'élabora longtemps dans leurs provinces du Siam actuel, n'a pas beaucoup influencé l'art de Luang Prabang, non plus qu'il n'y laissa beaucoup d'œuvres nationales (celles que l'on retrouve sont d'ailleurs datables du XII^e siècle), et cela malgré une imposante mission venue au XIV^e siècle de la capitale des Khmers et composée en partie d'artistes, de sculpteurs, de peintres, de fondeurs, etc.⁸". Cette contradiction ne l'amena cependant pas à réviser son jugement. Henri Marchal, grand spécialiste d'Angkor, rapporte dans un ouvrage consacré à l'art laotien que "la statue, si fréquente dans l'art khmer, du Bouddha assis sur les replis du nāga et abrité par le chaperon des têtes déployées en éventail, est assez rare au Laos et sa facture diffère totalement de celle du Cambodge" (Marchal 1964, 27). Alors qu'il reconnaît par ailleurs des influences certaines du pays thaïlandais, il ajoute que "le Buddha du Laos ne présente pas l'aspect

austère du Buddha cambodgien et c'est ce qui le différencie de ce dernier" (Marchal 1964, 26). Une autre spécialiste de l'art khmer, Madeleine Giteau, étudie en 1968 un certain nombre de pièces bouddhiques trouvées à Luang Prabang (Giteau 1972, 91-128). Considérant des statuettes de Bouddha apparemment antérieures au XVI^e siècle, elle en classe trois comme relevant de l'art khmer (elle les date du XII^e-début XIII^e siècle), mais rattache toutes les autres, en nombre beaucoup plus important, aux traditions artistiques de Sukhothai et du Lān Nā.

Nous avons relevé que les pièces d'art khmer retrouvées à Luang Prabang étaient généralement datées du XI^e au XIII^e siècle et appartenaient donc à la grande période angkorienne. Ce fait, qui cadre mal avec la tradition de la mission cambodgienne, avait conduit Paul Lévy à conclure à une introduction plus ancienne du bouddhisme. L'orientaliste ne développait alors pas sa pensée: voyait-il dans Luang Prabang un poste avancé de l'empire angkorien? Aucun historien sérieux ne s'est jusqu'à présent aventuré à défendre cette thèse⁹. Il n'en est pas de même en ce qui concerne la région de Vientiane.

En mars 1902, Georges Maspero découvrit à Say Fong, à quelque vingt kilomètres en aval de Vientiane, une inscription sur stèle en langue sanscrite et en caractères khmers. Il apparut très vite que cette dernière, traduite par Louis Finot (1903, 18-33) et commentée par Auguste Barth (1903, 460-466), se rattachait à la fameuse série des "stèles des hôpitaux" que Jayavarman VII fit envoyer dans toutes les parties de l'empire angkorien. L'inscription de Say Fong créa cependant la surprise parmi les orientalistes, en raison de sa position très nettement septentrionale. En 1903, lorsqu'il relata sa découverte, G. Maspero formula par ailleurs l'idée de l'existence d'une ville à Say Fong, ville dont il datait la splendeur des XI^e, XII^e et XIII^e siècles (Maspero 1903, 1-17). Il n'en fallut guère plus pour que les historiens de l'Asie du Sud-Est, G. Coëdès à leur tête (Coëdès 1964, 313-314), repoussassent en cette région relativement éloignée du Cambodge la limite extrême de l'empire de Jayavarman VII en direction du Nord. Il n'est pas sûr que ces historiens aient alors fait preuve d'une grande prudence. Les arguments développés par G. Maspero, les seuls produits jusqu'à ce jour, apparaissent en effet fragiles sur plus d'un point. On peut rappeler d'abord que la découverte se fit (le récit le précise) au cours d'une "courte promenade d'exploration". L. Finot souhaita bien une étude méthodique du terrain – car il émit l'hypothèse que la stèle aurait pu être importée par un conquérant thaï – mais aucune fouille ne fut jamais entreprise par la suite. G. Coëdès reconnut juste en 1940 qu'il ne subsistait à Say Fong aucune trace d'édifices de l'époque khmère, alors qu'en huit autres endroits où une stèle des hôpitaux avait été retrouvée, des vestiges de bâtiments demeuraient. Henri Parmentier, dans son étude fondamentale sur l'art laotien, consacre quelques lignes à

peine à Say Fong, dont il juge les restes “complètement informes” (Parmentier 1988, 127). Dans un rapport daté du 5 janvier 1928 qu’il adressa au directeur de l’École française d’Extrême-Orient, il écrivit cependant cette remarque intéressante à propos du site:

J’avais déjà eu dans mes visites précédentes l’impression que la présence des souvenirs khmers était toute fortuite et que le point était entièrement laotien. Ce nouvel examen n’a fait que me confirmer dans ce sentiment¹⁰.

Lorsque G. Maspero reconnaissait au site de Say Fong une origine ancienne, il ne se fondait pas seulement sur la découverte de l’inscription sanscrite, ni même sur celle d’une statue appartenant “manifestement à l’art brahmanique qui a décoré Angkor” (Maspero 1903, 3). Il prenait également en compte un manuscrit local rapportant la fondation légendaire de la cité et il lui accordait un certain crédit. Il pensait ainsi que la légende conservait

le lointain souvenir de la colonisation du pays par des conquérants de religion brahmanique, venus soit de l’Inde du Nord, soit plus probablement du Cambodge.
(Maspero 1903, 5.)

Il croyait d’ailleurs la légende exacte en ce qui concerne la fondation de Chiang Sen, mentionnée également dans la chronique, qui aurait été la dernière étape des conquérants. Or, on peut établir aujourd’hui avec certitude qu’aucun des événements relatés dans la légende n’a un quelconque fondement historique. La *Chronique de Say Fong* apparaît comme un texte de composition tardive, très nettement influencé par les traditions littéraires bouddhiques venues du Lān Nā, et rien même ne laisse supposer un quelconque rapport avec le Cambodge. La thèse selon laquelle le manuscrit ferait référence à des conquérants de religion brahmanique repose uniquement sur la mention d’Indra et de quelques êtres mythologiques que l’on retrouve partout ailleurs dans les chroniques religieuses. La référence – non comprise – à la statue merveilleuse du “Blhaḥ Saḥhing” désigne tout simplement le Phra Sihing, cette statue du Bouddha fort vénérée au Lān Nā et qui possède sa propre légende. Les mentions répétées de Chiang Sen, de Chiang Mai et de Chiang Khong auraient déjà dû suffire à éveiller l’attention de G. Maspero sur l’origine de la tradition. Ce dernier avait bien remarqué par ailleurs le nombre important de ruines de temples lao. Il les considérait cependant comme les restes déjà anciens de la grandeur de Say Fong, car il situait le déclin de la ville à partir du règne de Setthāthirāt, lorsque celui-ci quitta Luang Prabang, vers 1560, pour venir s’installer à Vientiane. Tous les témoignages retrouvés à ce jour, qu’ils soient manuscrits ou épigraphiques, montrent justement que ce fut l’inverse qui se produisit et qu’un ensemble de sites proches de Vientiane commencèrent à se développer à partir du milieu du XVI^e siècle. G. Maspero semble oublier également que

Say Fong était situé juste en face de Vieng Khuk, et que les deux rives habitées du fleuve ne constituaient en fait peut-être qu'un seul grand *muang*. Nombre de vestiges lao ont été retrouvés à Vieng Khuk, à propos de laquelle le Hollandais Van Wuysthoff déclare en 1641 qu'elle est "probablement la principale ville commerçante du Laos et [que] les marchandises [y] affluent de toutes parts pour être vendues sur le marché" (Lejosne 1993, 74). Il est donc logique que des pièces d'origines diverses aient pu être retrouvées sur le site, tant sur la rive droite que sur la rive gauche. La ville de Vientiane n'offre pas davantage de preuves irréfutables d'une implantation khmère. Aucun vestige architectural de l'époque d'Angkor n'y a été retrouvé. Si le temple du That Luang repose à l'évidence sur une structure antérieure, personne n'a pu établir avec certitude que cette structure était khmère. On ne peut davantage affirmer que le *stūpa* en ruine du Vat Si Muang est de construction khmère sur la seule base que le matériau employé est la latérite. Un certain nombre de statues, encore mal répertoriées, posent toutefois un problème, car elles sont à l'évidence de facture ou d'influence khmère. Leur présence dans la capitale – qui drainait des richesses d'origine parfois fort lointaine – n'est cependant pas illogique. Il est utile d'établir ici un parallèle avec un autre type de vestiges trop souvent oubliés et pourtant beaucoup plus anciens. L'existence d'une culture mène, attestée de longue date dans certaines régions de la Thaïlande, dont le Nord-Est, a été reconnue depuis quelques décennies au Laos. Des sites ont été identifiés, tous situés à l'extrémité Nord de la plaine de Vientiane, à des endroits où affleure le grès. Ces sites ont révélé un certain nombre de vestiges bouddhiques, statues et stèles, que l'on date pour l'instant du VII^e au IX^e siècle, sur la base de critères iconographiques, stylistiques et paléographiques. Les populations lao, qui s'installèrent plus tardivement dans la région, les découvrirent sans doute très vite. Le *muang* Vieng Kham, dont l'importance historique est prouvée, est situé à proximité de sites rupestres mènes qui semblent avoir été réoccupés à partir du XVI^e siècle¹¹. On possède également des exemples de stèles anépigraphiques mènes, représentant le motif typique d'un *stūpa* stylisé, qui ont été retravaillées aux XVI^e et XVII^e siècles afin de servir de support à une inscription lao¹². Des vestiges mènes, par ailleurs, ont été identifiés à Vientiane, où il paraît certain qu'ils ont été apportés. Ils n'avaient guère attiré l'attention jusqu'à présent, en raison de leur facture plutôt fruste. Le développement des recherches archéologiques dans le Nord-Est de la Thaïlande, où nombre de pièces semblables ont été retrouvées, permet cependant de les considérer d'un nouvel œil. Il est permis de s'interroger sur l'effet que ces vestiges, derniers témoignages d'une culture éteinte, produisirent chez les anciens Lao. Le bouddhisme qu'ils commençaient à adopter était certainement très différent du bouddhisme pratiqué par les Mènes. Les témoignages de la pierre, cependant, devaient marquer leur conscience et

inspirer peut-être aux annalistes les traditions relatives aux Khoms qui laissent aujourd'hui perplexes les historiens. C'est dans ce contexte qu'il faudra éventuellement considérer la référence au monde khmer qui marque le règne de Fā Ngum. La tradition laotienne qui fait demeurer longtemps le Phra Bang à Vieng Kham est-elle à ce sujet significative? Le modèle iconographique du palladium lao (position en *abhaya mudra*), peu fréquent par ailleurs dans l'art laotien, est justement celui du Bouddha môn de Ban Thalāt. La coïncidence est troublante, surtout lorsque l'on se rend compte que le Phra Bang, considéré aujourd'hui comme une image khmère, n'a jamais fait en fait l'objet d'une analyse stylistique rigoureuse.

Nous avons donc fortement mis en doute la crédibilité historique des traditions annalistiques laotiennes relatives au Cambodge. Nous avons signalé également que les références n'étaient explicites que pour le règne de Fā Ngum, qui émerge à peine d'un brouillard de légendes. Il apparaît d'une façon certaine que l'historiographie laotienne du Nord – la seule à préserver une mémoire relativement ancienne – a recréé une image du XIV^e siècle à partir de traditions littéraires communes aux peuples tai. À partir du XVI^e siècle, et donc du moment où les annalistes commencèrent à relater des événements contemporains, les données changent cependant. Il est fort possible qu'il soit fait référence au Cambodge vers 1570, mais les informations sont confuses, pour la raison très probable que le territoire évoqué était en fait trop éloigné et donc mal connu. Les chroniques laotiennes évoquent la disparition du roi Setthāthirāt au cours de la campagne militaire menée dans le Sud, dans un territoire ayant pour nom "Ongkān". On pourra sans trop de risques identifier ce dernier à Angkor, d'autant plus que les chroniques cambodgiennes, cette fois-ci, recoupent les documents lao.

Notes

1. Cf. également le compte rendu de C. Jacques, *BEFEO* LXXIII, 1984, p. 359-366.
2. On prendra pour base la version éditée en 1967 par le ministère des Cultes du Royaume du Laos. La première partie compte 36 pages, la seconde 42 pages et la troisième 32 pages.
3. Cf. Peltier 1988. Voir, en particulier, les histoires de Thao Bè (qui offre beaucoup de similitudes avec celle de Fā Ngum) et de Thao Kam Ka Dam.
4. Cf. par exemple la *Chronique de Souvanna Khom Kham*.
5. Inscription dite "n° 2". Cf. Cœdès 1924, 63. L'information est déjà mentionnée par M. Vickery (1984, 375).

6. Pour le détail des conquêtes de Fā Ngum, *cf.* Lorrillard 1995, 32-61.
7. On retrouve par exemple dans la partie légendaire des chroniques khmères des traditions qui figurent déjà dans la *Jinakālamālī*. Il existe également des traditions communes aux Khmers et aux Birmans que les Lao ne connaissent pas
8. Dans le *BEFEO XXI*, numéro spécial consacré à “L’École française d’Extrême-Orient depuis son origine jusqu’en 1920”, il est déjà rapporté dans le chapitre consacré au Laos qu’un “examen très serré a permis de reconnaître que l’art laotien se distingue de l’art siamois, et que d’autre part il n’a que très peu de rapports avec l’art cambodgien”.
9. G. Cœdès (1964, 253) la formule à propos de l’expansion khmère du xi^e siècle, mais c’est pour la rejeter aussitôt car il reconnaît que les vestiges sont postérieurs.
10. Archives de l’École française d’Extrême-Orient.
11. On trouve sur une paroi du site de Vang Sang, où sont sculptés en bas-relief plusieurs Bouddha de facture mène, la gravure de trois chiffres lao, indiquant apparemment la date de 1566. À Vieng Kham, on a retrouvé une importante stèle lao, datée de 1561.
12. La stèle du Vat Sisaket (Nongkhay), datée de 1569 et conservée aujourd’hui au Musée de Khon Kaen; la stèle du Vat Som Hong (Ban Simano), datée par P. M. Gagneux du xvii^e ou xviii^e siècle.

Bibliographie

BARTH, Auguste

1903 – “Les doublets de la stèle de Say fong”, *BEFEO III*, p. 460-466.

CÆDÈS, George

1924 – *Recueil des inscriptions du Siam, I*, Bangkok.

1925 – “Documents sur l’histoire religieuse et politique du Laos occidental”, *BEFEO XXV*.

1962 – *Les peuples de la péninsule indochinoise: histoire, civilisations*, Dunod, Paris.

1964 (1^{re} édition 1948) – *Les États hindouisés d’Indochine et d’Indonésie*, De Boccard, Paris.

FINOT, Louis

1903 – “Notes d’épigraphie II: L’inscription sanscrite de Say Fong”, *BEFEO III*.

1917 – “Recherches sur la littérature laotienne”, *BEFEO XVII* (fasc. 5).

GITEAU, Madeleine

1972 – “Note sur les pièces d’art bouddhique de la collection de S. M. le Roi du Laos”, *Arts asiatiques* XXV, p. 91-128.

LEJOSNE, Jean-Claude (trad.)

1993 – *Le journal de Gerrit van Wuysthoff et de ses assistants au Laos (1641-1642)*, Centre d’information et de documentation sur le Laos, Metz.

LÉVY, Paul

1940 – “Les traces de l’introduction du bouddhisme à Luang Prabang”, *BEFEO* XL (fasc. 2), p. 411-424.

1974 – *Histoire du Laos*, Que sais-je? n° 1549, Paris, P.U.F.

LORRILLARD, Michel

1995 – *Les chroniques royales du Laos*, thèse de doctorat de l’EPHE, Paris.

MARCHAL, Henri

1964 – *L’art décoratif au Laos*, numéro spécial *Arts asiatiques*, tome X, fasc. 2.

MASPERO, Georges

1903 – “Say Fong, une ville morte”, *BEFEO* III, p. 1-17.

PARMENTIER, Henri

1988 (1^{re} édition 1954) – *L’art du Laos*, Paris, PEFEO vol. XXXV, texte.

PELTIER, Anatole-Roger

1988 – *Le roman classique lao*, Paris, PEFEO vol. CLII.

POU, Saveros

1989 – *Nouvelles inscriptions du Cambodge, I*, Collection de textes et documents sur l’Indochine, XVII, EFEO.

STUART-FOX, Martin

1998 – *The Lao Kingdom of Lān Xāng: Rise and Decline*, Bangkok, White Lotus.

VICKERY, Michael T.

1977 – *Cambodia after Angkor. The Chronicular Evidence for the Fourteenth to Sixteenth Centuries*, Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy, Yale University.