



**HAL**  
open science

# Une interprétation bouddhique des rites funéraires du Lanna et du Laos : le sutta apocryphe de Mahà Kâla

François Lagirarde

► **To cite this version:**

François Lagirarde. Une interprétation bouddhique des rites funéraires du Lanna et du Laos : le sutta apocryphe de Mahà Kâla. *Aséanie, Sciences humaines en Asie du Sud-Est*, 1998, 2, pp.47-77. 10.3406/asean.1998.1595 . halshs-02543734

**HAL Id: halshs-02543734**

**<https://shs.hal.science/halshs-02543734>**

Submitted on 4 Mar 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

---

# Une interprétation bouddhique des rites funéraires du Lanna et du Laos : le sutta apocryphe de Mahā Kāla

François Lagirarde

## Abstract

The Pavarabandha (Pvb) is a Buddhist text written in Northern Thai and in Lao that can be found on palm leaf manuscripts kept in wat libraries. The Pvb is made of three sections dealing with death, funerals, reincarnation and meditation.

This article is a presentation and a translation of the first part of the Pvb. This part tells the story of Mahā Kalā Thera, an old bhikkhu who decided to meditate in a cemetery. There he directed the funerary rites performed before the cremation of a young woman. The monk commented on and explained these rites, which had apparently not been fully appreciated by the people. Since this section of the Pvb starts with the well know evam me suttam Pali formula we refer to it as Mahā Kalā's apocryphal Sutta.

This "Sutta" appears under different names in the Thai-Lao Buddhist literature, independently of the Pvb. It is also known in Khmer and, very significantly, in Mon. Its origin is to be found partly in ancient canonical texts and partly in death rituals that developed in Peninsular Southeast Asia from Buddhist and non-Buddhist beliefs.

---

## Citer ce document / Cite this document :

Lagirarde François. Une interprétation bouddhique des rites funéraires du Lanna et du Laos : le sutta apocryphe de Mahā Kāla. In: Aséanie 2, 1998. pp. 47-77;

doi : <https://doi.org/10.3406/asean.1998.1595>

[https://www.persee.fr/doc/asean\\_0859-9009\\_1998\\_num\\_2\\_1\\_1595](https://www.persee.fr/doc/asean_0859-9009_1998_num_2_1_1595)

---

Fichier pdf généré le 05/04/2018

# Une interprétation bouddhique des rites funéraires du Lanna et du Laos: le sutta apocryphe de Mahā Kāla

*François Lagirarde*

Certains rites funéraires observés par les bouddhistes du Lanna et du Laos et, comme on le verra plus loin, par quelques-uns de leurs voisins, ont été décrits et expliqués à l'intérieur d'une œuvre à caractère anthologique appelée *Pavarabandha* [bualaphantha] dans les littératures religieuses en "yuan" et en "tham" conservées sous la forme de manuscrits en feuilles de latanier. Si les plus anciens de ces manuscrits datent du premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, le texte, quant à lui, pourrait remonter, dans sa partie la plus commune, aux origines mêmes de l'expansion du bouddhisme du Petit Véhicule dans la péninsule Indochinoise. On a montré ailleurs comment la diffusion du *Pavarabandha* témoigne de l'ancienneté et de la spécificité de l'unité religieuse et doctrinale du bouddhisme de cette région, en particulier au Cambodge et dans le nord de la Thaïlande (Lagirarde 1996, 63-77).

Le *Pavarabandha* (Pvb) est un recueil de trois textes qui s'articulent tous autour du thème de la mort. Le premier évoque la mort comme phénomène physique et comme base de méditation (texte 1, l'histoire de Mahā Kāla), le second la mort comme passage d'une existence à l'autre et comme expérience symbolique (texte 2, l'allégorie de Cittakumārī), le troisième, enfin, la mort comme une situation de dépassement par l'adepte, le *yogāvacara* (texte 3, fin du Pvb). Ces textes sont cependant suffisamment différenciés pour être pris et lus de façon indépendante: l'histoire de Mahā Kāla et l'allégorie de Cittakumārī, au moins, se trouvent sous des titres qui leur sont propres dans les littératures religieuses mônes, thaïes et khmères.

C'est donc en suivant cette tradition "isolante" (mettant ici de côté la question de savoir si les textes étant d'abord indépendants ils auraient été ensuite réunis ou, au contraire, s'ils ne sont que des chapitres détachés d'une œuvre originale) que je propose de présenter et de traduire la première partie du Pvb de Chiang Mai. Dans celle-ci est racontée l'histoire d'un disciple du Bouddha, le *thera* Mahā Kāla qui, ayant choisi la pratique ascétique (*dhutaṅga*) de la méditation sur la mort, va l'exercer dans un cimetière maintenu – détail curieux – par un couple de gardiens portant le même nom, Kāla et Kālī. À l'occasion des funérailles d'une jeune et belle femme (sinon un cas de malemort, du moins des circonstances particulièrement tristes) Mahā Kāla ordonne un cérémonial hautement symbolique dont il donne ensuite l'interprétation doctrinale à la demande du roi Pasenadi.

L'histoire du *thera* est connue en partie dans les sources pāli canoniques; on la retrouve aussi dans la littérature singhalaise. Cette histoire s'y termine par l'entrée du *thera* dans l'état d'arahant. La tradition péninsulaire, ignorante de l'achèvement spirituel du moine, a rajouté l'épisode des commandes rituelles et le sermon sur la mort.

Cet ensemble, énoncé en yuan et en lao sous la forme classique d'un sutta canonique (avec un minimum de formules en pāli mais sans oublier celle du début, *evaṃ me suttaṃ*) possède finalement une réelle unité de temps, de lieu et d'action: il peut donc ainsi mériter d'être appelé le sutta – apocryphe – de Mahā Kāla (Smk).

## Les sources littéraires en pāli

Sans préjuger de l'absence d'autres sources littéraires d'origine indienne, c'est toutefois dans la littérature canonique en pāli que l'on trouve le plus facilement les modèles ayant inspiré la "rédaction" du sutta de Mahā Kāla. Dans ce sens, Smk se présenterait alors comme un commentaire "indochinois" de commentaires (d'origines par ailleurs questionnables) de textes canoniques bien connus. Le récit presque complet, les personnages et les thèmes de ce sutta existent en effet dans le *Dhammapada aṭṭhakathā* (Dhp-a) et le *Theragāthā aṭṭhakathā* (Th-a). Mais ces textes eux-mêmes – fort semblables – prennent leur origine, directe ou intermédiaire, dans les vers 151 et 152 des *Theragāthā* (Th).

Ces deux vers (Norman 1969, 20) portent le titre "Mahākāla" (quelquefois orthographié *Mahākāḷa* ou *Mahā Kāla*). Le premier vers (151) évoque une femme à la peau noire, Kālī, occupée à démembrer un cadavre dont elle a ouvert le crâne comme s'il s'agissait d'un bol. L'enseignement à retenir de cette image violente est donné dans le second vers (152) qui affirme que seul un fou fait de sa vie une base pour d'autres renaissances et d'autres souffrances. Celui qui sait ne désire pas renaître et échappe ainsi à la mort.

151. The large swarthy woman, like a crow, having broken a thigh-bone and then another, having broken an arm and then another, having broken a skull like a curds-bowl, is seated having heaped them together.

152. The fool who being ignorant makes a basis for rebirth comes to pain again and again. Therefore one who knows should not make basis for rebirth. May I never lie again with my skull broken.

Richard Gombrich, revenant sur cette traduction, propose une nouvelle interprétation des deux vers (Gombrich 1996, 158-159). Selon lui, Mahākāla est un “Śaiva/Śākta” converti au bouddhisme; ce personnage, s’identifiant à Śiva par son nom, a pour habitude de fréquenter les cimetières pour y visualiser la déesse Kālī qu’il “voit” telle qu’elle est décrite au premier vers. Insistant sur le fait qu’il s’agit d’une vision, Gombrich ajoute que Mahākāla, adorateur de la déesse, comprend ainsi qu’à sa mort ses restes pourront être utilisés de façon semblable par ses co-religionnaires. Déjà en partie bouddhiques, ces vers seront ensuite totalement rationalisés dans leurs commentaires. Ainsi s’explique, par la superposition de deux niveaux textuels, la curieuse autorité dont fait preuve la “gardienne” Kālī ainsi que le fait, pour le moins insolite, de voir un bhikkhu regarder, voire réclamer, un spectacle aussi macabre.

Dans le commentaire (*Theragātha aṭṭhakathā*) de Dhammapāla on retrouve commentée cette évocation de Mahākāla (Th-a. CXXXVI). Celui-ci est un ancien négociant qui a reçu l’ordination après avoir rencontré le Bouddha. Ce moine fervent va pratiquer la méditation dans un cimetière où il rencontre Kālī, une femme à la complexion particulièrement foncée. Pour donner à Mahākāla un objet digne de sa méditation, elle découpe les bras et les jambes d’un cadavre et les place aux côtés du moine; elle ajoute à cette sinistre exposition le crâne du mort ouvert comme un bol ordinaire. Alors le méditant récite les vers du Th. et parvient instantanément à l’état d’arahant.

Si le *Dhammapada* (Dhp, *Yamaka* 7-8) est d’une facture beaucoup plus abstraite et semble loin du texte qui nous intéresse, son commentaire (Dhp-a), en revanche, donne le plus large développement aux aventures spirituelles de Mahākāla. Celles-ci ont été traduites en anglais soit à partir de l’original singhalais en pāli (Burlingame 1969), soit à partir de sa version en birman (Rogers 1977 et Buddhagosa [s.d.] ).

Le Dhp-a raconte que, après avoir reçu l’ordination du Bouddha lui-même, Mahā Kāla, marchand et chef de caravane, choisit de se consacrer à la tâche de l’inspection (*vipassanā dhura*). Instruit dans ce type de méditation (c’est un exercice qui conduit à l’état d’arahant) Mahā Kāla va pratiquer de nuit dans un cimetière. Sa gardienne, Kālī, lui demande alors de l’informer officiellement de sa présence ainsi que le chef du village et le chef du monastère voisins. Elle lui explique que ce lieu est fréquenté par des brigands qui viennent y laisser le produit de leurs rapines. Elle craint qu’on ne prenne

le thera pour l'un deux et qu'il ne lui arrive malheur. Cette femme déterminée lui donne également certaines instructions pour mener à bien sa méditation et lui propose enfin, au cas où il ne parviendrait pas au but recherché dans sa méditation, de retirer un cadavre du feu et de le couper en morceaux devant ses yeux pour l'aider. Le thera accepte et lui demande de l'avertir au cas où un objet de méditation convenable se présenterait.

Peu après, on apporte au cimetière le corps d'une jeune femme venant juste de mourir: aucun signe de souffrance n'a altéré ses traits et la jeune femme est d'une impeccable beauté. Kālī va alors chercher le thera pour lui montrer ce cadavre qu'elle déshabille sous ses yeux. Le moine lui dit de procéder à la crémation et de venir le chercher lorsque le feu commencera à le consumer.

Quelques instants plus tard alors que les flammes détruisent cette beauté physique et que le crâne apparaît sous les cheveux et les chairs brûlés, le moine comprend ce que sont la mort et la désagrégation. Dans la nuit il atteindra l'état d'arahant.

Le Dhp-a fut traduit et adapté en singhalais au XIII<sup>e</sup> siècle (ou retraduit) par un moine appelé Dharmasēna Thera sous le titre *Saddharmaratnāvaliya*. Ce texte s'écarte sensiblement du Dhp-a: on constate que Kālī semble perdre un peu de son autorité sur le moine (le texte s'éloignant de ses origines hindoues et se rationalisant de plus en plus?). Par ailleurs Kālī ne propose pas au moine de découper devant lui un cadavre mais lui explique que, s'il parvient à l'état d'arahant, il aura une crémation splendide. Au contraire, s'il n'y parvient pas, il n'aura qu'une crémation de pauvre et ses membre seront découpés pour faciliter la combustion (et économiser le bois).

On observe de nombreuses et importantes différences entre le sutta de Mahā Kāla du Lanna et du Laos et ses "prototypes" indiens ou singhalais. En premier lieu, l'activité du moine sur les sujets d'entraînements (*kammatthāna*) est expliquée de façon assez détaillée, avec citation à l'appui, dans Smk. Une raison supplémentaire de se trouver dans un cimetière (pour y trouver des suaires et s'en vêtir, *paṇsukūla*) est également donnée pour le moine qui, dans ce contexte, n'a pas droit au déshabillage de la belle morte (car il existe bel et bien une dimension érotique au Dhp-a). Enfin, on notera qu'il n'est pas seulement fait mention d'une gardienne de cimetière mais d'un couple de gardiens. Smk introduit en effet un personnage supplémentaire, le mari de Kālī, Kāla, qui joue un rôle sinon supérieur, du moins égal à sa compagne, dans l'histoire. Ces deux époux sont finalement "convertis" par le thera et feront désormais partie de ceux qui ont gagné le courant (*sotāpanna*).

La présence de Kāla (Śiva) dans Smk – venant renforcer l’hypothèse de Gombrich sur l’identité réelle de la gardienne de cimetière dans les deux vers des Th. et le Dhp-a – semble venir compléter de façon logique le récit originel recouvert par le conte bouddhique.

On peut conclure de façon provisoire que Smk atteste donc d’une structure ancienne d’un récit qui ne semble pas provenir directement de modèles pāli et encore moins d’une veine singhalaise. Un autre récit fort voisin, structurellement plus “complet”, aurait alors permis le développement de celui que nous présentons ici, véhiculé par la tradition thaïe et lao.

## Les textes en langues vernaculaires

En dehors du *Pavarabandha* le sutta apocryphe de Mahā Kāla est connu comme un texte indépendant, non seulement dans l’ensemble de la littérature religieuse *tai* mais aussi dans les littératures mōne et khmère. Il y apparaît dans différents genres, sous différents titres.

En Thaïlande, dans le genre *ānisaṅsa* (textes destinés à énumérer les mérites que le dévot pourra tirer de telle ou telle bonne action), on retrouve Smk sous les titres suivants: *Ānisaṅsa saṅ<sub>1</sub> sakāra* ([a:nnisōng sōng saka:n], (Sommai et Doré 1992, 327-335), *Ānisaṅsa sīe śaba* [a:nnisōng sia sōp], *Ānisaṅsa lān<sub>2</sub> gāp* ([a:nnisōng la:ng kha:p], Anusaraṇasāsānakiarti et Keyes 1980, 3). Ces trois textes qui comptabilisent les mérites obtenus en suivant le rituel funéraire prescrit portent tous un titre signifiant “soins à donner au cadavre”; mais on notera que le mot cadavre lui-même contient une valeur péjorative dans chacun des termes (*sakāra*, probablement du sk. hyb. *saṃkāra*, l’ordure, le déchet, *śaba* du sk. *śava* chose basse et vile puis par extension, un cadavre, *gāp* [kha:p] en yuan et lao, la mue, la dépouille). L’impureté du corps mort est signifiée dès le titre avant d’être exprimée dans le sermon et le rituel: Sanguan Chotisukharat rappelle à ce propos que le cadavre est désigné comme *kha:p nao* (dépouille pourrie) lors des cérémonies funéraires du Lanna (Sanguan 2509, 253). Signalons pour terminer que d’autres titres possibles de ces textes d’*ānisaṅsa* ont été proposés par C. F. Keyes (1980, 10) mais demeurent à identifier.

Smk est également connu, en pays thaï, sous le titre *Amata Pañha Sutta* (SRI 1978, 389; Kingshill 1976, 206-215). Il retrouve alors avec ce dernier la désignation canonique que nous avons soulignée plus haut.

Par ailleurs Smk correspond en détail à la description des coutumes funéraires des Mōns donnée par Halliday et tirée d’un manuscrit sur feuilles de latanier qu’il présente sous le titre: *Anissamsa Kammathān* (Halliday 1922, 28-35), texte que cet auteur met lui-même en rapport avec un autre, intitulé *Lokasamutti*. Pour Halliday, le terme *kammathān* est synonyme,

dans ce contexte, de “cadavre”: l’*ānisaṅsa* môn porterait donc un titre de sens équivalent à celui des Thaïs. De plus, Kyaw Dun affirme que les Birmans, qui n’auraient pas de texte correspondant mais suivraient néanmoins ces rituels, les auraient appris d’un ouvrage môn appelé *Slaput Kalate* (Kyaw Dun 1917, 86).

Enfin, il faut noter que les Khmers connaissent cet épisode de Mahā Kāla dans les textes intitulés *Ariyapuggala* ou *Satimahāpaṭṭhān* et dans lesquels le thera est appelé Kālena (Lagirarde 1996, 66).

Cette remarquable diffusion nous apprend que Smk est donc loin d’être un texte rare ou particulier à un groupe ethnique ou à un autre, même si sa lointaine origine (un millénaire?) est certainement à trouver chez les Môn. Smk fut sans doute historiquement très populaire et, bien que facilement transmissible, sujet à certaines “modulations”. Celles-ci se sont opérées au point d’en faire un texte du type *ānisaṅsa*, dernier avatar dans l’ordre de la lisibilité. Mais on aurait tort de croire qu’il s’agit là d’un processus de dégénérescence. Cet état serait peut-être plutôt l’ultime manifestation d’un texte par ailleurs condamné par les réformes religieuses nouvelles et le développement d’une norme rationaliste dans le saṅgha.

Les missionnaires luthériens de Chiang Mai ne s’y trompèrent pas, eux qui considéraient le Pvb (et donc Smk) comme un texte fondamental, particulièrement représentatif des croyances locales au XIX<sup>e</sup> siècle (Briggs 1913, 6). Mais c’est au Wat Phra Jetupon (ou Wat Pho) qu’on peut trouver un témoignage plus ancien, et aborigène, de l’importance donnée à ce texte. Une inscription (The Royal Institute 2472, 108), parmi celles décrivant les 13 sortes de moyens de purification ou encore moyens de “secouer” les souillures (*dhutaṅga*), présente un ascète *sosānika* (vivant dans les cimetières). Celui-ci est – dit l’inscription – semblable à Mahā Kāla qui alla méditer devant le cadavre de Kumārī: il est assez surprenant de constater ici, dans ce qui est plutôt un rappel du récit du *Dhammapada aṭṭhakathā*, que le nom de la jeune morte (Khemāvati) est remplacé par celui du personnage qui occupe toute la seconde partie du Pvb: (Citta) Kumārī, figure allégorique de l’esprit en quête de renaissance. L’idée de l’unité textuelle du Pvb semble par là-même se renforcer.

Le catalogue de Sommai Premchit (Sommai 1974) mentionne sept exemplaires de Pvb répartis (en 1, 3 ou 4 liasses) dans sept bibliothèques de monastères sur les vingt-trois recensées dans son ouvrage pour la ville de Chiang Mai. À ma connaissance, il est le seul érudit thaïlandais ou lao à en avoir donné une (rapide) définition: “nitha:n, cha:dok nok niba:t” c’est à dire “conte, *jātaka* hors-section” (= non canonique). Ce rapprochement avec un *jātaka* est étonnante puisque rien ne vient, dans ce texte, évoquer une vie antérieure d’un Bouddha. En revanche, le caractère extra-canonique du sutta et de sa suite est évident.



## Les rites funéraires

Les rites funéraires *tai*, dans leur ensemble, sont connus par des descriptions détaillées, souvent rédigées d'un point de vue ethnographique. D'excellentes études ont été publiées sur ce sujet notamment en ce qui concerne les populations bouddhistes du Siam, du Lanna et du Laos, mais certains travaux rendent compte aussi des coutumes funéraires en milieu *tai* non bouddhiste (comme par exemple l'article d'Antoine Bourlet réimprimé dans ce deuxième numéro d'*Aséanie*). La plupart de ces études ont cependant explicitement ou implicitement cherché à montrer comment ces coutumes funéraires relevaient d'une identité *tai* et finissaient par définir les contours – pour traduire l'expression de B. J. Terwiel – de la “culture *tai* ancienne”. La lecture de Smk, qui nous a conduit à découvrir des textes équivalents et des coutumes semblables dans toutes les grands groupes humains voisins du “pays *tai*”, vient donc sensiblement “déterritorialiser” ces ensembles rituels pour les replacer prudemment dans les profondeurs de la civilisation indochinoise.

L'un des aspects les plus intéressants du sutta apocryphe de Mahā Kāla réside dans la présentation et l'explication des rites funéraires tels qu'on peut encore partiellement les observer dans le nord de la Thaïlande et au Laos. Si le “rapport de terrain” que produit ce texte n'est certes pas des plus objectifs, c'est bien entendu parce qu'on est ici dans une littérature d'homélie attestant de préoccupations doctrinales, voire d'une volonté de prosélytisme, relevant donc d'un cadre idéologique religieux. On se rend compte très vite, à la lecture de ce document, que les rituels ne coïncident parfois que de façon très vague avec le discours qui prétend les fonder. Et il est certain, en effet, qu'une ligne de fracture est tout à fait sensible, dans ce texte, entre ce qui relève de l'acte et ce qui relève de la parole. En réalité aucune des suites rituelles, aucune des interprétations données ne doivent être mise sur une base commune ou sur un plan d'égalité avec une autre: toutes les combinaisons sont possibles et seule une étude approfondie de chaque cas particulier – ce qui n'est pas l'objet de cet article – pourrait en faire découvrir la composante majeure. Rites môns pré-bouddhiques, rites bouddhiques légués aux môns puis passés à leurs voisins, rites non-môns (*tai?*) interprétés de façon bouddhique par les môns, concepts bouddhiques appliqués aux cérémonies privées, etc.

Dans ce texte, Mahā Kāla ordonne une séquence de treize actes rituels destinés allégoriquement à montrer la vanité de toute présence au monde: c'est avant tout le “mondain” ou l'ignorant (*puthujjana*) qui est visé par la rhétorique bouddhique à l'œuvre dans ce sutta. Comme tous rites funéraires, ceux qui sont ici décrits s'adressent essentiellement aux vivants, même s'ils semblent ouvrir un “dialogue”, d'ailleurs fort irrévérencieux, avec le mort (c'est bien dans ce sens – parfaitement ironique – qu'il est un “fantôme”).

Voici ci-dessous ces treize actes rituels – ou, pour reprendre l’expression de C. Keyes, métaphores dharmiques – évoqués dans Smk; on s’est posé pour chacun la question de savoir s’ils existaient dans les textes môns et quelles étaient leurs différentes interprétations.

1. *Laver le cadavre avec de l’eau bouillie et refroidie.* Cette toilette funéraire est évoquée en des termes semblables dans les textes môns *Anissamsa Kammathān* [Halliday 1922, 30] et *Slaput Kalate* [Kyaw Dun 1917, 87]. Comme dans Smk on y apprend que l’eau a été chauffée sur trois pierres ou sur les trois branches d’un fourneau: celles-ci représentent les trois mondes susceptibles d’accueillir l’être transmigrant. La chaleur qu’elles transmettent provoque l’ébullition qui symbolise le mal et le vice (*akusala*). Le retour à une température normale illustre la possibilité de produire le bien (*akusala*). Dans un seul corps – le pot – peuvent ainsi se retrouver les deux états extrêmes d’une même réalité. M. Zago a noté qu’au Laos on lavait le corps avec de l’eau chaude et froide “signe des extrêmes” et ajoute en note: “le bain sert à laver [...] allégoriquement il rappelle la purification de la loi” (Zago 1972, 242 et note 66).

2. *Nouer les poignets et les pieds du mort, lui mettre une “chaîne”, un cordon, autour du cou* (ce sont des fils de coton). Cette coutume, très répandue dans la péninsule Indochinoise (elle est bien sûr mentionnée dans les deux textes môns cités plus haut) est cependant inconnue en milieu *tai* non bouddhiste. Terwiel l’associe à l’idée de peur des revenants ou encore, y voit une tentative de prévenir la perte des *khwan* ou âmes légères de l’individu décédé (Terwiel 1980, 1, 152). Il semble cependant que l’idée bouddhique des attachements (à l’épouse, aux enfants et aux biens de ce monde) bien exprimée par une formule en pâli soit tout à fait susceptible d’engendrer un authentique rite bouddhique en lui-même. Il se fonde sur ce concept du lien (*upādāna*) que tout maître de cérémonie, en Thaïlande, sait exprimer par la formule suivante, récitée lors de l’accomplissement du rite lui-même: *putta gīvaṃ, bhariyaṃ atthe, danaṃ pāde*, “les enfants (sont comme un lien) au cou, l’épouse aux mains et les richesses aux pieds”.

3. *Placer deux lattes de bois dans le cercueil, le long du corps.* Au contraire du précédent ce rite n’est pas de ceux dont on comprend clairement l’origine bouddhique. Smk associe ces deux bâtons à l’enseignement du Bouddha susceptible de permettre de lutter contre les 62 (fausses) croyances (*ditthi*). Le texte môns *Anissamsa Kammathān* mentionne deux lattes d’un même bambou fendu placées sur toute la longueur du corps et qui seraient là pour rappeler le “commandement” donné par l’Omniscient selon lequel nous pouvons mettre de côté les fausses vues et atteindre les justes (Halliday, 1922, 34). Kingshill a noté qu’il s’agissait seulement d’un bâton utilisé pour mesurer la taille du cadavre avant la fabrication de son cercueil (Kingshill 1976, 210, 212). Le sens donné dans sa présentation du texte (*The Immortal*

*Problems* c'est-à-dire *Amata Pañha Sutta*) est le suivant: "This is a sign to warn the dead man of his size. Thereby he will act according to his real condition, his real size, he will not try to exaggerate." Anuman Rajadhon avait émis l'hypothèse que le cercueil des Thaïs était à l'image d'une embarcation, d'un canoë (Anuman Rajadhon cité par Terwiel 1980, 1, 141). Ces morceaux de bois pourraient peut-être en figurer les rames ou les pagaies.

4. *Garder de l'eau dans un pot de terre*. Smk ne dit pas s'il s'agit du pot qui contenait l'eau de la toilette. Le texte ne précise pas non plus si cette eau est répandue sur le sol pour effectuer un acte purificateur ou si elle sera répandue *de facto* lorsque ce pot sera brisé contre l'échelle. Ce pot (*hmā<sub>2</sub> nām<sub>2</sub> hmān*) signifie "pot du dégoût ou de la séparation" car il symbolise le corps à la fois celui du mort que l'on fait sortir de la maison et celui de tout un chacun qu'il faudra bien se résoudre à quitter. Les textes môns n'évoquent pas ce point qui n'est, il est vrai, que de transition. Terwiel a noté la coutume de détruire des jarres d'eau: "it could be that the water jars are presented to the spirit as a farewell gesture" (Terwiel 1980, 1, 155).

5. *Descendre le cercueil de la maison par une échelle spéciale à trois barreaux*. Smk est sur ce point un peu elliptique: il faut en effet comprendre que le cercueil ne peut être descendu de la maison (une maison sur pilotis, bien évidemment) par la voie ordinaire, c'est-à-dire l'échelle ou les escaliers donnant sur la porte principale. Halliday rappelle que le texte môns précise qu'il ne faut pas sortir le corps par la porte mais par une nouvelle ouverture, facilement réalisable dans les parois légères de ces maisons. Cet auteur associe cette coutume à celle qu'aurait suivie le Bouddha lors des obsèques de son père, Suddhodhana (Halliday 1922, 34). Pour Terwiel, le fait de percer la cloison de la maison et de descendre le cercueil par une échelle spéciale sont deux subterfuges destinés à tromper l'esprit du mort considéré comme potentiellement dangereux (Terwiel 1980, 1, 155). C. Archambault a montré qu'il s'agissait souvent, en milieu lao, d'une échelle en tronc de bananier: "Ce rite a pour but de désorienter le mort et de lui interdire tout retour à sa demeure" (Archambault 1963, 6).

L'interprétation bouddhique de Smk (inexistante dans les textes môns présentés par Halliday et Kyaw Dun) porte sur les trois barreaux, symboles des trois mondes: cette échelle est posée sur le mur de la forteresse de cristal qu'est le nibbāna. Entrer dans celui-ci nécessite auparavant un/des passages par ces mondes, exige le non-retour et signifie la fin de toute existence (briser l'échelle).

6. *Fracasser le pot de terre contre l'échelle et briser l'échelle elle-même*. Ces destructions symboliques du corps et des niveaux d'existence ne sont pas mentionnées avec précision dans les textes môns. En revanche, Terwiel a noté que la destruction rituelle d'un ou de plusieurs pots à eau est très répandue parmi les *Tai*. Cet auteur propose l'explication suivante: "it could

be that the waters jars are presented to the spirit as a farewell gesture” (Terwiel 1980, 1, 155). Le symbolisme bouddhique semble cependant assez fort et, dans d’autres circonstances, il n’est pas rare de voir des bhikkhus exécuter ce geste de destruction (en Thaïlande et aussi au Cambodge comme me l’a fait remarquer mon collègue O. de Bernon). Dans le rite lao décrit par Archaimbault le pot est remplacé par deux “paniers d’eau parfumée” dont le contenu est utilisé pour laver le plancher et qui sont ensuite jetés avec le simulacre d’échelle (Archaimbault 1963, 6).

7. *Tracer une ligne sur le chemin.* Cette ligne est une ligne de démarcation qui exprime l’idée d’interdiction du retour. Du point de vue des croyances aux esprits, elle est là pour décourager les revenants. Du point de vue de l’enseignement bouddhique cette ligne est tracée pour signifier qu’il ne faut pas chercher à multiplier les existences sur un plan ou un autre, mais plutôt faire le choix du nibbāna qui signifie le non-retour. Cette coutume a été notée dans le texte môn présenté par Halliday (Halliday 1922, 35).

8. *Faire mener la procession funèbre par une personne portant un sabre accompagnée d’une autre portant un “joyau”.* Les participants à cette procession ne doivent pas regarder en arrière mais fixer le “joyau”. Halliday note que le texte môn *Anissamsa Kammathān* mentionne un couteau et un miroir. Le couteau bien tranchant symbolise la possibilité de “se couper” des actes mauvais et de nous libérer de la “misère” de la condition humaine. Le miroir représente le seul but à envisager: “the attainment of bliss” (Halliday 1922, 35). Smk est d’une lecture difficile sur ce point. On y élabore en effet une métaphore complexe qui semble jouer sur les mots bague, anneau (*hvèn*) et verre, miroir (*vèn<sub>1</sub>*). L’anneau de la bague serait le cycle des renaissances, le “brillant” serti, le cœur de celui qui s’en délivre. Notons que l’acte rituel n’est pas donné dans les commandements du *thera*, seulement dans son interprétation.

Zago a décrit le “porteur des Khouan des participants” qui, “dans une besace en bandoulière [...] transporte une boule de riz pour les Khouan vagabonds et tient en main un couteau” (Zago 1975, 248). Archaimbault décrit ainsi ce porteur : “il brandit un sabre pour protéger son précieux fardeau contre les mauvais esprits” (Archaimbault 1963, 7).

Sabre et couteau – mentionnés par Bourlet et Maspéro – semblent être également parmi les accessoires favoris des cérémonies *tai* non-bouddhiques du Viêt-nam. Mais cette arme blanche n’en demeure pas moins présente dans les coutumes mônnes (Halliday 1922, 32, 34, 35). Smk en fait le symbole de la haute sagesse bouddhique (*pañña*).

9. *Ne pas regarder en arrière lorsqu’on est dans la procession.* Smk explique que les *yogāvacara*, ceux qui s’exercent à la méditation et aux techniques de salut, réussissent à se libérer des actes mauvais (*pāpakamma*) et abandonnent tout désir de renaître. Ils ne prêtent donc plus d’intérêt aux

choses de ce monde qui finissent toujours par se décomposer. Le corps et la maison représentent ces choses qu'il faut quitter. L'attention des *yogāvacara* se pose alors sur le nibbāna ou sur ce qui le symbolise. Terwiel n'a pas noté cette interdiction de regarder en arrière lors de la procession mortuaire dans sa liste des "rituels funéraires *tai* en contexte élargi". En revanche Halliday y fait allusion en ce qui concerne les Mōns (Halliday 1922, 35).

10. *Faire trois fois le tour du bûcher*. Smk y voit une parodie du *samsāra* qui conduit aux trois formes d'existence, *kāmabhava*, *rūpabhava*, *arūpabhava*. Zago a trouvé à ce sujet une formule qui sonne particulièrement juste: "dans l'interprétation populaire [c'est] un hommage rendu au mort; selon l'interprétation moralisante, il est signe de l'éternel pèlerinage à travers les existences" (Zago 1975, 248, note 83). Les textes mōns sont d'accord avec cette interprétation.

11. *Verser de l'eau ordinaire et du jus de noix coco sur le visage du mort*. Cette métaphore dharmique fonctionne sur l'opposition de l'eau ordinaire (impureté) et du jus naturel tel qu'il est à l'intérieur de la noix de coco (pureté). Zago se trompait peut-être en évoquant, à propos de ces circonstances, "du lait de coco" qui est un produit fabriqué. Comme l'a remarqué cependant cet auteur, et en accord avec ce qui se pratique toujours dans le nord de la Thaïlande et au Laos, c'est lorsque la bière est posée sur le bûcher qu'il est habituel de l'ouvrir à nouveau et de verser le jus de coco "sur la face du cadavre en putréfaction" (Zago 1972, 249). L'essentiel de l'interprétation donnée par Smk se retrouve dans les textes mōns: l'eau est comme le cœur et l'esprit des gens ordinaires, chargés – dit notre texte – de fautes, de souillures et de soifs malsaines (*pāpa*, *kilesa*, *tanhā*). Au contraire le "mental" des êtres d'exception, comme les arahant (Kyaw Dun 1917, 88) et – ajoute Smk – le Bouddha, les paccekha-bouddhas et les *yogāvacara*, ressemble à ce que contient la noix de coco: un liquide qui n'a été ni agité, ni pollué, ni troublé.

À cette "toilette" bien particulière du visage semble correspondre, en milieu birman – et probablement khmer – le lavage des cendres du défunt avec du jus de noix de coco (Kyaw Dun 1917, 88).

12. *Couper les cordelettes qui retiennent les mains et les pieds du mort*. C'est le dernier acte rituel prescrit par le thera dans Smk avant d'allumer le bûcher mais son interprétation n'est pas donnée. Il peut s'agir d'une symbolique "rupture des liens de parenté" (Zago 1972, 246). Dans l'interprétation du rituel n°2 communiquée par Halliday et bien qu'il n'y ait pas véritablement mention de cette opération, on trouve la raison suivante: "the sharp knife which cuts the cord is the wise effort by wich Nirvāna is attained" (1922, 34). Kyaw Dun (Kyaw Dun 1917, 86, 87) mentionne avec précision cette nécessité rituelle précisant que ces liens du "Thanyozan" (*samyojana*) ne peuvent être rompus que par la sagesse de la voie du méritant (*ariyamagga*).

13. *Mettre de l'argent dans la bouche du mort.* Smk explique clairement et longuement que l'argent placé dans la bouche du mort est un acte paradoxal exécuté par moquerie. C'est, du point de vue des religieux, "une façon de tourner en dérision l'attachement aux biens matériels" (Zago 1972, 243). Ce n'est pas le viatique du mort mais un point d'ironie assez résistant pour durer au-delà de la décomposition des chairs. Les deux textes môns donnent la même explication que Smk: placer de l'argent dans la bouche du mort est un acte malicieux et sarcastique qui souligne l'inutilité ultime des richesses (Halliday 1922, 35; Kyaw Dun 1917, 87). Terwiel a retenu que cette coutume, commune à tous les *Tai*, était perçue comme un moyen de régler les frais du passage de la rivière qui sépare le monde des vivants de celui des morts (1980, 1, 153). Il est certain que ce rituel n'est pas exclusif aux peuples *tai* – bouddhistes ou non – et qu'il semble au contraire posséder un sens quasi universel. On notera que son explication doctrinale est en contradiction complète avec son explication surnaturelle.

Sur les treize rites présentés ici, dix se retrouveraient dans le texte khmer intitulé *Ariyapuggalla* (selon nos collègues du FEM de Phnom Penh, le n°7 n'existerait pas, pour le n°9, l'*achar* qui guide la procession porte une bannière – "le drapeau de l'âme" – et non pas un sabre, enfin, comme nous l'avons noté, la toilette du visage du mort avec du jus de noix de coco est remplacée par le rite du lavage des ossements après la crémation).

Dans les textes môns présentés par Halliday et Kyaw Dun on ne semble ignorer que la destruction symbolique du pot ou de la jarre (encore faudrait-il avoir accès à des manuscrits originaux pour en être sûr). On constate donc une très grande parenté entre les textes et les contextes thaïs-lao, môns et khmers.

On se rend compte aussi que différents régimes de sens divisent le discours général tenu dans Smk. De l'acte rituel (signifiant) on va vers des signifiés (interprétation religieuse doctrinale) soit "simples" (un lien de coton est un attachement) soit complexes et contradictoires (l'argent en bouche n'est pas là pour payer quoi que ce soit). Cette utilisation d'une symbolique ordinaire combinée à des figures de style élaborées (ironie, parodie) fait ressortir, à la lecture finalement difficile de ce texte, sa nature profondément composite.

\*  
\* \* \*

La structure de Smk témoigne de plusieurs strates de discours religieux qui nous renseignent assez précisément sur la genèse des textes bouddhiques en Asie du Sud-Est. Peut-être issu dans un lointain passé indien des cultes à la déesse Kālī, devenu texte canonique et para-canonique, ce sutta apocryphe s'est sans doute développé dans la péninsule Indochinoise à partir d'une version différente de celles transmises par le Theravāda de Ceylan. Mais,

soucieux de se distancier des interprétations religieuses “populaires” tournées vers le culte des génies, des esprits et des *khvan*, Smk n’en défend pas moins sa propre orthodoxie même si elle diffère sur bien des points de celle qui s’est installée dans la région au siècle dernier.

En s’attachant à prescrire des règles funéraires qui ne concernent pas les religieux mais les laïcs, Smk semble appartenir à un genre exceptionnel – et presque contradictoire en termes de doctrine. Il est en effet habituel d’entendre dire, ou de lire, que les textes canoniques ou para-canoniques en langue pāli ignorent complètement toutes questions relatives aux rituels privés. En théorie, la liturgie bouddhique n’interviendrait pas dans les moments clés de l’existence humaine (naissance, mariage, décès): “... le bouddhisme canonique [Theravāda] s’abstient de donner des prescriptions ou d’indiquer une liturgie concernant les funérailles” (Witjyaratne 1994, 72). Plus loin, le même auteur ajoute que les bouddhistes singhalais ne possèdent “aucun texte sacré, type *dharma-sāstra*, qui leur indique comment on doit organiser les divers rites”. Cette remarque ne fait que souligner l’aspect normatif sous lequel on ne connaît que trop le Theravāda. Le Pvb et, avec lui, le sutta de Mahā Kāla sont précisément là pour nous informer sur la réalité et la légitimité “inscrite”, dans les pays d’Asie du Sud-Est appartenant au Petit Véhicule, d’un bouddhisme plus ritualiste et “païen”, nourri des enseignements des origines, certes, mais prouvant par des tendances très nettes sa différence avec le Theravāda de Ceylan.

D’ailleurs, dans ce sutta apocryphe, même si les rites funéraires sont dirigés par un religieux bhikkhu, ils apparaissent avant tout comme des rites domestiques et laïques qui n’exigent en fait aucunement la participation du moine. Le texte les présente donc en tant qu’actes profanes, profanes dans le sens étymologique du terme: des gestes accomplis “hors du temple” ou, du moins, accomplis par des non-religieux.

Un tel document suggère presque naturellement l’hypothèse que le récit se passe en des temps prébouddhiques quelque part en Asie du Sud-Est (plus que probablement en pays môn) et qu’il n’est autre qu’un témoignage du processus de “bouddhisisation” des autochtones par un moine missionnaire. Puis, si tant est qu’on s’autorise à dépasser la convention qui fait du thera l’ordonnateur des rites, on supposera alors que le cadre rituel témoigne des cultes locaux et que le thera ne fait que les récupérer dans une perspective dogmatique qui serait celle de l’Enseignement du Bouddha. Le rituel laïque devrait donc être considéré ici dans le sens de sa plus pure autochtonie

Cette hypothèse a bien entendu été faite par tous ceux qui ont lu une version ou l’autre de ce texte, ou qui du point de vue ethnographique, ont étudié ces coutumes, mais il convient de la reprendre à leur suite avec prudence en doutant, par exemple, qu’elles puissent nous guider à coup sûr vers la reconstruction d’une “culture *tai* ancienne” comme le pensait B. J. Terwiel

(1976, 160). On soulignera, de plus, que cette projection pêche surtout par un trop grand recours à la généralisation: elle ne dit rien du bouddhisme local entre sa protohistoire et ses développements modernes plus connus. Alors que c'est précisément sur ces siècles de contact faits de refus et d'adoptions, de construction, et de réformes qu'il serait, nécessaire maintenant de se concentrer. S'il est évident que les rituels soi-disant bouddhiques poussent souvent sur le terreau nourricier des coutumes qui sont antérieures ou étrangères à l'histoire de l'enseignement du Bouddha, à l'inverse on peut se demander si un bouddhisme, des bouddhismes ne seraient pas allés encore plus loin qu'on ne le pensait. En relisant Bourlet, par exemple, on est frappé de constater que les "Thay" non bouddhistes qu'il présente utilisent le mot *kam* dans un sens – profane il est vrai – bien proche de celui donné par leurs cousins de Thaïlande et du Laos (Bourlet 1913, 45-46). Trop proche de karma (*kamma*) pour ne pas appeler une nouvelle enquête...

## Traduction du sutta de Mahā Kāla

ôles 1 à 9 du manuscrit du *Pavarabandha*,  
Vat San Pong, Mae Rim  
copie TTL 34 (FEM-EFEO)  
et N° 84.136.01D.031-33  
du SRI de l'Université de Chiang Mai

[1A -1] *Namo, evaṃ me suttam ekaṃ/suttam idaṃ su*, c'est-à-dire ce sutta, *me mayā ānanda*, c'est moi, Ananda, qui l'ai entendu et recueilli, *bhagavato sammukhato*, venant de la bouche même du Bouddha, *sotaviññāna* [2] *vīthiñā*, au moyen de la connaissance auditive, *ekena (iti) ākārena*, sous cette forme.

*Ekaṃ samayaṃ bhagavā rājagahe viharati veḷuvaṇṇe kālandaka nivā(pe)<sup>2</sup>*. *Ekaṃ samayaṃ*, en ce temps là, le Bhagavā, c'est-à-dire le Bouddha, *viharati*, résidait dans la forêt [3] du "Veḷuvan Mahāvihān Kālandakanivāpe<sup>3</sup>" qui donnait asile et protection à toutes sortes de petits animaux comme les écureuils noirs, par exemple.

*Atha*, un jour, un Mahā Thera qui s'appelait Kāla Thera<sup>4</sup> vint prévenir le Bouddha de son intention de quitter ces lieux. Le Bouddha lui donna l'autorisation de partir [4] pour aller pratiquer le développement mental (*bhāvanā*) sur les 32 éléments du corps humain et qui est l'*adhipātama Koṭṭhāsa<sup>5</sup>*. Le Mahā Thera alla donc vivre dans la ville de Sāvatti, parvint à la maîtrise des sujets d'entraînement



(*kammaṭṭhāna*) puis à la connaissance supérieure (*dhammaviṣeṣ*) devenant ainsi un sage éminent. [5] Il était donc expert dans la récitation complète de ces sujets d'entraînement (*kammaṭṭhāna*) qui consiste à répéter *atha mi ādhi*<sup>6</sup> c'est-à-dire *atthi imasmiṃ kāye kesa loma* jusqu'à *mattha-lungaṃ* [répéter la liste des constituants du corps qui commence par "ce corps est composé de cheveux, de poils," et se termine par "d'un cerveau"].

À cette époque le cimetière de la ville de Sāvatti [1B-1] *ye janā dāyapatikā*<sup>7</sup>, était gardé par un couple marié: l'homme s'appelait Kāla et son épouse Kālī. Ils s'occupaient de recueillir les dépouilles de tous les défunts que les gens venaient y abandonner. Ces deux personnes ramassaient donc tous ces cadavres, les découpaient en petits morceaux pour enfin les incinérer complètement. [2]

C'est alors que le Mahā Thera se rendit à ce cimetière pour y pratiquer le développement mental (*bhāvanā*) sur les 32 constituants du corps. Les deux gardiens entendirent les paroles du Mahā Thera psalmodiées dans sa méditation [3] et se mirent alors dans la position de ceux qui entrent dans le courant (*sotā*). L'un comme l'autre accueillirent donc avec une extrême bienveillance le Mahā Thera et se firent un devoir de venir lui dire: "Ce lieu est généralement très dangereux [4] et tous les gens le considèrent avec terreur, alors ô *Chao Ku*<sup>8</sup> tu ne devrais pas venir t'installer en cet endroit funèbre car des bandits de grand chemin, de vrais criminels, en ont fait leur repaire; la preuve en est que le *kambojako*, c'est-à-dire le chef du village, en a capturé plusieurs ici [5], *Chao Ku*, si tu désires rester dans ce cimetière tu dois aller en faire part au chef du village afin qu'il soit prévenu."

Alors le Mahā Thera s'adressa à Kāla et Kālī en ces termes: "*Dūra, upāsaka upāsika*<sup>9</sup> vous irez vous-mêmes parler au chef du village pour qu'il sache que je [2A-1] suis venu apporter la bonté (*mettā*) en ces lieux sinistres".

"*Sādhu*<sup>10</sup>!" répondirent-ils en acquiesçant aux paroles du Mahā Thera.

Kāla et Kālī partirent donc évoquer tout cela chez le chef du village qui, sitôt informé, vint présenter ses respects au Mahā Thera: "Mahā Thera, ô révérend Maître [2], pourquoi désires-tu résider ici dans ce cimetière?"

Le Mahā Thera déclara alors: "*Paṇsukūlacīvaraṃ nissāya pabbajā tattha te yāvajīvaṃ ussāho karaṇīyo. Dūra, upāsaka* tout disciple du glorieux [3] Bouddha Omniscient devrait se mettre en quête de pièces d'étoffes de rebut, de suaires abandonnés dans les cimetières et pratiquer le développement mental (*bhāvanā*) pour atteindre le Dhamma suprême afin qu'il puisse, dégoûté, se détourner de son corps et vivre n'importe où."

Ainsi s'exprima le Mahā Thera. Le gardien du cimetière et le chef du village [4] écoutèrent ses paroles et ressentirent une admiration et une joie extrêmes. Ensuite ils prièrent le Mahā Thera de bien vouloir s'installer en ces lieux.

Peu après on entendit parler de l'histoire d'un homme très riche connu sous le nom de Dhammacitta marié à une femme appelée Khemā et qui avaient une fille, Khemāvātī, [5] dont la silhouette gracieuse, la peau immaculée et la beauté avaient fait d'elle l'adorée de beaucoup de garçons. Une foule de jeunes ou de moins jeunes, d'hommes mûrs et de vieillards venaient la demander en mariage pour qu'elle, la plus belle de toutes, puisse entrer dans leur famille. Khemāvātī n'avait donc que l'embarras du choix. Dès lors, le père et la mère de la jeune femme [2B-1] ne savaient pas à qui accorder la main de leur fille.

Cependant Khemāvātī, glorieuse jeune femme, vint à mourir et, rencontrant Maraṇa, la Mort, quitta ce monde pour renaître dans un autre. Trois jours après qu'elle eut abandonné son corps, les gens vinrent assister aux funérailles et à la crémation du cadavre là où résidait le Mahā Thera, c'est à dire au cimetière<sup>11</sup>. [2]

C'est ainsi que tous et toutes, les nantis et les riches, les heureux et les malheureux, les pauvres et les affligés se firent un devoir d'aller déposer la dépouille de Khemāvātī et d'en jeter les restes au cimetière où résidait le Mahā Thera.

Par ailleurs il y avait un fonctionnaire royal qui habitait dans la région et qui avait entendu prêcher le Dhamma [3] par le Mahā Thera. Rempli d'admiration pour celui-ci, il vint informer le roi Pasenadi de Kosala et il lui dit: "Seigneur, moi, votre serviteur, j'ai entendu les sermons du Mahā Thera..." [4]

Le roi écouta son serviteur qui parlait ainsi, prosterné devant lui et lui aussi accueillit cette nouvelle avec joie ordonnant à l'ensemble de sa cour de préparer immédiatement une procession splendide pour aller rendre visite au Mahā Thera. Arrivé à destination le roi salua le vénérable, mains jointes, en s'inclinant [5] puis se prosternant à ses pieds pour effectuer le salut en cinq parties. Après avoir pris la place qui lui revenait, il s'adressa humblement au moine en ces termes: "*Bhante kha de*, ô révérend Maître, quelle est ta provenance, viens-tu nous apporter ici la bonté (*mettā*)?" Le Mahā Thera répondit par l'affirmative et ajouta: "*Dūra*, grand roi, je viens de Rājagaha." [3A-1]

Le roi Pasenadi de Kosala raconta alors l'histoire du très riche Dhammacitta, de sa femme et de leur enfant, Khemāvātī, qui venait de mourir, expliquant que, de son vivant, cette personne était un objet d'adoration et d'attention de tous les jeunes gens mais que, maintenant, Khemāvātī [2] avait disparu et que le richard (*setthī*) et sa femme n'avaient plus

que les bijoux et trésors de leur fille pour pleurer. Leur peine était si grande qu'ils étaient incapables de se nourrir et restaient sans forces.

Alors le Mahā Thera dit [3] au roi Pasenadi: “*Dūra*, grand roi, ce que vous dites est une véritable parabole du Dhamma que je vais vous expliquer parce que je désire rendre manifeste sa clarté en ce monde et la mettre au bénéfice de tous les adeptes de la méditation et de tous les purs (*yogāvacara, brahmacariya*) qu'ils soient de sexe masculin ou féminin, jeunes [4] ou vieux, tous ceux qui possèdent la sagesse d'aspirer aux fruits récoltés sur la voie (*maggaphala*) dans cette vie ou dans la prochaine, pour accéder aux domaines célestes et au nibbāna. Tous ceux-là devraient étudier le Dhamma et le comprendre, tous devraient ainsi examiner cette parabole dans son entier et récolter les fruits sur la voie (*maggaphala*) comme ils le désirent [5] en vérité.”

Ensuite le Mahā Thera dit: “*Dūra*, grand roi, maintenant commande à ces gens de faire bouillir de l'eau, de la laisser refroidir puis d'en laver cette chose immonde qu'est le cadavre de la jeune morte. Après, tu ordonneras qu'on lui noue une cordelette de coton autour des chevilles et des poignets. Enfin, il faudra placer deux longs chevrons de bois à l'intérieur du cercueil<sup>12</sup>. Et quand on le soulèvera pour ensuite l'emporter [3B-1] hors de la maison, il faudra puiser de l'eau d'un pot qu'on appelle le “pot des répugnances” (*hmā<sub>2</sub> nām<sub>2</sub> hmāñ*) [pour la répandre sur le sol] et construire une échelle à trois barreaux pour la poser contre [la maison]; ensuite, on prendra la bière dans laquelle reposent les restes de la défunte et on la fera passer par cette échelle pour la descendre de la maison. Ensuite, il faudra casser le pot de terre plein d'eau contre l'échelle et briser l'échelle elle-même pour la démolir complètement. Alors on prendra un morceau de bois ou encore un couteau et on tracera une ligne au travers du chemin.” [2]

Que ceux qui ouvrent le cortège funèbre et ceux qui transportent le cadavre sur leurs épaules ne se retournent jamais pour regarder derrière eux et gardent leurs yeux fixés vers l'avant. Que celui qui porte le couteau passe devant eux et, ouvrant la marche, ne se retourne pas: il gardera ainsi les yeux fixés sur ce couteau ou ce sabre pendant toute la procession et lorsque celle-ci aura atteint le cimetière elle fera par trois fois le tour du bûcher<sup>13</sup> par la droite.

Ceux qui portent [3] le cercueil le placeront entre les piliers du crématoire au-dessus du bûcher puis on préparera de l'eau dans une carafe de terre et une noix de coco. À ce moment-là, on invitera tous les gens présents, villageois et bourgeois, à se réunir [près du corps] afin qu'ils puissent [exprimer] leur compassion<sup>14</sup> pour la morte [4] et en retirer un profit [spirituel] qui leur permettra d'avancer vers le nibbāna en [récoltant] les fruits sur la voie (*maggaphala*).”

[Quand tout cela fut fait] le Mahā Thera ordonna qu'on fasse la toilette du visage du cadavre avec de l'eau ordinaire et du jus de noix de coco, qu'on coupe la cordelette qui lui enserrait les chevilles et les mains et qu'enfin on prépare le feu qui allait le consumer. Le Mahā Thera [5] demanda au roi d'appeler les jeunes admirateurs de Nāṅg Khemāvātī pour qu'ils viennent retirer son corps de sa bière et qu'ils le déposent à même le bûcher et que, en le prenant dans leurs bras, ils comprennent ainsi ce qu'est la décomposition et la puanteur d'un cadavre, ce qu'était ce jour-là la chose immonde et repoussante naguère nommée Nāṅg Khemāvātī. [4A-1]

“Certains [de ces jeunes gens] vont dire: ‘Khemāvātī, de son vivant si jolie et agréable, n'aurait-elle pas pu susciter un amour sans limites?’ Mais maintenant ce n'est plus qu'une dépouille dont on va se débarrasser en jetant ses restes pourris et pestilentiels, un corps immonde qui rejette ses eaux de ses neufs orifices. Et là, ce n'est plus [2] rien de désirable, le contraire de tout ce que l'on voudrait toucher, cajoler, embrasser. Certains regarderont ce cadavre et se boucheront les narines avant de s'enfuir en hâte. D'autres vomiront. D'autres encore déclareront que la condition (*sabhāva*) des animaux et des hommes qui naissent en ce monde n'est pas permanente [3] et qu'il faut savoir que tout n'est qu'extinction, naissance et changement. Ceux qui peuvent arriver à ces réflexions, en vérité ceux-là atteindront sans aucun doute aux trois sortes de félicités dans le futur. Quant à ceux qui sont incapables de retenir cette leçon et croient encore que le *samsāra* est une chose amusante [4] dont on ne se lasse jamais, ceux-ci ne peuvent en aucun cas espérer échapper facilement à la douleur, ni éviter de se retrouver dans le malheur des enfers (*apāyanaraka*).

À ce moment là du sermon, le roi Pasenadi salua, les mains jointes, le Mahā Thera en disant: “*Bhante kha de*, ô révérend maître, cet exposé de la doctrine (*desanāpañhādhamma*) que tu nous [5] enjoins d'écouter et ces rituels que tu nous ordonnes de suivre, je ne saurais par moi-même les interpréter et je te demande d'avoir l'immense bonté de bien vouloir nous en donner les clefs. Par exemple, cette eau que tu nous a ordonné de faire bouillir pour laver le cadavre, qu'est-ce que cela signifie?”

Alors le Mahā Thera répondit en ces termes: “*Dūra*, grand roi, tous les êtres naissent [4B-1] dans le monde du *samsāra*: celui qui s'efforce à pratiquer des actes méritoires élèvera son être vers les étages célestes alors que celui qui commet de nombreux actes déméritoires devra immanquablement se retrouver dans les domaines infernaux. Ainsi le feu et l'eau sont-ils pareils à ces mauvais *kamma* (*akusalakamma*) qui provoquent les actes déméritoires, ces actes destructeurs qui brûlent tous les êtres, les échaudent et les tuent tant [2] qu'ils n'ont pas atteint le *nibbāna*<sup>15</sup>. ”

“Les bons *kamma* (*kusalakamma*) s’expriment dans le fait de venir voir Nāng Khemāvātī que les hommes se disputaient quand elle était encore vivante. Maintenant [qu’elle est morte], tous les jeunes célibataires viennent en masse parce qu’ils désirent la voir parvenir au paradis. Quand tous les garçons arrivent près de la jeune fille, ils voient alors son cadavre [3] qui repose sur le bûcher, ils voient les vers et les mouches qui s’agglutinent partout tandis qu’un liquide putride s’écoule des neufs orifices de son corps. Voyant ce spectacle bouleversant, chacun peut se dire: ‘Un jour je serai moi-même comme elle. [4] Et quand le souffle viendra à me manquer il est alors certain que je me retrouverai dans le même état que Nāng Khemāvātī’. Et pour ceux que nous aimons le plus, enfants, épouse, parents, frères et sœurs, compagnons, amis, camarades, pour tous, lorsque le dernier soupir s’exhale, vient inmanquablement le temps de la putréfaction et de la puanteur.”

“La personne [5] qui réfléchit bien à cette émotion “sacrée” [provoquée par la contemplation des misères de ce monde] (*dharmasamvega*), comme ces gens qui sont venus observer Nāng Khemāvātī, cette personne va sans aucun doute rapidement atteindre les fruits de la voie. En revanche si quelqu’un est un ignorant (*puṭhujjana*) aux fautes graves, capable de venir et de déclarer: ‘Je n’ai jamais au grand jamais vu ni connu une telle ordure ni une telle infection’ et qu’il se retire en crachant, cette personne n’est pas de celles qui soient susceptibles de réfléchir une seule fois [5A-1] sur les choses conditionnées et confectionnées (*saṅkhāradhamma*). Celui qui a accompli de nombreux mérites, vit le cœur et l’esprit calmes, serein en cette vie et dans la prochaine; au contraire, celui qui a beaucoup démerité aura un poids brûlant sur la poitrine qui le consumera, lui et ses biens, en cette vie et dans l’autre. Ainsi est cette eau que l’on a fait bouillir et dont on a lavé le cadavre.”

“Le trépied du fourneau[2] symbolise les trois mondes: le monde de la sensualité (*kāmaloka*), le monde matériel-subtil (*rūpaloka*) et le monde immatériel (*arūpaloka*) où tous les hommes résident et naissent. Le pot dans lequel on a fait bouillir de l’eau et que l’on brise lorsqu’on descend le cadavre de la maison, ce pot de terre est semblable aux animaux et aux hommes venus sur cette terre pour y faire l’expérience de la naissance et de la mort, [3] ce cycle perpétuel qui [nous conduit] à connaître la désintégration et la destruction. Cette chaleur [comme celle que garde le pot de terre] est celle de la convoitise, de la haine et de l’égarement (*lobha, dosa, moha*). Les six ‘objets’ (*ārammaṇa*) objets visibles, sons, odeurs, saveurs, sensations corporelles et objets de l’esprit ne sont qu’ébullition quotidienne [4] et continue comme de l’eau qu’on fait bouillir. Et quand cette ébullition cesse et que l’élément feu lui aussi meurt, cette extinction est celle de ceux qui connaissent la voie de l’arahant (*arahantmaggañāṇa*).”

Le roi ayant écouté les paroles du Mahā Thera dit: “*Sādhu!*” puis lui posa une autre question [5] sur le sens symbolique des liens qui entravent les poignets et les chevilles de la morte ainsi que sur ses bijoux<sup>16</sup>.

Le Mahā Thera répondit: “*Dūra*, ô grand roi, les fils de coton qui enserrant les mains et les pieds et les bijoux [une chaîne autour du cou] représentent les trois liens [les trois grands attachements] *puttaṃ bandhe gana haṭṭhe vabadandhe yona bandha nisamsare lokathena bhasitā*<sup>17</sup>. [5B-1]

Ces trois symboles sont ce qui nous tient en laisse au monde du *samsāra* qui est le nôtre. *Puttaṃ bandhe* cela veut dire que les enfants sont comme un nœud coulant passé autour du cou, *dānaṃ pādade* ce sont les choses matérielles, nos biens et richesses qui sont aussi une corde qui est nouée à nos poignets [en fait, les pieds], enfin *bhāriyaṃ atthe*, c’est l’épouse qui est un lien qui entrave les coudes et les bras. Ces trois attaches ne peuvent être dénouées que très difficilement; mais si on s’efforce de les couper [2] pour s’en débarrasser, ce n’est certes pas avec l’acier trempé et bien aiguisé d’un couteau ou d’un sabre qu’on y parviendra. Et quand bien même on les mettrait au feu pendant un *kappa* (“éon”) quand bien même on tenterait de les briser pendant un autre, on ne saurait les réduire en cendre. En les humidifiant un *kappa*, ou en les imbibant d’eau pendant cent autres *kappa* on n’arriverait pas non plus à les ramollir ou encore moins à les mettre en pièces. Car les trois attachements sont [3] résistants, solides et trempés au-delà de toute mesure. Il n’y a que l’intelligence (*paññā*) et elle seule qui possède le pouvoir et la force, le tranchant suprêmes [pour en venir à bout]. Plus encore, l’esprit permet de chercher et d’atteindre les fruits (*phala*), [de] la moralité (*sīla*) par la méditation (*bhāvanā*) sur l’octuple voie (*aṭṭhaṅgikamaḡga*) et ainsi le nibbāna devient-il un objet de la pensée (*ārammaṇa*) puisque c’est lui le couteau qui [4] coupera le fil dont sont faits les trois attachements.”

Le roi posa encore une question au Mahā Thera: “Que symbolisent les deux planches de bois que l’on met dans le cercueil ?”

Le Mahā Thera répondit : “*Dūra*, grand roi, ces deux morceaux de bois [5] que l’on a placé dans le cercueil de la morte, *danussa passanatha*<sup>18</sup>, cela représente l’enseignement même du Bouddha que savent suivre les sages en abandonnant les 62 obstacles comme par exemple la vue fautive sur l’individualité<sup>19</sup> en prenant refuge dans le Dhamma qui [6A-1] nous incite à méditer sur la mort et les choses de la corporéité (*rūpadhamma*) à la fois à propos de notre propre personne mais aussi des autres afin de cultiver le dégoût de la sensualité (*kilesakāma*), d’atteindre les joyaux que sont les fruits récoltés sur le chemin (*maggaḡhala dhamma*) et de ne renaître dans aucune existence, quelle

qu'elle soit. Tous les êtres qui sont dans l'incapacité de réfléchir sur les choses de la corporéité et les différents actes déméritoires (*akusala-kamma*) [2] c'est-à-dire la convoitise, la haine et l'égarément (*lobha, dosa, moha*), tous ces êtres à leur mort iront renaître aux enfers où ils deviendront des revenants affamés (*peta*), des animaux ou des démons (*asura*): tout cela parce qu'ils n'ont pas suivi la parole du Bouddha."

Le roi [3] Pasenadi accueillit avec satisfaction [les commentaires du Mahā Thera] et posa une autre question: "Ô maître, quel est alors le sens de la nécessité de construire une échelle à trois barreaux, de briser un pot de terre contenant de l'eau, de barrer d'un trait, le chemin?"

Le Mahā Thera [4] lui répondit ainsi: "*Dūra*, grand roi, l'échelle aux trois barreaux représente les trois existences que traversent tous les êtres et cette échelle<sup>20</sup> repose sur le mur de la forteresse de cristal qui n'est autre que le nibbāna et qui est le seul objet de l'esprit qui puisse nous libérer de ces trois [lieux de] passage. Le fait de briser le pot de terre et de barrer le chemin d'un trait a la signification suivante: [5] prévenir tout retour des êtres que nous sommes au cycle mort-naissance dans ces trois d'existences et de nous exhorter à fournir tous les efforts possibles pour assurer le devoir de faire des dons (*dāna*), d'apprendre les sutta, de développer la bonté (*mettā*), de pratiquer la méditation (*bhāvāna*), d'observer les préceptes moraux (*sīla*) et d'écouter [les sermons sur] le Dhamma, l'enseignement même du Bouddha, pour que la doctrine du nibbāna devienne l'objet de notre pensée, si toutefois on souhaite vraiment échapper aux trois existences." [6B-1]

Le roi salua ces paroles d'un "*Sādhu!*" et posa une autre question: "Les personnes qui portent le cadavre et tiennent le cordon ne doivent jamais regarder en arrière. Quel est le sens de ceci ?". Le Mahā Thera répondit: "*Dūra*, grand roi, le père, la mère, les frères et sœurs, les enfants, la femme les amis et les camarades sont tout ce que nous aimons en ce monde; mais si quelqu'un vient à mourir alors il devient une chose infecte et effroyable. [2] Il ne faut pas regarder en arrière: les *yogāvacara* observent les gens qui portent le mort et qui ne regardent pas en arrière [pour comprendre] qu'il ne faut pas considérer les actes (*kamma*) du passé et donc ne pas désirer se ressaisir de toutes ses mauvaises actions (*pāpakamma*). D'autre part il ne faut pas éveiller son désir de re-prendre le cycle de la mort et de la naissance [3] dans les trois existences (*bhava*<sup>21</sup>)."

"Il faut [en revanche] cultiver la pensée du nibbāna pendant le laps de temps qu'on a devant soi. C'est pour cette raison qu'il ne faut pas se retourner car ce qu'on laisse derrière soi n'est qu'une chose décomposée et nauséabonde, une chose repoussante et détestable qui n'appartient plus qu'au passé. En retenant ceci nous ne devrions jamais revenir sur terre

une seconde fois. [4] Il ne faudrait que regarder vers l'avant pour en retirer le nibbāna. C'est ainsi qu'on peut espérer échapper aux quatre destinées inférieures (*apāya*) pour connaître la citadelle de cristal, le nibbāna."

"La personne qui porte la bague<sup>22</sup> en tête du cortège [est là pour montrer] que nous demeurons pris dans [5] le cycle des renaissances (*vattasamsāra*) mais que, lorsque nous nous échappons de celui-ci, c'est une purification et une beauté semblable à un brillant que l'on détache de l'anneau [où il était serti] et ce joyau est comme l'homme sans convoitise, sans haine, sans égarement et sans vues fausses ou mauvaises (*lobha dosa moha māna diṭṭhi*<sup>23</sup>). Ce brillant de cristal détaché de l'anneau est semblable au cœur de celui qui recueille le joyau des fruits de l'octuple sentier."

"Le sabre qui est tenu [7A-1] par une personne en avant de la procession funèbre se comprend ainsi: il viendra exterminer, couper, hacher totalement les douze fautes (*pāpadhamma*) que sont *lobha dosa moha* etc.<sup>24</sup> et ne les laissera plus jamais s'approcher, ceci pour qu'on ait l'intention de pénétrer au nibbāna."

Le roi posa alors une autre question au Mahā Thera: [2] "Quel est le sens de ces trois tours effectués par les porteurs du cercueil autour du bûcher funéraire ?"

Le Mahā Thera répondit: "*Dūra*, grand roi, porter ainsi le cercueil en tournant par trois fois autour du bûcher enseigne à tous les êtres que, lorsqu'on est mort, il faut renaître puis mourir à nouveau et ainsi aller en rond dans le cycle des renaissances (*vattasamsāra*) [3] et cela [le rite se passe de cette façon] pour que tous les *yogāvacara* en retirent un objet de pensée (*ārammaṇa*) et ne désirent plus retourner dans le cycle des renaissances qui se trouve dans les trois formes d'existence et afin que le nibbāna soit leur séjour."

Le souverain accueillit ces paroles en disant: "*Sādhu!*" avant de s'enquérir à nouveau en ces termes [4] auprès du Mahā Thera: "*Banthe*, ô maître, les gens continuent par ailleurs à se marier: les deux sortes de belles-filles et les deux sortes de gendres, qu'est-ce que cela signifie<sup>25</sup>?"

Le Mahā Thera expliqua: "*Dūra*, grand roi, les deux sortes de belles-filles sont l'illustration de tous les êtres qui naissent [5] dans les deux existences et, quand ils mourront, ils renaîtront dans l'une pour mourir encore et revenir dans l'autre, pour qu'ainsi le nibbāna soit leur objet (*ārammaṇa*). Les deux sortes de gendres illustrent les êtres qui naissent et qui ont tous un corps semblable parce qu'il y a les quatre éléments, la terre, l'eau, [7B-1] l'air et le feu qui doivent, lors de la naissance, former les six sortes de sens (*āyatana*) et c'est ainsi véritablement par



ces quatre éléments qu'est fait notre corps à tous; quand vient la mort, c'est parce que chaque élément est arrivé à sa fin."

Le roi salua ces mots d'un "Sādhu!" et demanda encore: "Banthe, ô maître, pourquoi faut-il préparer [2] deux sortes d'eaux à savoir de l'eau de noix de coco et de l'eau ordinaire<sup>26</sup> et quel en est le symbole?"

Le Mahā Thera répondit: "L'eau douce et l'eau de coco sont pareilles aux eaux des vastes océans quelquefois limpides et quelquefois troubles car le vent est venu les agiter jusqu'à former une écume qui vient s'échouer sur le rivage [3] cette eau qui vient dissoudre la terre, boueuse à l'extrême, est comparable à notre propre 'eau du cœur'<sup>27</sup> qui est quelquefois chargée de fautes; lorsque nous sommes jeunes, notre cœur est vertueux mais, en vieillissant, il vient à s'avilir; parfois, jeunes, notre cœur est vil alors qu'en vieillissant on revient à la sincérité [4] et la vertu; tantôt on est dans la faute de la jeunesse à la vieillesse, tantôt dans le bien de la jeunesse à la vieillesse. Le cœur de tous les hommes est celui des ignorants (*puṭhujjana*) que nous sommes, il n'est pas permanent et sa tendance le conduit au tourment (*kolāhala*) perpétuel. Un moment on [s'] aime, un moment [5] on se hait, d'autres fois pénètre [en notre cœur] le pouvoir de la convoitise, de la haine et de l'égarement, un temps nous connaissons la confiance mutuelle, un autre le soupçon; au dehors comme au dedans nous reconnaissons entre nous le mal et le bien mais le cœur de tous les êtres est différent. Vivre en société et comprendre ce que les gens ont dans le cœur est une chose fort difficile, cela ressemble vraiment à l'eau ordinaire et à l'eau de l'océan dont nous parlions précédemment [8A-1]. Celle-ci est sans clarté car perpétuellement troublée et c'est ainsi qu'elle se compare à notre mental (*citṭai*).

L'eau de noix de coco [est à l'image] du mental du Bouddha, des pacceka-bouddhas, des arahant et de tous les hommes qui ont renoncé aux choses démeritoires (*pāpadhamma*) c'est-à-dire aux 1 500 impuretés (*kilesa*) et aux 108 soifs (*taṇhā*) [2] dans leur totalité; [ce mental] est pur et ne connaît ni la tristesse ni les souillures: les choses démeritoires n'ont plus sur lui aucune prise funeste. Cette extrême pureté, on la compare donc à l'eau de la noix de coco pour que les maîtres *yogāvacara* puissent fixer leur esprit dans la droiture et la pureté et se discipliner afin que le nibbāna soit à coup sûr l'objet de leur pensée (*ārammaṇa*). S'ils désirent devenir [3] des bouddhas, des pacceka-bouddhas ou des arahant, il leur faudra sans aucun doute réaliser cet accomplissement."

Le roi Pasenadi salua ces paroles d'un "Sādhu!" et continua à s'enquérir ainsi: "Banthe, grand maître, pourquoi obstruer la bouche du mort en y plaçant de l'or ou de l'argent? Quel en est le sens?"[4]

Le Mahā Thera répondit: “*Dūra*, grand roi, quand ce mort était encore une personne [vivante], elle s’efforçait avec peine d’amasser des richesses honnêtement ou malhonnêtement, et en exploitant les autres sous [l’emprise] de la convoitise, de la haine et de l’égarement. Une poignée de gens monopolisent de grandes richesses alors que la majorité des autres [5] n’ont que fort peu pour eux; il faut éviter l’avarice et ne voir que les fruits récoltés sur la voie (*maggaphala*) et le nibbāna. Certains, quelquefois, accumulent de grandes richesses en refusant de dépenser quoi que ce soit pour le boire et le manger ou pour faire des dons, car ils ont peur de réduire leur trésor. Si vous les priez d’offrir à manger ou les invitez à faire des dons ces gens-là vous répondront qu’ils ne possèdent rien pour garder ce qu’ils ont. [8B-1] Quand ce genre d’avare vient à mourir, ses enfants, ses petits-enfants, ses neveux, ses parents, ses frères et ses sœurs, ses amis, ses compagnons et ses camarades, tous les siens viendront placer dans sa bouche de l’or ou de l’argent qu’il ne pourra pas emporter; son corps qui pourrira et se décomposera [comme celui] de la jeune femme [recrachera] alors cet argent et cet or qui tomberont sur la terre en se mêlant à l’herbe et à la poussière. Si une personne quelconque [2] [ramasse] cet argent et cet or, il dira: ‘Je l’ai, c’est à moi’ et il gardera cet argent jusqu’à sa mort. Cet argent ne le suivra cependant pas et son cadavre, pourrissant et se décomposant, laissera finalement tomber l’or qui se répandra[3] et se mêlera à l’herbe et à la poussière. Même si [ce trésor] est emporté par cent, voire mille personnes, il ne pourra jamais suivre un être [jusqu’au bout] et il se perdra pour appartenir à un autre. Si une personne aime le défunt, qu’elle fasse des offrandes et partage le reste. L’argent et l’or placés dans la bouche du mort [4] sont des éléments symboliques dans la parabole des avares qui ignorent le bénéfice du don aux autres et s’efforcent de chercher des biens par tous les moyens: dans la facilité ou la difficulté, en exerçant un pouvoir tyrannique sur les affligés ou les malheureux, en prenant pour élever leurs enfants [5] et nourrir leur femme, jour après jour. Ces trésors ont été accumulés de façon injuste, car ils ont été acquis en profitant [des autres]. Si l’on utilisait ces biens pour en faire des dons, ce ne serait pas un acte méritoire, car ils sont impurs. Après la mort, l’argent et l’or ne sont qu’une “aile de mouche<sup>28</sup>”.

Si les gens [9A-1] mettent un peu d’argent dans la bouche des cadavres, c’est donc pour [démontrer] qu’on ne peut pas en emporter dans la mort et que toute richesse restera sur terre. Les biens matériels ainsi que les enfants, l’épouse, les parents, les frères et les sœurs, toute la famille, les amis, les compagnons, les camarades, les éléphants, les chevaux, les serviteurs, les vaches et les buffles, ne nous suivront pas quand vient la mort. Il n’y a que nos mérites, nos fautes, nos actes et nos vices (*puñña, pāpa* [2] *kamma, vera*); il n’y a que ces quatre forces qui nous suivent au moment où l’on s’éteint. Ces quatre compagnons

sont après nous comme une meute après le gibier qu'elle pourchasse. Le premier chien qui l'atteint l'attrape et le ramène au plus vite. Il faut que le *yogāvacara* examine ce point en profondeur [3] pour se libérer et se couper de la convoitise, de la haine, de l'égarement, de l'orgueil et des fausses croyances (*lobha, dosa, moha, māna, diṭṭhi*); il faut s'efforcer de mettre en pratique régulière le don, les préceptes moraux, la bonté et le développement mental (*dāna, sīla, mettā, bhāvanā*) pour qu'ils soient nos seuls biens. En effet, [ces qualités] sont des facteurs d'accès au nibbāna."

"Le fait de mettre une chique de bétel dans la bouche du mort désigne tous ceux qui ont le cœur chargé de fautes [4] qui sont grossiers, aiment à blâmer et à faire des commérages, qui ont l'habitude de discuter de façon mensongère, qui vous soutiennent qu'ils n'ont pas ce qu'ils possèdent en réalité, qui sont vulgaires et indécents, qui aiment jurer et insulter les autres, qui aiment dire du mal et ne veulent que s'efforcer de nuire aux autres pour qu'ils perdent ce qu'ils ont." [5]

"Ceux-là ne peuvent pas dire la vérité (*sacca*) car leur bouche dit une chose quand leur cœur en dit une autre. Quand ces gens-là viennent à mourir, même s'ils n'ont qu'une chique de bétel dans la bouche, il n'est pas question qu'ils puissent l'emporter avec eux. Les maîtres *yogāvacara* qui ont réfléchi à tout cela s'efforcent de rejeter les choses démeritoires (*pāpadhamma*) afin de parvenir à se mettre sur la voie des saints (*ariyāsappurisā*) [9B-1] qui se sont succédés dans le passé. Les maîtres *yogāvacara* doivent choisir de prendre refuge dans le nibbāna qui est extinction de la souffrance dans le cycle de la vie et de la mort (*vattasaṃsāra*), pour que cette souffrance disparaisse définitivement sous toutes les formes et tous les noms."

Si le Mahā Thera a interprété ainsi ces symboles pour le roi Pasenadi de Kosala et pour chacun, c'est dans le but que, *bahujana*, beaucoup [2] puissent atteindre<sup>29</sup> le Dhamma suprême et obtenir les fruits de l'entrée dans le courant (*sotāpattiphala*). La vérité absolue sur le sens des problèmes fondamentaux des êtres de ce monde est contenue dans ces symboles dont le Mahā Thera vient de faire l'exposé.

## Notes

1. "Hommage! Voici ce que j'ai entendu. À cette [époque]"...

2. "À cette époque le Bhagava résidait près de Rajagaha dans le Bois de Bambous, au lieu-dit des Écureuils."

3. Tous ces termes locatifs sont pris comme un nom propre en thaï.

4. Kāla Thera se prononce Kālathen en thaï.
5. La partie supérieure (de la méditation). *Koṭṭhāsa* est devenu le titre du chant ou psaume qui contient la liste des 32 éléments du corps humain (Vorasak 1989, 12, 47).
6. W : *atha mī adhippāya* “alors, il y a comme...” ou “par exemple” (?).
7. Les autres MSS corrigent: *ye janā jāyapatikā* ou *ye jana jāyapatikā* (prob. *ye jana jayampatikā*, ces gens mariés).
8. Terme d’adresse utilisé par un laïc vers un religieux bhikkhu.
9. Terme vocatif + dévôt, dévote.
10. Expression de l’accord: “Qu’il en soit ainsi!”
11. La recension de Luang Prabang (LP1) ajoute: “Kāla et Kāli désirant que le Mahā Thera prêche en cette circonstance, allèrent dire à Dhammacitta qu’un disciple du Bouddha résidait dans le cimetière et qu’il devrait venir lui rendre hommage.”
12. LP1 explique à cet endroit que les deux gendres et les deux belles filles (du mort?) doivent s’occuper de ce travail.
13. Littéralement “le pilier à tête de lotus”, pratiquement les montants de brique sur lesquels on pose le cercueil.
14. *Samvega*: émotion provoquée par une macabre contemplation.
15. Ce qui veut dire souffrir fort longtemps avant de trouver la voie du nibbāna.
16. Il s’agit ici d’une chaîne ou d’un cordon passé autour du cou.
17. Phrase en pāli corrompu. Maha Sila Viravong y a lu: “puttaṃ gīve dhanam pāde bhariyam hatthe ete pāsā hi bandhanati saṃsāre saṃsagga”. C’est-à-dire: “Le fils, l’épouse, les richesses sont des liens autour du cou, des pieds et des mains, qui nous attachent au monde du saṃsāra.”
18. Ou *danupassanatha* (W) ou *tanupāssanatha* (Z); il s’agit peut-être, comme semble le suggérer une traduction d’un texte correspondant (Sommai 1992, 330) d’une forme très corrompue du composé *ovadati+anusāsati* (ou *anusāsana*) qui signifie l’enseignement fondamental. LP1 donne *ovādanūpassā* (*ovada anupassati?*) interprété comme étant les paroles de “rupture” dites au mort lorsqu’on l’emporte hors de la maison.
19. Le texte donne *saddhayaditthi* “hérésie” de la foi. Plus probablement faut-il lire: *sakkāya-ditthi*, vue fautive sur l’individualité.
20. Cette échelle ne symbolise pas l’objet qui permet de s’élever: c’est l’obstacle que forment les trois niveaux d’existence.
21. *Kāmahava*, *rūpabhava*, *arūpabhava*, existence des sens, existence matérielle-subtile, existence immatérielle.
22. Allusion aux “porteurs” qui ouvrent la procession funéraire, l’un, comme on l’a vu, avec un couteau, un autre, parfois, avec une bague ou un anneau tenu à la main ou posé sur un plateau.
23. Il s’agit ici des cinq premières souillures (*kilesa*) dont la liste classique complète est de dix. Elle est donnée pour douze à la ligne suivante.
24. On peut donc rajouter *vichikicchā*, les doutes sceptiques, *thīna*, la torpeur mentale, *uddhacca*, l’agitation, *ahirika*, l’impudeur, *anottappa*, l’absence de crainte morale. Et peut-être *issā*, la jalousie et *macchhariya*, l’avarice.

25. Le PVB de Chiang Mai, on l'a vu plus haut, a omis d'évoquer la symbolique des gendres et belles-filles. Seul LP1 y fait allusion.
26. La longue comparaison qui va suivre ne se comprend qu'en sachant que le jus de noix de coco est considéré comme pur par opposition à l'eau ordinaire.
27. Traduction littérale de *nām<sub>2</sub> cai* qui signifie "générosité" ou plutôt, en lao, "sentiment" mais est pris ici, par effet littéraire, dans le sens de ses composés eau+cœur-esprit.
28. Métaphore classique pour évoquer une chose minuscule et sans valeur.
29. Traduction problématique.

## Les sources manuscrites

La traduction présentée ici repose sur le manuscrit "A" dont l'original se trouve au Vat San Pong, Tambon San Pong, Mae Rim, Chiang Mai. Ses copies ont été enregistrées sous la cote TTL 34 (Fonds pour l'édition des manuscrits, École française d'Extrême-Orient, Chiang Mai) ou 84.136.01D.031-33 (Social Research Institute, Université de Chiang Mai). Treize autres copies de travail ont été collationnées, six au FEM-EFEO de Chiang Mai (B, C, D, E, F, G), quatre au S.R.I (W, X, Y, Z) et trois au FEM-EFEO de Vientiane (LP1, VT1, VT2). Ce n'est que bien après qu'on m'a fait découvrir, à Bangkok, l'existence d'un *Pavarabandha* imprimé sur feuilles de latanier translittéré en caractères thaïs par l'érudit laotien Maha Sila Viravong (MSV).

Les références au texte khmer intitulé *Ariyapuggala* m'ont été fournies par mon collègue O. de Bernon et proviennent des manuscrits n° b 113, b 114-1, b 114-2 du FEMC-EFEO de Phnom-Penh.

### A. \_\_\_\_\_

TTL 34 (EFEO), 84.136.01D.031-33 (SRI)

Trois liasses d'ôles datées de l'année C.S. 1295 (A.D. 1933)

Titre en marge à gauche: ပွဲၤးထံၤ et ပွဲၤထံၤ

Écriture du nord de la Thaïlande (yuan) très souple et lisible

Numérotation: 1<sup>ère</sup> liasse, 14 ôles de k à th dont une ôle de garde non numérotée et une ôle finale inscrite d'un côté et numérotée, 2<sup>e</sup> liasse,

12 ôles de 1 à 11, dont une ôle de garde non numérotée, 3<sup>e</sup> liasse, 15 ôles de 1 à 14 dont une ôle de garde non numérotée

Dimensions: 56,5 (57) x 5 (5,5)

Provenance: Vat San Pong, Tambon San Pong, Mae Rim, Chiang Mai

Enregistré le 10 avril 1984 au FEM-EFEO

- B. \_\_\_\_\_  
TTL 32 (EFEO). Trois liasses, AD 1928, ပွဲခလံ, yuan, Vat Pa Bong, Tambon Phra Singh, Chiang Mai
- C. \_\_\_\_\_  
TTL 68 (EFEO). Une liasse (2) sans date, ပွဲခလံ, yuan, Vat Ketutharam, Chiang Mai
- D. \_\_\_\_\_  
TTL 45 (EFEO). Une liasse, AD 1838, sans titre, yuan, Vat Chiang Man, Tambon Sriphum, Chiang Mai
- E. \_\_\_\_\_  
TTL 50 (EFEO). Trois liasses, sans date, ပွဲခလံ, yuan, Vat Ratanaram, Tambon Rintai, Mae Rim, Chiang Mai
- F. \_\_\_\_\_  
TTL 36 (EFEO). Trois liasses, sans date, ပွဲခလံ, yuan
- G. \_\_\_\_\_  
TTL 51 (EFEO). Trois liasses, AD 1842, ပွဲခလံ, yuan, Vat Ratanaram, Tambon Rintai, Mae Rim, Chiang Mai
- W. \_\_\_\_\_  
84.127.01D.003-003 1/39 (SRI). Une liasse (1), sans date, ပွဲခလံ, yuan, Musée Ban Yen, Chiang Mai
- X. \_\_\_\_\_  
84. 130.01D.087-089 3/56 (SRI). Trois liasses, sans date, ပွဲခလံ, yuan, Vat Ratanaram, Tambon Rintai, Mae Rim, Chiang Mai
- Y. \_\_\_\_\_  
84. 134.01D.036-038 3/79 (SRI). Trois liasses, sans date, ပွဲခလံ, yuan, Vat Sirisavang, Tambon Hankeo, Hangdong, Chiang Mai
- Z. \_\_\_\_\_  
84. 128.01D.018-018 1/33 (SRI). Une liasse, sans date, ပွဲခလံ, yuan, Centre de Culture du Lanna, École Normale de Chiang Mai

- LP1. \_\_\_\_\_  
1308 (Bibliothèque du Palais Royal de Luang Prabang).Trois liasses, AD 1889, ປຶ້ວນໂຄ່, tham-lao
- VT1. \_\_\_\_\_  
01 01 290624 (Bibliothèque Nationale de Vientiane).Trois liasses, A.D. 1862, ປຶ້ວນໂຄ່, yuan, manuscrit provenant du Vat Thangkha (dañGā), Xianghon, région spéciale de la province d'Oudomxai.
- VT2. \_\_\_\_\_  
01 03 07 (Vat Naxai). Trois liasses, sans date, ປຶ້ວນໂຄ່, tham-lao, Vat Naxai, Vientiane
- MSV. \_\_\_\_\_  
Manuscrit imprimé en caractères thaïs sur feuilles de latanier. Six liasses ou *kaṇḍa* , publié en 1961, บั้วระพันระ หรือ พระปรมัตถะ ๖ กัณฑ์ .... (*Pavarabandha* ou *Brah Paramattha 6 kaṇḍa* du nord-est de la Thaïlande), édité par Maha Sila Viravong, à Bangkok chez S. Dharmabhakdi

---

## Bibliographie

- ANUSARAṆAŚĀSANAKIARTI et KEYES, Charles. F.  
1980 – “Funerary rites and the Buddhist meaning of death : an interpretative text from northern Thailand”, *J.S.S.*, vol.68, part 1., pp. 1-32.
- ARCHAIMBAULT, Charles  
1963 – “Contribution à l'étude du rituel funéraire lao” (parties 1 et 2), *J.S.S.*, vol. 51, part 1. pp. 1-57.
- BOURLET, Antoine  
1913 – “Funérailles chez lesThay”, *Anthropos*, tome VIII, pp. 40-46.
- BRIGGS, W. A. (Dr.)  
1913 – *First Lessons in the Study of the Lao Language*, Chiangmai, American Presbyterian Mission.
- BUDDHAGHOSATHERA, Badanta Maha  
[s.d] – *The Dhammapada commentary*, (Volume one) translated into English by the Department of Pali, University of Rangoon, Edited by The English Editorial Board, Rangoon, Union Buddha Sasana Council.

- BURLINGAME, Eugene Watson (trad.)  
1969 – *Buddhist legends translated from the original Pali text of the Dhammapada commentary*, London 3 vols., published for the Pāli Text Society by Luzac and Co. Ltd., (first published by the Harvard University Press, 1921).
- CONDOMINAS, Georges  
1968 – “Notes sur le Bouddhisme populaire en milieu rural lao”, *Archives de Sociologie des Religions*, n°25, pp.81-110, n°26, pp. 111-45.
- DHARMASENA THERA (Dharmasēna Thera)  
1991 – *Jewels of the doctrine: stories of the Saddharma Ratnāvaliya*, (Ranjini Obeyesekere trad.), Albany, State University of New York Press.
- DAVIS, Richard  
1984 – *Muang Metaphysics*, Bangkok, Pandora.
- GOMBRICH, Richard F.  
1996 – *How Buddhism began: the conditioned genesis of the early teachings*, London & Atlantic Highlands, The Athlone Press.
- HALLIDAY, R.  
1922 – “The Funeral Customs of the Mons”, *J.S.S.*, vol. 16, part 1, p. 28-35.
- KEYES, Charles F.  
1987 – “From Death to Birth. Ritual Process and Buddhist Meanings in Northern Thailand”, *Folk* (København), 29, pp. 181-206
- KINGSHILL, Konrad  
1976 – *Ku Daeng - The Red Tomb: A Village Study in Northern Thailand*, troisième édition, révisée, Bangkok, Suriyaban Publishers.
- LAGIRARDE, François  
1994 – “Textes bouddhiques du pays khmer et du Lanna: un exemple de parenté”, *Recherches nouvelles sur le Cambodge*, Paris, EFEO, pp. 63-77.
- MASPERO, Henri  
1971 – *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard.
- NORMAN, Kenneth Roy (trad.)  
1969 – *The Elder's verses - I*, Theragāthā, London, published for The Pali Text Society by Luzac and Co.  
1997 – *The Word of the Doctrine (Dhammapada)*, Oxford, The Pali text Society.
- RHYS DAVIDS, C. A. F. (trad.)  
1964 – *Psalms of the early Buddhists, II. - Psalms of the Brethren*, London, published for the Pali Text Society by Luzac and Co. Ltd.



ROGERS, T. (trad.)

1977 – *Buddhaghosha's parables*, translated from Burmese, first published 1870, reprint 1977, New Delhi, Alok Publications.

THE ROYAL INSTITUTE (ed.)

2472 (1939) – *The Inscription of Wat Brah Jetuban*, Bangkok, edited by the Royal Institute and printed for distribution at the funeral of H.M. Queen Suddhāsiniṇāṭ, 2 vols., en thaï.

SANGUAN CHOTISUKHARAT

2509 (1966) – *Prapheni: thai pha:k nüa* [Coutumes du nord de la Thaïlande], Chiang Mai, Sapha: dhammawitjai pha:k pha:yap.

SOMMAI PREMCHIT

1974 – *A catalogue of palm-leaf texts in wat libraries in Chiangmai (Thailand)*, in collaboration with Puangkam Tuikheo, Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Social Sciences, Chiangmai University, September 1974 (4 volumes en thaï avec une introduction en anglais).

SOMMAI PREMCHIT et DORÉ, Amphay

1992 – *The Lan Na Twelve-Month Traditions*, Chiang Mai.

SRI

1978-1990 – *Catalogue of palm-leaf texts on microfilm at the Social Research Institute, Chiang Mai University*, Projet d'étude des manuscrits, Département des études du Lanna, S.R.I., Chiang Mai, un volume en thaï, 441 pages.

TERWIEL, Barend Jan

1980 – *The Tai of Assam and Ancient Tai Ritual*, Gaya (India), South East Asian Review Office, 2 vols.

THAO NOUY ABHAY

1956 – “Rites de la mort et des funérailles”, *Présence du Royaume Lao*, édité par R. de Berval, Saigon, Numéro spécial de *France-Asie*,

VORASAK JANDAMIT (comp.)

1989 – *Pāli recitations (with English versions)*, Bangkok, Mahachula University Press.

WIJAYARATNE, Mohan

1994 – “Les rites funéraires des bouddhistes singhalais”, *Bouddhismes et cultures locales. Quelques cas de réciproques adaptations*, (Fukui, Fumimasa et Fussman, Gérard, éd.), Paris, EFEO, pp. 69-84.

ZAGO, Marcel

1972 – *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao*, Roma, Universita Gregoriana Editrice.