

Figure. 1 : Fac-similé du « plan de Jetavana »

Au-delà du plan japonais du XVII^e siècle d'Angkor Vat

En 1911, Itō Chūta, professeur à la Faculté du Génie civil de l'Université impériale de Tokyo, en visite à la bibliothèque de l'EFEO à Hanoi dans le cadre de recherches sur la tradition architecturale en péninsule indochinoise, fit la correspondance entre la grande terrasse en croix d'Angkor Vat et un ancien plan conservé au Japon. L'année suivante, il en publia les résultats dans un article paru dans une revue japonaise d'architecture¹. Au fait de cette découverte, Noël Péri (1868-1922), membre de l'EFEO, spécialiste de la littérature classique japonaise mais dont l'intérêt scientifique se portait également sur les relations tant diplomatiques que commerciales qui ont existé au XVII^e siècle entre le Japon et les pays de l'Indochine française, reprit ce premier travail pour le soumettre à une lecture historique critique plus serrée. Une note détaillée fut publiée dans le *BEFEO* de 1923, soit un an après le décès de l'auteur².

Le schéma publié dans le *Bulletin* est un fac-similé fourni à l'EFEO par le professeur Itō Chūta. C'est une reproduction du plan intitulé « plan du Jetavana » qui est conservé au Shōkōkan, la bibliothèque des daimyō de Mito (actuel musée Tokugawa). Sur la base d'une notice accompagnant le document, l'on apprend que celui-ci est une copie de 1772 de copies antérieures. L'on apprend également que le 3^e Shōgun Tokugawa, Iyemitsu, avait demandé à un certain Shimano Kenryō, interprète néerlandais de Nagasaki (personnage pourtant référencé dans aucune source, occidentale ou japonaise), de collecter des informations sur le pays de Magadha. De retour au pays, en complément d'une relation de voyage (malheureusement disparue), il dressa un plan du monastère sacré de Jetavana et le présenta au Shōgun.

Sur la base de ces informations, Noël Péri data le voyage (et le plan ?) entre 1623 (arrivée du 3^e Shōgun au pouvoir) et 1636 (fermeture du Japon au monde extérieur).

Pour en revenir à la correspondance entre le « plan du Jetavana » et Angkor Vat, il ne sera pas fait état ici ni de la partie du traitement des légendes disséminées un peu partout sur le plan et qui fournit de nombreux indices en relation avec le temple khmer (*cf.* Péri), ni sur les similitudes entre le schéma japonais du monument et un plan contemporain d'Angkor Vat (*cf.* figure 2). Sans nul doute, le plan du Jetavana est un schéma du temple d'Angkor Vat.

¹ Ito Chuta, « Un plan du Jetavana et Angkor Vat », *Kenchiku zasshi* (« revue d'architecture »), n° 313, septembre 1912 (texte en japonais, plusieurs illustrations).

² Noël Péri, « Un plan japonais d'Angkor Vat », *BEFEO* 23, 1923, pp. 119-126. Une note qui accompagne la publication d'une solide monographie bien qu'inachevée, « Essai sur les relations du Japon et de l'Indochine au XVI^e et XVII^e siècles », pp. 1-104. Cette contribution du chercheur japonisant à l'histoire d'Angkor Vat sera signalée dans une publication pour les spécialistes de l'Archipel : Henri Bernard, « Angkor, la Capitale religieuse du Cambodge, et sa découverte par les Japonais aux XVI^e-XVII^e siècles », *Monumenta Nipponica*, Vol. 3, No. 2, Jul., 1940 : 637-642 ; l'on pourra également consulter dans une récente publication sur « Angkor et l'EFEO » cette présentation de François Lachaud, « Angkor et ses secrets au prisme de l'étranger, témoignages japonais et chinois », [in] Catalogue du Musée Cernuschi, *Archéologues à Angkor*, Paris, Paris-Musées, 2010, pp. 62-67.

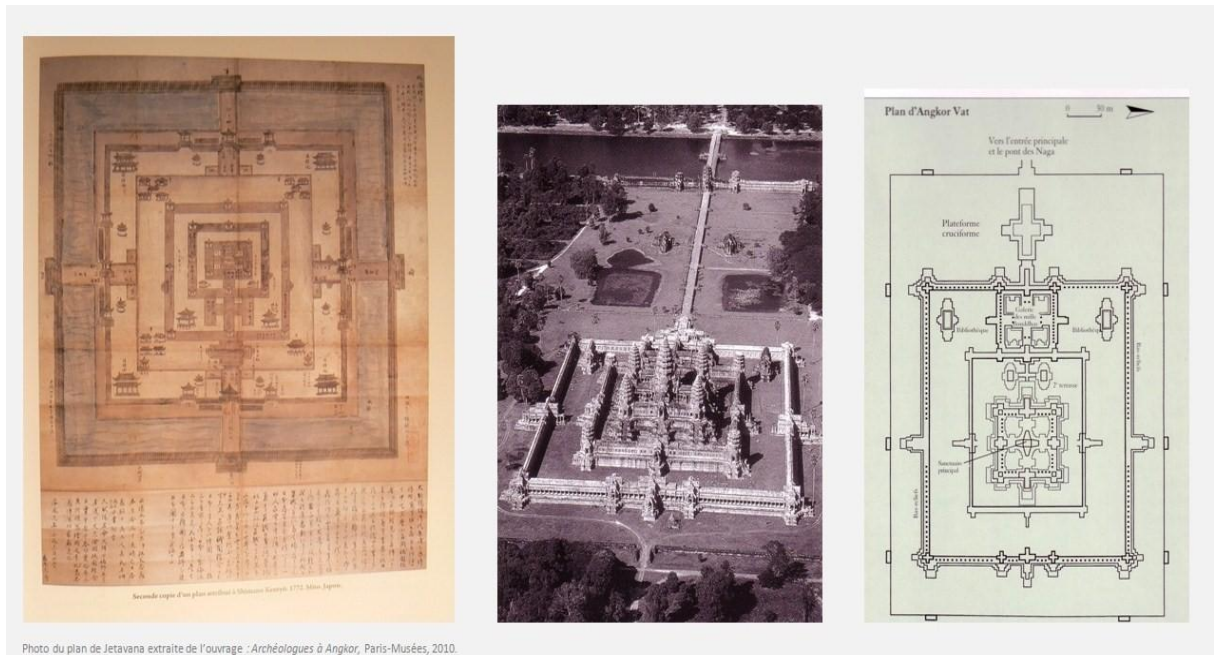


Figure.2 : Regards croisés sur le « plan japonais » du XVII^e s. et sur un plan d'Angkor du XX^e s.
(À signaler que le plan japonais oriente l'entrée principale vers le bas inversement au plan contemporain)

Par contre, arrêtons-nous sur le terme géographique de « Magadha » et le terme évocateur de « Jetavana », tous deux issus du corpus bouddhique, et sur leur relation avec Angkor Vat, un temple brahmanique élevé à la gloire de Vishnu au XII^e siècle. Mettre l'accent sur ce lien métaphorique, c'est tenter d'appréhender le rayonnement religieux du site d'Angkor au XVII^e siècle au sein du monde bouddhique, ici japonais.

1. Dans les textes japonais du XVII^e siècle, se télescope dans le terme de « Magadha » la réminiscence des terres sacrées du bouddhisme - car un grand nombre d'événements de la vie du Bouddha ont eu lieu dans ce lointain royaume indien de Magadha (un lointain temporel et géographique) – et la réalité géopolitique et religieuse de l'Asie orientale - où vu du Japon les terres de la péninsule indochinoise représentent l'extrême-écoumène du bouddhisme³.

2. Dans cette contrée de Magadha, il existe un haut-lieu de pèlerinage bouddhique, et dont l'aura dépasse le seul cercle des habitants du pays. Ainsi, Noël Péri signale que dans le récit de voyage au Siam d'un japonais du nom de Tenjiku Tokubei, un contemporain de Shimano Kenryō, celui-ci évoque le temple bouddhique de Jetavana où tout y est gigantesque⁴. Il ne l'a pas vu de ses propres yeux mais cela lui a été rapporté. Par qui ? Par des membres de la communauté allogène et bouddhique par excellence, c'est-à-dire de la communauté japonaise; une communauté qui, dès le

³ Noël Péri cite plusieurs références de textes japonais dans lesquels les terres siamoises ou du royaume môn du Pégou font parties d'un ensemble appelé Magadha, soit *lato sensu* la péninsule, *op.cit.*, pp. 123-124. Remarquons que ce glissement de concept géographique est aussi mis à l'œuvre en Occident à la même époque et au-delà avec le terme de « Inde/Indes » pour désigner l'Asie du Sud-Est (« la Compagnie des Indes Orientales », « l'Inde transgangétique », « Further India »...).

⁴ Noël Péri, *op.cit.*, p. 124.

début du XVII^e siècle, était présente dans les principaux centres d'échanges commerciaux maritimes et fluviaux de la région (Ayutthaya, Faifo, Tourane, Phnom Penh)⁵. Une curiosité qui, par contre, amènera notre voyageur de Nagasaki sur ce site religieux bouddhique. D'autant plus que la titulature du site, Jetavana, colportée par la *lingua japonica* de la zone, et qui fait référence au monastère où, selon la tradition, Bouddha aurait passé dix-neuf années à enseigner « la voie du milieu », accrédite davantage le prestige du lieu.

3. Arrivé sur place, tout comme pour d'autres voyageurs-pèlerins nippons, il s'est retrouvé face aux contours contemporains du Jetavana historique et mythifié que sont les tours d'Angkor Vat. Mais pour en arriver là, il est nécessaire présenter en liminaire le nouveau contexte historique du site angkorien et par-delà, de souligner le glissement symbolico-religieux du temple-montagne brahmanique vers un temple « bouddhisé » du nom Angkor Vat (cité-monastère [bouddhique])⁶.

Ainsi, bien que le site angkorien fut délaissé en tant que capitale vers le milieu du XV^e siècle après des assauts répétés des Siamois, il n'en demeure pas moins une zone de vie et de nouvelles expressions culturelle et cultuelle. La gangue de la sacralité brahmanique qui couvrait le site sur près

⁵ N'ayant pas vu par lui-même le temple, Tenjiku Tokubei n'en précise pas moins que ses dimensions sont quatre fois plus importantes que celles du temple de Daibutsu à Kyōto. Qui aurait pu avancer cette comparaison si ce n'est un de ses concitoyens ! Pour en savoir plus sur cette présence japonaise en Asie du Sud-Est au XVII^e siècle, voir : Ishizawa Yoshiaki, « Les quartiers japonais dans l'Asie du Sud-Est au XVII^e siècle », [in] Nguyễn Thê Anh et Alain Forest (dir.), *Guerre et paix en Asie du Sud-Est*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 85-95; idem, « les relations entre le Cambodge et le Japon au XVII^e siècle », [in] Sorn Samnang (éd.), *La Khmérologie. Connaissance du passé et contribution au renouveau du Cambodge*, Proceedings of International Conference on Khmer Studies, Phnom Penh, 26-30 August 1996, Phnom Penh, vol. I, pp. 75-82; Madalena Ribeiro, « The Japanese diaspora in the seventeenth century: according to Jesuit sources », *The Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, décembre 2001, vol. 3, pp. 53-83.

⁶ L'analyse onomastique du nom « Angkor Vat » dans une perspective historique souligne un paradoxe : les travaux épigraphiques de la période angkorienne ne proposent aucun nom contemporain attesté au monument de Sūryavarman II, *a contrario* des contes post-angkoriens autour du temple où surgissent différentes appellations : *Brah Bisṅulok* ou *Angaravatra/Nagarvāta* (dérivé moderne : Angkor Vat, cf. le classique : Lewitz Saveros, « La toponymie khmère », *BEFEO* 53, 1967, pp. 428-430 et Santi Pakdeekham, « À propos de l'origine des noms d' Angkor Vat et de Siem Reap », *Siksacakr* n°10, 2008, pp. 39-50). G. Mikaelian nous informe toutefois que l'association entre le temple d'Angkor Vat (*bisṅulok*) et le nom posthume de son fondateur (*paramaviṣṅuloka*) – laquelle se construit via le rapprochement sémantique opéré avec le nom de l'architecte divin d'Indra, *viśvakarman* (Jacques Dolias, « Visvakarman : Un exemple d'adaptation des mythes indiens en pays khmer », *Cahiers de l'Asie du Sud-Est*, n°28, 1990, pp. 109-119), devenu *bisṅukār* à l'époque post-angkorienne (Saveros Pou, « Notes on Brahmanic Gods in Theravadin Cambodia », *Indologica Taurinensia*, XIV, *Colette Caillat Felicitation Volume*, 1987-1988, p. 344) – se constitue potentiellement dès les derniers siècles d'Angkor (XIII^e-XIV^e siècles). On relève en effet la trace de l'existence de la légende de la construction d'Angkor Vat par l'architecte divin *viśvakarman* dès cette époque : le premier à la mentionner est Zhou Daguan (c. 1270-c.1350), à la fin du XIII^e siècle, qui note qu'Angkor Vat est la tombe de Lu Pan, un charpentier de la mythologie chinoise et sans doute la transposition, par l'envoyé mongol, de la légende cambodgienne entendue sur place (Louis Finot, *Le Temple d'Angkor Vat*, 1929 cité par Peter Harris, *Zhou Daguan. A Record of Cambodia. The Land and its People. Translated with an introduction and notes*, Bangkok, Silkworm Books, 2007, p. 97); on trouve ensuite, dans l'épigraphie de Sukhothai, en 1347, un lien explicite entre la perfection architecturale d'un édifice religieux et le dieu Viśvakarman (Saveros Pou, « L'Inscription dite de *Brai Svay* ou 'Bois des Manguiers' de Sukhoday », *BEFEO*, t. LXV, 1978, p. 350) – un emprunt provenant évidemment du modèle-référent, Angkor.

de six siècles⁷ est dorénavant recouverte par endroits de prières bouddhiques et d'une statuaire évoquant le Bouddha historique dans la pure tradition de l'école Théravāda⁸; l'école bouddhique devenue dominante dans la religiosité khmère du sommet à la base.

Dans cette nouvelle configuration du sacré, des signes d'activités de la royauté khmère se manifestèrent de nouveau sur le site angkorien dans la deuxième partie du XVI^e siècle, et plus précisément, par des marques de religiosité bouddhique dans la partie centrale du temple d'Angkor Vat. On a ainsi retrouvé au niveau de la galerie cruciforme de la si bien nommée « galerie des mille bouddhas », le Preah Poan, des actes de mérites de la Couronne retranscrits sur des inscriptions lapidaires⁹.

Dans ce contexte théravadin, peut-on supposer que ces actes dévotionnels régaliens répétitifs pour légitimer le pouvoir du dhammaraja ont favorisé la propagation du nouveau statut d'Angkor Vat auprès de la population locale, et par ricochet, auprès des communautés étrangères ? Quoi qu'il en soit, tous les éléments de ce lieu, à cette époque, laissent à penser que le temple est devenu un site de pèlerinage bouddhique dans la basse-vallée du Mékong.

Parmi ces éléments, on a localisé quatorze calligraphies japonaises à encre. La plupart sont peintes sur les murs et les piliers de la galerie du Preah Poan et sont datées de 1612 à 1632. Pour l'essentiel, elles font seulement mention du nom et du lieu d'origine de son auteur. Mais une inscription mérite notre attention. Elle se trouve à l'angle sud-ouest du sanctuaire bouddhique et comprend une douzaine de lignes. Elle a été étudiée par le professeur Katsumi Kuroita en 1927 lors d'une mission en Indochine¹⁰. Par ce biais, l'on apprend qu'un certain Morimoto Kazufusa Ukondaiyū était venu en ce

⁷ Mis à part l'exceptionnelle parenthèse de 1181 à 1243 avec Jayavarman VII et son fils Indravarman II et durant laquelle le bouddhisme mahāyāna devint religion d'Etat.

⁸ Une forme d'expression bouddhique qui nécessita dans deux cas un remodelage à grande échelle des monuments existants. Ainsi, le Baphuon a vu sa façade occidentale du deuxième étage reconfigurée en un Bouddha couché long de soixante mètres. De même, le sommet du Phnom Bakheng fit de la place à un Bouddha assis de plusieurs mètres de hauteur. Pour une analyse de la bouddhisisation du site à travers le prisme de la symbolique royale post-angkorienne, cf. Grégory Mikaelian, « La Gloire du Prince charmant. De la reconfiguration des pratiques discursives du pouvoir dans le royaume khmer du XVII^e siècle », dans « Hommage à Jacques Népote », *Péninsule*, 2008 (1), pp. 51-70.

⁹ Pour suivre ce phénomène, l'article d'Ashley Thompson est d'un grand secours, spécialement pp. 203-207 [dans l'édition russe] : « Pilgrims to Angkor: A Buddhist 'Cosmopolis' in Southeast Asia ? », *Bulletin of the Department of Archaeology, Royal University of Fine Arts*, Phnom Penh, 2004, issue 3, pp. 88-119 (en anglais et en khmer). L'article est également publié dans : Bekt imirova Nadezhda & Dolnikova Valentina, eds., *Indochina: Trends in Development*, Moscow State University, Institute of Asian-African Studies. Moscow: Gumanitarii, 2004, pp. 201-222 (en anglais) [on peut télécharger le document sur le site de l'AEFEK, *Bulletin 17*, « La carte japonaise - sources en numérique ->]. Voir également Claude Jacques, « Les derniers siècles d'Angkor », *Comptes-rendus des séances de l'année - Académie des inscriptions et belles-lettres*, 143^e année, n° 1, 1999, p. 387.

¹⁰ Cf. le compte-rendu d'Emile Gaspardone de l'article de Katsumi Kuroita « À propos de l'inscription de la colonne de pierre d'Angkor Vat », *Shigaku-zasshi*, vol.41, n° 8, 1930, pp. 974-976 (en japonais), [in] *BEFEO* 30, 1930, pp. 156-158 [cf. le site de l'AEFEK, *Bulletin 17*, « La carte japonaise - sources en numérique ->]. Autre référence bibliographique sur cette inscription : Junzo Shimizu, « Japanese inscription at Angkor Vat written by Kazufusa Morimoto », *Shigaku*, vol. 44, n° 3, avril 1972, pp. 323-333 (en japonais avec une illustration de l'inscription) [cf. le site de l'AEFEK, *Bulletin 17*, « La carte japonaise - sources en numérique ->].

lieu en 1632 et avait offert quatre statues bouddhiques pour demander la protection du Bouddha pour son père (et pour lui aussi ? Cf. note 11) et pour le salut de sa mère défunte. Mais le plus pittoresque est à venir. En poursuivant ses recherches, le professeur Kuroita signala que dans le livre XXI du *Kasshi yawa*, vaste recueil hétéroclite composé par le 9^e daimyō de Hirado, Matsuura Kiyoshi (1760-1841), il est fait mention du voyage d'un dénommé Morimoto Kazufusa en Chine, puis aux Indes et de sa visite au Jetavana dont il a ramené un plan.

Faut-il voir dans ce Morimoto Kazufusa le véritable auteur du plan ? Seule la recherche des japonisants pourra nous en dire davantage sur la question¹¹. Pour le moment, une seule certitude apparaît avec force : le premier croquis sur Angkor Vat n'est pas le fait des Occidentaux (l'abbé Bouillevaux ou Mouhot) mais est bel et bien celui d'un pèlerin-voyageur japonais du XVII^e siècle.

¹¹ Ainsi, de nouveaux éléments sur le personnage sont présentés dans l'article de Yoshiaki Ishizawa, « Les inscriptions calligraphiques japonaises du XVII^e siècle à Angkor Vat et le plan du Jetavana-Vihara », [in] Y. Ishizawa, C. Jacques, S. Khin, *Manuel d'épigraphie du Cambodge*, vol. I, Paris, EFEO / UNESCO, 2007, pp. 169-179. Force est de constater qu'à leur lecture, il apparaît une volonté de la famille Morimoto de « brouiller » le nom du personnage jusque sur son épitaphe. Le professeur Ishizawa tente de l'expliquer par son statut social de « celui qui a voyagé à l'étranger » ; un statut devenu handicapant dans un Japon qui se referme sur lui-même de par la volonté politique du shōgun Iyemitsu (celui-là même qui aurait reçu le plan). Une autre hypothèse pourrait être avancée : Morimoto Gidayū, père de Kazufusa, était un samouraï au service du daimyō Katō Kiyomasa, un des généraux qui commanda l'armée japonaise lors de l'invasion de la Corée (1592). Son fils suivit la même voie et était également au service du clan Katō. En 1631, le fils de Kiyomasa, Tadahiro, fut accusé de participer à un complot mené par Tokugawa Tadanaga contre son frère aîné, le shōgun Iyemitsu. Le complot fut éventé entraînant la chute du clan Katō. Faut-il voir dans le départ de Morimoto Kazufusa vers le pays de Magadha, en cette fin 1631, une mise en retrait volontaire face aux représailles contre le clan Katō et ses sbires (dont la famille Morimoto) ? A son retour au pays, il s'était mis au service du daimyō Matsuura sous un autre pseudonyme. A-t-il utilisé celui de Shimano Kenryō ?